

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

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

**Año XI
Número 22**

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2014

**ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES**

2014

AÑO XI, Nº 22

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 USR

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:

iterinstituto@gmail.com

publicacionesiter@gmail.com

Web:

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

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

Redes:

<http://facebook.com/iterinstituto>

<http://twitter.com/iterinstituto>

SUSCRIPCIONES

Extranjero: \$54

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

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

FILOSOFÍA DEL SER

¿Ontología indígena?	
Guillermo Méndez OP	9
Teilhard: El hombre que pensó el Universo	
Fray Betto	19

FILOSOFÍA DEL PENSAR

Charlie Hebdo o el colapso de la Modernidad/Colonialidad	
DRA. Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera	25
El discurso irreligioso de la Modernidad: la conversación abstinente entre filosofía y religión según Habermas	
DR. Mario Di Giacomo	33

FILOSOFÍA DEL ACTUAR

José Gregorio Hernández - 150 años de su nacimiento	
F. Javier Duplá SJ	53
Habermas y la producción discursiva del derecho	
DR. Mario Di Giacomo Z	63
Las Religiones Afro-Brasileñas Negras: Cachimbo, Candomble de Cabocles, Pagelancia, Macumba, Candomble, Umbanda y Musulmanes Negros. Una visión introductoria	
DR. Enrique Alí González Ordosgoitti	99
Discernimiento histórico de la situación actual de Venezuela	
Pedro Trigo SJ	145
Elementos estructurales de la Educación Católica	
Pedro Trigo SJ	197

PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R Penso Z

ITER TAMBIÉN ES FILOSOFÍA

La reflexión siempre ha sido asidero de grandeza, germen de la vida que se cultiva en el saber. La pregunta inocente de los porqués que nos cuestionan tienen siempre un lugar dentro de nuestro ser como humanos.

Hoy ofrecemos esta Revista de Filosofía y Humanidades con el gusto de saber que renovamos el espacio para la reflexión y la vida, que este Centro de Formación lo es en la Reflexión-Investigación y no se queda aquí, sino que se proyecta a horizontes y destinos insospechados, donde haya un ser preguntándose, buscando, aportando de sí, ahí tiene un lugar ITER-Humanitas.

ITER-HUMANITAS 22

Iniciamos este número compartiendo con ustedes unos artículos ricos de contenido y reflexión que tocan la vida en sus dimensiones hondas. Y los ofrecemos agrupados en:

Filosofía del Ser:

El fraile dominico, antropólogo, Guillermo Méndez, nos regala una reflexión en el que hurga en las culturas indígenas ese germen por un cuestionamiento de tiempos de colonia, e incluso muy previo desde otras culturas, y es el de si es posible la especulación metafísica (ontológica) en las culturas indígenas. ¿Es esto posible? En su aporte va deshilvanando las raíces de un contenido orientado a la consistencia de las cosas y su ser.

Asimismo, ¿qué sería lo creado si no hubiera una sistemática reflexión desde todos los ámbitos? El dominico Fray Betto nos sitúa en el marco de referencia en el que se forja el pensamiento del jesuita Teilhard de Chardin. Y nos habla de él como "El hombre que pensó el universo". Este hombre grande en visión y generoso de perspectivas nos ofreció *concebir una de las más comprensivas visiones del Universo, en el que todos los elementos se integran; desde las micro-partículas subatómicas a la atracción de toda la materia por el Punto Omega...*

Filosofía del Pensar:

En la actualidad estamos minados de terribles afecciones sociales, políticas, económicas, y las más de las veces pasan desapercibidas. Sin embargo, de manos de la Dra. Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera tenemos un brillante artículo en el que se nos hace pensar sobre una transición actual: el colapso de la Modernidad/Colonialidad desde la luz que ofrece el acontecimiento nefasto de la violencia en todos los sentidos: Charlie Hebdo.

El prof. Dr. Mario Di Giacomo en el artículo “El discurso irreligioso de la Modernidad: la conversación abstinentes entre filosofía y religión según Habermas”. El diálogo con y sobre Dios será posible a través de una noción de “ateísmo metodológico” en el que se establezca una relación en las coordenadas ilustradas sin que uno de los dos mundos trate de hacerse con el otro a la fuerza.

Filosofía del Actuar:

Un aporte significativo en la coyuntura histórica venezolana por quien es objeto de la reflexión es el artículo del sacerdote jesuita Francisco Javier Duplá sobre el Dr. José Gregorio Hernández. Esta *Lectio Inauguralis* es ofrecida como encuadre orientador filosófico en vistas a los 150 años de su nacimiento. Este Centro Teológico se orienta a *la investigación, la docencia y la animación pastoral, a partir de un enriquecedor y necesario diálogo entre las distintas ciencias, los problemas actuales de nuestra sociedad global y el conocimiento teológico*; y en este que es *el venezolano más apreciado de todos los tiempos*, ha vivido su contingencia existencial, su momento, como católico ejemplar en una época de racionalismo y anticlericalismo de los intelectuales.

El profesor Dr. Mario Di Giacomo Z., nos ofrece otro artículo “Habermas y la producción discursiva del derecho”. En él se analiza la concepción discursiva del derecho de Jürgen Habermas, con énfasis en las variables propias de un tipo de producción jurídica que no debe desacoplarse de la soberanía popular característica de una democracia radical, como tampoco de los procesos de fundamentación postmetafísica de las normas vinculantes.

Igual forma un artículo del profesor Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti denominado “Las religiones afro-brasileñas negras: Cachimbo, Candomble de Cabocles, Pagelancia, Macumba, Candomble, Umbanda y Musulmanes Negros. Una visión introductoria”. Se da un enfoque vertical y horizontal en este análisis; el vertical comprende cada religión y el horizontal el sincretismo religioso. Ofreciendo al final unos diagramas destinadas a facilitar la comprensión de esta súper complejidad.

Finalmente, tenemos del padre Pedro Trigo dos artículos en este apartado. El primero, llamado “Discernimiento histórico de la situación actual de Venezuela”, correspondiente a un estudio de la situación del pueblo venezolano y su acercamiento en línea fenomenológica sobre el cómo nos vemos afectados y usufructuamos nuestra libertad. Y al tener esto claro el cómo se vive esta situación/afección desde una libertad liberada, de cara a Dios. Y su segundo artículo con el nombre: “Elementos estructurales de la Educación Católica” orientado a la definición de las líneas que componen la Educación Católica, sus elementos centrales, constitutivos: libertad que se orienta a la conciencia de sí en su autoliberación, el centro de la relacionalidad en la distinción de roles, la dignidad de la persona humana creada con la potencialidad de ser interlocutora de una voz absoluta (Dios), encarnados en la historia y navegando en su dinamismo epocal.

Por todo esto, nos complace presentarles este tesoro exquisito en la amplitud de tópicos como en profundidad de contenidos y finura en la exposición.

Pablo R Penso Z.¹

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

FILOSOFÍA DEL SER

¿ONTOLOGÍA INDÍGENA?

Guillermo Méndez OP.*

ABSTRACT:

Juan Cepeda H is asking from Latin America about the possibility of an indigenous ontology. In order to answer to his question, he follows the footsteps of the antropologist Paul Radin, deepens into pretensions of rationalism, and tries to understand the primitive thinking and approach of the pre-colombinian world. He takes into consideration the nahuatl philosophy, the aboriginal language and the quechua manuscript. This is the way this colombian philosopher approaches the matter of thinking of the Being among the indigenous peoples of Latin America.

KEY WORDS:

Juan Cepeda H, indigenous ontology, Latin America, Paul Radin, nahuatl philosophy, primitive, Thinking, Quechua.

Juan Cepeda H.¹ (2013) comienza la introducción de su escrito “*Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana*” haciendo una pregunta: ¿el ser cuestionó a los indios que vivieron o viven en lo que hoy conocemos por América Latina? Tal asunto parece que no ha sido de interés para pensadores en la región; ni tampoco para los filósofos de Occidente -ni siquiera luego que Heidegger llamara la atención sobre el tema metafísico-.

Desde esta postura parece absurdo preguntarse si en Oriente o África o si para los aborígenes del Nuevo Mundo *la naturaleza del Ser* era un problema. “... ¿Acaso podría darse, por ejemplo, una especie de cosa llamada algo así como ontología negra o afro-ontología? ¿Y qué tal otra especie de cosa llamada

* 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: gm1974op@gmail.com

¹ Docente de la USTA, en la Facultad de Filosofía y la Maestría en Filosofía Latinoamericana, quien coordina al Grupo de Investigación *Tlamatinime* sobre ontología latinoamericana y es candidato a Doctor en Filosofía de esta universidad colombiana.

algo así como ontología aborígen latinoamericana?...” (Cepeda: 2013: 15-16). Sin embargo, en el presente, el tema del *Ser* vuelve a parecer interesante para los que sí conciben como posible una filosofía aborígen.

La primera parte de “*Ontología indígena...*” se denomina “*Siguiendo la huella de Paul Radin*”. Radin fue antropólogo y etnólogo de nacionalidad polaca, quien publica en 1927 “*El hombre primitivo como filósofo*”. En su *Prefacio*, el antropólogo indica que a los aborígenes se les ha calificado de inferiores ante sus conquistadores, en vista de la sencillez de su comportamiento y de su incapacidad de resistirse ellos. Además, porque desde el Evolucionismo se considera que los pueblos primitivos ocupan los primeros estadios de desarrollo cultural.

Este etnólogo polaco asume como válida la hipótesis de que: “en las lenguas aborígenes se encuentra el vocabulario y la estructura necesarios para la expresión de ideas filosóficas...” (Cepeda, 2013: 17). Ciertamente es difícil hallar otra lengua similar a la de los filósofos griegos, la cual es ontológica, pero no es improbable, “...prueba de ello es lo que se piensa hoy día de la lengua alemana” (Cepeda, 2013: 17). Radin afirma que la complejidad de las lenguas aborígenes es mayor e incluso superior estructuralmente hablando que las nuestras y, también, que “...su lenguaje no tiene impedimento alguno para albergar pensamiento filosófico...” (Cepeda, 2013: 17). Este antropólogo polaco al revisar qué se entiende por pensamiento filosófico, por una parte, abre la posibilidad de cuestionar su mismo planteamiento y, por otro lado, enfrenta argumentativamente críticas de E. Cassirer y de L. Levy-Bruhl, los cuales sostienen que no son adecuadas para la filosofía las lenguas aborígenes.

Ahora, “...dado que las lenguas aborígenes si tengan la estructura necesaria para la filosofía (claro, si es que esto es decididamente una condición ineludible, y según quiénes), deviene la pregunta de si estos, los aborígenes, si tienen capacidad para filosofar...” (Cepeda, 2013: 17). Radin considera la obra de Placide Tempels (un estudioso de la cultura bantú), planteándonos que los Occidentales (europeos) al presentarle a nativos *la cuestión del Ser*, imposibilitan a los bantú para hacer filosofía, porque “...con los prejuicios ganados, se les hace decir a los aborígenes lo que los filósofos o los investigadores quieren oír...” (Cepeda, 2013: 18).

Ante ello, este antropólogo polaco invita a los investigadores a no interferir en el pensamiento que se está investigando, dejando con ello que el filósofo aborígen exponga propias ideas sin interferencias. “...Es fundamental querer comprender su pensamiento, mucho más que querer acomodarlo a los moldes ya elaborados por la filosofía, o mejor por una determinada filosofía” (2013: 18).

“*Filosofía como pensamiento sentiente*” es el título que le da Cepeda a la segunda parte de “*Ontología indígena...*”, la cual comienza indicando que:

La idea de filosofía como ciencia de la razón y que para su desarrollo aplica solamente métodos racionales parece ser más la desfiguración que los romanos hicieron de la sabiduría griega que lo que realmente era la filosofía antes de éstos (Cepeda, 2013: 19).

Pasar del griego al latín y a la mentalidad y cultura romanas obviando “la esencia de la lengua y el pensamiento griegos...” (Cepeda, 2013: 19) afectó de manera negativa a la filosofía. El conceptualismo latino se propagó entre los pensadores medievales y después se transmitió entre los modernos, deteriorando lo que hemos podido entender por filosofía.

el endiosamiento de la razón también es un mito, no del pensamiento primitivo obviamente, sino de una cierta cultura que se cree muy objetiva en el enfoque racional de sus investigaciones sin alcanzar a mirarse a sí misma el tamaño de prejuicios, los mismos que la condicionan a comprender la realidad del modo como lo hace (Cepeda, 2013: 19).

El pensamiento racionalista no ha puesto atención suficiente sobre lo sensorial, porque ha visto con desdén interesarse en esto, puesto que a su parecer sería dedicarse a asuntos inferiores. “...Intentar comprender el pensamiento primitivo desde estos presupuestos naturalmente ya conlleva un prejuicio que sesgará toda la investigación...” (Cepeda, 2013: 19).

Hay que procurar ejercicios de diálogo, en donde no se malinterprete a las comunidades indígenas, asumiendo horizontes de comprensión que no le son propios. Escuchar supone esfuerzo por “liberarnos de los condicionamientos mentales que se han ganado de antemano...” (Cepeda, 2013: 19). Dialogar en tales términos, implican una riqueza profunda. Y más si es un diálogo espontáneo que supera fronteras de la metodología formal con pretensiones de objetividad.

Se requiere la comprensión de la cultura y del horizonte de comprensión de los pueblos aborígenes con quienes deseamos trabajar “para no basarse en respuestas descontextualizadas y de significado restringido” (Cepeda, 2013: 20). Sólo cuando se alcance ello, se logrará que la investigación trascienda fronteras de la “racionalidad objetiva” de la ciencia. Sólo desde la cultura y el horizonte de comprensión que le es propia resulta válido apreciar, en justa medida, la cotidianidad de dichas comunidades y la manera de pensar de las mismas.

Radin quiere decir que: “...a quienes llamamos primitivos no se les puede achacar sin más una manera primitiva de comprender la realidad” (Cepeda, 2013: 21). No es apropiado menospreciar el pensamiento indígena porque no

coincida con la lógica silogística y racional. El reto es "...adentrarse en su propia *lógica* en busca de desentrañar su horizonte de comprensión desde el cual todas sus expresiones tienen sentido..." (Cepeda, 2013: 21). La tarea consiste en entender si sensaciones, emociones e intuiciones están a la par del análisis racional, para aprehender, ponderar y calificar adecuadamente los procesos mentales ligados al pensamiento primitivo.

Al hablar de pensamiento primitivo nos referimos más que a individualidades a la tradición aborígen, que "...es plural, pertenece a todo; lo social es preponderante sobre lo individual..." (Cepeda, 2013: 21). El pensamiento individual aquí presenta limitaciones: "...por un lado, las mismas realidades de la vida, y por otro, la comprensión social de la tradición propia de la comunidad..." (Cepeda, 2013: 21). Lo social coexiste junto a lo individual. La interacción de ambos da piso a la identidad individual y colectiva. No obstante, cuando se presenten dudas, crisis o conflicto se optará (o impondrá) lo grupal sobre lo particular.

Lo propio de las comunidades indígenas radica en no permitir que el pensamiento individual llegue a tiranizar a los integrantes del grupo, ni aunque dicho pensamiento se presentase con visos de objetividad. La disyunción objetivo-subjetivo no se encuentra en la mentalidad primitiva de manera alguna. Realidad (objetiva) y la palabra (subjetiva) no son substancialmente diversas (Cepeda, 2013: 22).

Radin indica que en el hombre primitivo no opone pensamiento y palabra, sino que para éste ambas son constitutivas y complementarias de todo acto. Igualmente ocurre cuando vemos lo individual y lo colectivo.

Por ello, considera el antropólogo polaco que los hombres primitivos pueden llegar a ser buenos psicólogos, capaces de discernir lo social y lo fenoménico mucho mejor que nosotros, puesto que la perspectiva del primitivo no está nublada por el objetivismo racional o, al menos, parece ser "un acercamiento más integral a la comprensión de la realidad (tanto material o fenoménica, por decirlo así, con respecto a la realidad social y humana) ..." (Cepeda, 2013: 22-23). También, se podría afirmar que es posible que se dé una aproximación integral a la comprensión de *lo que es*.

Las expresiones de aborígenes dan cuenta de saberes donde lo que se conoce es coherente con la actitud que se asume ante ello. En aquéllas se detecta también una ética que responde a tradiciones aborígenes. Rabin estudia a los Winnébagos, los cuales creen que debe haber coherencia entre lo que se predica y lo que se practica, lo que se habla debe estar fundado en una vivencia previa, puesto que "el pensamiento verdea el ser de las cosas..." (Cepeda, 2013: 23).

Las expresiones aborígenes parecen ontológicas, aunque quizá sus lenguas no lo sean tanto. “Este aspecto no ha sido estudiado suficientemente (...). La sabiduría de la tradición oral de los indígenas aún no es valorada en su justa medida...” (2013: 23). De ella podríamos aprender. Sin embargo, a la misma se le mira con cierto desprecio e indiferencia. Aunque aquí parece primordial, no se ha estudiado sobre ella lo suficiente.

Hay que continuar investigando, “...la opción no será dejar de escribir...” (Cepeda, 2013: 23), teniendo cuidado de no dejarnos ganar por la ingenuidad que nos propone que el intelectual racional ha dejado los prejuicios. El pensamiento siempre responde a paradigmas culturales e históricos. En todo pueblo, encontramos personajes consagrados a investigar, que se dedican a reflexionar rigurosamente sobre saberes y realidades. Algunos son llamados sabios; mientras que los griegos los denominaron filósofos, los que se ocupan de la llamada filosofía, “...una sabiduría que emerge de la reflexión propia de pensadores no que se dedican a elucubrar por sí mismas cosas abstractas, sino que se dedican a pensar sobre su experiencia existencial, vivencial; es un pensar sentiente...” (Cepeda, 2013: 24).

Continúa Cepeda con la tercera parte de su escrito: “*Tras la comprensión del pensamiento filosófico primitivo*”, considerando la segunda parte de la obra de Radin. Aquí el antropólogo polaco nos pretende “mostrar cómo entre las culturas primitivas también hay algunos individuos que se dedican a la especulación especializada del pensamiento a los que sin lugar a dudas llama *filósofos*” (Cepeda, 2013: 24), aquéllos que ejercen el oficio de pensar, de reflexionar sobre la sabiduría y la realidad en beneficio del colectivo, logrando respuestas accesibles (mitológicas) ante los interrogantes que afectan a la comunidad.

Por ejemplo, los Maori (aborígenes de islas en Nueva Zelanda) consideran que el *yo* se concibe a partir del mauri (elemento dinámico), el hau (esencia vital) y el manawa ora (el elemento fisiológico), los cuales se hallan en forma dual (material e inmaterial). Esto es parecido a lo expresado por Marco Aurelio cuando se refiere sobre el ser humano compuesto por cuerpo, sople vital e inteligencia y, también, a lo dicho por San Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses cuando presenta al hombre compuesto por cuerpo, alma y espíritu. La visión del hombre que tienen los Dakota (nativos norteamericanos) es similar, teniendo un shichun, nagi y niya. Con lo dicho hasta aquí corroboramos que el pensamiento aborígen se asemeja en algunos puntos a la revelación bíblica.

En todo pueblo encontramos sujetos comprometidos con “la búsqueda del saber mismo [*que se preguntan*]² por las razón de ser de las cosas, de su realidad circundante y de su ser interior...” (Cepeda, 2013: 26). Posiblemente ellos no se autodenominen filósofos, pero eso no quiere decir que tales pensadores o sabios no resulten serlo, ni que su labor no sea filosofía. ¿Qué diferencia su reflexión de la filosofía desarrollada desde los griegos? Radin respondería que en el pueblo Maorí hay al menos algo que si los diferencia: el pensamiento aborigen no está disociado de la realidad, de la vida, del presente.

Los Maorí tienen un himno al conocimiento, una encantación mágica, con la cual no niega que el proceso de reflexión que busca entender sea racional.

La racionalidad propia de todo proceso de comprensión, en tanto tal, será siempre natural a las actividades mentales del ser humano (lo que si hay que diferenciar es la racionalidad [natural a los procesos mentales humanos] del racionalismo [desvirtuado y llevado a sus máximos límites logocéntricos] para evitar confusiones que puedan venir al caso). Porque puede ser tan racional un filósofo, como un científico, como un indígena primitivo dedicado a la contemplación de la realidad íntegra (Cepeda, 2013: 27).

Según Habermas (citado por Cepeda) una persona racional sería aquella que a la luz de parámetros aprendidos en su propia cultura es capaz de interpretar lo que necesita y de tomar postura reflexiva ante dichos estándares de valor. Comenta Cepeda “...Si esto es lo racional, indudablemente que el pensamiento aborigen de aquellos sabios dedicados a la comprensión de su realidad es totalmente racional, e indudablemente filosófico...” (Cepeda, 2013: 28). Por ello se justifica que Radin llamara a establecer un entendimiento apropiado de la filosofía primitiva, pasando por la revisión de la historia de la cultura y la filosofía, puesto que “...el pensamiento filosófico primitivo tiene derecho a hacer presencia dentro de los estudios que ameriten llamarse universalmente como filosofía” (Cepeda, 2013: 28)

La cuarta parte de “*Ontología indígena...*” se llama “*Un estudio sobre metafísica precolombina*”. Aquí se asume que, tras lo dicho hasta aquí, resulta válido pensar que en los pueblos indígenas precolombinos “debió haber pensamiento filosófico...” (Cepeda, 2013: 28). En esta sección, se abordara la obra del antropólogo mexicano Miguel León-Portilla, “*La filosofía náhuatl*”, en especial el capítulo tercero: “*Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas*”. En la primera parte de este libro se nos presentan “indígenas dedicados a la contemplación de los saberes fundamentales” (Cepeda, 2013: 29), llamados los

²Incluido por nosotros.

Tlamatinime, quienes ejercieron el rol de filósofos (siendo maestros, psicólogos, cosmólogos, moralistas, humanistas y metafísicos) y se cuestionaron sobre lo que los sobrepasaba (el más allá) o de lo que se halla en la tierra.

Los Tlamatinime procuraron una forma de referirse a la verdad: flor y canto.

La idea que se guarda de fondo en <<flor y canto>> es, según León-Portilla, la poesía, de donde se deduce que lo verdadero que puede hallarse sobre la tierra se topará en los poemas. Así que nos volvemos a encontrar con la tesis de Radin según la cual para el pensamiento aborigen la verdad no está en la adecuación objetiva entre quien conoce y lo que se deja conocer. Si hay algo verdadeante sobre la tierra será pues la poesía (Cepeda, 2013: 29-30).

Para los nahuas al menos sería de esa forma.

León-Portilla afirma que gracias a <<flor y canto>> la filosofía náhuatl comprendió un solo principio de realidad ambivalente:

Ometeotl, aquel principio cósmico universal desde donde se genera todo lo que hay en el mundo. Su ambivalencia dinámica es generadora y fundamento de todo lo que existe, cuya naturaleza está más allá de esta tierra donde no acaece lo verdadero y, por consiguiente, no hay duda de comprenderlo como principio evidentemente metafísico (Cepeda, 2013: 31).

Ometeotl es llamado <<señor de nuestra carne>> (tonacatecuhtli) y <<señora de nuestra carne>> (tonacacihualt). Siendo fundamento cosmológico y ontológico de todo, principio filosófico y racional, de naturaleza dual, lo encontramos a la vez encarnado, estando "...presente existencialmente en lo que nos rodea" (Cepeda, 2013: 31). Fray Bernardino de Sahagún lo describe como "invisible como la noche y no palpable como el viento" (Cepeda, 2013: 31), apareciendo también como ser trascendente. A él nadie le dio el ser y es generador de todo.

Así, con esta primera exposición de una ontología precolombina se puede señalar que el problema del ser está presente con otra textura, que la rítmica de lo discernido en nuestras culturas aborígenes lleva a enriquecer el desarrollo de la metafísica y de la filosofía universal y que, además, estamos en el tiempo justo para que los Tlamatinime desentrañen su sabiduría aportando algunos elementos que ayuden a ser más integra la respuesta a la pregunta por el ser (Cepeda, 2013: 34).

La quinta parte de "*Ontología indígena...*", que se denomina "Otros aportes de la lingüística precolombina", aborda el asunto de lengua aborígenes precolombinas como expresión de un pensamiento filosófico, aprovechando un

correo electrónico recibido por Cepeda de parte del filósofo uruguayo Mauricio Lagon en 1985. Éste último ha investigado sobre "...las relaciones y diferencias entre *ser* y *estar* en algunas lenguas aborígenes latinoamericanas de cara, obviamente, a la distinción que efectivamente se da en la lengua castellana..." (Cepeda, 2013: 35).

En quechua, aymara, mapuche, guaraní, niwakle y matabo hay palabras que se refieren a lo que en castellano se denomina como *ser*. Sin embargo, en otras, como la lengua del grupo mataguayo, no hay ningún término correspondiente, sin significar esto que el sentido de *lo que es* no exista. Lagon, junto a Marisa Bertolini dicen:

Hay dos tipos de lenguas: aquellas cuyas construcciones sintácticas explicitan el [verbo] *ser* y aquellas que no usan dicho nexo sintáctico, resaltando que estas diferencias morfosintácticas develan un modo de pensar y una concepción de lo real; además caracteriza al primer tipo de esta lengua como propias del pensamiento lógico y metafísico cuyo mejor ejemplo está dado entre los griegos (Cepeda, 2013: 26).

Quizá sea cierto esto. Pero aclara Cepeda que aunque no se diera el término equivalente a *ser* las lenguas podrían apalabrar el sentido ontológico del mismo. Por tanto, parece válido pedir que para tener una comprensión clara sobre el alcance ontológico de las lenguas aborígenes, se revise el contexto cultural, histórico y filosófico "que hay detrás de la formación léxica de cada lengua para evidenciar de formas más justa y adecuada a su realidad los usos que han devenido en la práctica del lenguaje cotidiano" (Cepeda, 2013: 37). Aquí hay un campo de investigación ontológica que no ha sido explorado por la filosofía.

Lo que está siendo se capta con lo que acontece, en lo que se vive. "Lo que es, *ser*, se comprende no como concepto abstracto, lógico, puramente racional (según las corrientes filosóficas occidentales), sino como un acontecimiento dinámico..." (Cepeda, 2013: 38-39). Estamos siendo, *ser*-sentiente. Esto resulta problemático para la epistemología tradicional que impone sus límites.

La ontología, por su esencia *meta-física*, debe romper dichos límites y seguir abriendo el horizonte de su investigación, mucho más de la comprensión que la tradición le ha impuesto o que su época le quiera imponer, de tal manera que, pudiéndose bien *pensar* ontológicamente dentro de ellos, también pueda avanzarse en la comprensión del problema del *ser* yendo más allá de esos límites que le impone tanto la ciencia como la epistemología (Cepeda, 2013: 38-39).

Parece más interesante seguir adelante.

Mario Mejía Huaman, indio quechua titulado con un Doctorado, analiza conceptos de su lengua aborígen y evidencia que para ésta las incoherencias entre lo que se predica y se practica no son concebibles. “...Seguramente para el pensamiento andino aborígen es más adecuada y necesariamente una *categorización* ontológica (esencial y verdadera) que epistemológica (conceptual y argumentativamente) ...” (Cepeda, 2013: 39). Nombrar algo es quechua es afirmar que existe (de forma real o idealmente).

“*Un manuscrito quechua*” es el título de la sexta parte de “*Ontología indígena...*”, sección donde Cepeda revisa “...la sabiduría inca de los Andes sudamericanos, de tradición quechua...” (2013: 40). Joan de Santa Cruz Pachacuti escribe entre 1600 y 1613 la “*Relación de antigüedades desde reyno del Pirú*”, obra trabajada por Pierre Duviols y Cesar Itier, Rodolfo Kush y Rosario Navarro. De este escrito quizá lo más importante es lo que no dice. Kush en la primera parte de “*América Profunda*” trabaja la noción de Pachacuti de la ira de Dios como principio ontológico quechua que da cuenta del miedo del indio que habita en nosotros. “Por esta razón es que tanto en nuestro idioma como en nuestra actitud evidencia no tanto el ser sino el estar, categoría fundamental de una ontología con raíces indígenas...” (Cepeda, 2013: 41)

Concluye Cepeda reconociendo el valor de las nuevas investigaciones y del aporte que dan al presentarnos como desde el pensamiento indígena también se han dado acercamientos al problema del ser:

El problema propio de la ontología, que a decir de Heidegger aún no ha tenido solución, puede complementar los saberes de Occidente, reflexionados por más de veinticinco siglos, con las sabidurías también de vieja data propias de las diversas cosmovisiones indígenas que enriquecen la comprensión de este problema y le apuestan a la comprensión del mismo desde otros horizontes (Cepeda, 2013: 42).

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA:

- Cepeda H., J. (2013). Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana. En: *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario: Ross, Pp.: 15-42.

TEILHARD: EL HOMBRE QUE PENSÓ EL UNIVERSO

Fray Betto*

Este artículo has sido escrito para el número colectivo o Minga de revistas latinoamericanas de teología, animada por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT para 2015.

Traducción de José Miguel Paz

PENSAR EL UNIVERSO

El domingo de Pascua, 10 de abril de 1955, en la comunidad de los jesuitas en Nueva York, el padre Pierre Teilhard de Chardin, de 73 años, se levantó de su silla para servirse un té. No consiguió llegar a la mesa. Un ataque cardíaco fulminante puso fin a su vida. En su entierro hubo dos o tres personas.

Para muchos, su muerte representaba un alivio, pues cesaría el movimiento de aquel cerebro poderoso. Como todos los que osan pensar con su propia cabeza, negándose a aceptar que la verdad es necesariamente hija de la autoridad, Teilhard tuvo un final solitario.

Pocos sabían que aquella cabeza que paró de pensar, fuera capaz de concebir una de las más comprensivas visiones del Universo, en el que todos los

* Autor De 53 libros, editados en Brasil y en el exterior, Frei Betto nació en Belo Horizonte (MG). Estudió periodismo, antropología, filosofía y teología. Fraile dominico y escritor, ganó en 1985 el Jabuti, principal premio literario del Brasil, concedido por la Cámara Brasileña del Libro, por su libro de memorias Bautismo de sangre. Ese mismo año fue elegido Intelectual del Año por los escritores afiliados a la Unión Brasileña de Escritores, que le dieron el premio Juca Pato. Su libro La noche en que nació Jesús (Editorial Vozes) ganó el premio de "Mejor Obra Infanto-Juvenil" de 1998, concedido por la Asociación Paulista de Críticos de Arte. En el 2005 el jurado de la Cámara Brasileña del Libro le premió de nuevo con el Jabuti, ahora en la categoría de Crónicas y Cuentos, por su obra "Tipos típicos. Perfiles literarios". Fue coordinador de la ANAMPOS (Articulación Nacional de Movimientos Populares y Sindicales) y participó en la fundación de la CUT (Central Única de Trabajadores) y de la CMP (Central de Movimientos Populares). Dio asesoría a la Pastoral Obrera del ABC (São Paulo), al Instituto Ciudadanía (São Paulo) y a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Fue también consultor del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). En 2003 y 2004 actuó como Asesor Especial del Presidente de la República y coordinador de Movilización Social del Programa Hambre Cero. Además cuenta con varios premios por su trabajo a favor de los Derechos Humanos.

elementos se integran; desde las micro-partículas subatómicas a la atracción de toda la materia por el Punto Omega, que coronaría todos los procesos de la evolución de la naturaleza.

Esa grandiosa síntesis, registrada en libros y artículos —que durante su vida, sus superiores eclesiásticos nunca permitieron que fuesen publicados por miedo a un nuevo caso Galileo—, integra las más profundas intuiciones espirituales con los más avanzados conceptos científicos, reduciendo la barrera que separa razón y fe. Su aportación va de la geología a la teología, pasando por la física, química, biología, paleontología y antropología. Publicada después de su muerte, la obra de Teilhard alcanzó, en la primera mitad de la década de 1960, una repercusión inesperada, figurando durante meses en las listas de *best sellers* de las principales ciudades de Europa y de Estados Unidos.

La renovación católica en el Concilio Vaticano II (1962-1965) tuvo sus entrelíneas marcadas por el pensamiento teilhardiano, que ayudó a la Iglesia a abrirse al diálogo con la ciencia e insertarse en el mundo moderno, abandonando su secular desconfianza en relación a las evidencias empíricas de la investigación científica y a la autonomía de la razón.

Nacido el 1º de mayo de 1881, en Auvergne —próximo a Clermont-Ferrand, en el centro de Francia—, Pierre Teilhard de Chandin fue el cuarto de los once hijos de una familia de la antigua nobleza. Su madre era nieta de Voltaire (1694-1778), que introdujo en Francia las teorías de Isaac Newton y combatió toda especie de superstición e intolerancia.

Desde pequeño Teilhard demostraba vivo interés por la región volcánica en que vivía. A los 11 años, ingresó en el colegio jesuita de Mongré, donde su mayor interés era una materia que no constaba en el currículo: la geología. Fascinado por las epístolas de San Pablo, y motivado por el “deseo de lo más perfecto”, o sea, de consagrarse por la vocación religiosa. Tuvo la suerte de encontrar un padre maestro que lo convenció de que el mejor servicio de Dios puede ser el amor a las piedras... En 1934 le escribiría:

La originalidad de mi creencia, de mi convicción, consiste en el hecho de que ella tiene sus raíces en dos dominios de la vida que, habitualmente, son considerados antagónicos. Por formación y educación intelectual, yo pertenezco a los hijos del cielo. Mas, por temperamento y por estudios profesionales, soy un hijo de la tierra. Colocado así, entre dos mundos, no establecí ninguna separación interior entre ellos. Dejé que estos dos mundos procediesen en plena libertad uno sobre el otro, en lo más profundo de mí mismo. (Je m'e explique, p. 213-215).

El anticlericalismo reinante en Francia al inicio del siglo XX hace que el joven Teilhard fuese transferido a la Isla de Jersey, donde durante tres años estudió filosofía y teología. Seguidamente, lo enviaron al colegio de El Cairo como profesor de física y química. Se dejó entonces invadir por la mística oriental, que contribuyó a profundizar sus métodos de oración y la experiencia de intimidad con Dios, como Alguien a quien el creyente *se entrega y se integra*. Esa experiencia lo marcará para siempre, creando las bases de su visión unitaria del Universo.

De 1908 a 1912, estudió teología en Hastings, Inglaterra. El 24 de agosto de 1911 recibió la ordenación sacerdotal. Al año siguiente, cursó paleontología en el Museo de París, donde, por primera vez, entró en contacto con las ideas socialistas, a través de sus colegas de trabajo.

EN LA PRÁCTICA, LA TEORÍA ES OTRA

En 1913, Teilhard de Chardin realiza su primera expedición para investigar pinturas primitivas en cavernas de España. Fue en este momento cuando, a los 32 años, inmerso en la búsqueda del interior de la materia, descubre el amor a una mujer.

Estando desde la infancia –escribe en El Corazón de la Materia– procurando el corazón de la materia, era inevitable que, un día, yo me encontrase cara a cara con lo Femenino (...) Me parece indiscutible que al hombre –igual al servicio de una causa o de Dios– no le es posible el acceso a la madurez y a la plenitud espiritual fuera de cualquier influencia sentimental que venga en él a sensibilizar la inteligencia y suscitar, por lo menos inicialmente, las potencias de amar.

Nunca se supo, con certeza, quién fue la mujer que despertó el corazón del padre Teilhard. Por otra parte, ese tipo de curiosidad es propio de quien, afectivamente mal resuelto, se proyecta en la vida ajena, como los ávidos lectores de revistas que tratan entre bastidores de la vida de actores y actrices. O de aquellos que, como dice Jesús, están siempre prontos a denunciar la paja en el ojo ajeno, pero no son capaces de ver la viga en el propio.

Durante la guerra de 1914-1918 sirve como enfermero, y medita sobre el sentido de la catástrofe dentro de una visión mayor de la historia. En 1918, al afirmar su compromiso definitivo con la vida religiosa, al hacer los votos solemnes, declara que quiere destinar su sacerdocio “a divinizar las potencias de la Tierra”. Al año siguiente entra en contacto con Maurice Blondel (1861-1949), que vislumbraba lo sobrenatural emergiendo en la inmanencia y en la acción, y escribe **El Poder espiritual de la Materia**.

Se doctora en Ciencias en 1922, en la Sorbona, donde presenta la tesis sobre *Los mamíferos del Eoceno inferior francés y sus situaciones*. Pasa a enseñar geología en el Instituto Católico de París, hasta que en 1923, realiza su primer viaje a Tien-Tsin, China, donde permanece seis meses investigando en el Desierto de Ordos. Es cuando participa en el descubrimiento de un depósito de instrumentos paleolíticos, primera prueba de la existencia del hombre prehistórico al sur de aquella región china. Escribe entonces una de sus más bellas obras, **La Misa sobre el Mundo**.

China representa su ingreso no solamente en otra cultura, despojada del racionalismo occidental, sino también en otra sensibilidad de aprehensión de los fenómenos naturales e históricos. Teilhard como que se libera de la lógica cartesiana y de una espiritualidad donde las verdades que serán creadas tienden a predominar sobre la experiencia amorosa a ser vivida. Se rompe, a sus ojos, el límite que, en el pensamiento occidental, separa lo sagrado y lo profano. Toda la realidad se le presenta ahora diáfana, teofánica, como si inmanencia y transcendencia surgiesen a sus ojos en cristalina transparencia.

De vuelta a París en 1924, sus trabajos científicos adquieren fama, a punto de llenar los auditorios en que pronuncia conferencias. Sus superiores, preocupados con sus ideas, consideradas poco ortodoxas a los ojos de Roma, lo fuerzan a abandonar la cátedra del Instituto Católico de París y a retornar a China, en una especie de exilio involuntario.

De nuevo en Tien-Tsin, escribe **El Medio divino** y se integra a los círculos de científicos internacionales. En 1929, participa en el descubrimiento del *Sinántropo* en Chou-Kou-Tien, y pasa a preocuparse con el origen de la especie humana. A mediados de 1931, inicia un viaje científico de un año al Turkestan chino. En 1939 participa en expediciones a la India, Java y Birmania. *"La ciencia me parece una finalidad cada vez menos suficiente para mi existencia"*, admite. *"El verdadero interés de mi vida, hace mucho tiempo, es un cierto esfuerzo para descubrir Dios en el mundo."* Comienza entonces a escribir su obra más famosa: **El Fenómeno Humano**.

PROHIBIDO HABLAR

En 1940, Japón invade China; y Alemania y Francia deflagran la Segunda Guerra Mundial. El Vaticano obliga a Teilhard a permanecer en Pekín hasta 1946, prohibiéndole publicar sus escritos y divulgar el resultado de sus investigaciones. Retorna a París en abril de 1946, dispuesto a "trabajar en la reconstrucción del espíritu". Debate marxismo y existencialismo con Berdiaeff (1874-1948), filósofo ruso radicado en la capital francesa, y tenido como uno de

los inspiradores del existencialismo cristiano y del personalismo comunitario. Discute el valor espiritual del organismo humano con Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo y dramaturgo francés que consideraba al hombre un peregrino de lo absoluto. Dialoga sobre el sentido de la materia con Lavalle (1883-1951), filósofo francés que trabajó en una filosofía de los valores.

El Colegio de Francia le ofrece una cátedra y él se dirige a Roma para pedir a sus superiores permiso para aceptarla y para publicar **El Fenómeno Humano**. Nada consigue, sino sólo el reconocimiento de la comunidad científica que, en 1951, le nombra miembro de la Academia de Ciencias de Francia.

El año anterior, él había escrito **El corazón de la materia**, su autobiografía intelectual y espiritual. Va África del Sur a la procura de los australopithecus. A continuación, va a Nueva York, cuando sus superiores le ordenan volver a China, donde las expediciones científicas y las dificultades de comunicación no le permitían divulgar sus ideas.

En la misma época se realizan congresos sobre la evolución de la naturaleza, como el Simposio Católico de Quebec, en Canadá, al que él no fue invitado, y en el que participaron científicos ateos. Regresa a Francia en 1954, y se entusiasma por la experiencia de los sacerdotes obreros. Pero pocos meses después lo envían de nuevo a Estados Unidos, de donde jamás retornaría con vida.

Teilhard era miembro de la Compañía de Jesús, una orden religiosa que tiene como característica la fidelidad indiscutible al papa. Teilhard de Chardin sabe no confundir compromisos institucionales con oscurantismo intelectual. Buscó la verdad donde ella estuviese, en las piedras de las montañas o en los esqueletos de los ancestros de la raza humana, confiado de que la evidencia de la verdad es hija del tiempo. Por eso, fue censurado y callado, exiliado y marginado, pero no abandonó sus investigaciones y escribió convencido de que la posteridad le daría la razón; teniendo cuidado de confiar los originales de sus escritos a parientes y amigos con libertad de divulgar su obra. Obedeció sin conceder, luchando siempre por el derecho de publicar sus escritos.

En aquella época, tales litigios eran tratados entre bastidores eclesiásticos, sin que la prensa tuviese acceso o interés en difundirlos. La lectura de las cartas de Teilhard demuestran que, solitario en su lucha, no se dejó abatir, pues supo transformar las limitaciones en ascesis purificadora, como quien se deja transportar a otro nivel de valoración de los hechos, y reconocer que la profecía es como un espejo en el que siempre se refleja la mala conciencia del poder.

FILOSOFÍA DEL PENSAR

CHARLIE HEBDO O EL COLAPSO DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD¹

DRA. Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera*

ABSTRACT:

The murder of some caricaturists which took place in Paris, workers of the weekly journal Charlie Hebdo, by some members of Islamic State, caused many reactions in different parts of the world, not only for condemning the attempt but also about the meaning of the same. In this article some reflexions are proposed about the concept of laicism and laicity, about the tension between conscience freedom and believes freedom, about tensions between freedom, equality and fraternity, and it is suggested that this attempt of Charlie Hebdo manifests the crisis of modernity and colonialization.

KEY WORDS:

Modernity, laicity, conscience, freedom, colonialization

CHAERLIE HEBDO

El asesinato en París de un grupo de caricaturistas y un vigilante del semanario Charlie Hebdo por miembros del llamado Estado Islámico desató numerosas reacciones en diferentes latitudes, no solo para condenar el atentado, sino frente al significado del mismo. En este artículo se proponen algunas reflexiones sobre el concepto de laicismo y laicidad, sobre la tensión entre libertad de conciencia y libertad de creencias, sobre la tensión entre libertad,

¹ Publicado en *La Jornada de Oriente* (México) el 18 de febrero 2015.

* Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera. Profesora-investigadora de la Universidad Iberoamericana Puebla (México). Doctora en Sociología por L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Sorbona, París). Investigadora visitante en la Universidad de Cornell, N.Y. Estados Unidos. Iniciadora de un proceso de transformación social e intercultural en la Sierra Norte de Puebla en 1973. Vivió y trabajó en esa región indígena durante 15 años. Iniciadora de la Cátedra Alain Touraine en la Universidad Iberoamericana Puebla. Ha publicado varios libros y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Su interés académico se ha centrado en la relación entre globalización, identidades e inequidad. Su búsqueda existencial se ha enfocado a la construcción de relaciones humanas horizontales de reconocimiento recíproco. En 2006 recibió la Condecoración de Las Palmas Académicas que otorga el Gobierno de Francia.

igualdad y fraternidad, y se sugiere que el atentado de Charlie Hebdo expresa la crisis de la modernidad/colonialidad.

Modernidad/colonialidad, laicidad, libertad de conciencia

El asesinato en París de un grupo de caricaturistas del semanario Charlie Hebdo y las diferentes reacciones a dicho atentado, se han convertido en emblemáticas del inicio del colapso de la modernidad/colonialidad.

Es indiscutible que el asesinato de los caricaturistas es inaceptable. El asesinato de cualquier persona lo es, el asesinato es siempre un agravio a la humanidad. Pero además, se ha convertido en un hecho que ha removido los sentimientos y el pensamiento en múltiples direcciones.

Opiniones diversas se han vertido en torno al hecho. Alain Touraine² considera que no fue un atentado sino una declaración de guerra del “Estado Islámico” a Francia; Edgar Morin³ dice que Francia ha sido atacada en el corazón de su naturaleza laica; Boaventura de Sousa⁴ cuestiona el concepto de libertad de expresión que se ha manejado y que esconde la selectividad de dicha libertad, Robert Fisk⁵ señala la ausencia del “ángulo histórico” en el análisis de dicha tragedia, Vattimo⁶ señala que muestra la decepción que ha significado la cultura occidental para los musulmanes y no solo para ellos, Žizek,⁷ considera que es la expresión de la fragilidad de las creencias de los musulmanes que no toleran que haya no creyentes. En este texto intentaré articular algunas ideas en torno a la modernidad/colonialidad y la laicidad que de alguna forma envuelven al hecho.

Pero antes enfatizaré el desconcierto que me provocó la edición de Charlie Hebdo después del atentado.

El 11 de enero, al frente de la concentración de ciudadanos en París denunciando los asesinatos de Charlie Hebdo, iban un grupo de jefes de Estado cuya presencia, a mi juicio, era una expresión de cinismo e hipocresía y de la utilización de la tragedia para sus fines personales. ¿Qué hacían ahí Netanyahu, considerado criminal de guerra y al frente de un Estado terrorista? ¿Y Cameron quien tiene preso en Londres a Julian Assange? ¿O Erdogan que en Turquía ha

²Pulso, Diario de San Luis. ¿Qué piensan Touraine, Chomsky y Žizek de los atentados a “Charlie Hebdo”? 10 de enero de 2015. <http://pulsoslp.com.mx/2015/01/16/que-piensen-touraine-chomsky-y-zizek-de-los-atentados-a-charlie-hebdo/>

³http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/01/08/la-france-frappee-au-c-ur-de-sa-nature-laique-et-de-sa-liberte_4551971_3232.html

⁴Boaventura de Sousa Santos. Charlie Hebdo. Una reflexión difícil. *La Jornada* 17 de enero de 2015

⁵Robert Fisk. Argelia agrega contexto al ataque de Charlie Hebdo. *La Jornada* 10 de enero de 2015. P. 17

⁶<http://www.intelligonews.it/charlie-hebdo-vattimo-la-differenza-tra-gli-islamisti-sanguinari-e-le-br-i-problemi-di-classe/>

⁷<http://pulsoslp.com.mx/2015/01/16/que-piensen-touraine-chomsky-y-zizek-de-los-atentados-a-charlie-hebdo/>

reprimido toda expresión libre que se le oponga? Y al frente Hollande, tratando de recuperar la caída libre de su popularidad.

¿Cómo es posible que Charlie Hebdo no haya honrado a sus víctimas mofándose de este escenario de hipocresía, manipulador, alienante, contrario a la orientación del semanario, y en vez de eso haya vuelto a sacar una imagen de Mahoma cuyas consecuencias negativas eran esperables? Desconcertante y triste.

EMANCIPACIÓN, PROGRESO Y COLONIALIDAD

Libertad, igualdad y fraternidad se colocan como el sustento de la *Republique*, guiadas por “la razón” y por lo mismo ajenas a toda creencia ancestral o contemporánea que sea “irracional”. La democracia y su evolución, supone que todos los seres humanos son iguales y están regulados por leyes independientemente de su sexo, etnia o religión. Si la modernidad se inicia en el Siglo XVI es en el siglo XIX cuando se consolida. Y su eje es la emancipación.

La emancipación busca romper ataduras. Las del ser humano con la tierra mediante la tecnología; la del ser humano con los dioses, mediante la secularización; la del ser humano con la colectividad mediante la individuación. Algo que seguramente era necesario. Y para lograr estas rupturas de alienaciones religiosas y culturales, propias de La Antigüedad o la Edad Media, lo importante es “la razón”. Y esa razón, la que separa tajantemente sujeto y objeto, empezará a percibir a la naturaleza como cosa. Y esa razón, tendrá que legitimar de manera “lógica” las colonizaciones, lo que permite la emergencia del “racismo científico”⁸ que explica “científicamente” que no todos somos iguales: el varón, blanco, propietario, productivo, heterosexual,⁹ y añadido “racional”, es el modelo de la superioridad sobre el resto de la población: mujeres, morenos, amarillos o negros, ancianos y niños, indígenas, discapacitados, homosexuales, y “creyentes”. Y es así como la modernidad y su ideal de Progreso, se van a alimentar de diferentes formas de colonialidad, estableciendo una frontera estructural y simbólica entre la zona del ser y la zona del no ser¹⁰, entre la regulación/emancipación y la apropiación / violencia¹¹.

Las colonizaciones de los siglos XVI al XIX son el ejemplo más visible, las neo-colonizaciones contemporáneas lo reiteran. Las heridas históricas siguen

⁸Wieviorka, Michel. (1998). *Le racisme. Une introduction* París: La Découverte.

⁹Gutiérrez Aguilar Raquel (2014) Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas En Millán, Mátara. (coord..) *Más allá del feminismo: Caminos para andar*. México D.F. Ed. Red de feminismos descoloniales.

¹⁰ Fanon, Frantz. (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil.

¹¹ Boaventura De Sousa Santos (2010). *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

abiertas, y se abren nuevas heridas. En el caso de Charlie Hebdo, no es posible olvidar la guerra de Argelia.

Y a lo largo del amplio mundo, la lógica del Progreso será inseparable de la lógica del despojo. El desarrollo, concepto tardío, irá acompañado de su subproducto el subdesarrollo. La externalización de sus costos a la naturaleza y a otros grupos humanos será la dinámica que permita el crecimiento del PIB, medida del avance de las sociedades, a expensas de la naturaleza y de la mayoría de la Humanidad.

En este contexto el laicismo aparece como el símbolo de la civilidad. Pero, ¿cuál laicismo?

LA LAICIDAD. ¿TENSION ENTRE LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD?

La construcción de relaciones horizontales de reconocimiento recíproco, base de la dignidad humana¹², hacen que libertad, igualdad y fraternidad sean valores complementarios pero también en tensión y con frecuencia en conflicto. Y ese es el contexto de Charlie Hebdo que me parece no se analiza. Ningún valor es absoluto, todo valor puede entrar en conflicto con otro valor dependiendo del contexto en el que se concretiza, como todo derecho puede entrar en conflicto con otro derecho. El derecho a la libertad de expresión puede entrar en conflicto con el derecho a la libertad religiosa y viceversa, o con el derecho a la vida y a la dignidad. Hablar de libertad de expresión sin límites lo único que hace es que en su nombre se esconda la selectividad de dichos límites¹³. Es el caso, por ejemplo, de la penalización de las expresiones antisemitas y no de las expresiones en contra de otras poblaciones como ocurre en Francia y en Europa en general, o la prohibición a las mujeres musulmanas de usar el velo en las escuelas.

Yo creo que la laicidad es una plataforma política y cultural de acuerdos mínimos que permitan la convivencia entre diferentes. Una convivencia que permita una igualdad que no uniforme y una diversidad que no sea discriminada. Y me parece que en el caso que nos ocupa, se defiende una especie de laicismo decimonónico que no se orienta a buscar articular igualdad y diversidad, sino que se impone como la perfecta racionalidad escondiendo diversas formas de discriminación y diversas formas de irracionalidad. Desplaza lo sagrado hacia sí mismo y como todo lo sagrado, puede generar diversas

¹²Sánchez Díaz de Rivera, Ma. Eugenia (2013) Los discursos de la pobreza o los juegos del hambre. Revista *ITER Humanitas* 20. 157-168. Caracas: ITER. Universidad Católica Andrés Bello.

¹³Boaventura de Sousa Santos. Charlie Hebdo. Una reflexión difícil. *La Jornada*. 17 de enero de 2015

formas de violencia¹⁴ y de alienación. En suma, se convierte en una identidad absoluta. “El derecho a blasfemar es sagrado”¹⁵ y el “podemos reírnos de todas las religiones”¹⁶ es una especie de laicismo que suena fundamentalista, porque libertad de expresión y libertad de creencias deben de articularse inteligentemente y ninguna forma de fundamentalismo es humanizante. Pero cuando además ese “derecho a blasfemar” se sabe que hiere a una minoría discriminada, el caso de los musulmanes en Francia, además de fundamentalista suena, inevitablemente, a racista.

LIBERTAD DE CONCIENCIA VS. ALIENACIÓN, MANIPULACIÓN Y AUTORITARISMO

La religión como cualquier otra realidad humana, la política, la economía, la sexualidad es ambigua, puede humanizar o puede deshumanizar, puede alienar, manipular o liberar. Atacar en bloque a “las religiones” es un problema de ignorancia de la realidad humana, o es una forma de fanatismo. Así como atacar, no acotar, la libertad de expresión, abre la puerta a toda clase de autoritarismos.

Me queda claro que, en el caso del catolicismo, las estructuras de la Iglesia fueron desembocando en una realidad que hace que un grupo de hombres sacralizados, controle las conciencias mediante el Dogma; los comportamientos incluso los más íntimos, mediante la Moral; y la salvación, mediante el Culto. Que en el Islam haya numerosos grupos y sectores en los que, también hombres sagrados, imponen la Sharía que viola la vida y la dignidad de muchos seres humanos, especialmente de las mujeres. Que en nombre de sentirse el Pueblo Elegido por Yahvé, la mayoría de los judíos sionistas avalen el terrorismo de Estado y el exterminio de los Palestinos. Y que las religiones no monoteístas tengan en su haber no pocas masacres, como fue la de musulmanes de manos de hinduistas en el Gujarat, India, y de manos de budistas en Birmania y en Sri Lanka.

Pero la mayoría de los adherentes a todas esas denominaciones son hombres y mujeres que luchan contra esas opresiones, que viven la compasión, la solidaridad, la tolerancia y el diálogo, y que han aportado a la humanidad enormes riquezas intelectuales, culturales y espirituales. La libertad de conciencia ha sido y sigue siendo una lucha de muchos hombres y mujeres en el

¹⁴Callois, Roger (1959: *L'homme et le sacré*. París:Gallimard

¹⁵Frase atribuida a Richard Malka, abogado de Charlie Hebdo y retomada por muchos medios.

¹⁶Expresión de la Ministra de Justicia de Francia Christiane Taubira.

mundo, creyentes y no-creyentes. La bondad ha brotado y sigue brotando entre creyentes y no-creyentes. ¿No es eso lo que hay que cultivar?

Me da la impresión de que afirmar que uno tiene el derecho de burlarse de todas las religiones, como lo hizo la Ministra de Justicia de Francia, es convertir al “laicismo” en una “religión” contra otras. Porque religiones ateas conocemos varias.

EL CONTEXTO SOCIO HISTÓRICO DE CHARLIE HEBDO

Finalmente, no es posible aislar el atentado del contexto socio histórico.

La emergencia del llamado Estado Islámico, cuyo financiamiento sigue siendo una interrogante, es el resultado de una dinámica económica, política y cultural detonada en Occidente y que se potencia a través de lógicas locales en el Medio Oriente. Por un lado, la disputa por el petróleo, la presión de la industria armamentista, el control geopolítico de la región, han sido causas de toda clase de atropellos. Chomsky ¹⁷ señala que El Estado Islámico es una creación de Estados Unidos. Estados Unidos armó a los talibanes en Afganistán para luchar contra la URSS, armó y apoyó a Sadam Hussein en la guerra contra Irán para posteriormente destruirlo con fuerza en la Guerra de Irak. Esta guerra generó un gran odio hacia Occidente (no olvidemos la prisión de Abu Ghraib) y, a la vez, potenció los conflictos históricos entre sunitas y chiitas. Estados Unidos apoyó a Al Qaeda contra Bashar Al Assad en Siria. Y Francia, como en general Europa, ha apoyado esas agresiones.

Por otra parte, Francia tiene en su haber la Guerra de Argelia, en la que millón y medio de argelinos murieron y en la que se dieron situaciones siniestras. De los 7 millones de musulmanes viviendo en Francia, 6.5 millones son de origen argelino que, en su mayoría, viven en un ambiente de discriminación¹⁸. De origen argelino eran los dos hombres que asesinaron al personal de Charlie Hebdo.

¿Se trata de justificar la matanza en nombre del resentimiento histórico? No, se trata de entender que la violencia estructural, cristalizada en diversas formas de colonialismo, y que la violencia guerrera, tarde o temprano se revierten. Se trata de entender que la violencia simbólica¹⁹ y las caricaturas la generan - no por silenciosa es menos violenta.

¹⁷<http://pulsoslp.com.mx/2015/01/16/que-piensen-touraine-chomsky-y-zizek-de-los-atentados-a-charlie-hebdo/>

¹⁸ Robert Fisk. Argelia agrega contexto al ataque de Charlie Hebdo. *La Jornada*. 10 de enero de 2015. P. 17

¹⁹ Entendida únicamente como violencia a partir de símbolos y no en el sentido de Bourdieu.

EL DISCURSO IRRELIGIOSO DE LA MODERNIDAD: LA CONVERSACIÓN ABSTINENTE ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIÓN SEGÚN HABERMAS

DR. Mario Di Giacomo*

ABSTRACT:

The conversation with a ontotheological reality is no longer possible. In this paper are explored the relationship between the universalist aspirations of Habermas philosophy and a religion that, in his opinion, should aspire to be reflective to get to influence the public sphere. For this purpose, Habermas invokes the notion of "methodological atheism", with which it is possible a translation of the sacred to the profane content, ie the continuation of dialogue with God would only be possible within the discursive domain created by the Enlightenment. However, none of the two worlds, the profane and the sacred, must carry out mutual actions of hostile takeover.

KEY WORDS:

Methodological atheism, methodical atheism, Enlightenment, secularization, translation, public reasons, profane language.

1. INTRODUCCIÓN

Un Habermas temprano arroja sobre la religión un vistazo demasiado secular, adscribiéndola a una dinámica evolutiva que más pronto que tarde dará cuenta de ella, calificando de sinsentido las afirmaciones que provienen de las opacas regiones de la teología¹. Basilarmente, desde la autorreflexión impulsada por la Modernidad, la religión ha sido sentenciada a muerte mediante una

* Lic. en Filosofía. Magister en Ciencia Política. Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Director de la Escuela de Filosofía de la UCAB. Ha publicado los siguientes libros: *Deliberación y republicanism* en el pensamiento de Jürgen Habermas; *La república deliberativa* de Habermas; *Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media*; *El consenso popular y la teoría de la representación en De potestate regia et papali* de Juan de París (S. XIV). Correo-e: panisangelicus@gmail.com

¹ Cfr. Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 28.

disolución histórico-crítica llevada a cabo tanto por una filosofía autonomizada, como por el saber metódicamente instruido en el plano científico. De este modo, la filosofía no aspira a un apoderamiento de contenidos religiosos desacreditados, mas sí de las inspiraciones fundamentales que subyacen a ellos. La crítica a mansalva va dejando a su paso hoyos en el sentido, y la inspiración de raíz teológico/religiosa es asumida en favor de "un reino sobre este mundo". Podríamos afirmar que la aspiración de la filosofía es la de asegurar para sí los contenidos liberadores de las visiones de mundo redentoras: mientras existan afligidos, hay una labor por realizar. Un blando espíritu mesiánico, tal vez no reconocido, recorre las venas del cuerpo filosófico secularizado. Ciertamente, la religión no regula hoy como otrora la totalidad del cuerpo social, pues una sociodicea se ha encargado de relevar a la teodicea de sus viejas cargas. Dios se ha ido, Él mismo, quitando la vida, o se la hemos arrebatado nosotros, a través de la adoración del consumo y de la técnica. Sin embargo, parafraseando a Mendieta, ¿por qué tendría que retornar aquello que nunca se marchó?² El *revival* religioso hodierno encuentra sus cauces, en Oriente, en la defensa de sistemas de valores que Occidente ha minimizado o violentado, mientras que en el mismo Occidente las promesas de la Modernidad se han debilitado o se han visto continuamente amenazadas en su realización práctica. La magia ha sido sustituida por una sacralización de la ciencia y de la técnica incapaz de conducir o a la disolución de las preguntas por el sentido, o a la respuesta de éstas por medio de soluciones tecnocráticas. El sentido tiene sentido, sin por ello pertenecer a las cláusulas del cientificismo o a las de una lógica veritativa.

La filosofía gira hacia la utopía a fin de hacerse cargo de los contenidos inspiradores que palpitan en el fondo de las religiones de redención. Una vez desprendida de sus fundamentos sacros y metafísicos, una filosofía emancipada ya no asume los contenidos encapsulados dogmáticamente que regulaban su comprensión del mundo y de sí misma, haciéndose de ellos *ancilla*, pero no puede renunciar, dentro de una historia intramundana, a los potenciales semánticos que corren tras una realidad reconciliada. Es entonces cuando la filosofía, en vez de buscar elementos salvíficos en el mundo supralunar (no existe ya ningún *Hinterwelt*), se vuelve hacia la dimensión terrena con el propósito de instalar en ella las primicias de una Jerusalén celestial.

Los agujeros de sufrimiento que deja a su paso una realidad desgarrada permiten que tales inquietudes inspiradoras penetren al interior de la misma filosofía, empero desacopladas de su base cosmológica y de sus fundamentos teológicos. Una filosofía profana renuncia a la conciliación sobre un suelo

² Cfr. Eduardo Mendieta, "Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la Modernidad". En: Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 11.

trascendental (fuera de este mundo). La erosión de los contenidos dogmáticos poco en pie deja de la convicción acerca de un *topos* extramundano encargado de curar los percances de un mundo sensible que por su carácter imperfecto acumula aflicción sobre aflicción. Hundidos los expedientes del recurso a un más allá postergado, la filosofía cincela sobre sí el rostro liberador de la utopía, de la *praxis* política y del consuelo, asumiendo "un interés por la liberación y la reconciliación, que hasta entonces había sido interpretado siempre en términos religiosos"³. Un pensar filosófico que asume en su autocomprensión esta poda gradual de la trascendencia se hace ella misma crítica de la totalidad de las pretensiones religiosas, despojadas ahora de su manto sagrado. En esa crítica misma quedan, empero, algunos despojos que no son irreconciliables con los gemidos trascendentes que una comprensión religiosa del mundo comporta. Incluso en su versión alienada, la religión es la enseña de una protesta. Su vertiente utópica, la reconciliación en el retiro hacia ese *locus* que Hegel denominó "mala infinitud", no señala sino el momento de un rechazo, precisamente aquello que la finitud se muestra incapaz de armonizar en sus propios términos. El momento negativo de esta utopía señala, casi sin querer, la fuente de su negación.

La filosofía presta atención a la crítica que casi desdibuja el origen de la negatividad fundante. No le interesará a un cierto punto hallar la verdad de los contenidos religiosos en la penetración paciente del concepto que todo lo aclara. Habermas sabe que esos potenciales inspiradores se trasvasan a la dimensión política de una filosofía que se autocomprende como crítica, crítica que devalúa los contenidos a los que esa inspiración iba originalmente adherida. Habermas detecta en *Perfiles filosófico-políticos* (1971)⁴ una conciencia cotidiana íntegramente secularizada en las sociedades industriales desarrolladas, así como un decaimiento progresivo en las religiones fundadas en la esperanza del tiempo mesiánico trascendente. El desgaste masivo producido por la Modernidad que avanza, ha arruinado las pretensiones de hacerse con la totalidad desde un punto de vista filosófico, como la presunción de ya haber capturado la totalidad en las convicciones que alimentan los textos canónicos de las religiones. No existe, pues, *philosophia perennis*, pero tampoco una religión imperecedera.

2. LA RELIGIÓN FUNCIONAL

Mientras en *Perfiles filosófico-políticos* da Habermas una interpretación funcional al monopolio interpretativo de la religión, y mientras algo análogo

³ J. Habermas, *Perfiles...*, p. 28.

⁴ Cfr. p. 33.

desarrolla en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973)⁵, sin embargo, a partir de los años 80 y 90 se dedica a comprender la religión desde una perspectiva un poco más existencial, y menos desde una perspectiva cuasi-comtiana: como banco de sentido de alegatos opcionales a las tareas que la secularización se ha autoimpuesto, pero a las que no ha dado respuesta. Es decir, Habermas transitará desde una concepción de la religión como sistema interpretativo que estabiliza el mundo y domina contingencias, en sorprendente curso de coincidencias con Luhmann, quien la define como subsistema de sentido que produce integración y socorre en el dominio del caos⁶, hacia una comprensión de las respuestas que en sus términos procura la religión en la dimensión simbólica del ser humano. De un relato que proporciona una apariencia de orden, que será paulatinamente eliminado en el orden autoasumido por la humanidad que camina inmanente hacia su liberación, se convence luego, Habermas, de una coexistencia abstinentemente entre religión y filosofía, entre los impulsos que rodean a una emancipación fluyendo por los medios de la razón y el imperativo de interrogación trascendente que se encuentra anclado en el ámbito humano-teológico. La inspiración y la promesa religiosa que una *praxis* humana debía encarnar de manera profana no han rendido los frutos esperados; pero de otra parte la esperada dilución progresiva de la religión permeada por la evolución de los sistemas de sentido profano no se ha cumplido. La religión como baluarte de la irracionalidad no se ha derrumbado.

Habermas se da por enterado de que la integración orgánica del saber es de imposible cumplimiento en las condiciones postmetafísicas, pues tal organicidad implicaría la fusión primera en un origen que ha de desplegarse en momentos ordenados, por consiguiente, la promesa de redención religiosa y la "profana" conciliación hegeliana se tornan asuntos nebulosos para una práctica intramundana. La razón ha de contentarse con su crítica desgarrada a las totalidades orgánicamente comprendidas, y no ha de restaurarse ni siquiera ella en esa crítica. Después de la crítica los asuntos se resuelven no en una restauración que va tras el pasado, aunque avance hacia el porvenir. Pero de la crítica sólo se conserva un mapa tachonado de islotes sin orden ni concierto. El más puro desconcierto que no puede ser reintegrado dentro de la armonía de una campaña perdida. Y recuperada. Por consiguiente, la erosión crítica no sólo ha desertizado los expedientes extramundanos, sino sus sustitutos profanos, que no han podido darse alcance a sí mismos en sus pretensiones redentoras. La marcha ascendente de la razón no ha acabado con la razón, pero ha provocado una

⁵ Cfr. Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 143.

⁶ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología*, Madrid, Trotta, 2004, p. 111.

multitud de decepciones, que ora jalonan hacia la resacralización del mundo, ora tironean hacia el reencantamiento a pequeña escala de lo real. En estos procesos no se detiene demasiado Habermas, pues está convencido, en un principio, de que son fenómenos regresivos aislados, ubicados en grupos marginales asaltados por una desdiferenciación progresiva que los lanza históricamente por debajo de la etapa alcanzada en las grandes religiones monoteístas, pues tales fenómenos se hallan por debajo del umbral de la sensación y desarrollo del yo individual a partir de la relación única e incanjeable del hombre con el Dios de su fe. Una relación religiosamente entablada entre hombre y Dios, tal y como se la representa Habermas en la estela del cristianismo reformado, contribuye al desarrollo de la viva conciencia de sí mismo del individuo. Empero, la certeza institucional de una conciencia plenamente secularizada en las masas permite compensar estos pormenores reaccionarios.

Sin embargo, la gran marcha de la razón no produjo los resultados previstos, ni la religión se amilanó ante el avance disolvente de aquélla. En vez de eso, ambos quedaron de pie en un par de universos semánticos que han de establecer prácticas de interpretación y de traducción a fin de comprenderse mutuamente. Esto acarrea unas cargas cognitivas que, en principio, parecen asimétricas, inclinadas favorablemente al saber profano. Habermas, aunque reconoce la coexistencia de ambas realidades, no hace una lectura en la que se capte la naturaleza intrínseca de la religión, porque acaso todavía ve en ella un sinsentido fundante. Sabe que en la autoapropiación del hombre de su vida terrenal, la distancia del creador en relación con lo creado permite a la responsabilidad humana hacerse tanto con las cuentas de lo que debe a sí misma, como con el mundo dejado allí a su disposición. Sabe, también, que el régimen teológico permite al hombre, sin renunciar a Dios, asumir el papel redentor de una naturaleza caída, y que por lo tanto el sujeto humano está a punto de entrar por las puertas de la historia, poco a poco dejando tras de sí como cascajo el Fundamento. Pero estos relatos no hacen justicia al nivel de conciencia posconvencional que ya no puede saciarse en el abrevadero que representa ese tipo de razones. La presencia elusiva de Dios no está al alcance de una forma mental discursiva que ha menester de razones. Una tal dimensión simbólica humana, que habla desde la ausencia de una plenitud que considera fundante, es siempre co-implicativa: relaciona, atravesándola, la distancia fundante-fundado, la presencia por las huellas que palpa en su misma ausencia. El mundo, sacramentalmente revestido, es, él mismo, símbolo. Presencia de lo que se hurta. De lo que se entrega solamente en su ocultamiento. Pero en la dimensión profana, la realidad anónima, caótica y contingente, ha de ser dominada por unos medios distintos a los religiosos. Y, a la altura de los

tiempos en que moramos, donde hasta las recientes certezas pasan a ser reos de sospecha, también de manera diferente a la instrumentalización propia del discurso científico-técnico.

Si la religión ha permanecido de pie ante los asedios discursivos de la realidad profana, ha sido precisamente porque la realidad desgarrada sigue siendo eso, una realidad desgarrada. Los vacíos de sentido no han sido atemperados en la traducción profana de la promesa de salvación. Además, el hombre, movido por el impulso dinámico a la trascendencia, movido a la autotranscendencia por el mismo interrogar que nunca se da por satisfecho, tiene distintas maneras de hacer experiencia de realidad, de sentir la realidad, o de dejarse penetrar por ella. El hombre no vive científicamente ni razonablemente cada instante de su vida. Es cierto que debe dar cuenta de sí mediante razones y estructuras de comprensión argumentativas, pero las viejas preguntas no han encontrado nuevas respuestas. En las situaciones existenciales límite las respuestas profanas no aportan consuelo. Allí, en ese punto, aparecen el dolor, el vacío y el sinsentido, difícilmente compensables con una profética esperanza radicada solamente en el más acá, en el cual nos hemos quedado a solas. Los grandes timoneles están tan desorientados como sus dirigidos. A solas y desorientados no únicamente en términos escatológicos, sino en términos personales por efectos de una solidaridad interpersonal menoscabada.

Al anonimato de los poderes míticos y al capricho de los eventos teológicos se añaden ahora el anonimato de unas relaciones interpersonales caracterizadas por estar cada quien en lo suyo (conductas egocéntricas⁷). A más de ello, desecamiento de tradiciones que sólo dejan tras de sí agujeros existenciales y vacío, anomia en las relaciones entre las personas, una solidaridad mal entendida que tiene como horizonte de atribuciones ante todo el yo, no el tú, marginándose las deudas con el pasado, descalificado éste desde unos prejuicios, para decirlo con una cierta ironía, "políticamente correctos". Debido a un reduccionismo ilustrado⁸ que se ha quedado sin respuestas, una

⁷ Cfr. José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 200.

⁸ Cfr. J. A. Estrada, p. 29. Este reduccionismo ilustrado, además, expone una teoría rectilínea de la evolución social que encubriría, según Estrada, una filosofía de la historia positivista que contempla el paso del mito al logos como mera superación. No ve en aquél una inspiración que se rehúsa al concepto. El objetivo de este tránsito es la consolidación de una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad, desconectada de sus principios escatológicos. En la medida en que la profanización es total y la razón penetra todos los ámbitos y se penetra de todos los ámbitos, Habermas sigue convicto de aquellas líneas hegelianas según las cuales todo lo real es racional y viceversa. En todo caso, la religión sería el último reducto en el cual se repliega una simbología opaca para, en régimen milagrero, conjurar la opacidad del mundo. De ello sólo permanecería una interpretación funcionalista: esa opacidad al servicio de otra puede vislumbrarse como donación de sentido. Ésta sería su justificación última, pues no tiene sentido ya hablar de realidades impregnadas místicamente. Espantadas las antiguallas de las narraciones incomprensibles

realidad cosmológicamente anónima, y en el fondo desconocida, se sigue sosteniendo en los momentos actuales. Lo religioso en el hombre no es sólo funcionalmente imperativo y necesario para la estabilización de un mundo imprevisible, sino que, acaso, está antropológicamente arraigado. Esta última aserción no sería respaldada por Habermas, porque ella incorpora dentro de sí una dimensión metafísica presuntamente superada. El desarrollismo occidental, sin embargo, no ha logrado liquidar las cuentas del testamento de la moribunda, como no ha sabido adir su legado. Habermas no lo ignora. Eso le permite entonces enfrentar el problema religioso, no a la manera de una disolución progresiva actuada por el saber profano, institucionalmente acreditado. Además, en los desajustes y reajustes de las identidades personales y colectivas, cosmovisiones entran a formar parte de aquellas zonas liberadas de la "superchería religiosa". En este sentido, el optimismo aquel de que la conciencia profana de las masas de las sociedades industriales desarrolladas era un hecho, se ve desmentido no sólo por la coexistencia de visiones tradicionales de mundo al interior de esas sociedades, sino aun por el bastimento cosmovisional con el que otras identidades ingresan a tales zonas liberadas. La realidad no es una topografía homogénea.

El Habermas socio-evolutivo tiene que volver sobre sus pasos porque la realidad siempre contiene un *plus* con relación al pensamiento. Éste no puede efectuar apoderamientos hostiles de ella, haciéndose pasar como más real que lo real. La secularización no es, pues, un *fait accompli*, ni, por lo que se aprecia en las sociedades actuales, un *factum* irreversible. Para hacernos acompañar de Metz y Mardones en este asunto: si la inquieta realidad es un *collage* de realidades dinámicas, ¿de qué chistera extrae Habermas el inconmovible dictamen de que la sociedad moderna es irreversiblemente postradicional?⁹ Ciertamente, hay algo en que Habermas permanece en sus trece, en eso de la acreditación discursiva, en el elemento de las razones públicas, con que debe gravarse a las razones de origen religioso. El *passe partout* de la universalización discursiva es la alcabala que se infiltra en la coexistencia de

para un territorio ilustrado, la razón continuaría con su anciano delirio de estar a solas consigo misma, sin compartir su imperialismo interpretativo con explicaciones alternativas de lo real. Sin embargo, es justamente este iluminismo exacerbado el que se ha desleído poco a poco en Habermas. A la codicia implícita en la sustitución de la interpretación religiosa por obra de los prodigios de la razón se la ha suplantado por una coexistencia tolerante entre *ratio* y *fides*, cada una viviendo conforme a su propia ley, empero, en álgidos momentos interpretativos requeridos socialmente, la una tiene que hacerse entender en los términos de la otra: en la forma universal de los argumentos racionales. No una superación de la religión en la filosofía, no su liquidación en una profanidad que avanza inexorable, sino una resignada comprensión que coloca a la religión al lado de los francamente mermados poderes de la razón. El pecado capital de la revolución racionalista habría provocado así una restauración conservadora. Tal vez sea ésta una de las vertientes por las que circula la astucia de la razón.

⁹ Cfr. J. M. Mardones, p. 133.

mundos. Sin embargo, a despecho de lo que piensan Mardones y Estrada, no existe en el pensamiento de Habermas una filosofía de la historia, no al menos constituida desde la ilusión objetivista de la metafísica y de la teología que amoldaban en esa comprensión la adecuación de lo finito a las huellas absolutamente racionales del Infinito. La disolución del orden metafísico, la comprensión de una historia guiada por figuras que la trascienden, es obra de una ciencia profana que saca de su horizonte de comprensión ciertas situaciones límite de la existencia (o las reformula en su propio lenguaje con el cual aspira a vencer el tiempo, la enfermedad y la muerte). Pero la objetividad regida desde fuera del curso de los acontecimientos históricos, a la manera de san Agustín y de Joaquín de Fiore, llegando de algún modo hasta Hegel, se ha hecho impensable, o es resultado de una especulación que todavía no ha llegado a la autoconfianza que proporciona el saber técnico disponible, detonado en especial a partir de la Modernidad. El hombre ya no puede distinguir otras realidades detrás de las huellas que deja en el mundo. En esas huellas releva de autoridad a las antiguas realidades fundantes.

La fe en las ciencias objetivantes (cientificismo) produce la convicción de que el dominio de las contingencias se canaliza en atención a un saber técnico disponible que actúa sobre una naturaleza ya desacralizada. Dioses y demonios se retiran a sus aposentos lejanos de los hombres, mientras una pálida esperanza fáustica se apropia del vecindario que arroja la totalidad de lo finito. El orden, así, ya no es simple apariencia de orden, sino orden humanamente constituido, que ya no casa con la apelación a principios trascendentes. La provisión de sentido se desliza desde su base divina hasta la naturaleza empírica misma. Habermas toma en cuenta las relecturas que la tradición bíblica hace de sí misma produciendo aquellas exégesis políticas que, manteniendo la idea de Dios, hacen de este mundo también el sitio de la realización siempre imperfecta de la justicia. La metafísica del Éxodo se convierte en una política del Éxodo, una política que implica la liberación de los pueblos oprimidos. La distancia del más allá en relación con el más acá se atempera en una teología política que establece un compromiso de liberación allí donde la opresión quede de manifiesto. No obstante, en la medida en que Dios se ausenta de su obra transida de dolor, en esa misma medida su propia creación asume para sí la promesa de sentido de superar las contingencias. Aspirando todavía a los residuos del Dios retirado, se hace del mundo, sin perder las esperanzas en lo extramundano. Sin embargo, el repliegue paulatino de la divinidad va dejando a la esperanza sin objeto, y al ser humano sin necesidad de una esperanza anclada allende un desarrollo finito. El hombre se queda a solas con la urdimbre de una historia espiritual que debe destejer y tejer dentro de una depotenciación de la trascendencia.

3. TRADUCCIÓN PROFANA DE LA PROMESA DE SALVACIÓN

Habermas comprende la historia desde las premisas que la pérdida de trascendencia aporta. Su "traducción profana de la promesa de salvación"¹⁰, inserta en su acción comunicativa, recusa los sujetos de gran formato, y se ciñe más bien a una liberación progresiva, regulada por una inevitable cuasi-trascendencia que reintroduce en los términos de su teoría. Aunque recuse los grandes sujetos, la intersubjetividad de orden superior en la que incurre la acción comunicativa parece un gran sujeto en el cual encarna la posibilidad de que la teoría tenga efectos prácticos sobre los poderes ocultos del mundo. Pero ese sujeto se guía por argumentos siempre falibles, no por una descomunal filosofía y teología de la historia que opera *a nativitate* desde fuera del decurso de los acontecimientos mundanos. El hombre se labra su historia, y ésta es la matriz en la cual se constituyen los procesos de aprendizaje afortunados y desafortunados que van constituyendo una lógica evolutiva, empero desprovista de *origo* y *finis*, de principio y fin, que asegurarían el óptimo cumplimiento de su desarrollo. Los *aprioris* de los que depende el éxito de la acción comunicativa son siempre un inequívoco resultado histórico. Sin embargo, los éxitos nos están asegurados del todo, y los argumentos exitosos no se coagulan en la eternidad de una vez y para siempre. Una conciencia de falibilidad es la estrella de los vientos de esta singladura histórica que no puede rehusarse a la razón, pues pertenece a la tradición ilustrada, pero que no puede menos sino pensar que una razón finita, depotenciada y precaria ha de dejar sus huellas (a más de técnicas, emancipatorias) sobre la historia.

Si existe en Habermas un optimismo, éste yace en la acumulación de procesos de aprendizaje que considera casi irreversibles. No está descaminado cuando afirma la posibilidad de desdiferenciaciones en la conciencia colectiva, así como de regresiones dentro de los esquemas de vida compartidos. Pero el *quid* de su investigación no se demora demasiado tiempo sobre las orillas de estas posibilidades. No acierta a comprender que las flaquezas de la memoria son la ocasión de la injusticia, de una injusticia renovada, pues lo que es memoria en la teoría de la acción comunicativa, empero expresada formalmente en la liberación de los contextos y de los comunitarismos plegados sobre sí mismos, no es suficientemente densa como para mantener presentes los dolores concretos de vidas efectivamente exterminadas. La elevación formal de la teoría de la acción comunicativa sería una sublimación platónica, aunque pretenda no serlo o se rehúse a serlo. Mientras más lejanos los sufrimientos históricos

¹⁰ J. A. Estrada, p. 72.

acontecidos, tanto más lejana una memoria que no puede nutrirse a sí misma desde una formalidad que se desprende de las concreciones históricas pasadas, y tanto más cerca la posibilidad de la resurrección de los viejos horrores.

El sentido de lo incondicional persiste al precio de la escatología y al precio de las narraciones que mantienen vivo el recuerdo, bueno y malo, de lo ido. Esto sería cierto, a nuestro juicio, en el nivel metadiscursivo de las teorías, no así en el nivel de una vida cotidiana, el mundo de la vida, en cuyo seno son las comarcas mismas, en la interacción de sus miembros, quienes mantienen vivo el fuego de las generaciones pasadas. La acción comunicativa no hace borrón y cuenta nueva con aquello que los presentes desean proseguir ahora en sí mismos, o en la orientación hacia el futuro, de sus tradiciones, con sus logros y quebrantos. La razón anamnética se halla incluida en la razón comunicativa, escribe Mardones¹¹ al referir la respuesta que da Habermas a Metz, un teólogo amigo. La historia de la filosofía ha sido, sí, la sublimación de lo concreto en lo abstracto, perdiéndose lo concreto como concreto; pero ha sido también una protesta en contra de esos extravíos teóricos; y de otra parte, un pensamiento que opte preferentemente por una memoria o por una causa, sin poder justificar el porqué de esa opción, corre el riesgo de derivar en posturas irracionales, desenmascarándose como un voluntarismo ciego. La teoría de la acción comunicativa no dice qué deben continuar los hombres y las comunidades de sus circunstancias antecedentes, pero tampoco les ordena qué no deben seguir. No dicta mandatos, sólo indica unos criterios muy generales, abstractos, bajo los cuales deben regularse las interacciones en caso de conflictos y en la búsqueda de consensos normativos. Lo que se debe a los otros queda presidido por un cuasi-trascendental que regula las situaciones reales de habla. Además, como los participantes no pueden poner a su disposición el trasfondo holista en el cual ya se encuentran, es natural pensar que las problematizaciones suscitadas serán el resultado de situaciones intra-acotadas en el trasfondo siempre compartido. Ello conduciría, a juicio de Estrada, a un idealismo ilustrado que pierde de sí el horizonte de las asimetrías reales en que ya están instalados los sujetos, en especial en contextos específicos, los cuales Habermas desconoce.

Habermas habla de los sujetos conocidos para él, provocando con su desconocimiento de otras realidades la descontextualización¹² de los sujetos

¹¹ Cfr. J. M. Mardones, p. 74.

¹² Cfr. J. A. Estrada, pp. 105, 130, 143, 132. Algo semejante afirma Dussel con relación a su ética de la liberación, y creemos que es una constante en la teología de la liberación que tiene su asiento en América Latina. Es muy difícil pensar, dicen sus críticos, en esa simetría habermasiana de la situación ideal de habla mientras los individuos no poseen condiciones elementales para su subsistencia. El nivel civilizatorio desde el que habla Habermas puede producir el pensamiento de esa idealidad constituidora de simetría. Sin embargo, cuando se hacen los reclamos desde el oprimido, desde el sufrimiento de los pobres latinoamericanos, pensamos que se hace a partir de una cierta noción de igualdad que no se ha

correspondientes, inmersos en prácticas totalmente asimétricas. Algo permanece en la acción comunicativa de la transparencia anhelada del saber absoluto¹³, del cual toma su saber el mismo espíritu objetivo y el principio de la subjetividad. Pero no es una lógica a-histórica, no hay una historia llevada de una obediencia ciega, gobernada por un *telos* preestablecido por no se sabe bien qué sujeto. No es la aventura dialéctica del concepto lo que domina, ni tampoco los sujetos se encuentran carentes de su cuerpo y olvidados de sus sensaciones. Los hombres producen su propia historia, aprenden de ella y en ella, y en ella provocan sus propios desaprendizajes. Antes que hecha, la historia ha de hacerse, pues el prurito marxista no se ha agotado en una teoría que algunos califican, bajo un signo interrogativo, de razón sin revolución¹⁴, eso en lo que reincidiría Habermas pese a sus reproches en este mismo sentido a Hegel. Debemos decir que también con esta aseveración estamos en desacuerdo. Trátase de pensar un tipo de sujeto ya no enlazado con el gran sujeto al cual se le encarga la responsabilidad tanto de encarnar fielmente la teoría, como la transformación del mundo que en esa teoría se inspira. Con la larga historia de decepciones revolucionarias, y con las contradicciones internas de la misma teoría que postula un lugar de privilegio para su encarnación, Habermas no se las tiene que ver con ese fenomenal sujeto que viene a asumir para sí la facultad práctica del intelecto divino. Trátase, pues, a medio camino entre modestias conceptuales, de un sujeto, o de muchos sujetos, afines a la debilidad que la misma teoría refleja al desprenderse de las figuras cercanas a la filosofía de la conciencia. En

cumplido y que estaría, supuestamente, por cumplirse en el advenimiento de una fructífera Pascua. No veo ninguna colisión con la situación ideal de habla aunque se argumente desde latitudes distintas, pues la aspiración es, precisamente, a una simetría dentro de los órdenes de la convivencia. La búsqueda de la liberación, incluso por medios teológicos, tiene que mostrar y convencer por qué una situación injusta refleja una estructura social de pecado, laceradora de la alianza en la sangre de Cristo, que ha menester ser revolucionada. Para que la injusticia no lo siga siendo, ha de ser compatible la emancipación con los términos de una igualdad sociopolítica y económica que sea absolutamente inclusiva, o de otro modo corre el riesgo de repetir las exclusiones de aquello que revoluciona. Nos resulta muy difícil pensar que aunque el *a priori* sea el sufrimiento del pobre, y que se parta inequívocamente de él, no se argumente ya desde una idealidad que advierte como ilegítimo cualquier tipo de exclusión y de desigualdad. Sin justificaciones convincentes al interior de la acción política, los restos que nos salen al paso son victimismos y populismos de toda laya, vivos y coleando en la América Latina de nuestros tiempos, e inhididamente apoyados por las organizaciones internacionales bajo cuyo ojo crítico debería encontrarse resguardada la sacrosanta democracia y los derechos humanos elevados al altar de la escala planetaria. Debemos decir que una cosa muy distinta hemos advertido, pues los intereses económicos y energéticos pesan más que las débiles cláusulas morales supranacionales a las que todos los gobiernos y organizaciones, en apariencia, asienten. Con un agravante: no hay forma de hacer efectivamente *coactivum* el *ius cosmopoliticum* en el que casi todos los gobiernos, de los dientes hacia fuera, testimonian militar.

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 118.

¹⁴ Cfr. Raúl Gabás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 58; Cfr. Anthony Giddens, "¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas". En: Anthony Giddens et al., *Habermas y la modernidad*, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 1994, pp. 153-192.

esta encarnación discursiva modesta también se instala una *humilitas* con relación a los sujetos, con relación a una *praxis* que se confronta al todo como si éste sólo fuese lo falso, como si éste fuese únicamente fuente y origen de la alienación. El resultado de esta razón no es ni la contemplación ni el pesimismo frente al estado actual de los sujetos, sino, antes bien, una comprensión de la emancipación en términos reformistas, más que revolucionarios.

La filosofía también debería aprender de los desastres ocurridos. Ese aprendizaje queda incorporado en la acción comunicativa, más concretamente, en su apariencia trascendental: el residuo de Dios en un mundo sin Él. En el debilitamiento de la ontología observamos, a la una, tanto el debilitamiento de los sujetos, como de la *praxis* de la cual se hacen portadores. A una ontología debilitada le corresponde, entonces, una *praxis* debilitada. La verdad evanescente se refugia en una más calmada aceptabilidad justificada, marcada por la falibilidad y la temporalidad. Nadie se rasga las vestiduras y coloca en ordalía la propia vida si la verdad con mayúsculas se borra de la autocomprensión ética y política de los colectivos. La vida no se pignora entonces en conflictos dicotómicos amigo/enemigo, empeñados en el todo o nada de una guerra hasta la muerte. Además de retirarse, la verdad ha demostrado no merecer tales sacrificios. No ha muerto el sujeto, se ha transformado, pues, para decirlo con un verso muy recordado de Machado, hay todavía en las venas del pensamiento habermasiano gotas de sangre jacobina, sólo que depuradas en el reconocimiento de un temidor psíquico en la conciencia revolucionaria, una vez llevada ésta hasta su más espantoso extremo. Extremo que reconduce al restablecimiento del orden después de los desastres acometidos por la subjetividad rebelde¹⁵.

La emancipación está más ceñida a un esquema kantiano de comprensión, un *telos* al cual el sujeto se va paulatinamente acercando, mas nunca colmando. En la aproximación indefinida, asintótica, al *telos* emancipador se encuentra la constancia de que el extrañamiento revolucionado sólo produciría nuevos extrañamientos. Una conciencia reformista se inserta allí donde las consecuencias inmorales de una autoritaria *praxis* moralizante diluyen los suspiros por una revolución rediviva. Hacer conciencia de que tanto la revolución burguesa como la proletaria no pueden sino conducir a extremos desastrosos lleva a la postulación de una democracia reformista, pero radical, con un núcleo anarquista en cuya dinámica se desaglutinan los poderes cosificados. Habermas ofrece soluciones líquidas para unos tiempos líquidos. Se

¹⁵ El tema marcusiano de la represión interiorizada por el sujeto, que rebrota en las adyacencias de una restauración de lo destronado, después de una insurrección exitosa contra él, es tratado por Habermas en *Perfiles...* pp. 292-293, y en "La psique al temidor y el nacimiento de la subjetividad rebelde". En: A. Guiddens *et al.*, pp. 111-126.

querría también que el *logos* iluminase allí en la opacidad de los textos que presuntamente fundan lo real y que se expresan en lenguajes narrativos, en relatos reacios a la transparencia discursiva. Pero incluso esta pretensión se ha amilanado en el Habermas de *Entre naturalismo y religión* (2005). En un primer momento, da la impresión de que *fides* y *ratio*, religión y filosofía pueden llevar, la una junto a la otra, una existencia sosegada, sin que la una tenga que justificarse ante el foro de la razón, sin que la otra tenga que acreditarse ante el muro de contención que representan las convicciones dogmáticas. Ninguna de ellas conspira en contra de la otra. Lejos está Habermas de la inminencia profana de una Modernidad descarrilada que, como un cono de deyección, como río en conuco, arrastraba todo a su paso. Y es que, desde una perspectiva reformada, se admite que secularización ilustrada y tradición religiosa deben reflexionar sobre sus respectivos límites¹⁶.

4. ASIMETRÍA DE LAS CARGAS COGNITIVAS

Habermas se adentra en dos argumentos problemáticos. El primero tiene que ver con las copiosas críticas que han llovido sobre una razón endiosada, y ello lleva a la comprensión de una necesidad: que sería más bien la Modernidad la que necesita de corrección. El segundo está concernido con la autorreflexión radical de una razón que piensa desde sus límites, descubriéndose como teniendo su origen en otra cosa, y, por ende, trascendiéndose a sí misma en ese místico fundamento. Pero para Habermas la deflactación de la razón no puede ser el retorno de un arcaísmo que nos hiciera caer por detrás de Cristo y de Sócrates. La disposición filosófica actual no puede, como en Kant, pretender una comparecencia de la religión ante el juzgado que representa la razón. El respeto dentro del trazado de límites de las regiones del pensar y del creer, del saber y de la fe, introduce asimismo una dimensión cognitiva, allende el respeto, pues éste mienta solamente una abstención agnóstica, vistas las culturas y formas de vida nutridas de las verdades reveladas. Del lado profano, Habermas propone un plus en este sentido: “la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas”¹⁷.

Habermas confía en traducciones expansivas del dato revelado, que transformarían el sentido religioso original, a fin de acercarlo a una realidad profana. Esta traducción rebota contra los mismos límites rígidamente establecidos por la comunidad de creyentes, estirándolos para abrazar al público mayor que no hace profesión de esa *fides*. Se pide a la fe un abandono del

¹⁶ Cfr. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 108.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115.

monopolio interpretativo dadas las condiciones de la secularización del saber, de la neutralización del papel del Estado y la libertad de fe y de creencia en sentido universal¹⁸. El creyente ha de contar con un disenso razonablemente persistente entre su doctrina y las doctrinas de los no creyentes. Lo mismo se le solicita a éstos. Habermas mantiene esos límites al interior, sin embargo, de una consideración epistémica: que las convicciones religiosas pueden contener un núcleo de verdad, de modo de no ser totalmente irracionales.

La traducción pública al lenguaje profano de las convicciones dogmáticas solamente sería factible si las contribuciones realizadas en lenguaje religioso guardan esos quistes cognitivos. Habermas ni siquiera se detiene en la motivación kantiana de llevar la inspiración religiosa, eso que mueve a los espíritus humanos, la forma de la fe, a la esfera de las convicciones obtenidas por vía cognitiva; algo así como una religión racional, que en efecto posee contenidos cognitivos, pero asumidos con una cierta pasión, para que la convicción ancle verdaderamente en lo profundo de los sujetos. En la clausa opacidad de los núcleos cosmovisionales sigue notando los destellos de la violencia represiva: lo no mediado es, *per se*, equivalente a represión o al menos análogo a ella. En términos republicanos, las normas no pueden asumirse con la opacidad de mandamientos otorgados de una vez y para siempre, cuya legitimidad no puede venir a cuestionarse de ninguna manera. A salvo de la crítica, los mandamientos solamente están allí para su acatamiento. La legitimidad queda a salvo, por el contrario, si la voluntad que se impone se fundamenta en razones justificantes; darse razones recíprocas hace que la voluntad desvanezca de sí su carácter arbitrario.

Como las normas religiosamente instituidas no pasan por una formación discursiva, el régimen opaco que las legitima podría esconder poderes temibles, y así sólo en las razones recíprocamente otorgadas "puede la dominación política perder su carácter represivo"¹⁹. La autodeterminación sustituye a una determinación *ab extra* de los sujetos. Por lo tanto, los creyentes viven en entornos penetrados por un saber crítico que ha conmovido sus íntimas certezas. La distinción en la arquitectura de mundos impide la conformación de una vida sin fisuras, indemne ante el asalto de la crítica. La conciencia de falibilidad expone tanto a creyentes como a no creyentes a un debate discursivo sin reservas, aunque los creyentes se sientan exonerados de esa práctica autorreflexiva. Sin embargo, desde la perspectiva estatal, resulta muy cuesta arriba no permitir a los creyentes que expongan sus enunciados de forma confesional, pues sería coartar su fundamental derecho a expresar sus

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 117.

¹⁹ *Ibid.*, p. 129.

pensamientos, generando conflictos de otro tipo. El punto ciego de una política exageradamente secular, que busca la redención discursiva en términos estrictamente cognitivos, reside en una distribución desigual de las cargas de aprendizaje. Esto es, dentro de un Estado liberal las traducciones del lenguaje religioso, para ser públicamente accesibles, deben adquirir una universalidad cónsona con el nivel secular alcanzado.

Ciertamente, Habermas indica que los ciudadanos seculares pueden aprender algo de las contribuciones religiosas²⁰, porque en ellos pueden existir intuiciones todavía opacas que pueden ser retraducidas, en lo que tienen de verdad, a un lenguaje accesible a todos. El propio lenguaje religioso debe atenerse a esta reserva de traducibilidad al lenguaje profano, para que la comprensión sea un acto público, de manera de evitar los ofuscamientos en los no creyentes de un lenguaje sólo apto para creyentes. La esencia de la discusión se guarda en el muro de contención que representan tanto traducibilidad como universalización de carácter profano, según razones accesibles a todos y susceptibles de ser por todos discutidas. Si una mayoría argumenta en términos religiosos, denegándole a la minoría la comprensión de sus cláusulas confesionales, introduce una inmediata ilegitimidad en el dominio que se procura, así haya triunfado conforme a la democrática regla de la mayoría. Las justificaciones debidas se harán, pues, en lenguaje secular, abierto a las razones y a la crítica. Bajo este cielo discursivo, irónicamente tachado como “acuerdo cuáquero ideal”²¹, no se asoman con denodada firmeza los peligros de una desintegración confesional del Estado, pues el problema de las confesiones es que sus valores no son intercambiables por otros valores, funcionan, por así decir, de una manera absoluta y “no se prestan a los compromisos”²². Como esas disonancias entre confesiones no se pueden solventar en el plano cognitivo, la comunidad política “queda segmentada, sobre la base de un *modus vivendi* inestable, en comunidades irreconciliables que atienden a religiones y visiones del mundo”²³.

El Estado liberal-republicano se protege a sí mismo, y a la convivencia pacificada que ha establecido en la neutralidad de sus fines éticos, al hacer exigencia de estas cláusulas traductoras en términos universales de los argumentos provenientes de las cosmovisiones. Porque, al interior de las líneas habermasianas, en la bruma confesional refractaria a la traducción universalizadora hacia el lenguaje profano se encuentra la ilegitimidad de las normas y los trastornos comunicativos. Sólo el comendatorio esfuerzo traductor

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 138.

²¹ *Ibid.*, p. 142.

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ *Ibid.*

y el éxito consiguiente hace posible la válida aceptación del lenguaje religioso en la esfera pública: la religión, más que retroceder hacia su fundamento abisal, permite que su restringido absoluto penetre dentro de los márgenes de la historia en la figura de una argumentación compartida pública y universalmente. La facticia ópera traductora habilita a los núcleos cosmovisionales a hacerse de su mundo. Habermas, empero, se empecina en la no asimetría entre creyentes y no creyentes, entre las cargas cognitivas impuestas a unos y a otros. Pareciera que la obsesión por la igualdad desea normar incluso las cargas cognitivas y los procesos de aprendizaje. El justo balance en esta democratización del aprendizaje se esfuerza por hacernos comprender que unos y otros, creyentes y no creyentes, tienen que realizar esfuerzos cognitivos similares en relación con las respectivas contribuciones:

- A los no creyentes se les solicitará no despreciar la posible carga cognitiva de las aportaciones hechas en lenguaje religioso, así como su participación en la traducción públicamente accesible de argumentos envueltos en cáscaras cosmovisionales²⁴.
- A los creyentes se les intimará a aceptar el primado de las razones seculares y a la reserva de traducibilidad de lo aportado en términos confesionales²⁵.

En esta democracia de las cargas cognitivas igualitarias el interés se inclina porque religiosos y seculares “recorran procesos de aprendizaje complementarios”. En efecto, es menester contar con un disenso razonable, porque la experiencia religiosa, por más que sea discursivamente puesta a disposición pública en argumentos razonables, es algo más que núcleos cognitivos aún no liberados en la sustancia del saber profano. No estamos seguros de que en esta vindicación confesional Habermas no recaiga en sus viejas posturas funcionalistas con relación a la religión, pero vuelve a dejar por fuera, como abismalmente opaco²⁶, el núcleo de la vida religiosa, una vida conformada totalmente por la fe. Una porción de la fe es absorbida, sin dejar mucho rastro lo esencial de ella, en la esfera cognitiva. La *fides quaerens intellectum*, similar en esto a la reflexión cristiana medieval, utiliza al intelecto para cerciorarse de sí misma, empero dejando tras de sí la confianza del creyente informado por su fundamento. De la fe poco o nada queda después de exprimida su sustancia cognitiva. Su no extinción fáctica por medio de la lógica evolutiva durante las comprensiones iniciales de Habermas, le conduce ahora a

²⁴ En este contexto, utilizamos las expresiones “cosmovisión”, “religión” y “confesión” de una manera equivalente.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 147.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 151.

una extinción por vía cognitiva y, de otra parte, a una ignorancia de todo aquello no relacionado con ésta. Como fácticamente la religión no ha desaparecido, hay que convivir con ella.

El *maximum* de la equidad habermasiana se reserva a la igualdad en el reparto de las cargas cognitivas. No parece entender que en la asimetría del esfuerzo que se le asigna, pese a todo, al creyente redunda en un beneficio para el mismo creyente: puede desenvolverse en las dos dimensiones, el espacio de su vida informado por la fe, el espacio de su vida ocupado por las razones públicamente convincentes. No es necesario, para el creyente, que las labores de traducción dependan de otros que no son él mismo: él mismo, como creyente, puede realizar las labores de traducción de sus núcleos opacos aportados por la tradición, quedándose gustosamente, sin embargo, con la opacidad de esos núcleos que conforman su vida. Una mayor carga sobre los hombros no significa inequidad, sino un mayor aprendizaje, una mayor consolidación del sujeto *qua* sujeto. Él mismo lo indica, veladamente, en la ilegitimidad de pretender que los ciudadanos creyentes se autoconciban como cognitivamente atrasados²⁷. A menos que sean resueltamente fundamentalistas, estos ciudadanos creyentes son capaces de vivir su par de vidas, ora en la sustancia de un universo confrontado cognitivamente (*ratio*), ora en la tranquilidad de un sentido existencial que vive de la sustancia de la *fides*. Por consiguiente, se puede ser ciudadano de dos mundos, mientras que el ciudadano secular sólo puede serlo de uno. El creyente asume su responsabilidad bajo los principios que en los dos foros se autoimpone, de modo que ha de asumir mayores mediaciones y conciliaciones argumentativas que el no creyente, y ha de hacerse regir en el equilibrio inestable que propicia la presencia de principios a veces disonantes. Asimismo, abreviar de las fuentes discursivas de dos ciudades, la terrena y la celestial, puede derivar en la ampliación de los criterios que regulan la convivencia ético-política, no en su restricción.

La paradoja de la decisión del creyente está en que ella misma forma parte de la autonomía concebida por la Modernidad, que no puede disolver por decreto lo que el hombre asume como elemento constitutivo fundamental de sus prácticas ético-morales. Quien hoy sigue atado al discurso religioso, haciendo suyo ese madero, puede demostrar una mayor autonomía que quien se aferra a la rutinizada declaración de principios agnóstico-atea de los tiempos presentes, que se han sedimentado como una segunda naturaleza, sin una reflexión que mire al interior de esa semántica, o se han decantado en un nuevo prejuicio. Nada hay más ajeno a la (auto)reflexión que la declaración mecánica de una profesión de fe atea, la rutina de una *fides* inmanente: comoquiera que se diga,

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 153.

un prejuicio, aparentemente aducido en nombre de una secularización ilustrada, es cualquier cosa menos ilustración. Esta democracia de las cargas cognitivas me parece una innecesaria sobreinterpretación de la equidad, que de forma no reconocida piensa que, *in recto*, el no creyente se halla más capacitado cognitivamente que el creyente, confiscado por reliquias incapacitantes. Es como pensar a partir de un resabio ilustrado que el creyente no ha asumido el lema *sapere aude*, como si no supiera mediar con los eventos auspiciados por una razón formalizada, como si, finalmente, el creyente no hubiese aprendido a distinguir entre *credere Deum esse* (razón natural, *ratio*) y *credere in Deum* (la entrega del creyente a su fe, *fides*), esa distinción bien conocida entre *foi-croyance* et *foi-confiance*, *foi morte* et *foi vive*²⁸, paráfrasis que de san Agustín hace Koyré.

5. REDENCIÓN DISCURSIVA DE LOS NÚCLEOS DOGMÁTICOS

Para Habermas, el pensamiento posmetafísico se queda sobre estos bordes: aprende de lo no todavía liberado en la religión, posible sólo mediante redención discursiva, pero permanece "estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella"²⁹. Juntos, entonces, pero no revueltos. La separación metódica de ambos universos discursivos es compatible con un discurso filosófico abierto en principio a la sustancia cognitiva de la religión, empero ésta se encuentra todavía apresada por la ausencia de reflexión, y fijada a una muda obediencia. El criterio de demarcación, con miras a evitar ese *totum revolutum*, es denominado ateísmo metódico o metodológico³⁰, el cual supone una distinción estricta entre fe y saber, "sin presuponer la validez de una religión determinada (como hace la apologética moderna) ni rehusar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo (como hace el cientificismo)"³¹. No traza límites a la religión la razón (proceder kantiano), ni la experiencia religiosa señala a la razón sus fronteras insuperables mediante el sentimiento antropológico de dependencia, con el cual se compensan las vulnerabilidades de una vida finita. Tampoco la razón puede ya encarar ese desafío de, con sus propias fuerzas, hacerse del poder unificador de la religión que tanto se echa de menos³², y que ha dado en concluir en una mitologización de la razón misma o en la búsqueda de nuevos relatos míticos que tapen los

²⁸ Cfr. Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Vrin, 1984, p. 26.

²⁹ J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, p. 153.

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Israel o Atenas*, pp. 97-98, 171.

³¹ J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, p. 251.

³² Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 171.

agujeros de la dimensión no racional de la existencia humana. Sin embargo, el ateísmo metódico, en el plano de la convivencia política, se orienta a la búsqueda de acuerdos que no sean disonantes con la actual autocomprensión profana del mundo.

Más allá de esto sólo queda el desacoplamiento del sistema político, como cultura común mínima³³ para organizar una convivencia en paz, lo cual impone una autorrestricción práctica a cada visión comprehensiva de mundo, y una tolerancia entendida como frontera última de la convivencia, a saber, cuando ya no es posible un acuerdo racional sobre las convicciones que disputan entre sí³⁴. A los creyentes no se les solicita una relativización de sus convicciones confesionales, sino una limitación de su actividad práctica, encontrando en el *ethos* del otro la circunstancia limítrofe del despliegue del propio. En última instancia, hoy Habermas disminuye sus prisas en el proceso de finiquitar la experiencia religiosa, tal y como hizo, siguiendo la estela de Weber, en la *Teoría de la acción comunicativa*, al ver en ella una simple privatización de convicciones últimas como efecto de una secularización irreversible (privilegiando así, dentro de una lógica evolutiva radicalmente profana, una lectura parcial del fenómeno religioso, y todo ello desde la perspectiva del cristianismo reformado), o un aspecto funcional productor de sentido al servicio del mantenimiento del sistema³⁵. Confiesa, ahora, que la filosofía debe convivir abstinente con la religión, sin apoyarla, sin combatirla³⁶, puesto que una razón consciente de sus falencias no lleva a cabo

³³ Una ética de mínimos y una "política de mínimos", alejadas ambas de una razón sustantiva que informa y norma buena parte de los aspectos de la vida individual y compartida, es lo que nos va dejando una razón formal. Por formal es, justamente, que permite, facilita y propugna una cada vez mayor inclusión de las demandas desatendidas y de auxilios omitidos, amén de nuevas demandas y nuevos auxilios. Lo universalmente exigible corre por cuenta de los mínimos, mientras que los modelos de vida felicitantes van de la mano de los máximos; los primeros serían modelos normativos universalmente exigibles y se amoldarían a una estructura ciudadana y política neutralizada en cuanto a fines éticos sustantivos y confundidos con una determinada cosmovisión; los segundos, en cambio, son un asunto de cortejar con ellos, para invitar a otros a participar de ese ideal de felicidad y de ese modelo de vida, mas despidiendo de sí cualquier tipo de imperio en la imposición del modelo felicitante. Cfr. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1997, pp. 34-35. La razón de las Luces que ha cometido una falacia abstractiva con relación a su procedencia, esto es, ella no se ha reconocido como razón impura, tiene empero que sostenerse como razón formal, como razón no-sustantiva, para poder auspiciar una inclusión ético-política cada vez mayor. Es como si su abstracta autocomprensión, la malograda comprensión que ha obtenido de sí, hubiese dado en el clavo al no reconocerse como devenida de sedimentos precedentes, sino como plenitud de ruptura con el pasado. Desde la perspectiva de nuestra comprensión, ella misma sería el resultado de tradiciones éticas que ya proponían un universalismo práctico, aunque siguiesen siendo regidas por visiones del mundo apegadas a un ideal felicitante de vida: así, la razón pura tiene que despedirse de su pureza, no de su universalismo. Cfr. A. Cortina, *ibid.*, pp. 198-199.

³⁴ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, p. 264.

³⁵ Cfr. J. Habermas, *Israel o Atenas*, pp. 102-103.

³⁶ Cfr. J. Habermas, *Pensamiento...*, p. 186.

un apoderamiento hostil (no actúa, pues, como lo hace un sistema colonizador, extralimitado con relación al mundo de la vida) de los contenidos religiosos ni puede agotar, ¿por el momento?, sus contenidos inspiradores. Incluso la forma de la fe queda sustraída al ámbito de la razón (por consiguiente, Habermas no juega en el lance de invertir el programa anselmiano, colocándolo sobre esta peana: *intellectus quaerens fidem*. Deslastrado incluso del *pathos* de la forma moral, de la *fides qua creditur*, advierte, empero, que la motivación moral es una base muy débil para asegurar el cumplimiento generalizado de los consensos, por ende, el giro jurídico es el último movimiento en el que se enlaza mediante la coacción pura y dura el acuerdo intersubjetivo. En este punto de la exigibilidad de las normas acaba la suave coacción sin coacciones del mejor argumento), mientras que el *modus fidei* logra todavía ver en lo cotidiano algo más que lo meramente cotidiano, incita la vida del creyente y representa una instancia normalizadora y generadora de sentido en una dimensión mundana caracterizada por estar a la sombra de las experiencias existenciales límite. Incluso antes de alcanzarse a sí mismo en el extremo de una circunstancia, el límite, su presencia, impregna el recorrido vital de las criaturas susceptibles de sufrimiento.

El devenir postmetafísico, a diferencia del religioso, es un vía crucis que no apunta a trascendencia alguna. Una vía dolorosa sin el consuelo de un porqué. Sin embargo, lo absurdo no es que el hombre pregunte acerca del porqué de cuestiones sin respuesta; absurdo sería más bien esterilizar ilustradamente como afines al sinsentido a esas mismas preguntas. No obstante, la experiencia de precariedad continuamente suscitada es lo que impide la disolución de tales extremos. Un Simón de Cirene no ha aparecido aún para socorrer a la indefensión con el peso de esa cruz. La trascendencia del interrogar no asume su dimisión en el espeso privilegio secular que se ha arrogado la finitud. Todavía, a causa del límite de toda experiencia posible, la filosofía “no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión”³⁷. Dios, un cierto Dios, acaso ha dejado de ser; los reclamamos de su justicia, seguramente no. Tal vez el viejo motivo del credo quia absurdum se escucha y engendra sin cesar al interior de ese límite, que una razón, antes ufana, hoy indulgente, no ha sabido, ni ha podido, remover. Y quizás “justicia” sea en el presente el nombre aún opaco de una divinidad sometida por completo al foro de este mundo.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

FILOSOFÍA DEL ACTUAR

**JOSÉ GREGORIO HERNÁNDEZ - 150 AÑOS DE SU
NACIMIENTO**

Francisco Javier Duplá SJ.*

INTRODUCCIÓN

Celebramos hoy el inicio del trigésimo sexto año académico del ITER. Se han cumplido 35 años de vida larga y fructífera al servicio de la formación teológica en Venezuela, con 32 promociones de egresados en teología, de postgrados y diplomados, publicaciones periódicas tan prestigiosas como la Revista del ITER y muchas actividades de extensión.

Ya constituido el ITER en Facultad de Teología de la UCAB en el año 2002, "busca fortalecer y promover el quehacer filosófico-teológico en los campos de la investigación, la docencia y la animación pastoral, a partir de un enriquecedor y necesario diálogo entre las distintas ciencias, los problemas actuales de nuestra sociedad global y el conocimiento teológico." Celebramos a nivel eclesial y civil este año los 150 años del nacimiento de José Gregorio Hernández, el hombre de mayor y bien ganada fama de santo no sólo en Venezuela sino en varios países latinoamericanos. Es por eso que esta lección inaugural del curso está inspirada por ese acontecimiento.

El Doctor José Gregorio Hernández puede ser considerado como el venezolano más apreciado de todos los tiempos. Los enfermos, sobre todo de raigambre popular, se acogen a su intercesión para sanar de sus enfermedades. Muchas familias cristianas ponen su nombre a los hijos varones en el bautismo. Su imagen aparece en estatuas, esculturas, cuadros, estampas, posters en todas

* Francisco Javier Duplá Bernal es jesuita, de nacionalidad venezolana. Se licenció en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1964, en Educación en el año 1967 por la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas (UCAB). Se licenció en Teología en el año 1971 por el Instituto Superior de Filosofía y Teología Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M., Alemania. Ha ejercido la docencia en diversos Colegios de los Jesuitas y en la UCAB, tanto de Caracas como de Guayana. A nivel de Investigación ha trabajado como tal en el Centro de Reflexión y Planificación Educativa desde 1988 hasta el 2004. Contando con diversas responsabilidades de animación y gerencia (a nivel civil y eclesial), también tiene en su haber diversas publicaciones en las áreas de: Educación, Literatura, artículos de Revista (SIC, Cuadrenos Ignacianos y la Revista Vocación Docente).

partes del país; se le prenden velas, se le piden curaciones y se espera que el proceso de su canonización, iniciado en 1949, llegue pronto a feliz término. Pero en los ambientes populares no es tan conocida su figura como científico y como eximio docente. Comenzaré mi disertación por esta faceta de su rica personalidad.

1. INTRODUCTOR DE LA MEDICINA MODERNA EN VENEZUELA: INVESTIGADOR, FUNDADOR DE CÁTEDRAS. EXCELENTE PROFESOR, MUY ESTIMADO POR SUS ALUMNOS.

José Gregorio quería ser abogado, pero su padre le indicó que haría un bien mayor dedicándose a la medicina, pues casi no había médicos en su región, sino curanderos. Un año después de graduado de médico en junio de 1888 con las máximas calificaciones, el gobierno de Rojas Paúl le envía a París para que se forme con los mejores médicos que había entonces en el mundo. ¡Un hombre joven, con apenas 23 años, andino, tímido y reservado, pero muy inteligente, viaja a la capital del mundo! Allí se hace discípulo de Mathias Duval, el mejor catedrático de Anatomía e Histología, famoso por sus investigaciones experimentales en ratas. Este doctor Duval había publicado unos años antes un manual para el uso del microscopio. Fue seguramente con este doctor Duval con quien despertó la vocación de José Gregorio por la investigación. Estudia también Microbiología, Patología, Bacteriología y Fisiología experimental. A su regreso a Caracas en 1891 José Gregorio es fundador, en la Universidad Central de Venezuela, de las cátedras de Histología normal y patológica, Fisiología experimental y Bacteriología, e instala el laboratorio de fisiología experimental con los aparatos que se le habían encargado comprar en París. Su éxito como profesor es inmediato: sus alumnos le escuchan con reverencia, lo consideran un sabio, una sabiduría que estaba muy alejada del conocimiento precario de la medicina de la Venezuela de entonces. Sus explicaciones son claras, sus dibujos en el pizarrón ilustran lo que dice. En 1909 fue nombrado profesor de la cátedra de Anatomía Patológica Práctica, que funcionó en el Hospital Vargas y que luego fue regentada por el doctor Felipe Guevara Rojas, también formado en Francia y que fue ministro de Educación entre 1913 y 1915, cuando muere prematuramente de fiebre tifoidea. José Gregorio fue el fundador de la primera cátedra de Bacteriología en América y publicó en 1906 sus observaciones en un libro titulado *Elementos de Bacteriología*. También publicó en 1909 un trabajo sobre la angina de pecho provocada por la malaria. Investigó por qué el número de glóbulos rojos en soldados jóvenes andinos era inferior al normal, y presentó los resultados en el primer Congreso Médico Panamericano de Washington de 1893, pero no pudo proseguir la investigación porque no tuvieron interés en ella

los que debían financiarla. Otras publicaciones científicas suyas versan sobre la Bilharzia en Caracas, le Nefritis de la Fiebre Amarilla, el Tratamiento de la Tuberculosis con aceite de Chaulmoogra, la Angina de pecho de naturaleza palúdica, las Lesiones Anatomopatológicas de la Pulmonía simple o grupal.¹

Es considerado el impulsor y pionero de la verdadera docencia científica y pedagógica en Venezuela, basada en lecciones explicativas, con observación de los fenómenos vitales, la experimentación sistematizada, prácticas de vivisección y pruebas de laboratorio. También coloreó y cultivó microbios e hizo conocer la teoría celular de Virchow. Por otra parte, es destacada su faceta como fisiólogo y biólogo, conociendo a fondo la física, la química y las matemáticas, ciencias básicas y trípode fundamental sobre la que reposa toda la dinámica animal.

Hernández es autor de trece ensayos científicos sobre diversas disciplinas, ampliamente reconocidos por la Academia Nacional de la Medicina, de la cual fue fundador. Su trabajo reviste significativa importancia por su capacidad como clínico de someterse al rigor del método anatomoclínico que la escuela francesa había llevado hasta el cénit en su aplicación (como en los casos presentados por Hernández sobre tuberculosis, neumonía y fiebre amarilla), por su capacidad de manejar los recursos derivados de las técnicas complementarias de diagnóstico (los datos de la histología patológica, de la bacteriología, de la parasitología y de la fisiología) para lograr una cabal interpretación de los procesos patológicos presentes en el paciente y por su capacidad para crear hipótesis novedosas (los datos de hematimetría en los sujetos de nuestro medio, la descripción de una nueva forma de angor pectoris de origen palúdico).²

Como profesor tenía fama de sabio y de exigente en las clases, que explicaba muy bien. Llegaba puntual, no perdía tiempo en las explicaciones y en “su evaluación del estudiantado no era afectado ni por amenazas, ni por halagos, ni por presiones políticas”.³ En atención a sus méritos como médico y en particular como docente de Medicina, el gobierno le concedió el 17 de diciembre de 1905 la Medalla de Honor de Instrucción Pública.⁴ Fue también miembro fundador de la Academia de Medicina, que se creó el 7 de abril de 1904. Esta dignidad era de carácter vitalicio y la acreditaba una medalla con la imagen del Dr. José María Vargas, pendiente de un cordón amarillo.⁵ Estos honores de reconocimiento de sus méritos nunca le hicieron envanecerse.

¹ YÁBER, Miguel. José Gregorio Hernández, Académico-científico. Caracas, Ediciones OPSU, 2004, p. 84.

² Tomado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Gregorio_Hern%C3%A1ndez

³ CARVALLO GANTEAUME, Marcel. José Gregorio Hernández. Un hombre en busca de Dios. Caracas, Trípode, 1995, p. 191.

⁴ YÁBER, Miguel. José Gregorio Hernández. Caracas, Trípode, 1989, p. 55.

⁵ Ibid., p. 73.

2. CATÓLICO EJEMPLAR EN UNA ÉPOCA DE RACIONALISMO Y ANTICLERICALISMO DE LOS INTELLECTUALES. LA POLÉMICA SOBRE EL EVOLUCIONISMO PROMOVIDA POR RAZETTI.

Los dirigentes políticos e intelectuales del país en la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX fueron positivistas anticlericales en su mayor parte. Nombres como Rafael Villavicencio, Pedro Manuel Arcaya, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz y César Zumeta son algunos de los más influyentes. Antes de ellos, Antonio Guzmán Blanco, masón reconocido, persiguió a la Iglesia. El P. Herman González sj. afirma en su obra sobre el Seminario Santa Rosa de Lima en Caracas lo siguiente:

“La persecución guzmancista fue recia contra el Seminario. El Arzobispo Guevara fue expulsado del país en septiembre de 1870 por haberse negado a celebrar un Te Deum de acción de gracias por los triunfos militares de Guzmán, sin que mediara proceso legal alguno y a pesar de que ninguna ley lo obligara a someterse. (...) Ordenó el cierre de los seminarios, que habían sido el orgullo de Guevara; luego decretó la extinción de los conventos de monjas con el más hiriente espectáculo de violencia. (...) La tramoya que montó el guzmancismo con el apoyo de las logias masónicas y el consejo de sus perpetuos adulantes, tuvo su clímax en el proyecto del establecimiento de una Iglesia cismática venezolana.”⁶

Manuel Donís Ríos, comentando a Rafael Ortega Lima dice: “La obra anticatólica de Guzmán coincidió con toda una actitud y pensamiento nutridos en las ideas positivistas, anticlericales y masónicas que reinaron en Europa a finales del siglo XIX. (...) Este programa en realidad fue común en todos los países de Europa y América Latina: clausura de los seminarios, extinción de conventos y demás comunidades religiosas, exclaustación de monjas de clausura, supresión de las primicias y realización de una auténtica medida expropiatoria mediante la ley de redención de los censos con papeles de la deuda pública, despojando a la iglesia de toda renta propia. Expulsión o encarcelación de prelados y sacerdotes que no se sometieran a Guzmán: conducción a niveles humillantes del clero servil a su persona, expropiación de iglesias para darles otros usos, establecimiento del matrimonio civil eliminando el impedimento de orden sagrado; limitación del derecho de sucesión de las personas y entes eclesiásticos, y su capacidad de adquirir y poseer bienes; tipificación en el código penal de todo un conjunto de delitos y penas muy

⁶ GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann: El Seminario Santa Rosa de Lima entre los años 1865 a 1915. Instituto de Investigaciones Históricas, UCAB, Caracas 1986.

severas, fundamentados en la violación a cualquier disposición de la ley de patronato eclesiástico, etc.”⁷

Como un dato anecdótico de los efectos perversos de las medidas anticlericales de aquella época, “en 1880 la diócesis de Mérida (sin incluir el Estado Zulia que le perteneció hasta 1897) tenía 104 parroquias, de las cuales 71 estaban servidas y 33 vacantes. Para enero de 1895, fecha en que tomó posesión el Sr. Silva, ya comenzaban a sentirse los efectos de las medidas anticlericales. Así, las parroquias eran 95, de las cuales 65 estaban servidas y 33 vacantes”.⁸

Y hablando de todo el país, “de acuerdo al censo de 1881, para 639 parroquias existentes sólo había 241 sacerdotes, que debían atender una población cercana a los 2 millones de fieles. Si agregamos que la población era rural en su mayoría, y a esto la extensión del país, resultaba imposible atender espiritualmente a una buena parte de los venezolanos”.⁹ Para 1900 el número de sacerdotes en todo el país era dramáticamente escaso, sólo 393.

Fueron muy influyentes en crear este ambiente anticlerical Rafael Villavicencio y Adolfo Ernst, positivistas reconocidos, divulgadores de las teorías de Augusto Comte. Y también Nicomedes Zuloaga Tovar, masón, abogado, político y periodista, que fue promotor de la igualdad de derechos y deberes entre todos los ciudadanos, pero pensaba que el clero y los militares debían ser juzgados por los mismos tribunales que los civiles, sin ningún privilegio.

En ese ambiente intelectual contrario a lo religioso José Gregorio Hernández se desenvolvió con absoluta naturalidad y sin ningún complejo. ¿De dónde le venía su religiosidad? Sin duda de su crianza en una familia andina. Los Andes fueron la única región de Venezuela que conservó su fe religiosa durante el siglo XIX, transmitida sobre todo por las madres. Es verdad que ya a fines del siglo XIX la Iglesia católica había comenzado a recuperarse. “Sus primeros pasos son la fundación del diario *La Religión*, la entrada al país de congregaciones religiosas femeninas, el fomento de las congregaciones en el interior; y tendrá su marco doctrinal en el *Concilio Plenario Latinoamericano* de 1899 y en la *Instrucción Pastoral* de 1904.”¹⁰

⁷ DONÍS RÍOS, Manuel: El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964). UCAB / bid & co. Editor, Caracas 2007, p. 130.

⁸ RONDÓN NUCETE: Los años difíciles del Obispo Silva, 1913-1916. Publicaciones del Rectorado / Universidad de los Andes, 2004, p. 21.

⁹ Donís, o.c., p. 156.

¹⁰ Donís, o.c., p. 159.

Un hecho que puso a prueba el catolicismo de José Gregorio y su fidelidad a la Iglesia, fue la polémica con el Dr. Luis Razetti, primera autoridad médica y científica de comienzos del siglo XX. Razetti polemizó con el arzobispo Juan Bautista Castro, director espiritual de José Gregorio, y exigió a los miembros de la academia de medicina que se pronunciaran a favor del evolucionismo. José Gregorio fue prudente: se puso de parte de la doctrina oficial de la Iglesia para ese entonces, el creacionismo, pero dejó entrever que ese pensamiento podía cambiar. Dijo textualmente en su obra *Elementos de filosofía*, publicada en 1912: "La teoría llamada doctrina de la descendencia es mucho más admisible desde el punto de vista científico, explica mejor el encadenamiento de los seres que pueblan el mundo, y puede armonizarse con la Revelación". En su postura frente a Razetti influyó su fe por encima de su conocimiento científico.

Mostró además un gran sentido común en esta polémica, argumentando que la Academia de Medicina no debía adoptar como principio de doctrina ninguna hipótesis, "porque enseña la Historia que al adoptar las academias científicas tal o cual hipótesis como principio de doctrina, lejos de favorecer, dificultan notablemente el adelantamiento de la Ciencia".¹¹

3. SUS CUALIDADES ARTÍSTICAS. SUS VIRTUDES COMO CRISTIANO EJEMPLAR: TRABAJADOR INCANSABLE; ORACIÓN Y MISA DIARIA; ATENCIÓN A TODOS, PARTICULARMENTE A LOS POBRES; GENEROSIDAD.

Poco conocidas y divulgadas son las inclinaciones artísticas de José Gregorio Hernández. "Tenía desde niño atracción por la música y de joven recibió algunas clases de piano, que luego llegó a dominar con facilidad (...). Los domingos, después del almuerzo, ejecutaba junto con una de las hijas del Dr. Dominici, el piano a cuatro manos y asistía con frecuencia a la retreta de la Plaza Bolívar".¹² En París adquirió un violín y lo aprendió a tocar.

Escribía muy bien, como lo muestran sus escritos *Visión del Arte*, *Maitines* y *En un vagón*. Y en otro género de escritos más relacionados con sus inquietudes intelectuales y profesionales, *Elementos de Filosofía* y *La verdadera enfermedad de Santa Teresa de Jesús*. Ilustraba sus clases con

¹¹ Citado por M^a Matilde SUAREZ y Carmen Bethencourt, José Gregorio Hernández del lado de la luz. Caracas, Fundación Bigott, 2000.

¹² YÁBER, Miguel. José Gregorio Hernández. Caracas, Tripode, 1989. P. 89.

dibujos muy bien hechos con tizas de colores, y pintó dos cuadros, uno del Corazón de Jesús y otro de Corazón de María, que obsequió a sus familiares.¹³

José Gregorio fue un hombre piadoso, con una piedad sólida y natural. Practicaba la oración diaria, que era lo primero que hacía después de levantarse; iba a misa diaria a la iglesia de Las Mercedes. Cuando vivió de Dos Pilitas a Portillo, iba a la iglesia de la Divina Pastora, que le quedaba muy cerca y lo mismo cuando los cinco últimos años de su vida vivió de San Andrés a Desbarrancado. Ayunaba con alguna frecuencia, aunque con disimulo para que no se le notara. Llevaba una vida casi monástica en su rutina diaria: oración, misa, desayuno, visita a los pacientes, almuerzo, atención gratuita a los pobres en su consultorio, clases en la Facultad de Medicina, lectura vespertina y examen de conciencia antes de acostarse y dormir las breves horas que dedicaba al sueño.

Perteneció a la Orden Franciscana Seglar de la Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes. Pronto fue conocido como “el médico de los pobres”, título honroso que le pusieron tantos y tantos enfermos pobres a los que no cobró nada por sus visitas. “Recibía a sus pacientes, pobres o ricos, en la sala o antesala de las casas que habitó. Y también en el Hospital Vargas, en el Asilo de Huérfanos, en el Asilo La Providencia de las Hermanitas de los Pobres, o en el Asilo de Niños pobres del padre Mariano Parra”.¹⁴ Más bien les compraba las medicinas que les recetaba, cuando veía que no las podían pagar. Su desprendimiento del dinero era notable. Ayudaba a sus familiares necesitados, pagaba el alquiler de la casa donde funcionaba el Centro Católico, aunque imponiéndole secreto al tesorero del centro.

Cuando quiso hacerse sacerdote en el Seminario Arquidiocesano de Caracas, regentado por Nicolás E. Navarro, al regreso de su frustrado intento como cartujo, sus antiguos discípulos presionaron al Arzobispo, Mons. Juan Bautista Castro para que no le permitiera estudiar en él y en cambio se dedicara al consultorio y a las clases, donde podía hacer un bien mayor. José Gregorio escuchó al Arzobispo, que era su confesor y director espiritual, y renunció al sacerdocio. Tuvo que costarle mucho esa decisión, que lo califica como un hombre prudente y humilde.

¹³ Ibid., p. 90.

¹⁴ CARVALLO GANTEAUME, Marcel, o.c., p. 193.

4. SUS MOMENTOS DOLOROSOS: LA MUERTE DE SU HERMANO BENJAMÍN; LA POLÉMICA EN TORNO A LA MUERTE DE SU AYUDANTE RAFAEL RANGEL.

Uno de los momentos más duros de la vida de José Gregorio fue la muerte de su hermano José Benjamín. Era un joven que iba a cumplir 24 años y fue contagiado de fiebre amarilla. José Gregorio le recetó lo que siempre recetaba en esos casos y confió en la juventud de su hermano para vencer la enfermedad. Sin embargo, el tratamiento no funcionó y José Gregorio contempló impotente la muerte que le sobrevino, sin que sus conocimientos y sus esfuerzos sirvieran para curarle. Solamente su fe religiosa y la confianza en un Dios amoroso, que sabe lo que es mejor, le ayudaron a sobrellevar este terrible golpe. También murieron después dos hermanas queridas: María Sofía, cuatro años después de la muerte de Benjamín, en 1898 y Josefa Antonia, en 1907. Estas muertes de seres queridos obraron en él como una cátedra permanente acerca del sentido de la vida, de la fugacidad del bienestar, de la caducidad de las cosas. Todos estos acontecimientos y su condición de hermano mayor, tan importante en los Andes de esa época, profundizaron en él su amabilidad y seriedad, su responsabilidad y exactitud, su generosidad y desprendimiento, su religiosidad muy profunda.

Otra circunstancia dura para José Gregorio fue la muerte de su asistente en el laboratorio de microbiología Rafael Rangel. Este era un buen estudiante, pero abandonó la carrera para dedicarse al estudio de las enfermedades parasitarias en el medio rural y luego ir a Europa a continuar la carrera. La caída de Cipriano Castro, su protector y las acusaciones de haber recomendado quemar los techos de viviendas rurales para combatir la bilharzia, le sumen en una terrible depresión, como consecuencia de la cual se suicida con sólo 32 años de edad. Un comediógrafo caraqueño tomó en una obra de teatro como protagonista al bachiller y culpó a José Gregorio de su muerte. En la obra, titulada *Sombras*, le presentan como hombre engreído que maltrataba a Rangel. No se sabe si José Gregorio conoció la obra, pero es muy probable que no. Lo que sí es cierto es que si el doctor Hernández hubiera tratado a Rangel como lo presenta la obra, los estudiantes no lo hubieran querido ni admirado tanto.

Pero eso fue una excepción notable dentro de la admiración general que despertó su vida. El mismo Dr. Razetti, agnóstico y opuesto al pensamiento de José Gregorio, lo definió muy bien en la oración fúnebre de su entierro:

“Fue médico y científico al estilo moderno: investigador penetrante en el laboratorio y clínico experto a la cabecera del enfermo; sabía manejar el microscopio y la probeta, pero también sabía dominar la muerte y vencerla.

Fue médico profesional al estilo antiguo; creía que la medicina era un sacerdocio, el sacerdocio del dolor humano, y siempre tuvo una sonrisa cariñosa para la envidia y una caritativa tolerancia para el error.”¹⁵

5. LA SITUACIÓN DEL PROCESO DE CANONIZACIÓN.

El decreto de heroicidad de virtudes de 1986 resume muy bien lo que significó José Gregorio Hernández en la Iglesia y en la sociedad venezolana:

“Sí consta de las virtudes teologales Fe, Esperanza y Caridad, lo mismo para con Dios que para con el Prójimo, y de las cardinales Prudencia, Justicia, Templanza y Fortaleza y sus anexas en grado heroico. (...) Ciertamente es digno de alabanza el médico que en el ejercicio de su profesión una a su ciencia el respeto a la dignidad humana, el reconocimiento de la inviolabilidad de la vida, el interés por el bien común, el espíritu de soportar las incomodidades, una alegre benignidad y un espontáneo amor hacia los que padecen y sufren. Él presta servicios admirables al género humano y al bien, a la felicidad y el debido progreso del mismo, si mitiga con su acción los dolores de los cuerpos y de los espíritus, y también si realmente contribuye a crear en el mundo una real preocupación por que los hombres sean remediados en sus necesidades y se sientan amados.

Si, además, el médico vive iluminado por la fe y actúa movido por la auténtica caridad, se asocia de un modo admirable a la implantación del Reino de Dios, dando un buen testimonio de Cristo, que ‘pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo’ (Hech 10,28). (...)”

Fue el siervo de Dios José Gregorio Hernández Cisneros, gloria de los laicos católicos, hombre docto y médico experto, eminente profesor universitario, padre de los pobres, testigo excelente de Cristo entre los intelectuales y entre los sencillos y humildes. Él se adelantó, y en la práctica vivió, todo lo que el Concilio Ecuménico Vaticano II enseñó sobre los laicos y sobre su apostolado. Por todo esto destaca como una gran montaña entre los hombres de la historia contemporánea de Venezuela”.¹⁶

El Arzobispo de Caracas, Cardenal Jorge Urosa Savino, decía en una carta pastoral el 16 de octubre de 2012:

“La santidad del Doctor José Gregorio Hernández fue reconocida y proclamada desde el mismo momento de su muerte por el pueblo caraqueño que lo denominó “el Médico de los pobres”. Por esta razón, los fieles y las

¹⁵ YÁBER, Miguel, o.c., p. 127.

¹⁶ GUERRERO, Alfonso. Cristianos de hoy. Ediciones Paulinas, Caracas, 1988.

autoridades eclesásticas lo comenzaron a considerar como ejemplo de virtudes. Años más tarde, el Arzobispo de Caracas, Mons. Lucas Guillermo Castillo, inició en 1949 su causa de beatificación y canonización.

El 16 de enero de 1986 el Beato Papa Juan Pablo II decretó que había vivido su compromiso cristiano y practicado las virtudes en grado heroico. Es decir, lo declara Venerable. ¡Bendigamos al Señor por este gran paso!, pues la máxima autoridad de la Iglesia Católica ha declarado que nuestro “médico de los pobres” es auténtico modelo de virtudes cristianas.”

Para la beatificación de una persona es preciso que la Iglesia, a través de la Congregación para las Causas de los Santos, declare oficialmente la autenticidad de un verdadero milagro, es decir, un hecho ocurrido con toda certeza por su intercesión y que no pueda explicarse científicamente.

La Vicepostulación venezolana de la Causa de Beatificación del Dr. José Gregorio Hernández ha presentado a la Congregación de las Causas de los Santos dos presuntos milagros. Estos fueron estudiados, uno en 1986 y otro en el 2009. Lamentablemente no cumplieron las exigencias requeridas por esa Congregación para ser reconocidos como auténticos milagros.”

6. CONCLUSIÓN

José Gregorio fue un modelo de vida para el cristiano común. Supo combinar ciencia y fe, ejercicio de la profesión y piedad, caridad y generosidad y un sentido del deber del que está necesitada la sociedad actual. Fue un hombre muy cercano a todos: a su familia, a la gente pobre, a los intelectuales y profesores universitarios, al clero y a la jerarquía. Es difícil ver reunidas tantas condiciones en grado eminente. Incluso para los sacerdotes y los seminaristas constituye un modelo de cómo se puede vivir desde la fe en Jesucristo. Por ello nos encomendamos a sus buenos oficios y deseamos verlo convertido pronto en santo. No hace falta “elevarlo a los altares”, expresión que suena de exaltación, sino dejarlo donde está, en el corazón de Dios y de todos los venezolanos.

HABERMAS Y LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DEL DERECHO

DR. Mario Di Giacomo Z.*

ABSTRACT:

This article analyzes Jürgen Habermas' discursive conception of right by focusing on one type of legal production that should not disengage from popular sovereignty, a characteristic of a radical democracy, nor from the processes of post-metaphysical foundation of civil rules. The right is for the German author, ultimately, a transformer in the circuit of global communication, which integrates both the functional-systemic component as well as the symbolic component of the lifeworld.

KEY WORDS:

Habermas' Philosophy of Law, Discursive Production of Law, Universalistic Moral Systems, Discourse Ethics, Communicative Consensus, Public and Political Opinion.

I. INTRODUCCIÓN

En la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas era partidario de poner coto a una juridización burocrática excesiva. La misma evolución del derecho se presenta como parte de esa estipulación que se inscribe en el weberiano proceso de desencantamiento. La tesis suscitada nos dice que al disolverse los fundamentos sacros del derecho, el carácter obligatorio de las normas colectivamente vinculantes solamente puede venir dado por una moral universalista. Las objeciones que han de salir al paso a esta tesis sostienen que hay implícita en el principio de la obligación moral universalista una debilidad motivacional, que amenaza sus propios logros con vistas a la coordinación de las acciones externas de los individuos. Como en el kantiano pueblo de demonios, otro tipo de razones puede hacer fungible el universalismo moral de los acuerdos alcanzados por vías discursivas; esto es, los individuos están

* Lic. en Filosofía. Magister en Ciencia Política. Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Director de la Escuela de Filosofía de la UCAB.

expuestos a razones fundadas en el autointerés que perfectamente pueden echar a pique los consensos alcanzados colectivamente, aunque asientan *publice* al dominio de las razones recíprocamente mediadas en la esfera pública, bajo las premisas republicanas que dominarían, mediante recursos inclusivos, los mecanismos de la violencia.

Mientras el consenso religioso que está a la base del Estado se disuelve, la integración colectiva viene dada alrededor de una comunidad que reflexiona sobre sí misma por medio de procesos de comunicación, es decir, "mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política"¹. En la erosión de los grandes sistemas narrativos en los cuales se forja la unidad social como una totalidad sin fisuras, que para algunos nostálgicos es ocasión de un cuestionamiento contrailustrado² por la racionalización del mundo de la vida que eso implica, la misma autoridad de lo santo que antes era cimiento del orden pierde su importancia intrínseca. Con ello, la validez de las normas tiene que ser desplazada hacia otras formas de justificación, no pensadas desde la perspectiva de un orden extramundano. El orden recién estrenado pasaría a pender exclusivamente de razones, esas mismas razones que solamente pueden ser blandidas en procedimientos cooperativos de producción de normas. La Modernidad a solas consigo misma tiene que echar mano de unos recursos de los cuales únicamente ella puede ser fiadora.

Con la comunidad de fe secularizada, la vinculación entre los miembros sociales ya solamente puede venir determinada mediante el carácter obligatorio que suscita una moral universalista, de la cual lo normativo pende. Puesto que la Modernidad le ha entrado a saco a esas instancias que mantenían vivo el tejido social, ella misma ha de fecundar sus propios recursos vinculantes para evitar los hilos sueltos de una totalidad desamparada. Habermas advierte que ya no se trata de conciliar simplemente en una organicidad de nueva estirpe a esos individuos sueltos a los que ha dado lugar la Modernidad liberal, sino de compatibilizar esas libertades externas representadas individualmente, sin reencadenarlas a la armoniosa síntesis de un todo producido a nivel superior. Las totalidades orgánicamente constituidas quedan así fuera de los márgenes del discurso habermasiano. Como la sociedad moderna exige la emancipación funcional de subsistemas ligados a sólidas consideraciones normativas que impedirían el eficaz recurso de los medios instrumentales, la misma sociedad vaciada de contenidos normativos se presta ella misma a ser considerada como un fragmento objetivo del mundo, a saber, ella misma se transforma en objeto de avanzadas intervenciones instrumentales al servicio de rendimientos

¹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, vol. II, p. 118.

² Cfr. *ibid.*, p. 210.

funcionales, sustrayéndose a la acítica precomprensión normativa que tiene acerca de sí misma, en la cual hasta entonces ha cebado la tranquilidad de su orden normativo, desembocando así en el torbellino problematizador que todo lo arropa, y cuyo punto de vista interno es la racionalización del mundo de la vida y la participación de los actores en los procesos de autocomprensión y producción normativa.

Los quebrantos que surgen en una vida social compartida no pueden ser resueltos sin más en la alusión impasible a un orden fundamental por el cual las heridas colectivas se restañan. Perdida la *amplissima domus* sacra, es la hora de un *logos* interventor, pero también de medios de control de otro linaje, uno de los cuales ha de cobrar fuerza coercitiva. La integración social, debido a los pormenores de una desertización en la totalidad de sentido dada, sólo puede ser reencaminada mediante mecanismos de entendimiento. Pero cuando este mismo mecanismo ha fracasado, dejando en suspenso aquella misma integración, no hay más remedio que dirimir los conflictos abiertos mediante un ulterior nivel de consenso, el representado por el derecho y la moral. Si el mecanismo del entendimiento ha fracasado en su propósito de regular prácticas sociales problematizadas, no hay más remedio que apelar a esos recursos, los cuales están disponibles cuando "la coordinación de las acciones prevista para el caso normal no se produce y se torna actual la alternativa de un enfrentamiento violento"³. La misma aparición de esos recursos de integración a un nivel socioevolutivo distinto al del Estado y de la sociedad tradicional es expresión tanto de un mundo de la vida racionalizado, como de la conciencia moral postconvencional en que se basa tal evolución. En este punto evolutivo, de la moral postconvencional no sólo no se siguen acriticamente las normas estatuidas, sino que las normas mismas pueden ser enjuiciadas a la luz de principios de carácter universalista. El principio enjuiciador sería una norma de nivel superior, mientras las normas, en general, se entienden como la estabilización de expectativas que se esperan de una manera recíproca, como expectativas generalizadas de comportamiento⁴. A diferencia de lo que ocurre con las sociedades primitivas, en las cuales la sociedad se integra a través de la institución total del parentesco, en este punto de la evolución social no existe, según Habermas, algo análogo que pueda suplir esa función total. La tesis es que en la etapa de la conciencia moral regida por principios se producen separaciones entre legalidad, moralidad y eticidad. La unidad societal garantida por una *Sittlichkeit* vapuleada por el saber profano corre ahora por la vía de una diferenciación entre una moral desinstitucionalizada, reducida a control interno

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ *Cfr. ibid.*, p. 246.

del comportamiento de los sujetos, y un derecho que se impone externamente como *ius coactivum*. En este sentido, el derecho queda desconectado de motivaciones éticas y asegurado por el Estado.

El nivel de integración más elevado encarna en instituciones jurídicas cuya relación con el derecho se asienta sobre la abstracción y diferenciación antes descrita, y a su vez esas instituciones jurídicas son encarnación de una conciencia moral atada a principios. Habermas no concuerda exactamente con esta evolución social referida en términos durkheimianos, pues la desconexión completa entre moral y derecho le impide a este último encontrar sus propias vías justificativas. Pero, además, si la idea de regulación de conflictos de acción social no se establece cooperativamente, autonomizándose de un modo absoluto un medio de control a través de formas jurídicas, no hay creación de patrones normativos de comportamiento que esté en las manos de sus mismos destinatarios. Es decir, lo que permanece en entredicho es la regulación republicana de la vida pública. Porque las desconexiones éticas que aquí se han fomentado tienen que ver con la defensa de un espacio burgués (economía) que se querría neutralizado: el *ius privatum*, el derecho civil, se encarga de la regulación de las conductas externas de los sujetos orientados hacia la consecución de su propio éxito. La legalidad de las decisiones estaría así desvinculada de procedimientos de justificación: el derecho se aplica positiva y externamente, operando a favor de los requerimientos de un ámbito que se ha diferenciado y autonomizado como tráfico mercantil, como una economía de privados en permanente competencia. Este medio externo de control responde a la institucionalización de una conciencia burguesa, que ha encontrado el espacio de adscripción de una libertad subjetiva requerida para mantener una esfera autonomizada del mundo de la vida. Es un derecho que corresponde a personas privadas que se mueven a su propio arbitrio, en la búsqueda de la maximización de los propios beneficios⁵.

La idea de Habermas no es ni permanecer en la escisión entre *ius privatum* y *ius publicum*, ni, por supuesto, resucitar su unidad orgánica. Descargado de la problemática de la fundamentación, el derecho positivo se encuentra en una bocacalle histórica visto el nivel alcanzado de conciencia moral. Por más que desee el *ius* desprenderse de procesos de fundamentación, el problema que surge en el horizonte es inminente, porque el derecho público ya se encuentra impregnado de otros logros civilizatorios: derechos fundamentales y soberanía popular, que Habermas no puede ver interpretados sino intersubjetivamente, y que representan las estructuras posconvencionales de la conciencia moral. Además, la conciencia de la fundamental inestabilidad que

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 251.

reside en el derecho positivo le deja convicto de una categórica mutabilidad⁶. Se trata de revincular esos dos fenómenos que se muestran escindidos en el sistema jurídico y en una moral interiorana. Tales estructuras constituirían “los puentes entre una esfera jurídica amoralizada y reducida a exterioridad, por un lado, y una moral desinstitucionalizada y reducida a interioridad, por el otro”⁷. El aseguramiento del consenso ya no se basa en una cosmovisión específica, pues a la *amplissima domus* se le han destechado sus seguridades, abriéndose a la intemperie. Ello acarrea, sin duda, que el consenso y la integración en los que se sostiene una sociedad son desplazados a niveles cada vez más abstractos. Del consenso dado se ha pasado al consenso obtenido. Del prestigio de las personas y familias que orientan las acciones colectivas se transita a un asentimiento a esa abstracción llamada “ley” y a la autoridad que la respalda, el Estado. Mientras más se escinde la eticidad concreta en moralidad y en legalidad, tanto más se hace rehén la conciencia de su adhesión a principios universales y a un derecho positivamente institucionalizado. También el “desencantamiento de las vías jurídicas” es reflejo de un desencantamiento que ocurre al interior del mundo de la vida. La idea de Habermas va en consonancia con el intento de establecer el punto focal de una emancipación profana que ha tenido lugar en la diferenciación de contextos de acción estratégica, cuyas fórmulas de integración no corren por la vía de intercambios simbólicos orientados a un consenso, sino por la de un control social obtenido por medios sistémicos. Como el entendimiento lingüístico es un mecanismo demasiado exigente para orientar la integración social, aparecen los “mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disenso”⁸. Son estos medios los que se encargan de amortiguar los efectos de una comunicación liberada, la cual potencia la capacidad de crítica y osa someter lo aproblemáticamente dado a un escrutinio discursivo. Desde el punto de vista de Habermas, estos medios, poder y dinero, esterilizan la formación del consenso que se forma a través de los recursos específicos del mundo de la vida, sustituyendo ese mismo consenso por “una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos”⁹. El alivio sistémicamente inducido de las necesidades comunicativas liberadas comportaría una tecnificación del mundo de la vida, tecnificación que, por otra parte, tiene que venir asegurada con los mecanismos que patrocina el Estado social y de derecho. Es decir, mediante un aseguramiento jurídico de aquellos resarcimientos (lo cual genera, al mismo tiempo, una lealtad de las masas al

⁶ Cfr. M. Jiménez Redondo, “Introducción”. En: J. Habermas, *Facticidad y validez*, 4ª ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 19.

⁷ J. Habermas, *Teoría de la...*, vol. II, p. 252.

⁸ *Ibid.*, p. 255.

⁹ *Ibid.*, p. 259.

sistema que les reparte tales providencias). Dinero y poder son vistos por el autor como figuras ajenas a las formaciones simbólicas del consenso con las cuales el mundo de la vida ejerce sus propias automediaciones.

Da la impresión de que Habermas permanece demasiado cautelosamente adherido a una comprensión sustancialista del mundo de la vida. De esta manera, los medios deslingüistizados parecerían vedados al ingreso de prácticas discursivas. Si de alguna manera no los hiciera suyos, si esos medios no perteneciesen ya de alguna manera al patrimonio simbólico de autointerpretación mundano-vital, hace ya rato que los mecanismos de resistencia en su contra hubiesen brotado a la palestra pública de una manera más bien violenta. La pacificación por la vía de esos medios nos parece ya legítima, porque los mismos miembros del mundo de la vida no los sienten en general como una exhaustiva imposición sistémica sobre sus originarias operaciones simbólicas. Más que colonización, podría hablarse en este respecto de una admisión de esos recursos sistémicos, porque la sociedad siente que con ello apacigua sus propios conflictos de acción. Esos medios sirven a la satisfacción de los mínimos requeridos para configurar la idea de vida buena que se posee, sea individual, sea grupalmente.

II. ENTRE LA COSIFICACIÓN SOCIAL Y LA FLUIDIFICACIÓN COMUNICATIVA

La radicalidad del diagnóstico esbozado en la *Teoría de la acción comunicativa* tomará acentos menos drásticos en *Facticidad y validez*, obra en la cual ya no querrá despedir las mediaciones que aseguran los resultados que una autointerpretación colectiva echa a correr. El problema de la cosificación¹⁰ queda reformulado en términos de patologías en el mundo de la vida, inducidas sistémicamente a través de los mencionados elementos. Si las acciones de los actores son totalmente absorbidas por esos medios que han sustituido al lenguaje en la formación del consenso, entonces Habermas ve un peligro latente: la erradicación de los actores, quienes ya no tendrían que dar cuenta discursiva de sus propias acciones ni responder por los actos que se les imputan. Por ese lado se obtendría una sociedad sin responsables. Pero por fortuna, por el otro lado, existen espacios simbólicos, ahora redimensionados mediante las tecnologías de la comunicación, que permiten que los actores establezcan prácticas continuistas con las tradiciones culturales de las que ellos mismos se derivan. En este sentido, son todavía actores capaces de responder por sus

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 280.

acciones¹¹. Se trataría, de acuerdo con Habermas, de contrarrestar una tendencia cada vez más creciente en las sociedades diferenciadas, la tendencia a sustituir un tipo de integración (simbólica) por otro tipo de integración (sistémica), que dispensa de los mecanismos de entendimiento.

Sabemos que la actividad teleológica de la razón instrumental se ha liberado de contextos normativos de una forma categórica; que ello ha engendrado espacios sociales neutralizados éticamente (esfera capitalista del tráfico de mercancías), con el sujeto que le es distintivo (orientado al propio éxito), y que esos procesos han sido institucionalizados jurídicamente. El mismo medio dinero surge de esa dinámica como una figura privilegiada para compensar los consensos fracturados. Es este mismo medio dinero el que se institucionaliza, junto al *ius privatum*, pero con ello la "acción orientada al éxito, regida ahora a través del cálculo egocéntrico de utilidades, pierde su conexión con la acción orientada al entendimiento"¹². Estas mediatizaciones no sólo acaban con las automediaciones simbólicas producidas de manera convencional, sino con las figuras ideológicas tradicionales que justificaban u ocultaban una violencia estructural.

Sin embargo, permítasenos sugerir una distinción importante ocurrida durante el tramo que separa al Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa* del Habermas de *Facticidad y validez*: podríamos decir que el primero radicaliza una lectura a favor del mantenimiento de los recursos simbólicos de los que se nutre el mundo de la vida y de las interacciones encaminadas a un entendimiento mediando el lenguaje, marcando una cierta distancia en relación con los medios de control que aseguran una integración de tipo sistémico; mientras que el segundo acepta las mediatizaciones propiciadas por tales medios de control, empero, para evitar que su propio pensamiento derive hacia las fuentes burocráticas, estos mismos medios de control se ponen a disposición de una actividad constituyente continua, fluidificada comunicativamente. Es decir, la desconfianza suscitada por la presencia de medios de control proclives a la paulatina sustitución de la integración social por la integración sistémica disminuye, en la esperanza de que el derecho mismo adquiera las connotaciones de una fundamentación discursiva.

La racionalidad tanto de la empresa como del Estado se justifica en el mejor cumplimiento de las tareas de reproducción material del mismo mundo de la vida; es un nivel de organización superior a los niveles precedentes (feudalismo y Estado estamental¹³), pero en ese nivel se desarraigan los

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 261.

¹² *Ibid.*, p. 279.

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 455.

procesos simbólico-comunicativos, mientras el destino de la sociedad como colectivo se redefine a partir de prestaciones materiales calculadas, que quedan aseguradas jurídicamente, y administradas por un Estado que domina legal y burocráticamente. La misma acción política se deslinda de toda anexión ética. La legitimidad en la lucha por el poder se contrae al seguimiento de procedimientos legales que se suponen incuestionables, de modo que aquella se contrae a lo jurídicamente vigente: la legitimidad converge en una legalidad definida procedimentalmente. Los elementos práctico-morales se desalojan de la esfera pública y son confiados, a lo sumo, a la vida íntima de las personas, aunque con el hedonismo de un tipo de organización capitalista ya olvidado de sus fundamentos protestantes, los mismos elementos prácticos van perdiendo su fuerza, su capacidad de configurar una vida en su totalidad. Así, la dominación legal de un mundo más bien autoadministrado que configurado alrededor de procesos de intercambios comunicativos, "redefine las cuestiones prácticas trocándolas en cuestiones técnicas y rechaza las exigencias de justicia material invocando en términos positivistas una legitimación basada en el respeto a los procedimientos"¹⁴.

Una burocratización sin freno avanza sobre los espacios simbólicamente estructurados, y fijados a precomprensiones aportadas por la tradición. Pero no es una nostalgia militante lo que Habermas tiene en mente, ni una evocación "muchas veces románticamente idealizada del pasado que representan las formas de vida premodernas"¹⁵. Al contrario, a los procesos de cosificación sistémicamente inducida sólo se le pueden ya colocar reparos desde la mayoría de edad de una intersubjetividad que no tiene más remedio que hacer aportes críticos, sin más orientaciones normativas que las que puede extraer de los intercambios comunicativos entre los sujetos afectados por esa cosificación. La represión sobrante no tiene una medida fuera de quienes la padecen, en el texto crítico que puede forjar la filosofía al respecto, sino que la medida cae en la responsabilidad de los propios involucrados, quienes han de hacerse de ella. Habermas nota una poderosa contradicción entre una organización democrática de la sociedad que se autodetermina y un capitalismo¹⁶ que, cimentándose en la satisfacción de necesidades funcionales, pretende tecnificar y controlar incluso aquellos ámbitos que se desenvuelven con una lógica no funcionalista. La idea es que los conflictos latentes de una estructura social de este tipo tienden a ser apaciguados en los programas consustanciales al Estado social¹⁷. Por decirlo de

¹⁴ *Ibid.*, p. 461.

¹⁵ *Ibid.*, p. 483.

¹⁶ *Cfr. ibid.*, p. 488.

¹⁷ Autolimitante ha de ser el Estado de bienestar con relación a la apropiación del producto social, el cual sigue siendo objeto de retención privada. La administración no habrá, por así decir, de tocar la economía

otra manera, los conflictos que genera la desigualdad capitalista han de ser refrenados mediante recursos monetarios y jurídicos que no sólo compensan la situación de los más desaventajados, sino que le dan cierto contenido a las ideas universalistas de la misma burguesía. Esto se conoce como materialización del derecho. De allí que el Estado social se transforme en el contenido político de una democracia de masas¹⁸.

Las políticas sociales de este Estado circulan a través de una cobertura jurídica de los sectores menos aventajados de la sociedad en materia de empleo, salud y educación, empero, dejando intactas las relaciones capitalistas de producción. O como diría Habermas, esta política social “sólo absorbe los perjuicios e inseguridades extremas, pero deja intactas las relaciones de propiedad, ingreso y dependencia”¹⁹. Los procesos de revalorización del capital siguen marchando conforme a su propia lógica. Pero además un Estado social devenido a voraz ente fiscalista no puede arriesgarse a intervenir de un modo lesivo dentro del modo de producción capitalista, porque es justamente de allí de donde hace exacción de recursos para poder cumplir con la compensación de las disfuncionalidades engendradas por el mismo capitalismo. Además de dejar intocada esa estructura productiva, el Estado social construye un establecimiento de dependencia con relación a los ciudadanos²⁰, que son concebidos más bien como clientes de los rendimientos y compensaciones estatales. No es sólo que los límites presupuestarios tiendan en situaciones de crisis a inhibir las intervenciones ortopédicas a favor de los desaventajados, sino que tales inserciones productoras de seguridad social “tienen que ajustarse a la estructura del intercambio, regulado por el dinero y el poder, entre los ámbitos

capitalista, pues este requerimiento funcional es el viento de popa que permite el manejo de la lealtad de las masas. Una intromisión desmesurada del Estado en los procesos de revalorización del capital conduciría a una migración de éste hacia esos países donde continúan desreguladas las políticas sociales que intentan domar los excesos del capital (sueldos, salarios, tiempo de la jornada de trabajo, salud, educación, tiempo libre, etc.). Esta autorrestricción inteligente permite la vigencia de una tensión indispensable que no calca la mano en ninguno de los términos hostilmente relacionados. Por supuesto, a medida que se amplían las atribuciones del Estado benefactor con relación a una administración de la sociedad, asumiendo para sí aspectos antes reservados a formas tradicionales de organización (gremios, familias, parroquias, iglesias, comunidades), con la vista puesta en la compensación de los riesgos que emergen de la relación capital-trabajo, así también el Estado aumenta sus propios costos y resquebraja las pautas morales de comportamiento antes manejadas por las formas tradicionales de organización. Esto genera una mayor permisividad moral y una indiferencia en relación con los mecanismos de socialización habituales. De ello se encargarán ahora instituciones administradas sistémicamente. La relación entre cercanos va perdiéndose, pues alguien asumirá esos procesos de socialización. Cfr. C. Offe, *Contradicciones en el Estado del bienestar*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 20, 26, 68, 200, 267.

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la...*, vol. II, p. 491.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Habermas está en conocimiento de los productos que arroja de sí dicha materialización del derecho, la cual “ha dado lugar, claro está, a los efectos no previstos de un *paternalismo del Estado social*”. J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 256.

de acción organizados formalmente y sus entornos"²¹. Desde el punto de vista de Habermas, esto produce unas consecuencias que trascienden la mera latencia de los conflictos de clase, trayendo a escena un tipo de problemas que el autor califica como efectos cosificadores. Por supuesto, el Estado social de alguna manera borra del horizonte las penurias que penden sobre una existencia siempre contingente, juridizando y monetarizando las redistribuciones obtenidas por vía fiscal.

A medida que este tipo de Estado asume más y más funciones concernientes a una política social cada vez más exigente, asimismo la hipertrofia de la administración parece inminente, mientras el ciudadano permanece adocenado en dos figuras que complementariamente despolitizan la conciencia pública: el rol de consumidor y el rol de cliente de las burocracias estatales. Este burocratismo creciente, en efecto, pacifica el conflicto tal y como es entendido en términos marxistas, como lucha de clases, deslizando la teoría de la cosificación hacia las patologías culturales que tienen asiento en el mundo de la vida, en la medida en que éste asume como parte de su autocomprensión la tarea de mantener viva la reproducción simbólica que le caracteriza. La democracia de masas, en el seno de una conciencia fragmentada y en la sustancia de una esfera pública asténica, genera una lealtad pasiva, vinculada a lo público a través de procesos periódicos de aclamación de élites y de partidos que suelen derivar en empresas de autoservicio, asunto que poco tiene que ver con la autocomprensión normativa de sujetos que se autodeterminan. Y la autorrealización por medio del consumo de bienes lleva a una comprensión de la libertad en términos estrictamente privados.

Insurgiendo contra las culturas de expertos y sus semánticas parciales, Habermas insiste en que los problemas de la sociedad contemporánea, más que transitar por el purgatorio de la falsa conciencia, surgen a causa del empobrecimiento cultural de una conciencia fragmentaria, la cual ya no puede retornar a las seguridades del tradicionalismo que ha quedado para siempre atrás. La falsa conciencia, por lo tanto, "ha sido sustituida hoy por una conciencia fragmentada que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación"²². Todas estas intervenciones normalizadoras del Estado fortalecen la tendencia a asimilar al mundo de la vida a una organización formal de la acción que corresponde, más bien, a un tipo de integración sistémica que despacha de sí los ámbitos de acción vinculados comunicativamente. Para Habermas esa formalización únicamente se puede expresar en las formas del

²¹ J. Habermas, *Teoría de la...*, vol. II, p. 492.

²² *Ibid.*, p. 502.

derecho moderno, permitiéndose entonces una sustitución: la sustitución de la social por la integración sistémica bajo formas jurídicas.

Al despejar las incógnitas que subyacen a la solución pacificadora del Estado social, aparecen efectos colaterales no deseados. Si la dinámica se continúa, aumentando cada vez más las atribuciones al Estado de bienestar, es probable que los efectos cosificadores también se incrementen, y se desinflen el papel del ciudadano: cliente, y no mucho más; con lo cual la política social asoma su sorprendente rostro jánico, “el carácter ambivalente de una garantía de libertad y de una privación de libertad”²³. Los efectos de la cosificación tienen que hacerse sentir, asimismo, “como secuelas sintomáticas de un *determinado tipo de juridización*”²⁴. Esta extensión del derecho consistiría en la cada vez mayor regulación jurídica de hechos sociales que han venido, hasta un cierto momento, mediándose a sí mismos de manera ante todo informal. Con lo cual se colmaría el temor habermasiano tantas veces repetido, el temor a una “colonización interna”²⁵ de parte de la economía y del Estado con relación a la reproducción simbólica del mundo de la vida. Como la intervención del bienestar sólo puede venir acompañada de una juridización que implica compensaciones monetarias, las fórmulas del Estado a favor de la integración social cumplen sus metas a expensas de una erosión de los ámbitos que comunicativamente han mantenido la estabilidad de la convivencia.

Pareciera que el Estado social se va transformando en una especie de institución total. Por un lado, avasalla la autonomía de los ciudadanos; por el otro, conforma una vida tutelada desde el nacimiento hasta la muerte, una vida que se provee, gracias al Estado, de una multitud de cuidados burocráticos. De este tipo de juridización interventora surgen algunas contrariedades que Habermas epitomiza en el siguiente párrafo: “La estructura dilemática de este tipo de juridización consiste en que las garantías del Estado social comporta habrían de servir a la integración social y, sin embargo, fomentan la desintegración de aquellos contextos del mundo de la vida que a consecuencia de la forma jurídica que la intervención del Estado adopta, quedan desligados del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción y acomodados a medios como el dinero y el poder”²⁶. Habermas insiste en que la dificultad de la intervención estatal reside en la forma que adopta esa juridización, de manera que el aseguramiento que esa libertad acarrea se convierte inmediatamente en su contrario, en pérdida de libertad. Habermas desea ajustar cuentas con una intervención que no ha sido solicitada comunicativamente por las bases a que

²³ *Ibid.*, p. 511.

²⁴ *Ibid.*, p. 504. En cursivas en el original.

²⁵ *Ibid.*, p. 520.

²⁶ *Ibid.*, p. 514.

esas demandas burocratizadas darían satisfacción. Habermas desea mantener vivo el recuerdo de las facultades constituyentes del sujeto, así éste se difumine en una *praxis* cotidiana argumentativa que tiende a autonomizarse en la forma de un poder comunicativo. La estructura mediadora del derecho no puede simplemente ser extractada de las costras burocráticas del sistema y del poder, despegadas de la formación discursiva de la voluntad. Solamente una mediación que se encuentre más a la disposición de un movimiento comunicativo realizado intersubjetivamente que al servicio de reificados aparatos mediatizadores acoplados al sistema, puede ser entendida como una mediación no cosificadora de los espacios en los que el mundo de la vida se desenvuelve.

El Estado social no produce solamente consecuencias neutrales o positivas. Incluso si la intervención es impulsada por el poder comunicativo, no hay garantías para que las normalizaciones jurídicas no se salgan de madre. El ilustrado Habermas querría que ciertos recursos de la tradición cultural no sufrieran un abrumador empobrecimiento como consecuencia tanto de una razón instrumental como de un cierto tipo de juridización. Acusado de hiperracionalista, sin embargo, aboga por un acervo que de otra manera podría desaparecer. Permanece convicto en la unidad de dos dísculos deseos nuestro autor: el deseo de que la integración obrada por los mecanismos simbólicos, suscitada por el acervo de las tradiciones, siga manteniéndose; y el deseo de que la integración sistémica, inevitable en este contexto histórico, se mantenga dentro de una relación que no colonice el tipo de integración comunicativa.

Habermas trae a colación dos ejemplos de una excesiva regulación emprendida por vía administrativa, derecho escolar y derecho de familia²⁷. Según él, estos plexos de acción dependen fundamentalmente del entendimiento como mecanismo coordinador y socializador, antes que de medios formalmente organizados. La producción de derecho al interior de esos ámbitos significa una "objetivización y desmundanización de la convivencia familiar y escolar, que ahora queda regulada formalmente"²⁸. A los excesos juridizadores, provocados para contener las arbitrariedades en esos ámbitos (el poder ejercido intrafamiliarmente y el poder ejecutado por maestros y profesores) corresponde una parálisis por sobreregulación²⁹, una abstención con relación a las propias facultades socializadoras inscritas tanto en la familia como en la escuela.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 521.

²⁸ *Ibid.*, p. 522.

²⁹ Con lo cual, dice Offe comentando a Habermas, se amplían los parámetros de la permisividad social, relajando los términos de una integración asegurada convencionalmente. Mientras más competencias se vean arrastradas a la esfera institucional representada por el Estado, tanto más la incertidumbre se apodera de la infraestructura moral de la sociedad, pues el control normativo queda debilitado o calado por el temor de eventuales acusaciones en contra de los miembros que llevan sobre sus hombros responsabilidades escolares y familiares. Cfr. C. Offe, *op. cit.*, pp. 208 y 273.

Además, en tanto esas intervenciones actúan, lo hacen no a la manera de considerar como sujetos a los implicados en los procedimientos que brotan a la escena, sino como sometidos a un procedimiento³⁰. Digámoslo así: los medios secuestran las voces de quienes son mediados por ellos.

En Habermas la solución aparece claramente delineada: por supuesto que se trata de eliminar los vestigios y las consecuencias de los residuos de un poder manejado de manera absolutista, cultivado al amparo de las privadas opacidades de esos ámbitos, mas no al precio de una restricción de la comunicación, enajenadas de las inquietudes que deberían surgir del seno de una sociedad civil movilizadora. El empleo del derecho como medio burocrático ha de desengancharse de la clase de socialización de estos espacios que trabajan con el recurso comunicación. Se trata, antes que otra cosa, de que el uso del *ius* como medio “debe sustituirse por procedimientos de regulación de los conflictos, que se ajusten a las estructuras de la acción orientada al entendimiento”³¹ (formación discursiva de la voluntad y orientación hacia el consenso de parte de todos los involucrados). Se trata de no suprimir las voces que han de mediar entre sí, pues la supresión ocurrida en una intervención normalizadora cosifica a los sujetos, tomándolos como casos que han de ser resueltos por las vías jurídicas o judiciales, disfuncionales³² para ámbitos asentados sobre un principio de control basado en el entendimiento. Todo ello es el resultado de los momentos radicalmente diferenciados de la razón que ya no se resuelven en una síntesis superior análoga a la unidad indiferenciada de las imágenes de mundo. Se intenta reconectar las culturas de expertos engendradas al interior de los subsistemas especializados con la semántica y el lenguaje ordinario en que de costumbre operan las prácticas cotidianas.

III. NEXO ENTRE SOBERANÍA POPULAR Y EL “GIRO JURÍDICO” HABERMASIANO

Mediando entre cultura de expertos y mundo vital, Habermas sabe que la teoría ya no puede proceder mediante determinaciones trascendentales con las cuales se atraparía la secreta totalidad del ser, así como su silenciosa red de correspondencias. Las formas comunicativas entre las distintas semánticas se han desembarazado de la totalidad entendida en términos trascendentales; y si no hay forma de establecer puentes entre ellas, se corre el riesgo de incurrir en los encierros autorreferenciales de las culturas de expertos, ciegas para la legitimidad social de sus prácticas, las cuales se justifican en su mero rigor

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la...*, vol. II, p. 523.

³¹ *Ibid.*, p. 524.

³² Cfr. *ibid.*, p. 527.

formal (en el caso del derecho se lo desconecta de las fuentes discursivas de legitimidad, permitiéndose así que la producción jurídica se torne en una amenaza burocrática más, adversa en especial hacia los ámbitos de acción simbólicamente mediados). El potencial emancipatorio de esta teoría crítica consiste en trazar una explicación de la modernidad social en la cual la lógica sistémica y sus ámbitos formalmente organizados, por el primado de la racionalidad usada, no se convierta en una autonomizada figura de dominio de los espacios del mundo de la vida, sino, a la inversa, que esa misma lógica se ponga al servicio de un mundo simbólico que ha aprendido a actuar en términos reflexivos, desde los cuales se pueden inclusive evaluar los padecimientos colectivos a causa de la erradicación de identidades culturales, provocada por una modernización impuesta sin mayores miramientos.

Sin negar la importancia actual de la integración sistémica, la acción comunicativa intenta indagar desde las vulneradas entrañas simbólicas del pasado (y del presente) qué ha ocurrido, y a qué precio, cuando distintas culturas han sido arrastradas por fuerza al remolino de la modernización; trata de rastrear las huellas de lo reprimido en una historia donde se ha implantado un determinado modo de producción, "implantación pagada al precio del hundimiento de tradiciones y de formas de vida"³³; y, por último, ambiciona, desde la poliédrica perspectiva de los participantes, reconstruir una soberanía (un poder constituyente) que no puede venir ya concebida sino fluidificada comunicativamente, no en la forma física de un pueblo o de una asamblea reunida en espacios preconcebidos para ello, una soberanía capacitada para poner a su servicio aun aquellos medios de control que se administran a través de verticales decisiones burocráticas.

Entendido en términos de teoría del discurso, nos presenta Habermas el Estado de derecho. La soberanía popular que allí se emplaza "no se encarna ya en una asamblea intuitivamente identificable de ciudadanos autónomos; se retrae a los circuitos de comunicación, por así decir, carentes de sujeto, que representan los foros y los organismos deliberativos y decisorios"³⁴. Soberano menos que físico, comunicativo, el sujeto ya no se concentra en un colectivo físicamente aprehensible, ubicado en un ágora espacial determinado, sino más bien, y a medida en que avanzan las tecnologías de la comunicación y de la información, en ágoras digitales donde circulan discursos y contradiscursos de públicos y contrapúblicos estructurados racionalmente, donde chocan las concepciones de un poder manipulado burocráticamente y aquel poder directivo que emana de los mundos vitales y las periferias de la sociedad en general, sin

³³ *Ibid.*, p. 532.

³⁴ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 203.

que por ello pierda "la soberanía popular ni un ápice de su contenido radical-democrático"³⁵.

En verdad, la soberanía popular se transfigura en el medio que el lenguaje personifica; en Habermas la soberanía anónima no significa en lo absoluto la destitución de la soberanía, sino una reinterpretación de ella en términos comunicativos, que tiene lugar a causa de la complejidad de las sociedades contemporáneas y por el mayor adensamiento de las redes y de los circuitos de comunicación. Siente uno, sin embargo, que elementos esenciales que ocurren en las arenas públicas, como la persuasión retórica y las seducciones emocionales, se difuminan al interior de un horizonte argumentativo donde presuntamente triunfa la racionalidad del mejor argumento. El derecho, en Habermas, no puede quedar circunscrito por la mera moral, ni por la impotencia motivacional de la que ella se hace presa. Si del provento *bonum* sólo permanecen cuestiones relativas a una universalización procedimental de la justicia³⁶, de la *iustitia* no puede hacer confiscación un derecho confiado solamente a la experticia de unos pocos. Ni éste, el derecho, por más confianza que se tenga en los recursos de unos principios universalistas y de la conciencia posconvencional que los expresan, y por más kantiano de izquierda³⁷ que se pueda ser para concebir la paz en términos cosmopolitas, puede confinarse en los predios de una moral absolutizada. Porque una cosa es mantener los vínculos entre derecho y moral, y otra muy distinta es absorber a aquél en ésta.

¿Por qué Habermas se ve precisado a introducir en su ética discursiva el principio estabilizador que el derecho representa? ¿Por qué razones el primado de la moral tiene que compartir su reino argumentativo con este "giro jurídico" que Habermas asume ahora? Más que "giro jurídico", ¿por qué Habermas se muestra dispuesto a cerrar filas con una producción jurídica caracterizada como *ius coactivum*, en el cual se ampara la exigibilidad normativa? El problema está en que la estabilización de las recíprocas pautas de comportamiento ya no puede quedar simplemente soldada a sólidas convicciones morales ni en convicciones sacralizadas que castigan toda desviación normativa a partir de expedientes extracotidianos. Desde el punto de vista de una secularización suficientemente cumplida, la ecuación que funciona para explicar la delimitación de los ámbitos paulatinamente diferenciados establece una relación inversamente proporcional entre la complejidad social y las convicciones resguardadas en los núcleos inatacables de lo sacro: a mayor complejidad de la sociedad, tanto menor es el espacio para el mantenimiento de los núcleos de las convicciones

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la...*, vol. II, p. 563.

³⁷ Cfr. M. Jiménez R., "Introducción". En: J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 54.

dogmáticamente aceptadas. La restricción comunicativa que impone la fascinación y el temor por lo sagrado se va paulatinamente encogiendo gracias a los procesos de lingüistización que echan por la borda las regiones encantadas del mundo. Así, la tematización discursiva va generando dos vertientes concomitantes de fenómenos. Por una parte, va erosionando las bases de una autocomprensión comunitaria fundada en tales núcleos intocables, que permitían precisamente la noción de comunidad y la identidad que la caracteriza; por la otra parte, al producir dinámicas de individualización por la disolución de los agrupamientos originarios, la comunicación se independiza de formulaciones cosmovisionales no revisables, facilitando "que se reduzcan y encojan las zonas de solapamiento o convergencia de las convicciones de fondo que caracterizan al mundo de la vida"³⁸. Puesto que el peso de la integración colectiva ya no recae sobre la textura infalible de un texto dado (escrito o no), desplazándose esta gravosa responsabilidad sobre un entendimiento desprovisto de las despensas de la tradición, la unión acrisolada en el pasado entre facticidad y validez va divorciándose poco a poco, pues ésta, la validez, desenganchada de la legitimidad que le presta el eterno ayer, sólo puede autocerciorarse en procesos de comunicación colectiva racionalmente motivados, y dispensados de una mera regulación elaborada desde los cimientos de los usos y costumbres de una determinada identidad.

La Modernidad se encarga de prohiar esas orfandades dejadas a la libre mediante motivaciones racionales que descansan sólo sobre sí mismas. Emprendiéndola contra todo y contra todos, la Modernidad absuelta, empero, no puede autodispensarse de la procuración de una integración del colectivo que ella misma ha colaborado en deshilar. Mientras ello ocurre, los órdenes estables tampoco pueden formar unidad sostenible en la libertad negativa de los actores sueltos, orientados en función de sus metas individuales. La hipótesis de Habermas se topa con esta encrucijada de caminos agotados: ni cosmovisiones blindadas al acoso de la palabra, ni simple libertad negativa; ni organicidad sacra, ni organicidad profana; ni *communitas fidelium*, ni *communitas profanorum*; por lo cual la integración, reconocida una libertad negativa hoy inembargable, ha de ser suturada al elemento de la palabra. El mismo discurso acerca del derecho se coloca al interior de la comunicación. Para decirlo con Jiménez Redondo, Habermas sitúa "la teoría del derecho (...) en el contexto de su *Teoría de la acción comunicativa*"³⁹. Habermas tiene en mente una teoría del derecho adherida al modelo discursivo⁴⁰. La hipótesis solamente cobra plausibilidad en esta encrucijada de caminos que el autor siente como ya

³⁸ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 87.

³⁹ M. Jiménez R., "Introducción". En: *Facticidad y...*, p. 18.

⁴⁰ Cfr. J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid. Trotta, 2000, p. 206.

agotados. Su teoría de la acción comunicativa sería capaz de re-fusionar, en un nivel superior logrado por la razón, mas sin ya organicidad alguna, la facticidad con la validez, en una “sociedad que habrá de quedar integrada en última instancia a través de la acción comunicativa”⁴¹.

Pero una comunicación liberada genera sus propias secuelas disfuncionales en los riesgos que implica para la integración el disentimiento de los actores. Aunque una moral fluidificada discursiva y racionalmente se conecte a la figura estabilizadora que el derecho encarna, el desorden todavía posible traído a colación por actores también movidos por sus idiosincráticas inclinaciones permite a Habermas realizar una distinción tal, que en ella se implique una cierta separación entre fundamentación moral por vías discursivas y una estabilización de lo acordado mediante vías coactivas. El mecanismo del desorden de los intereses expresados privadamente encuentra su cohesión en el mecanismo del orden por la imposición que del derecho. Además, en esta “narrativa de madurez”, Habermas barrunta que la producción legítima de normas no puede asimilarse a sencillamente criterios morales, absorbiendo de esta guisa el derecho en la moral, la política en la moral, identificándose sin mayores mediaciones con la posición kantiana a este respecto, sino que en ella han de intervenir tanto razones pragmáticas (por ejemplo, los costos de implementación de una norma), como razones éticas (sensibilidad al contexto del que se trate). Así, por ejemplo, para lo último, lo moralmente estatuido puede hallarse en franca contradicción con la propia autocomprensión ética de los interlocutores, de modo que la exigibilidad de la norma universalmente producida conflictuaría los fondos de esa misma autocomprensión, y cuya puesta en acto lesionaría la idea que de sí mismos tienen en cuanto personas: por más racionalmente motivador que se encuentre un argumento, éste no es exigible en sentido estricto si hace violencia a una autocomprensión de los sujetos que está más acá de la universalidad establecida moralmente. Ergo, la motivación racional no será nunca suficiente en los términos extremos de un tal conflicto. Esto no es el resultado de “tan sólo un problema de debilidad de la voluntad”⁴², sino de una apropiación consciente de la vida individual y colectiva, la cual decide en qué medida quiere continuar los recursos aportados por la tradición. La carga de la obligación moral no debe hacer violencia a la carga autoimpuesta de las obligaciones éticas con las cuales se mantiene una afectiva relación de continuidad. Habermas no querría desandar lo andado, apretujando demasiado moral y derecho, moral y política. Para decirlo más claramente: la exigibilidad de lo acordado debe derivarse de los mismos

⁴¹ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 88. En cursivas en el original.

⁴² J. Habermas, *Aclaraciones a...*, pp. 203-204.

principios de fundamentación discursiva, y no abogando, como afirma de Apel, por una ética de la responsabilidad que no se infiere del pavimento fundamentador del que se parte.

El deber ser de mandatos y normas de acción no monológicas desplaza el imperativo categórico kantiano hasta el ámbito intersubjetivo, de manera de asegurar la convicción en torno a la norma en el reconocimiento de su validez ya no otorgado simplemente *in foro interno*, sino en las múltiples subjetividades que concuerdan en torno a una norma elaborada bajo ideales condiciones de argumentación. El principio inclusivista de fundamentación de normas, bajo cuya bóveda Habermas quiere reducir a la misma ética del discurso, excusado de cualesquiera recursos de contenido, es el “escueto postulado D”⁴³, según el cual “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”⁴⁴. Pero son los textos, los enunciados, los (pre)juicios del mundo de la vida los que se ventilan en esta formalidad de la ética discursiva, que no aporta, *a nativitate*, contenido normativo alguno, ni prejuzga ninguna disposición de contenidos, sino que éstos, los contenidos, “han de hacerse dependientes de discursos reales”⁴⁵. Los discursos prácticos “han de admitir que su contenido les sea dado”⁴⁶, pues sería ficticio pensar en que las urgencias éticas que nos envuelven puedan ser deslastradas de los discursos de fundamentación, contemplando nuestra propia y condicionada posición histórica desde un lugar ajeno a la misma historia. En este punto permanecemos convictos tanto de la necesidad de la historia, como de la

⁴³ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008, p. 103.

⁴⁴ *Ibid.* En *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Barcelona, Paidós-UAB, 1991, p. 101). Habermas propone el principio D de una manera muy similar: “sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”. Todo lo que se justifica moralmente tiene que poder ser querido por todo ser racional, precisamente en cuanto racional. Lo mismo ocurre en *Facticidad y validez* (p. 172), donde lo enuncia de la siguiente forma: “D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”. Es el principio que se requiere para un nivel de fundamentación postconvencional a causa de una eticidad sustancial diluida en sus componentes. Habermas desearía persuadirnos de que el nivel de abstracción de “D” es tan elevado que puede permanecer neutral frente a la moral y el derecho. Sin embargo, la imparcialidad que en él se expresa y la no discriminación que introduce en el igualitarismo de los involucrados mueve a sospecha en torno a la pretendida neutralidad moral a la que Habermas aspiraría. Ese más acá de la moral ya parece *moraliter* impregnado. Resulta arduo pensar que los “derechos argumentativos” y las “libertades comunicativas” no sean ya estándares de un sentido moral, porque ¿no se da ya un reconocimiento y un respeto moral de la libertad e igualdad de los participantes posibles, en principio de todos los involucrados, en la enunciación de esos “derechos” y “libertades”? Para los “derechos argumentativos” y “libertades comunicativas” puede verse *La inclusión...*, p. 76.

⁴⁵ J. Habermas, *Conciencia moral y...*, p. 104.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

necesidad de deslastrarnos de los prejuicios que ella ha ocasionado, y que ya no pueden resultar sino lesivos para la vida colectiva.

Habermas pretende que el principio D no es *in se* un principio moral, porque está absuelto de toda clase de contenidos, y constituye a su vez el *moral point of view* desde el cual establecer la validez de las normas que se acuerdan de manera cooperativa. Sin embargo, no introducirá una exigibilidad de las normas consensuadas a partir de un principio que resultara externo a las líneas del principio del discurso. En este punto, Habermas está argumentando en contra del principio C de Apel, una ampliación del principio del discurso en los términos de una ética de la responsabilidad que se enfoca en la robinsoniana responsabilidad de mantener el orden del mundo privilegiando fácticamente el propio mundo. Detrás del político responsable que Apel tiene en mente, “se esconde el rey filósofo que quiere poner orden en el mundo, o en todo caso no el ciudadano de una comunidad democrática”⁴⁷. La realización del orden moral, que sólo es posible gracias al estadio civilizatorio alcanzado por ese mundo, se convierte *eo ipso* en el *Summum Bonum*, que revierte autorreferencialmente, en tonos muy optimistas, sobre el *status* ya alcanzado, sobre el orden de las cosas que ya positivamente se hallan establecidas. De modo que el orden moral deja en su sitio, como dado por bueno, lo ya devenido, adecuándose así a una sospechosa complicidad con lo existente.

Una teleología que brota intempestivamente en una deontología de cuño kantiano a Habermas le resulta inadmisibile. Para él no hay nada deontológicamente sospechoso en eso de tener en cuenta las consecuencias de las acciones⁴⁸, pero ellas no han de explicitarse a partir de un principio que mina las propias bases del discurso deontológico⁴⁹, pues la imposición de la moral como el *Summum Bonum* que resulta de las prácticas discursivas puede o justificar dudosos medios o puede involuntariamente acomodarse a lo existente, mediante consideraciones estratégicas que, en nombre de la moral, pretendan excepciones a la misma moral. Las consecuencias de las acciones, que tienen gran importancia en el estadio de aplicación de normas, que deben abrirse al sensible contexto hermenéutico, el cual es a la par el contexto de partida y el contexto de llegada de las normas fundamentadas, deben ser establecidas a partir de un principio que no entre en colisión con el principio de fundamentación de normas. Como las consecuencias de las acciones pueden perderse de vista e introducir repercusiones colaterales que nadie entrevió, propone Habermas un principio de universalización U que carga sobre sí el

⁴⁷ J. Habermas, *Aclaraciones a...*, p. 203.

⁴⁸ Cfr. J. Habermas, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2007, p. 58.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 59.

oneroso fardo de tales indeterminaciones: una norma controversial únicamente encuentra aceptación entre los participantes en un discurso práctico, "cuando todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno"⁵⁰. En este sentido, Habermas está argumentando rigurosamente desde un principio de universalización que se desprendería de las entrañas del principio de fundamentación, para así atajar las tareas de aplicación de normas en contextos hermenéuticos sensibilizados por el armazón de determinadas prácticas obradas en común. Ahora bien, en ello mismo se le va a Habermas la sospecha de que una cierta impotencia de la moral habrá de colisionar con los recursos sedimentados de una eticidad concreta, de modo que la habilidad en la aplicación de las normas tiene que vérselas con el texto interno de una tradición que estos principios discursivos y formales podrían desafiar, en cuyo caso las normas en cuestión fundamentadas y aplicadas recuperarán pese a todo "la provincialidad de un horizonte histórico determinado"⁵¹. Un Kant cercano a Aristóteles elide la malsana posibilidad de interpretar la ética discursiva como una facultad meramente inteligible, asida a sujetos nouménicos, que se quieren ver como ya instalados en el contexto cero de una razón trasnochada. Por el contrario, este saludable baño de realidad es justamente aquello que auspicia la controvertida dialéctica entre lo vigente, pero cuestionado (facticidad), y lo que racionalmente incuestionado por acreditado en foros intersubjetivos (validez) ansía encontrar el espacio de inscripción de su resonancia fáctica.

Pero de otra parte, como no somos parte de una *communitas sanctorum* ni tampoco una gavilla de seres inteligibles, se hacen necesarias medidas institucionales para asegurar los resultados obtenidos mediante las mencionadas condiciones contrafácticas. De no hacerse efectivo este ajuste institucional, se corre el riesgo de que los esfuerzos cooperativos de producción normativa se queden en el camino que conduce hacia su realización material, abriéndose con esto la vía a la lectura hegeliana en derredor a la impotencia del deber: "Como quiera que los discursos están sometidos a limitaciones de espacio y tiempo y

⁵⁰ J. Habermas, *Conciencia moral y...*, p. 103. En *Escritos sobre moralidad y eticidad* (pp. 101-102), Habermas habla de un rebajamiento del imperativo categórico a un principio de universalización U, que se enuncia así: "en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos". La moral, vista como un mecanismo de compensación de vulnerabilidades, puede ser ella misma un mecanismo disparador de riesgos en la aplicación de normas que no se concilian del todo con una situación hermenéutica de partida, a la que esas normas retoman. De esta suerte, la aplicación de reglas también exige una capacidad práctica al tratar con la muy trabada determinación de los contextos. Esto es, una cierta *frónesis* parece ineludible en este tipo de procesos.

⁵¹ J. Habermas, *Conciencia moral y...*, p. 115.

tienen lugar en contextos sociales; que los participantes en la argumentación no son caracteres inteligibles y están movidos por otros motivos que el único permisible de la búsqueda de la verdad (...), son necesarias *medidas institucionales* con el fin de neutralizar las limitaciones empíricas inevitables y las evitables intervenciones internas y externas...”⁵². La institucionalización de los discursos viene a estabilizar las resoluciones obtenidas en el toma y daca argumentativo que se entabla bajo los exigentes presupuestos comunicativos; de este modo, los resultados de la aproximación a los ideales que esos presupuestos entrañan hacen obligatorio, en su institucionalización, el seguimiento de las normas producidas colectivamente. Habermas tiene que lidiar con varios problemas al mismo tiempo: la aplicación de las normas en contextos también éticamente constituidos; la exigibilidad de las normas en espacios donde sus miembros no seguirán, bajo motivaciones estrictamente racionales, los acuerdos colectivos vinculantes; las consecuencias imprevisibles que se podrían desatar de una ética deontológica, y que se ve obligado a domesticar sin salirse de los márgenes de ella. Ahora bien, la misma institucionalización discursiva se encarga de asentar una validez correspondiente (dentro de las condiciones empíricas limitadas) al *status* de los presupuestos idealmente establecidos.

El punto es que Habermas advierte que la debilidad motivacional de la moral y la motivación puramente racional adolecen de falencias que han menester un suplemento de adecuación a lo real. En la medida en que el torcido fuste de la humanidad pueda responder a motivaciones seguidas *privatim*, y en que los sujetos egocentrados puedan hacer uso de una razón calculadora en términos de costes y beneficios en el ámbito juridizado que la autonomía privada delimita, se requiere de unos mecanismos jurídicos que hagan real aquello que bajo las argumentativas circunstancias ideales fue acordado. Como la corrección de los juicios morales y el enjuiciamiento moral de los conflictos de acción se llevan a cabo ahora de manera racional, y como la transgresión de las normas no viene ya sancionada/asegurada por motivos y expedientes transmundanos, el resultado de los discursos prácticos posibilita el encarrilamiento de las dificultades sociales mediante aprendizajes cooperativos, pero éstos por sí solos no son suficientes para obligar a su cumplimiento. Esta moral racional dispone, por lo tanto, de “un saber, que, ciertamente, sirve de orientación en la acción, pero que no dispone ya de por sí a la acción correcta”⁵³. La todavía impotente moral, pues, espera de otros resarcimientos que la compensen de dicha impotencia. La simple internalización de las normas aceptadas, y la formación de un súper-yo que como un ojo severo

⁵² J. Habermas, *Aclaraciones a...*, p. 102. Cursivas en el original.

⁵³ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 179.

posconvencional regule la adecuación del sujeto a ellas, le resulta a Habermas una situación excesivamente contingente como para poder dirimir, *realiter*, este tránsito hacia la acción del saber práctico. A más de lo dicho, Habermas pretende aliviar las sobrecargas cognitivas y motivacionales de las que se provee una moralidad basada en el principio de la intersubjetividad. Por todo ello, se ve en el trance de asumir una complementación externa a los fines de regular los resultados de una moral sujeta a demasiadas indeterminaciones con relación al hacer efectivo: "El derecho puede comprenderse mejor como un complemento funcional de la moral, a saber: el derecho de validez positiva, reclamable y establecido legítimamente..."⁵⁴. Otro tanto aduce en *Facticidad y validez*: si una moral no puede aferrar de veras los motivos del agente en lo relativo a la *praxis*, no tiene más remedio que seguir "la vía de la institucionalización de un sistema jurídico que *complemente* la moral racional de forma eficaz para la acción"⁵⁵. Entre derecho y moral se da, pues, más bien una relación de complementariedad que de subordinación⁵⁶. Así se saca el problema de la exigibilidad de la norma de la constelación determinada por el mero discurso moral, y se lo extrae, también, de las contingencias residentes en una simple asunción ideal de una internalización socializadora, y de los múltiples inconvenientes engendrados dentro de un sujeto que ha de obrar incluso contra su propio interés, con el propósito de hacer consonantes deber e inclinación⁵⁷.

El derecho, por ende, se encargaría de flejar las disonancias que una moral cognitivamente establecida se halla incapacitada para solucionar. Lo exigible se transforma entonces en un caso de imposición. El exceso de autonomía de los actores se ha topado, casi subrepticamente, con las desproporciones de una moral excesiva: ésta pide demasiado a los sujetos, los sobrecarga motivacional y cognitivamente bajo una bóveda de presupuestos ideales. Para solventar esos asuntos viene en su auxilio un derecho que, en última instancia, descarga a los sujetos, liberándoles de su ampliada libertad para decidir. Para que esta exigibilidad, empero, se halle todavía desconectada de la arbitrariedad del poder, que sea todavía un recurso que, aun dentro de la violencia, actúe de acuerdo con parámetros *sine violentia*, la coacción implícita en el derecho se supedita a los fondos argumentativos de una moral racional que no ha podido hacer suyos, completamente, los temas de la exigibilidad de las normas. Sólo serán exigibles, por consiguiente, las normas moralmente válidas, cuya observancia sería de estricto cumplimiento; no obstante, al mismo tiempo,

⁵⁴ J. Habermas, *La inclusión...*, p. 251.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 180. Cursivas en el original.

⁵⁶ *Cfr.* J. Habermas, *La inclusión...*, p. 250.

⁵⁷ *Cfr.* J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 181.

“las normas válidas sólo son exigibles si pueden de verdad imponerse y hacerse valer contra el comportamiento desviante”⁵⁸.

Aceptabilidad racional, exigibilidad e imposición corren bajo una misma línea interpretativa. Todo lo que ha podido ser desencantado merced a los recursos de una comunicación liberada, incluso en sentido práctico, no puede ser reelaborado sino mediando una vía que pasa por la institucionalización discursiva de las normas. El derecho es esa dimensión funcional puesta al servicio de los fines morales, llevando a efecto coactivamente lo que los mismos límites de la mera moral impiden. “La facticidad de la producción del derecho”⁵⁹ no es, entonces mera facticidad, justificable por ser facticidad pura y simple, acomodada a los recursos del poder ya realmente vigente. Esa facticidad se hace depender de flujos de legitimación posconvencional que dependen de la dimensión moral, pero que Habermas admite ya no poder reducir a ella. El derecho no es visto, así, como una intrusa mediación administrada desde las alturas burocráticas, desconectada de las sentidas necesidades de una sociedad en movimiento. Más bien al contrario, el derecho también ha de abrirse a fuentes de legitimación discursiva que no puede extirpar y de las cuales no puede disponer a voluntad⁶⁰. Ciertamente, “la exigibilidad de una acción moralmente mandada sólo se plantea en el paso de la teoría moral a la teoría del Derecho”⁶¹, empero, el mismo derecho no permanece immaculado ante las posibilidades discursivas de una moral que puede pretender legítimas la resistencia civil y la desobediencia legítima al derecho positivo: cuando la norma ya es injustificable, o cuando ésta ha demostrado ser intolerable, se acepta como razonable una transgresión al orden jurídico que ella sanciona. No obstante, Habermas, debido a las inseguridades que una juridización normativa absorbe, se ve atrapado en el trance de tener que conjurar las sobreexigencias morales con una sobreproducción de derecho. En el movimiento que conduce de la moral al derecho, Habermas se cura de espantos haciendo ciertos silencios. Es decir, lo que se silencia delata las falencias de una moral racional que, deseando

⁵⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁰ *Cfr. ibid.*, p. 197.

⁶¹ J. Habermas, *Aclaraciones a...*, p. 204. También en *Verdad y justificación* se refiere a la complementación de la moral mediante el derecho coactivo. El Estado constitucional democrático es el marco jurídico y político ofrecido al rendido servicio de los elementos nucleares de una moral racional, necesitados de institucionalización. Recordemos que para el autor el derecho no está envuelto en los pormenores una situación estática, por el contrario, la producción de derecho, dentro de un proceso constituyente a largo plazo, está garantizado dentro de la misma Constitución. La dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica mantendría el sistema de los derechos en continuo movimiento. Esta cinética constituyente no sólo supone la producción de derecho y la materialización del mismo, sino la protesta en contra de las cláusulas positivas que el mismo colectivo ya no concibe como vinculantes. *Cfr.* J. Habermas, *Verdad y...*, pp. 57-61.

purgar en exceso las sombras opacas de su contrario, termina por develar en sí momentos no reductibles a la razón pura. De eso que más que hablar Habermas calla, se pueden colegir las siguientes observaciones:

1. Las indeterminaciones cognitivas y motivacionales del sujeto ante los problemas que conflictúan los cursos de acción de los actores nos indican que hay elementos de raíz decisionista que no pueden ser expurgados del texto de la razón práctica. Esa misma provincialidad frente al futuro y el valor equivalente acordado a los argumentos que se disputan la palestra pública permite que, en última instancia, también los elementos irracionales se introduzcan de estraperlo en esta suerte de convención donde solamente la razón querría tener la palabra. Por otro lado, la barda ética dentro de la que se escenifican las disputas morales constituye el enclave que no permite a la razón autonomizada, fluidificada en los discursos de fundamentación, mantenerse a la altura de sus propias pretensiones críticas, porque saltar por sobre la propia sombra parece históricamente imposible. Además, esta misma descarga que el mecanismo del derecho proporciona a los sujetos, separándolos al menos momentáneamente de las sobredeterminaciones que gravan las decisiones conseguidas por vía racional, es ya un emblema de que la libertad y la autodeterminación reclamadas por el gran discurso de la Modernidad sólo se cumplen de manera parcial y en momentos muy precisos de la historia, cuando ésta se hace catástrofe o padece de contundentes amenazas.
2. La disonancia entre deber e inclinación señala el reconocimiento de actores que también se realizan en el utillaje conceptual que representan los derechos subjetivos y la libertad negativa que en ellos se consagra, de manera que el interés por lo público puede ser una instancia subalterna frente a la autorrealización llevada adelante mediante los rendimientos de una percepción del mundo de tipo privado, la cual encuentra en el mercado un criterio de articulación social superior a los ofrecidos por una ética discursiva.
3. La juridización extrema o la “hiperjuridificación de la vida social”⁶² parece afín a las obsesiones de una razón controladora que poco desea dejar fuera de sus márgenes aseguradores. De este modo, una cierta semejanza se asoma entre la razón instrumental como medio de control y pronóstico de eventos que son sometidos al corsé de las regularidades legaliformes, y una razón práctica que, reconociendo las debilidades ínsitas a la moral, concluye por adaptarse a las formas jurídicas y a la producción incesante

⁶² D. García-Marzá, “La responsabilidad por la praxis: La ética discursiva como ética aplicada”. En: Adela Cortina y Domingo García-Marzá (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 159.

de derecho, funcionalizándose la crítica que reside en la moral en la estabilización ulterior lograda por las vías jurídicas. Con ello se entrega mayor poder al sistema administrativo, porque lo asegurado jurídicamente tiene que encontrar una forma de articularse desde dentro de las fronteras estatales: si la moralidad ha de encontrar un aseguramiento jurídico, lo jurídico ha de hallar los términos de una expresión administrativa. El punto de vista de García-Marzá es elocuente en este sentido: "no es que el problema de la exigibilidad moral, de la aplicación de la validez moral en definitiva, no nos lleve al derecho. La idea es más bien que no nos conduce sólo al derecho"⁶³.

Habermas insiste en que la entrada de los discursos morales puede dejar como en suspenso el autoentendimiento hermenéutico en el que se encuentran hundidas las distintas formas de vida, retrayéndose, aquéllos, "de todos los contextos normativos contingentemente vigentes"⁶⁴. El deber ser cobra así un carácter categóricamente racional, por el cual la voluntad se deja determinar, mientras adopta una actitud hipotética frente a las normas que en cada caso sean tematizadas. Con ello la voluntad se liberaría de los rasgos heterónomos que imbuyen en sus miembros las formas de vida particulares, y que cobran un perfil destacable en la formación de las identidades sociales y colectivas. La voluntad así entendida se resuelve en razón, en razón práctica, desprendiéndose de las opacidades que el mismo mundo de la vida infundiría en los sujetos a los que informa. Y una vez más, toda esta racionalidad por la que se ha luchado viene nutrida, a *limine*, por su propia impotencia práctica, por la imposibilidad de ejecutar una *praxis* efectiva. Para no reducirla a eticidad, comulgando entonces con lo vigente, y para no ser el blanco de las críticas de un hegelianismo redivivo, se ve Habermas en el apuro de apurar la copa de la racionalidad en la sustancia de un bebedizo jurídico, puesto que la voluntad autónoma traspasada de razón no puede de buenas a primeras imponerse en el mundo sobre el cual actúa.

El "déficit de motivación queda compensado en las deliberaciones del legislador político mediante institucionalización jurídica"⁶⁵. Como se ve, los procedimientos inscritos en el principio de fundamentación de normas (D) y en el principio de aplicación de normas (U) no garantizan en lo absoluto ni la infalibilidad ni la univocidad de los resultados, como tampoco señalan los plazos de su realización. Añade Habermas otra indeterminación a las ya

⁶³ *Ibid.*, p. 168. García-Marzá pasa luego a argumentar desde una sociedad civil como fundamento de actuación de las éticas aplicadas. Sirviéndose de la ética discursiva, busca un tipo de intervención ética que no venga ya reducida a derecho, ni se domicilie luego en administración.

⁶⁴ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 231.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 232.

aludidas indeterminaciones: el paso de la abstracción de la norma a su concreción en situaciones complejas⁶⁶. Otro tanto dice de la debilidad motivacional de una razón que se alza por encima de la eticidad concreta de las convicciones en las que ya siempre se está, de allí que la fuerza motivacional de las buenas razones resulta ser inferior a la fuerza motivacional que reside en las evidencias en las que habitualmente se convive.

El giro jurídico tiene sin embargo que encontrar un asidero moral complementario: como la regulación puramente moral del comportamiento, de los cursos de acción, de los conflictos en general, no absorbe las mismas inseguridades que la aparición moral ha desarrollado, pero como la misma moral es razón actuante, por lo tanto, desligada del dominio arbitrario, se la debe asegurar mediante ataduras jurídicas que no harán sino consolidar el poder de la razón sobre la historia. Y escuchemos el nudo moral justificatorio establecido alrededor de la dimensión jurídica: "La complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente"⁶⁷. El aspecto externo de la acción cobra una obligatoriedad jurídica, si y sólo si esa externa compatibilización de cursos de acción permanece ligada a procesos de entendimiento. La fuerza vinculante de la sanción estatal se halla legitimada no por el poder que ella comporta y punto, sino más bien por la fuerza precedente que ha permitido producir una voluntad transida de razón. Y aunque el derecho descansa también en cierto tipo de razones no identificables llanamente con razones morales, y aunque descuenta de sus fondos motivos e intenciones de los actores, Habermas no desvinculará jamás moral y derecho: primero, porque la moral tiene que adquirir una forma jurídica; segundo, porque "aun cuando los puntos de vista morales no sean suficientemente selectivos para la legitimación de programas jurídicos, la política y el derecho tienen que estar en consonancia con la moral sobre una base postmetafísica común de fundamentación"⁶⁸, base que los desempeños discursivos simbolizan.

IV. DISTINCIÓN ENTRE MORAL Y DERECHO

Derecho y moral siguen en la senda de una armonización de los respectivos ámbitos; es más, el derecho obtiene sus recursos discursivos legitimatorios del ámbito que la moral preside. Pero el derecho no puede restringirse a ella, so pena de confundir ambas dimensiones. Por su parte, el derecho positivo, consciente de su propia inestabilidad, ya no extrae su legitimidad de los manantiales desertizados del *ius sacrum*. Por consiguiente, la

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 557.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 558.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 651.

estabilidad lograda en la positivización de las normas mantiene dentro de sí un precario equilibrio. La única forma de sostener un Estado de derecho articulado en los términos de una teoría discursiva es permitiendo que los recursos comunicativos se encarguen, en última instancia, de tomar el lugar de las fuentes legitimatorias antes reservadas con exclusividad a lo sagrado. Por lo tanto, la estabilidad lograda conforme a los recursos en los que descansa la nueva forma de legitimidad será en lo sucesivo una estabilidad perentoria, abierta a los recursos del poder comunicativo liberado.

Habermas observa todavía una alineación arbitraria entre poder político y derecho, de manera de perpetuar la posibilidad “de una instrumentalización del derecho al servicio de un empleo estratégico del poder”⁶⁹. Ahora bien, la idea de una ética discursiva discurre *a contrario*, es decir, obligando al poder político “a legitimarse recurriendo al derecho legítimamente establecido”⁷⁰. El derecho legítimamente establecido, entonces, no lleva a cabo alianzas estratégicas con el poder fácticamente vigente, ni el poder fácticamente vigente obtiene su validez de un derecho postulado como una instancia meramente autorreferencial. La producción de derecho se ve obligada a abrir sus textos a la exterioridad de donde únicamente puede extraer las líneas de su propia legitimidad; producción legítima de derecho que, sin lugar a dudas, “está hermanada con la formación de poder comunicativo”⁷¹. De ahí que ni la política ni el derecho, como tampoco el sistema administrativo, pueden blindarse frente a los aflujos de legitimación que les vienen de fuera, sin los cuales, por otro lado, carecerían de sentido las mediaciones que ellos representan. Toda esta liquidez descosificadora está al servicio de una República discursivamente fluidificada y de la formación estatal en la que ella cobra forma jurídica, evitando de esta guisa que alguna de las mediaciones sociohistóricas con las que la sociedad elabora sus procesos de autointerpretación y los fines de la vida colectiva compartida se alce con una indebida autonomía en pro de una dominación que hoy sólo puede estar ubicada en un poder comunicativo diluido en razón. Si en el lenguaje que todo lo fluidifica se halla la última frontera que aporta las corrientes de legitimación, la coordinación de la acción por la vía comunicativa es más fuente de tensión que de indispensable estabilidad. Dando la razón a Jiménez Redondo, la gran paradoja de este mecanismo desburocratizado de coordinación de los cursos de acción radica en que “es fuente sistemática de desorden”⁷². La calma del mismo desorden de una comunicación libérrima ha de ser lograda mediante el derecho positivo moderno y mediante la exhaustiva producción de derecho. Esto, a

⁶⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² M. Jiménez R., “Introducción”, En: J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 18.

nuestro parecer, culmina por contrariar la *intentio auctoris* en relación con la descosificación de las sociedades complejas, con el fin de destechar la jaula de hierro que la Modernidad se ha encargado de construir.

Habermas tiene *in mente*, por lo tanto, una idea de Estado de derecho que no se ensimisma ni se coagula en la secreta complicidad entre derecho y poder público. Cerrados sobre sí mismos, su porvenir podría ser la extinción o un revolucionamiento de la realidad no llevado a efecto de acuerdo con el blando anarquismo que Habermas querría para este capitalismo tardío. Su idea de "Estado de derecho puede desarrollarse por tanto recurriendo a los principios conforme a los que se obtiene derecho legítimo a partir del poder comunicativo y éste a su vez a través del derecho legítimamente establecido se transforma en poder administrativo"⁷³. Sin dudas, lo que está a la base de toda esta producción legítima de derecho y de poder es el núcleo de la ética discursiva, *id est*, la comunicación misma. Pero a su vez, ese poder comunicativo no es sino la interpretación transformadora que Habermas da al principio de la soberanía popular, al principio aquel según el cual todo poder estatal procede del pueblo. El principio de la soberanía popular dice, leído con los ojos de la teoría del discurso, "que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos"⁷⁴. La misma dominación política no se convierte así en una mediación extrínseca a la voluntad de los sujetos sobre la cual ella se implanta, pues es la fuerza discursiva de los ciudadanos, la opinión que nutre a la voluntad colectiva, la que permite que éstos se den a sí mismos las normas que habrán de observar. Pero otro requisito es indispensable para que sea efectiva esta soberanía popular discursiva: el de la formación institucional de unas redes comunicativas en la cual puedan ser ventiladas las cuestiones socialmente relevantes, de modo que ese espacio en que se forma la opinión pueda subir el volumen, por decirlo de alguna manera, de los temas que sacuden a una sociedad movilizadora, la cual, por su misma complejidad, se halla trufada de periferias desde las cuales se hacen demandas específicas y se reconfiguran identidades.

Para que la soberanía popular se haga de su primado de una manera real, ya debe haberse producido una institucionalización de los procedimientos y condiciones de comunicación que hagan plausible (sin censuras y autocensuras) el "uso y empleo efectivos de iguales libertades comunicativas, a la vez que obliga y estimula a hacer uso pragmático, ético y moral de la razón práctica o a buscar un equilibrio de intereses que resulte equitativo"⁷⁵. En este párrafo

⁷³ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 237.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁷⁵ *Ibid.*

Habermas trata la distinción entre moral y derecho. Una voluntad transida de sólo razón práctica debería apelar únicamente a argumentos racionales universalizables que coaccionen a los interlocutores en virtud de su fuerza racional. No más y no por otra cosa. Bien. Pero resulta que ahora, aunque el poder social se halle filtrado por las esclusas de las mediaciones comunicativas, la búsqueda de los equilibrios dentro de los principios de la convivencia ya no puede ser organizada conforme a un registro, *stricto sensu*, moral. La participación de otros factores se nos muestra un asunto ineludible: razones pragmáticas, éticas, morales y razones vinculadas a intereses en pugna. La infinita negatividad operando sin trabas dentro de los seguros límites de las libertades negativas, “la infinita negatividad institucionalizada”⁷⁶, parece ser el obstáculo a la plena disolución del poder y de la violencia en los concentrados recursos de la razón.

Aquí se encuentra una de las claves de este desajuste entre moral y derecho. Coincidentes, mas no idénticos, Habermas postula una distinción entre las materias precisadas de regulación por medio del derecho y aquellas reservadas a la actuación estrictamente moral⁷⁷. El derecho, con relación a la moral, presenta dos horizontes, uno más amplio que el moral; el otro, más limitado. Este último viene definido por una regulación jurídica que sólo atiende a la conducta exterior de los actores, dejando entre paréntesis sus íntimas motivaciones o sus secretas intenciones. Dispensado de estos factores que intervienen en la *praxis*, el derecho se refiere a una conducta que puede ser, en suma, reducida por medios coactivos. El horizonte ampliado, por su parte, tiene que ver no sólo con la regulación de cursos interpersonales de acción, sino también de los objetivos propiamente políticos, regulación concernida a requerimientos materiales para la reproducción de la sociedad, a enfoques sistémicos ya no acotados por los límites de los Estados nacionales. Por lo tanto, las regulaciones determinadas por las vías jurídicas “no afectan sólo a las cuestiones morales en sentido estricto, sino también a las cuestiones pragmáticas y éticas, así como a la formación de compromisos entre intereses contrapuestos”⁷⁸. Por todo lo cual, “la *pretensión de legitimidad* de las normas jurídicas descansa en diversas clases de razones. La *praxis* legislativa de justificación depende de una extensa y densa red de discursos y negociaciones, y no solamente de discursos morales”⁷⁹. Cuando fracasan los demás mecanismos de los distintos ámbitos especializados en tareas de integración (ritos, cultos, ceremonias), no queda más remedio que echar mano de la moral y

⁷⁶ M. Jiménez R., “Introducción”. En: J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 43.

⁷⁷ Cfr. J. Habermas, *La inclusión...*, pp. 250-252.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 251-252. Cursivas en el original.

del derecho, pues éstos “representan algo así como garantías para el caso de fallo de las operaciones sociointegradoras de todos los demás órdenes institucionales”⁸⁰. El lenguaje ordinario sigue funcionando como ese “horizonte universal de entendimiento”⁸¹ que permite traducir los mensajes provenientes de todas las lenguas en sus propios términos, pero no hay forma de obligar eficazmente a un comportamiento determinado que armonice los cursos de acción de los sujetos. En este sentido, el código especial que el derecho implica impone una instancia reguladora asida a los medios de control deslingüistizados que son el poder y el dinero, o sea, el derecho codifica las exigencias provenientes de los enunciados realizados en lenguaje ordinario, a las cuales serían sordos los rendimientos propiciados solamente por medio de ajustes sistémicos. La producción de derecho nutrida en fuentes discursivas evita una legitimidad reducida a mera legalidad. De esta manera, el derecho cumpliría con la función transformadora, asimilable a su propio código, evitando que la red de comunicación social global sociointegradora se rompa⁸². El meollo argumentativo está en la pretensión de conectar los dos niveles de sociedad que tienden o a desacoplarse o a mantener entre sí crispadas relaciones. Es decir, el lenguaje del derecho juega un papel transformador entre la comunicación moral ejercida en lenguaje ordinario en el seno del mundo de la vida y el lenguaje especializado con el que opera una administración regida por medios deslingüistizados: la comunicación se destrabaría, mediando el derecho, en el circuito global que representan sistema y mundo de la vida, a saber, en los dos componentes en que se divide la sociedad que surge de un mundo complejo. La moral y el lenguaje ordinario del *Lebenswelt* entran en el código especial del derecho, con el cual las demandas y los mensajes de “abajo” resultan inteligibles y asimilables por el Estado⁸³. El derecho positivo encarna la ruptura ética que se ha producido dentro de las lindes de un proceso de racionalización; al destruirse las garantías metasociales del orden jurídico, se perfila la liquidación del doble reino del derecho, absorbiéndose uno de ellos en el plano de la realidad profana. Empero, con ello no se siega la pretendida incondicionalidad del derecho, sino que se la coloca sobre las bases profanas que han quedado en pie luego del hundimiento de la dimensión ontoteológica. La reorganización de la validez del derecho en un nuevo estrato sociohistórico asienta “los conceptos básicos de la moral y del derecho, de forma *simultánea* para ambos, sobre un nivel postconvencional de fundamentación”⁸⁴.

⁸⁰ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 138.

⁸¹ *Ibid.*, p. 120.

⁸² *Cfr. ibid.*

⁸³ *Cfr. ibid.*, p. 146.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 136. Cursivas en el original.

V. DERECHO Y PRINCIPIO DEMOCRÁTICO: LA UNIDAD PROFANA

Habermas cree haber encontrado la unidad profana a partir de una Modernidad en discordia consigo misma. Esas ruinas de lo sustancial son justamente aquello que funda la realidad del derecho positivo y la diferenciación entre éste y la moral⁸⁵. Pero sobre esta misma escombrera tiene que echar los cimientos de un tejido social ahora articulado en términos jurídicos, a los fines de reparar las cicatrices de la Modernidad. Como los conflictos de los contextos de integración no pueden ser resueltos más en términos éticos (costumbre, lealtad, confianza), ellos mismos son objeto de una progresiva juridización, vale decir, “se los reorganiza en términos formales de suerte que los implicados en caso de conflicto puedan apelar a títulos jurídicos”⁸⁶, lo cual conduciría a una potencial juridización de todas las relaciones sociales mediante la universalización de un *status* de ciudadano, de una sociedad compuesta de miembros iguales entre sí, desembarazada de las distinciones invocadas en algunas de las bases éticas a las que las viejas fórmulas integradoras se adscribían. Una comunidad juridizada en este sentido incorpora una dinámica de igualitarización de sus miembros⁸⁷, que se desconecta de las sustantividades que podían postular un más y un menos ontológico dentro del tejido que en ella se mantenía unido. Una unión lograda, por consiguiente, a fuerza de represión.

En el formalismo jurídico brota una igualitarización progresiva de las relaciones sociales, y al mismo tiempo una exigencia de materialización del sistema de los derechos. Un lenguaje experto corre a todo lo largo y lo ancho de la sociedad, cubriendo las fisuras producidas en semánticas autorreferenciales, estableciendo puentes entre los ámbitos de una sociedad dividida. Habermas ha sorteado las dificultades de un medio de control autonomizado y administrado burocráticamente mediante la apelación a un principio democrático y discursivo que podría encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica durante los procesos de producción de normas⁸⁸. Habermas ha

⁸⁵ Habermas aduce que al desmoronarse el complejo que constituye una eticidad sustancial, se diferencian *cooriginariamente* derecho positivo y moral postconvencional. El derecho positivo reconstruiría coactivamente lo que una moral racional descompone en lo existente gracias a su potencial crítico-enjuiciador, un tanto impotente éste, sin embargo, en el plano de las acciones exigibles; pero ambos, moral y derecho, se ven confrontados a la tarea de recomponer, en sus términos profanos, el desmoronamiento del complejo sustancial que históricamente les antecede. *Cfr.* J. Habermas, *Facticidad y...*, pp. 149 y 183.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁸⁷ *Cfr. ibid.*, p. 141.

⁸⁸ El principio democrático Habermas lo concibe como el plano de la institucionalización externa, efectiva en lo referida a la acción, y de la participación igualitaria en la formación discursiva de la voluntad política

encontrado la reformulación de aquello que Henrich ha denominado el "enérgico institucionalismo" incrustado en el pensamiento hegeliano. El derecho se impone como un eje transversal que compensa las falencias de las promesas consensuales desprovistas de fuerza categórica, cuyo horizonte de comprensión está marcado por las notas de una democracia reflexiva, de una democracia entendida (Durkheim) como el gobierno de la reflexión⁸⁹. Al emplear la vía de la producción jurídica para salvaguardar los débiles acuerdos suscitados en discursos no coactivos, se mantiene a salvo de la objeción de la falta de representatividad del momento institucional en su teoría, objeción que le dirige Bubner; y se resguarda de la objeción, endilgada por Höffe, de que la comunicación liberada desata efectos anarquistas. Con la introducción de la mediación jurídica, Habermas intenta desmentir realizativamente "la objeción de que la teoría de la acción comunicativa es ciega frente a la realidad de las instituciones, o de que tiene consecuencias anarquistas. Un núcleo anarquista ha de tenerlo, ciertamente, ese potencial de libertades comunicativas desencadenadas, del que han de nutrirse las instituciones del Estado democrático de derecho, a fin de garantizar de forma efectiva iguales libertades subjetivas"⁹⁰. Habermas construye su nido teórico entre la anarquía y la burocratización, inclinando el fiel de la balanza, en especial en *Facticidad y validez*, hacia el segundo de los términos referidos. Teme uno que la resolución del conflicto entre los extremos que se median haga suyo el mismo destino que los poderes míticos, poderes que retardan la emancipación prometida, ligando una y otra vez al hombre, mas en términos profanos, a unas oscuridades que no pueden ser sino un nuevo cautiverio. La emancipación se pagaría así con este renovado autosacrificio, las costras de un nuevo tipo de cosificación, con el cual el hombre pretendería celebrarse a sí mismo⁹¹. Pero Habermas insiste en una dinámica teórica universalista que empuja más allá de una razón asimilada a poder, la cual ha quedado encarnada en los Estados constitucionales modernos, en la democrática formación racional de la voluntad, en un individualismo

en procedimientos comunicativos garantizados, a su vez, jurídicamente. Cfr. *Facticidad y...*, p. 176. Vive uno de la impresión de que en estos excesos jurídicos Habermas sufre una transformación funcional que él mismo no advierte, haciendo derivar hacia un plano subalterno las más informales dinámicas que provoca su teoría discursiva adscrita a los fondos de discusiones morales. Lleva razón Velasco al hablar en este punto de "giro jurídico" en Habermas, como también García-Marzá al tratar de buscar fórmulas distintas a esta juridización exasperante. En la estabilización de expectativas recíprocas, el derecho constituye la última frontera. El derecho positivo se transforma así en el sistema de acción "que puede ocupar el lugar de otras instituciones" (*Facticidad y...*, p. 183). Pese a unas líneas encantadas de tal tenor jurídico, Habermas justifica la alusión al derecho, sin cerrarlo empero recursivamente sobre sí mismo, evitando por ello hacerlo decaer en la clausura de un sistema autopoietico (Cfr. *Facticidad y...*, p. 119).

⁸⁹ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 141.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁹¹ Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, pp. 138-139.

irrevocable y en una devaluación de la *potestas* soberana de los Estados nacionales. La Ilustración se democratiza, convirtiéndose en una fundamental autoaclaración de los colectivos y de sus miembros. Por estas vías pretende evitar incluso aquel diagnóstico pesimista destilado en la tesis de una secreta complicidad entre ilustración y mito⁹², la cual no propicia sino el retorno renovado del mito en cada aparente triunfo en contra de sus potencias. La Modernidad misma se ha ido encargando de destruir la confianza en la razón sustantiva, reduciéndola a mera razón procedimental, destrascendentalizando su uso, pero al mismo tiempo sabiendo que "no existe nada más alto ni más profundo a lo que nosotros, que nos encontramos en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas, podamos apelar"⁹³. Así pues, el código del derecho "viene ya dado a los sujetos como único lenguaje en el que pueden expresar su autonomía"⁹⁴. Coincidiendo en un mismo sujeto autores y destinatarios, no pueden empero los sujetos despedir de sí el medio en el que han de realizar su autonomía, pues los sujetos nacen a la luz "como sujetos *juridicos*"⁹⁵. Los mismos contenidos morales cuando son transportados al lenguaje jurídico "experimentan un sistemático cambio en su significado, que les viene impuesto por la forma jurídica"⁹⁶. Como la violencia revolucionaria ya poco convence, las prácticas constituyentes de la soberanía comunicativa se aferran a un componente institucional. Habermas no piensa en los términos de una fundación radical de los nuevos órdenes sociales, sino dentro de los límites ya establecidos por el Estado de derecho. Por lo tanto, habla desde los cauces de una democracia radical indefinidamente perfectible. La idea de una democracia radical no se limita a continuar los fermentos emancipadores de 1789. Lo que sigue siendo inspirador es su continuación en la conciencia de una revolución permanente hecha cotidiana, desgajada de la violencia de la *praxis* revolucionaria en la *praxis* comunicativa que se vale de lo institucionalmente dado. Digamos entonces que más que un proyecto abandonado⁹⁷, el de 1789 es un proyecto transformado, desarrollado en la cotidianidad mediante procesos constituyentes que no crea políticas radicales, sino modificaciones al interior de los surcos institucionales ya establecidos. La *praxis* comunicativa no constituye un *fiat* puro, ni una decisionista acción creadora. Es, fundamentalmente, una *creatio continua*, que parte de estructuras ya existentes y de los límites

⁹² Cfr. *ibid.*, p. 136.

⁹³ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 59.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁵ *Ibid.* Cursivas en el original.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 274.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 597.

institucionales consolidados⁹⁸. El derecho obtendría su legitimidad desde las fuentes discursivas que coronan su validez, fuentes discursivas que se hacen valer desde la óptica de los principios morales. Por consiguiente, el derecho “conserva una referencia a la moral”⁹⁹, pero debemos cuidarnos de colocar a ésta por encima de la dimensión jurídica, como si reinstalásemos de alguna manera el perdido reino de una doble legalidad, un dual ordenamiento jurídico, “una jerarquía entre dos órdenes normativos”¹⁰⁰.

Derecho y moral se refieren a los mismos problemas, los de cómo ordenar legítimamente las relaciones personales y de cómo coordinar los cursos de acción compatibilizándolos a través de principios normativos que no eludan el momento de la intersubjetividad. Pero aun refiriéndose a los mismos problemas, lo hacen de distintas maneras, pues el derecho incorpora un sistema de acción, a saber, “cobra obligatoriedad en el plano institucional”¹⁰¹. Las normas generales de acción se ramifican en una dimensión moral y en una dimensión jurídica, mientras el principio del discurso está a la base de esas generales normas de acción. Pese a la abstracción del principio del discurso, Habermas advierte que se inserta en él un contenido normativo (imparcialidad) del que deben estar penetrados los juicios prácticos¹⁰². Como son válidas sólo aquellas normas a las que todos puedan prestar su asentimiento, Habermas disecciona analíticamente el principio D a fin de hacernos comprender qué significa el “más acá” anterior a la ramificación en reglas morales-reglas jurídicas. Por “válido” va a entender una referencia a normas de acción generales o universales; por “normas de acción”, expectativas de comportamiento generalizadas ubicadas espaciotemporalmente; por “afectados”, a quienes conciernen las consecuencias de la implantación de las normas de acción; por “discurso racional”, la asunción crítica de pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas, asumidas éstas bajo la cobertura de los exigentes presupuestos comunicativos (deberes ilocucionarios, ámbito público

⁹⁸ Al concepto de una democracia discursiva corresponde el escorzo de una sociedad descentrada, la cual, en la emergencia del espacio público, llega a la autocomprensión de sus propios problemas mediante la percepción, identificación y deliberación. A las dificultades inmersas en una sociedad hecha de multitud de periferias, se le opone la *pars construens* de un sensor comunicativo que corre desde las periferias hasta la agregación cualitativa de la opinión pública, por medio de una esfera público-política correspondiente al aseguramiento jurídico de las libertades comunicativas. Cfr. J. Habermas, *La inclusión...*, p. 245. Las estructuras comunicativas de la opinión pública consistirían, por lo tanto, en “una vasta red de sensores” que reaccionan a la presión de los problemas que afloran desde las inquietudes de una sociedad que se va tornando global, gestando la formación de opiniones influyentes en las cuales aquellos problemas adquieren una solución consensuada. Cfr. J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 376.

⁹⁹ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 171.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰² Cfr. *ibid.*

de la comunicación, no coerción, etc.)¹⁰³. La contracción del principio D a principio moral solamente dice relación a la validez de normas de acción, que se justifican si y sólo si se tienen en cuenta los intereses de todos los involucrados; mientras que en su contracción jurídica, identificada por Habermas con el principio democrático¹⁰⁴ (llegando hasta una República de ciudadanos del mundo), se debe incorporar la comprensión que un determinado "nosotros" posee acerca de sí mismo en la forma de tradiciones y valoraciones fuertes, así como la constelación de intereses particulares que hacen vida al interior de ese "nosotros". Pero los intereses sólo pueden ser compatibilizados mediante la negociación de compromisos, bajo condiciones equitativas que permitirían que sus resultados fuesen aceptables para todas las partes. El principio moral trascendería, pues, presidido como está por un sentido universalista radical, los ámbitos privado-público, así como deslimitaría el "nosotros" en que cada comunidad particular se autoconcibe y describe con peculiares caracteres fácticos; mientras que el principio democrático institucionalizaría las acciones externas de los miembros de un colectivo, el cual principio, sin dejar de referirse al principio moral, habría de incorporar como criterios de la producción de derecho la autoconcepción ética que poseen las comunidades jurídicas específicas¹⁰⁵. La autonomía privada parece poder eximirse de las altas exigencias de las libertades comunicativas de una Modernidad conciliada consigo misma. Esa autonomía se retira a ese ámbito donde los vínculos ilocucionarios no se obligan: en el medio que representa la libertad negativa de los sujetos, éstos no actúan sino en una zona de correspondencias objetivantes y de influencias empíricas, referidas, en última instancia, a la satisfacción eficaz de sus propios intereses. No obstante, esa *libertas a coactione* ha de rendir cuentas cuando en su desarrollo amenaza el ámbito propiamente público. Como señala Habermas, "la autonomía privada llega hasta allí donde el sujeto jurídico tiene que empezar a dar cuenta y razón, hasta allí donde tiene que dar razones públicamente aceptables de sus planes de acción"¹⁰⁶, retrazando de esta guisa los límites inestables entre lo público y lo privado, asegurados por el imperio de la ley. Pero para evitar que tal imperio de la ley degenera en un paternalismo administrado, los sujetos jurídicamente investidos han de tomar posición ante el derecho mismo, implicándose activamente en su creación, en una "producción políticamente autónoma del derecho"¹⁰⁷, sin la cual no podría entenderse ni siquiera ese retrazado de límites que ya no deja estáticamente fijado el borde

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 172-173.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 175-176.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 187. *Cursivas en el original.*

que separa lo público de lo privado¹⁰⁸. Estamos en el cenit habermasiano de la producción jurídica, mediante la cual el derecho positivo reobra sobre sí mismo gracias a una articulación discursiva que le devuelve la franquicia de su pérdida legitimidad, “lo cual significa que las normas jurídicas *siempre* han de *poder* ser seguidas por convicción”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Mészáros considera miope todo esfuerzo realizado dentro de marcos parlamentarios dirigido a limitar la fuerza extraparlamentaria del capital, pues ésta no puede ser restringida en su capacidad de control metabólico social (global). El marco institucional político tradicional se ha mostrado incapaz de contender con la potencia material real al momento de tomar decisiones cruciales. Habermas no permanece inmune a este tipo de crítica, por ello cree indispensable ampliar los procesos participativos y decisorios allende los marcos constituidos, plagados de compromisos, desviaciones y, en última instancia, de cooptaciones y traiciones, y, además, poblados de partidos políticos corporativizados con el Estado y el *establishment*, o sencillamente convertidos en empresas de autoservicio. En cuanto al tema del capital, gran señor del presente, véase I. Mészáros, *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Valencia-Caracas, Vadell-CLACSO, 2008, pp. 322-323.

¹⁰⁹ J. Habermas, *Facticidad y...*, p. 187. En cursivas en el original.

LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS NEGRAS: CACHIMBO, CANDOMBLE DE CABOCLES, PAGELANCIA, MACUMBA, CANDOMBLE, UMBANDA Y MUSULMANES NEGROS. UNA VISIÓN INTRODUCTORIA

DR. Enrique Alí González Ordosgoitti*

ABSTRACT:

The present paper we start with a definition of the topic to be analyzed, which is made up of a vertical axis (Afro -Brazilian Religions Black) and a transverse axis (religious syncretism). Then we abound about how he religious syncretism in Brazil and especially been between Indigenous Religions and Religions African Bantu origin, stopping at three examples of the same: the Religion of Catimbo or Cachimbo of northeastern Brazil, the Religion Cabocles, Candomble of Bahia and Pernambuco and the Tupi-Guarani Pagelancia, Religion in Amazonia. Then continue with the fourth religious expression, the Religion of Macumba, of obvious and particular Bantu ancestry syncretic process. Fifth Religions speak of Yorubas and we make a little comParison with other countries of America, as well as Brazil, where Yoruba are hegemonic, as in Cuba and Trinidad. The sixth is the Umbanda Religion, Brazilian religion that tries to become a National Religion, through a theology that seeks to integrate all the major axes of the Brazilian religious field. The seventh religion considered is that of the Black Muslims, because it opens a spigot interesting for future research. Finally we conclude with a brief conclusion and 15 diagrams we have made for this occasion, with the idea of facilitating the reader visually understand the hyper-complexity of the field of Afro -Brazilian Religions Negras.

* Doctor en Ciencias Sociales, Sociólogo, Folklorólogo, Filósofo, Teólogo, Locutor, 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 General -desde 1991- de la ONG Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela-CISCUVE. Co-Creador y Coordinador -desde 1998- del Sistema de Líneas de Investigación Universitaria (SiLIU) sobre Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande. Co-Creador y Coordinador -desde 2011- de la Página Web de CISCUVE: www.ciscuve.org Para contactarnos: ciscuve@gmail.com; @ciscuve; [ciscuve-Facebook](https://www.facebook.com/ciscuve-Facebook); @enagor; enagor2@gmail.com; Skype: [enrique.gonzalez35](https://www.skype.com/en/contacts/enrique.gonzalez35) -Si desea conocer otros Artículos, Audios y Vídeos de Enrique Alí González Ordosgoitti, entre en la siguiente URL: <http://ciscuve.org/?cat=4203>

KEY WORDS:

Afro -Brazilian Religions Negras, Cachimbo, Candomble of Cabocles, Pagelancia, Macumba, Candomble, Umbanda, Black Muslims. Popular Religion. Latin America, Brazil, Cuba, Trinidad.

Índice

Introducción.

Delimitación de nuestro tema.

1.-El Sincretismo Religioso Brasileiro.

2.-El Sincretismo entre las Religiones Indígenas y las Religiones Bantúes.

2.1.-La Religión del Catimbo o Cachimbo del Noreste de Brasil.

2.2.-La Religión Candomble de Cabocles en Pernambuco y Bahía.

2.3.-La Religión Pagelancia Tupi-Guaraní en la Amazonia.

3.-La Macumba.

3.1.-Macumba y sincretismo.

4.-Religiones Yorubas comparadas.

5.-Umbanda.

6.-Musulmanes Negros.

Conclusión.

Diagramas

Diagrama 1.-Los cinco ejes de las Religiones y Religiosidades Populares Brasileñas.

Diagrama 2.-Sincretismo entre Religiones Africanas e Indias en Brasil.

Diagrama 3.-Sincretismo entre Religiones Indias y Africanas en Brasil en el tiempo.

Diagrama 4.-Religión Indígena del Noreste de Brasil: Catimbo o Cachimbo.

Diagrama 5.-Religión Africana, Bantú, de Pernambuco y Bahía, Brasil: Candomble de Cabocles.

Diagrama 6.-El Candomble de Cabocles, Correspondencia Divinidades Africanas/Indígenas y la adscripción a dos de ellas.

Diagrama 7.-Religión de la Amazonia, Brasil: Pagelancia.

Diagrama 8.-Religión de la Amazonia, Brasil: Pagelancia en Mosaico.

Diagrama 9.-Comparación entre las Religiones Candomble de Cabocle, Macumba de Río de Janeiro y Guanabara, Macumba de Espíritu Santo y Umbanda.

Diagrama 10.-Hegemonía de la Civilización Yoruba en América: Brasil, Cuba y Trinidad.

Diagrama 11.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba).

Diagrama 12.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba) y sus Falanges.

Diagrama 13.-Sincretismo Religioso Negro-Indio: de Religiones Étnicas a Religión Política.

Diagrama 14.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba): Tradiciones incorporadas.

Diagrama 15.-Seis Tipos de Sincretismo según Leonardo Boff.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo lo iniciamos con una delimitación del tema a analizar, el cual se conforma de un eje vertical (las Religiones Afro-Brasileñas Negras) y un eje transversal (el sincretismo religioso).

Luego abundamos sobre la manera como se dio el sincretismo religioso en Brasil y en especial el habido entre las Religiones Indígenas y las Religiones Africanas de origen Bantú, deteniéndonos en tres ejemplos del mismo: la Religión del Catimbo o Cachimbo del Noreste de Brasil; la Religión Candomble de Cabocles en Pernambuco y Bahía y la Religión Pagelancia Tupi-Guaraní en la Amazonia.

De seguidas continuamos con la cuarta expresión religiosa; la Religión de la Macumba, de evidente ascendencia Bantú y su particular proceso sincrético.

En quinto lugar, hablamos de las Religiones Yorubas y efectuamos una pequeña comparación con otros países de América, además de Brasil, donde los yorubas son hegemónicos, como en Cuba y Trinidad.

La sexta religión es la Umbanda, religión brasileña que intenta convertirse en una Religión Nacional, a través de una teología que busca integrar todos los principales ejes del campo religioso brasileño.

La séptima religión considerada es la de los Musulmanes Negros, porque abre una espita interesante para futuras investigaciones.

Y finalmente concluimos con una brevísima conclusión y con 15 Diagramas que hemos realizado para esta ocasión, con la idea de facilitar visualmente al lector la comprensión de la hipercomplejidad del campo de las Religiones Afro-Brasileñas Negras.

DELIMITACIÓN DE NUESTRO TEMA

Al intentar realizar un breve ensayo acerca de las Religiones y Religiosidades Populares de Brasil se nos presenta un problema de entrada: es tal la diversidad e hipercomplejidad de este campo religioso, que resulta imposible un mínimo de condensación de su totalidad en tan breve espacio. Por lo que optamos por escoger uno de los ejes verticales y un eje transversal de cómo se organiza este campo. Como eje vertical hemos escogido el de las Religiones y Religiosidades Afro-Brasileñas-Negras y como eje transversal, las diversas modalidades que ha adquirido el sincretismo religioso brasileño.

Cuando vemos globalmente el Campo Religioso Popular Brasileño podemos distinguir cinco ejes principales: el Catolicismo Popular, el Protestantismo Popular, el Espiritismo¹, las Religiones Afroamericanas-Negras y las Religiones Indígenas (ver Diagrama 1).

Estos cinco ejes de diversos modos han sido medidos cuantitativamente, por la Gallup y por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas. En 1990 la Gallup arrojó los siguientes resultados:

“Una encuesta no oficial, de la empresa Gallup, con respuestas no estimuladas, revelaba para el año 1990 un 76,2% de católicos; 8,5% de protestantes o evangélicos (4,3% de bautistas, 2,8% de pentecostales, 0,6% de presbiterianos, 0,4% de luteranos, 0,3% de adventistas y 0,1% de metodistas); 4,6% de espiritistas Kardecistas, 0,4% de adeptos de religiones afro-brasileñas, 0,2% de budistas y, finalmente, 9,2% de personas que se reconocen como “sin religión”. Otras religiones aparecen con números casi invisibles.” (Rodrigues Brandao, 1996: 25)

Es decir según la Gallup (1990), los Católicos son la mayoría con 76,2%; los Protestantes o Evangélicos 8,5%; los Espiritistas Kardecistas 4,6%; las Religiones Afro-Brasileñas 0,4%, los Budistas 0,2% y Sin Religión 9,2%.

¹.-Para comprender la historia del Espiritismo en Brasil y de cómo fue el proceso para convertirse en la Religión Espiritista y no en el Espiritismo Científico formulado por Kardec, y por ende, la manera de ser aceptado en círculos más amplios de la población brasileña, recomendamos a: -Arribas Célia da Graca (2010).-*Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo, Brasil, Alameda Casa Editorial, pp. 303.

Paralelamente el Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas realizó dos Censos con dos años de diferencia y con resultados muy distintos, tanto entre los dos Censos, como en comparación con Encuesta de la Gallup en 1990. He aquí los datos:

“Si traigo aquí los datos de esta investigación es porque discrepan en algunas proporciones de los censos oficiales del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas, donde los católicos poseen porcentajes algo mayores (entre 80 y 86%) y los pentecostales porcentajes aún más altos (entre 12 y 18%). Dos años antes, la misma investigación obtenía, para respuestas estimuladas, números aún más sugestivos. Si los católicos descienden a 58,8%, los protestantes caen también a 5,6%; los espiritistas Kardecistas descienden a 3,7% (en 1992 la revista *Veja* dedicaba una nota de tapa a los espiritistas y presentaba cifras casi cercanas al 5% de la población brasileña), en cuanto a los adeptos de los cultos afro crecen a 1,5% Los que se consideran como “sin religión” doblan el número y son 18,7%.” (Rodrigues Brandao, 1996: 25)

Estas serían las cifras según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística: Católicos 80, 86, 58%; Protestantes 12, 18, 5,6 %; Espiritistas Kardecistas 3, 7 o 5%, Religiones Afro-Brasileñas 1,5% y Sin Religión 18,7%.

Aún con todas las discrepancias de las diferentes cifras, todas están de acuerdo en señalar la presencia mayoritaria del eje del Catolicismo, en segundo lugar el eje del Protestantismo, el tercer lugar lo ocupa el eje del Espiritismo, en cuarto lugar el eje de las Religiones Afro-Brasileñas Negras y en cuanto al quinto eje, que nosotros hemos señalado al hablar de Religiones y Religiosidades Populares, cual es el de las Religiones Indígenas, su número es tan pequeño (quizás porque sólo son étnicas) que no aparece reflejada en las estadísticas (ver Diagrama 1).

Obligados entonces a escoger sólo uno de los ejes verticales para trabajar, lo hemos hecho con el de las Religiones Afro-Brasileñas-Negras, que oscilan entre 0,4-1,5%, que aunque estadísticamente no es significativo, en cambio socioculturalmente y socio históricamente es imprescindible para conocer las consecuencias de la Trata Atlántica en Brasil y América y por ende, la historia de una de las principales etnias de Brasil y de toda América, cual es la Afroamericana-Negra. Además, hay que tomar en cuenta, que el estudio de las Religiones Afroamericanas-Negras, nos permitirá dos cosas: saber cómo fue fagocitado el Catolicismo por los Negros Bozales y Criollos en Brasil, e intuir cómo fueron fagocitadas esas Religiones Africanas Tradicionales por el Catolicismo, tanto para comprender el Catolicismo Negro –de amplia difusión en muchos países de América Latina- como para comprender el Catolicismo Popular Latinoamericano en general.

Pero sabiendo la amplitud del campo de las religiones afrobrasileñas negras, no pensamos abarcarlas en su totalidad, tomaremos ejemplos de las de ascendencia Bantú (pero dejaremos por fuera -por razones de espacio- a la Macumba de Sao Paulo); de las de ascendencia yoruba (especialmente las de Bahía, pero dejaremos sin tocar a las de Recife, por ejemplo) y el caso muy particular de los Musulmanes Negros. Pero no incluiremos a las religiones africanas de ascendencia dahomeyana (como las de San Luis de Maranhao).

El eje transversal que utilizaremos es el de la diversidad y complejidad de los procesos de sincretismo religioso llevados a cabo en Brasil. Pues para nosotros es el fenómeno del Sincretismo, uno de los elementos teóricos básicos para comprender la dinámica religiosa en América. Y en tal dirección, para mostrar la complejidad del fenómeno nos remitimos a una larga cita, que sobre la tipología de Sincretismo de Leonardo Boff, nos presenta Pérez (1996). Según Pérez, Leonardo Boff, plantea seis tipos de Sincretismo (Ver Diagrama 15): Refundición, Traducción, Acomodación, Agregación, Mezcla superficial y Concordismo. A continuación las seis definiciones:

“Conocemos seis formas de sincretismos religiosos, abordados por Leonardo Boff en uno de sus libros.

a) Sincretismo como refundición. Se da cuando una religión se abre a diferentes expresiones religiosas, reinterpretándolas y refundiéndolas desde los criterios de su propia identidad. La Biblia, por ejemplo, fue asimilando, a través de los años, influencias culturales propias y ajenas, desde su propia identidad monoteísta (AT) y cristiana (NT). (p.28)

b) Sincretismo como traducción. Se trata de una simple traducción de lo que para la religión es propio, en categorías culturales distintas a la suya, pero sin asimilación de lo ajeno. Por ejemplo, un catecismo de la Iglesia Católica traducido al pemón.

c) Sincretismo como acomodación. “Tiene lugar cuando la religión de los dominados se adapta a la religión de los denominadores, ya sea como estrategia de supervivencia o como modo de resistencia.” Así ocurrió con la santería cubana que está presente en Venezuela con un matiz propio y que será tratada en otra comunicación.

d) Sincretismo como agregación. La señora que frecuenta la misa dominical y que, cuando va a salir de su casa, consulta, no el pronóstico del tiempo, sino su horóscopo personal; lleva un amuleto preparado debajo del vestido; de cuando en cuando se hace fumar el tabaco; va al Nuevo Circo cuando viene un famoso predicador del Brasil; celebra solemnemente el Espíritu de Navidad los veintiuno de diciembre; y quedó ronca el mes pasado de tanto

gritar en una parcela de La Carlota: “Bendición, su Santidad”. “Lo que aquí se da es una mera agregación de elementos sin interacción mutua, unidos tan solo por la experiencia del creyente...En tales casos, como es obvio, el sincretismo muestra su aspecto peyorativo de indefinición de identidad”.

e) Sincretismo como mezcla superficial. “Es lo que ocurrió, por ejemplo con el panteón romano, en el que en un mismo templo están mezclados dioses y diosas de Asia, de Egipto, de Siria, de Persia...en definitiva, de todos los pueblos vencidos, junto a los dioses romanos. No se ofrece una sistematización capaz de satisfacer las necesidades religiosas...En este sentido, sincretismo es sinónimo de dilución y confusiónismo.”

f) Sincretismo como concordismo. “Consiste en crear un concordismo de fórmulas, ritos y expresiones en orden a lograr una religión útil para todos...no se descende a la estructura de la religión, a su experiencia e identidad, sino que se queda en los significantes exteriores...cuyo resultado sería una religión artificial, una especie de ‘esperanto’ religioso. En este caso, sincretismo equivaldría a yuxtaposición, sin la menor organicidad”. A este tipo de (p.29) sincretismo nos referimos cuando hablamos del Espiritismo de Allan Kardec, la Teosofía, los Gnósticos, los Rosacruces, los Acuarios, los Moonistas, la Nueva Era, la Metafísica de Conny Méndez, los seguidores de Sai Baba, Basanta Maranipa, y demás maestros sincretistas.” (Según Leonardo Boff citado por Jesús Genaro Pérez, ocd (1996). -“Movimientos Religiosos Sincretistas”, Revista de Teología del ITER (Venezuela) 13: 27-44, enero-junio, páginas: 28-30)

1.-EL SINCRETISMO RELIGIOSO BRASILEIRO

Para comprender el proceso de sincretismo habido entre las religiones brasileñas, seguiremos al gran conocedor de las mismas el franco-brasileño Roger Bastide, quien partirá de la visión del precursor de los estudios afrobrasileños, Nina Rodrigues, para después ir la confrontando con lo que le arrojaban sus investigaciones.

Fue Nina Rodrigues quien primero teoriza acerca del sincretismo Orixás-Santos Católicos y las dos maneras de entenderlo según fueran africanos o negros criollos:

“Foi Nina Rodrigues quem primeiro chamou a atenção, no Brasil, pelo menos, para o sincretismo entre os Orixás dos negros da Bahia e os santos da Igreja católica. Depois de fazer uma distinção entre os africanos, que ainda existiam no seu tempo e os negros crioulos, começa por estudar sucessivamente o que se passa tanto num caso como no outro”. (Bastide, 1983: 159)

Según Rodrigues, los negros africanos se limitaban a yuxtaponer los Orixás a los Santos Católicos:

“Os africanos limitavam-se a justapor os santos católicos aos deuses de suas próprias crenças, considerando-os como de categoria igual, se bem que perfeitamente distintos; tratava-se de uma ilusão da catequese”. (Bastide, 1983: 159)

Mientras, los Negros Criollos trasladaban la sacralidad de los Orixás a los Santos Católicos:

“Quanto aos crioulos, a influência modificadora do meio teria sido mais forte; a mitologia africana perderá sua pureza primitiva e a adoração fetichista se transportava às próprias imagens dos santos: “Se no negro africano havia e há ainda simples justaposição das idéias religiosas bebidas no ensino católico, às idéias e crenças fetichistas, trazidas da África; no crioulo e no mulato há uma tendência manifesta e incoercível a fundir essas crenças, a identificar esses ensinamientos”.”. (Bastide, 1983: 159)

El punto de partida de la investigación de Bastide partía de la siguiente hipótesis: si hubo un sincretismo externo entre las Imágenes, debería haber un sincretismo interno, psíquico, en el creyente:

“Essa fusão foi, depois de Nina Rodrigues, estudada freqüentemente, mas de um ponto de vista exterior. Por conseguinte um problema se me deparava: passar da Etnologia (p.159) à Psicologia Social, descobrir as atitudes que caracterizavam a alma do negro que confunde um orixá e um santo, saber que sentimentos, que imagens esse sincretismo subentende. Era esse o objeto que eu me propunha numa recente viagem ao Nordeste, à Bahia e ao Recife”. (Bastide, 1983: 159-160)

Pero dicha hipótesis resulto ser falsa:

“No entanto, á medida que iria avançando em meu inquérito, deveria ir percebendo que o problema que eu me propusera não existia em relação ao negro, não passava de um falso-problema, de um pseudoproblema. Eu havia raciocinado com uma mentalidade de sociólogo, uma mentalidade lógica postulando que a todo sincretismo externo deve corresponder um sincretismo psíquico. É verdade que minhas perguntas forçavam meus interlocutores a racionalizar sua fé; mas eu sentia que, na maior parte do tempo, as respostas eram respostas do momento, descobertas originadas pela própria pergunta que eu fizera e não uma tentativa de análise da sua vida espiritual”. (Bastide, 1983: 160)

Es necesario puntualizar que el fenómeno del Sincretismo ya se encontraba en la Iglesia antigua y también en la conquista y colonización americana:

“Em primeiro lugar é necessário fazer-se lembrar de que o sincretismo não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado. Nina Rodrigues já observava que o catolicismo primitivo unira na sua hagiografia as lendas cristãs aos mitos pagãos. Os missionários que trabalham nas colônias dão-nos, frequentemente, ótimos exemplos de aparições de seitas místicas conjugando, de maneira pitoresca, elementos cristãos e elementos culturais indígenas. Para bem compreender os processos do sincretismo, suas causas e seus efeitos, para verificar se está submetido a leis gerais, seria necessário comparar todos esses casos entre si”. (Bastide, 1983: 160)

El sincretismo en Brasil ya se observaba en el Quilombo de Palmares:

“Porém, mesmo que não se vá tão longe, no Brasil o sincretismo é um fenômeno antigo, pois desde o início da colonização já o encontramos no quilombo dos Palmares, tanto nos gestos ou ritos (o sinal-da-cruz, o recitativo de certas orações) como na união por semelhança dos deuses africanos e dos santos (encontram-se imagens católicas nos (p.160) templos quilombos)”. (Bastide, 1983: 160-161)

Por lo que podría afirmarse que el sincretismo es un fenómeno general, tanto en la América Católica (Brasil, Cuba, Haití):

“E não somente é um fenômeno antigo como ainda um fenômeno geral em toda a América católica: encontramos-lo em Cuba, no Haiti, da mesma forma que no Brasil”. (Bastide, 1983: 161)

Como en la América Protestante, en donde por no haber Culto a los Santos, el sincretismo se expresa parcialmente en la interpretación de la Biblia:

“Na América protestante, onde a ausência do culto dos santos impediu a união orixá-santo, é na interpretação da Bíblia, unicamente, que se pode encontrar alguma coisa de análogo ao sincretismo que estudamos aqui”. (Bastide, 1983: 161)

Pero el Sincretismo no es rígido, sino fluido, adaptado a la época:

“Mas —e isto é importante para uma interpretação ulterior— esse sincretismo não é rígido e cristalizado. É um fato em formação, fluente e móvel, apresentando assimilações diversas conforme as épocas”. (Bastide, 1983: 161)

Se identifica a Xangô con Santa Bárbara a pesar de la diferencia de sexo, debido a la analogía del Rayo:

“Por exemplo, no momento em que foi estudado por Nina Rodrigues, Xangô era identificado com Santa Bárbara, isso porque Xangô era o deus do raio e do trovão e Santa Bárbara a padroeira das tempestades e das faíscas elétricas, de que, aliás, foi vítima: “A identidade mental dos protetores foi mais forte do que as suas diferenças de sexo. Todas as vezes que eu insistia com os crentes fetichistas para me explicarem esta equivalência *physicamente* absurda, eles me respondiam invariavelmente com a interrogação: pois a Santa Bárbara não é advogada dos raios?”. (Bastide, 1983: 161)

Más curioso es la inversión que se produce cuando Osun, la Mujer de Xangó, se transforma en el Marido de Santa Bárbara, homologándose con San Jerónimo:

“A inversão para alguns negros é mais curiosa ainda. *Sangô* tinha por mulher a *Osun*, e Santa Bárbara por companheiro no patronato contra os raios a São Jerônimo. Pois bem, eles invertem as coisas; *Osun* de mulher de *Sangô* passa a ser marido de Santa Bárbara, e portanto São Jerônimo”. (Bastide, 1983: 161)

Finalmente la lógica se impone y Xangó se identifica con São Jerónimo y Santa Bárbara con Iansã:

“Entretanto a lógica deveria ser mais forte que essa primeira identificação, hoje desaparecida, e atualmente Xangô é identificado como São Jerônimo, Santa Bárbara passando a ser a correspondente católica de Iansã”. (Bastide, 1983: 161)

La fluidez del Sincretismo –en el Tiempo– se evidencia en las múltiples equivalencias Católicas de Yemayá (Virgen del Rosario, Virgen María, Virgen de la Piedad y Nuestra Señora de la Concepción de Praga):

“Há ainda outro caso conhecido, este menos nítido porém, o de Iemanjá, identificada, segundo Manuel Querino com Nossa Senhora do Rosário, segundo Nina Rodrigues com a Virgem Maria e que, de acordo com o testemunho mais próximo de nós, de Artur Ramos, tende a se confundir cada vez mais com Nossa Senhora da Piedade ou Nossa Senhora da Conceição da Praia. Digo que este segundo fato é menos nítido porque Kockmeyer encontrou ainda a assimilação de Iemanjá com Nossa Senhora do Rosário, pelo menos de Iemanjá a moça, e pelo menos em um *candomblé*. Em todo (p.161) caso, o primeiro fato é suficiente para demonstrar como o sincretismo não é uma coisa fixa, cristalizada, mas variável. Continua ainda hoje sua evolução criadora, pois penetrou de tal forma nos costumes que dá sempre lugar a novas identificações”. (Bastide, 1983: 161 y 164)

Y también en cómo el espíritu de Jubiabá un Pai del Candomblé, se asimila a São Tomé:

“É assim que o espírito de Jubiabá desceu, depois da sua morte, sob a forma de São Tomé num candomblé da Cruz do Cosme (Caixa d'Água). (Informante: Joãozinho da Gávea). Aliás, compreende-se perfeitamente a razão dessa nova assimilação: Jubiabá era o pai de um candomblé de caboclo”. (Bastide, 1983: 164)

São Tomé se considera Apóstol de los Indios, por su asimilación con Sumé Héroe mítico de los Indios de Amazonia y de Paraguay:

“Ora, São Tomé é considerado como o apóstolo dos índios (por causa de sua ubiquidade ele catequizou os partos, medos, persas, a China, a Etiópia; podia, por conseguinte, ter aparecido na América), e por causa da existência um herói mítico entre os índios, da Amazônia ao Paraguai, Sumé, que os jesuítas identificaram facilmente com Tomé (*rastró* de São Tomé em muitas províncias do Brasil, fonte de São Tomé etc.): “É tradição antiga entre os índios que veio o bem-aventurado apóstolo São Tomé a esta Bahia, e lhes deu a planta da mandioca e das bananas de São Tomé”. (Bastide, 1983: 164)

El Sincretismo es aún más diverso cuando lo observamos desde la variedad del Espacio, existirán asimilaciones comunes como Iansã/Santa Bárbara, los Ibeji o São Cosme y São Damião y otras sólo muy locales:

“A variabilidade é ainda mais forte quando, em vez de estudá-la no tempo, nós a estudamos no espaço. Percebemos então que, segundo as localidades, na Bahia, em Alagoas, no Recife, em Porto Alegre, as correspondências descobertas variam profundamente. Se algumas são encontradas por toda a parte, como Iansã-Santa Bárbara ou ainda os gêmeos (Ibeji) – São Cosme e São Damião, outras se opõem estranhamente”. (Bastide, 1983: 164)

2.-EL SINCRETISMO ENTRE LAS RELIGIONES INDÍGENAS Y LAS RELIGIONES BANTÚES

Debido a la enorme complejidad existente, tanto en los diferentes ejes que atraviesan la conformación de las Religiones y Religiosidades Populares Brasileñas, como en el propio eje de las Religiones Afroamericanas-Negras, hemos decidido enmarcar nuestro análisis en sólo algunos puntos de esta complejidad; como lo es el de analizar los procesos de sincretismo habidos entre los afroamericanos negros de origen Bantú y los Indígenas, proceso ya ocurrido –pero con resultados diferentes- con los Caribes Negros:

"El sincretismo entre las religiones populares india y africana adopta en Brasil formas distintas de las de los caribes negros, formas por lo demás contrastadas, (p.81-82) bien con elementos africanos integrados en estructuras indias, bien, a la inversa, con elementos indios incluidos en estructuras típicamente africanas." (Bastide, 1969: 81-82)

Entre estos procesos de mestizaje religioso, encontraremos a la Religión Indígena del Catimbo o Cachimbo (Tupi-Guaraní en el Noreste), la Religión del Candomble de Cabocles (Bantú, en Pernambuco y Bahía), la Religión de la Pagelancia (Amazonia), la Religión de la Macumba (dos corrientes principales, una en Rio de Janeiro y Guanabara y la otra en Espírito Santo) y la Religión de la Umbanda (de alcance nacional) (ver Diagramas 2 y 3).

2.1.-La Religión del Catimbo o Cachimbo del Noreste de Brasil

Veamos primero las características de una Religión Indígena del Noreste de Brasil, denominada el Catimbo o Cachimbo (ver Diagrama 4) y posteriormente señalaremos elementos sincréticos con las religiones de origen Bantú:

"En el Noreste del país, el *catimbo* o *cachimbo* (nombre de la pipa en la que se fuma tabaco) es una religión de origen indígena, muy extendida en las poblaciones mestizas a pesar de las prohibiciones policíacas, y que se distingue claramente de las religiones africanas: ausencia de bailes y de instrumentos membranófonos (el único instrumento de música que puede intervenir es la maraca india), utilización para provocar el trance de sustancias tóxicas, como el tabaco, la *maconha* (hachich) y principalmente la *jumera*, cuando en África el trance se consigue exclusivamente con la acción de la música y del baile, papel dominante del sacerdote o *catimbozeiro* que es el único en recibir a los espíritus, en beneficio de los fieles..." (Bastide, 1969: 82)

En el interior de la Religión Cachimbo, la jerarquía se establece en la opinión pública, según el número de espíritus que el Catimbozeiro puede recibir:

"(...) aunque no hay organización formal del culto, existe, sin embargo, una fuerte jerarquía de prestigio entre la opinión pública, y esta jerarquía está basada sobre el número de espíritus que el *catimbozeiro* puede recibir." (Bastide, 1969: 82) (Ver Diagrama 4)

Debido a que en el Noreste del país existe población de origen africano, ellos logran introducir espíritus negros:

"Los negros no son muy numerosos en las regiones donde domina este culto; pero algunos de ellos lo practican introduciendo en la lista de los espíritus

que hablan con la voz del sacerdote una serie de almas de negros difuntos o de negros míticos (como el padre Joaquín). Pero a esto se limita el sincretismo: simple adición de espíritus negros a los espíritus indios. La estructura del culto no cambia; permanece inmutablemente idéntica desde los tiempos de la colonización de los indios por los blancos.” (Bastide, 1969: 82) (Ver Diagrama 4)

2.2.-La Religión Candomble de Cabocles en Pernambuco y Bahía

Otro proceso de síntesis, esta vez de lo indígena en lo africano, es la Religión Candomble de Cabocles, en Pernambuco-Bahía, de origen africano e inversa a la Religión del Catimbo o Cachimbo:

“El *candomble de cabocles*...constituye una réplica al catimbo, en el sentido de que la estructura de este culto permanece esencialmente africana y que son los espíritus de los indios quienes vienen en este caso a insertarse en esta estructura extranjera.” (Bastide, 1969: 82) (Ver Diagrama 5)

No nos es posible saber el origen de los Candombles de Cabocles:

“Si bien nos es posible trazar la genealogía del *catimbo* (partiendo de los primeros cultos sincréticos de los indios catequizados) y también la de las dos *pagelancias* (sobre todo a partir de la inmigración de los negros del Maranhão) nos es en cambio imposible averiguar el origen de los *candombles de cabocles*.” (Bastide, 1969: 83)

Pero si podemos plantearnos la siguiente hipótesis: ¿puede que el Candomble de Cabocles sea la incorporación de la Religión del Catimbo a cultos Bantúes? En abono a esta hipótesis de Bastide, tenemos el dato empírico del éxito de la existencia de los mismos:

“Su existencia parece reciente. Sin embargo, su éxito no nos permite suponer que puedan ser la creación arbitraria de ciertos sacerdotes. Parece verosímil que ciertos cultos del tipo *catimbo* hayan existido en toda la extensión del Brasil, y entonces el *candomble de cabocle* podría ser muy bien la incorporación de estos cultos por africanos pertenecientes a sectas procedentes de Angola o del Congo, a sus propias ceremonias tradicionales.” (Bastide, 1969: 83) (Ver Diagrama 5).

Y el hecho de que el Candomble de Cabocles es sólo aceptado por los Bantúes y en cambio rechazado por los Fons y Yorubas:

“Nuestra hipótesis se apoya sobre el descubrimiento en las sectas bantúes de unos frascos de *jurema* que querían ocultarnos. Sea como fuere este culto es totalmente privativo de las sectas bantúes, y no es aceptado ni por los

descendientes “culturales” de los yorubas ni por los descendientes de los fons.” (Bastide, 1969: 83)

La aceptación del Candomble de Cabocles por los negros de origen Bantú, se debe a la afinidad estructural de ambos cultos:

“El ritual difiere poco de las prácticas africanas de esas sectas bantúes (salvo en lo que se refiere a la música y al tipo de los bailes, mucho más violentos o imitando los bailes indios); la estructura de las ceremonias es idéntica a la de las ceremonias africanas, pero no se celebran en la misma época ni en el mismo día.” (Bastide, 1969: 83) (Ver Diagrama 6)

Que se evidencia, por ejemplo, en la llamada a los Dioses para la posesión a través sólo de música y bailes:

“Resumiendo, puede decirse que existe una yuxtaposición de los cultos, que se celebran en fechas diferentes pero siguiendo el mismo esquema: llamada a los Dioses para que acudan a incorporarse en el cuerpo de los miembros de la cofradía (y no solamente, como ocurre en el catimbo, en el cuerpo del sacerdote) lográndose esto exclusivamente (p.83) gracias a la música y a los bailes (ciertos tóxicos, como el tabaco, son utilizados después del trance, pero como “símbolos” de la posesión por un espíritu de indio, y no para provocarlo).” (Bastide, 1969: 83-84) (Ver Diagrama 6)

Pero aunque el Candomble de Cabocles es marcadamente de origen africano, también permite la existencia en mosaico de lo religioso indígena, es así que los Espíritus de Indios (Santos o Encantados) son de origen tupi-guaraní (Guaraní, Tupán, Jurupari/Diablo, Caipora, Curupira):

“Estos espíritus de indios, llamados *Santos* o *Encantados* son todos ellos tomados de la mitología tupi-guaraní o del folklore de los indios llamados “civilizados”. Entre estos espíritus mencionemos a *Guaraní*, a *Tupán* (dios del trueno), a *Jurupari* (divinidad india que los misioneros católicos habían identificado con el Diablo), a *Caipora* (que en el idioma tupi significa habitante del bosque), a *Curupira*, etc.” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

En el Candomble de Cabocles se hace un esfuerzo de sincretismo de correspondencia entre los dioses africanos y los indígenas:

“Pero también aquí ha habido un esfuerzo de sincretismo para establecer una tabla de correspondencia entre los dioses africanos y los espíritus indios (de la misma manera en que, bajo la influencia del catolicismo, fue establecida una tabla de correspondencia entre los *orisha* y los santos católicos).” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

Son los casos de la relación Yemanjá/Calunga/Madres de las Aguas (Reina del Mar, Doña Janayna):

“Así, *Yemanjá*, diosa yoruba del agua, y la *Calunga* de los Angola se han sincretizado con las Madres de las Aguas de los indios (reina del Mar, Doña Janayna, etc...) ...” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

De Ogun/Urubatão/Ogun de la Piedra Blanca/Ogun de las siete encrucijadas:

“(…) *Ogun*, el dios de la Guerra de las sectas *nagô*, lleva unas veces el nombre indígena de *Urubatão*, y otras veces su nombre africano indianizado por una serie de apelaciones indias; y así tenemos el Ogun de la Piedra Blanca, el Ogun de las siete encrucijadas, etcétera.” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

De Oshossi/Cabocle del Bosque/Aimoré:

“A *Oshossi*, el dios de la caza de estas mismas sectas se le conoce aquí como el “cabocle del bosque” o con el nombre indio de *Aimoré*...” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

De Omolú/Santo de la Serpiente:

“(…) *Omolú*, que para los yorubas es el dios de la viruela se convierte aquí en el “Santo de la serpiente.” (Bastide, 1969: 84) (Ver Diagrama 6)

Es importante resaltar que las correspondencias sólo se dan en la teoría de las creencias, pero no en la práctica del culto:

“Cosa curiosa, esta tabla de correspondencias tan sólo es aplicable en el dominio de las creencias, pero no se refleja en el culto. Teóricamente, los miembros de una cofradía africana... están ligados a un solo dios, lo mismo en las cofradías bantúes que en las demás; y así cuando entran en trance en el curso de ceremonias ofrecidas para los cabocles, deberían recibir la misma divinidad que en las fiestas africanas, pero con un nombre distinto; por ejemplo, los hijos de *Ogun* deberían recibir a *Urubatão*. Sin embargo, no ocurre esto. Sin duda porque el número de los espíritus de cabocles que se manifiestan es mayor que el de los orisha.” (Bastide, 1969: 84)

Por eso los miembros de las Cofradías Bantúes están ligados simultáneamente a dos tipos de divinidades como Yamsan y Cabocle Piedra Negra:

“De ahí que, paradójicamente, los miembros de las cofradías bantúes están simultáneamente ligados a dos tipos de divinidades, por ejemplo, a *Yamsan* por la parte africana y al cabocle “Piedra Negra” por la parte india.” (Bastide, 1969: 84).

2.3.-La Religión Pagelancia Tupi-Guaraní en la Amazonia

Un tercer proceso de sincretismo religioso indio-africano (además de la Religión Candomble de Cabocles, en Pernambuco-Bahía y de la Religión del Catimbo o Cachimbo en el Noreste), sucede en la Amazonia, donde existe la Religión Pagelancia:

“Pero entre estos dos tipos de sectas, *catimbo* en el Noreste, *candomble de cabocles* en la región de Pernambuco-Bahía, hay que señalar en Amazonia, la existencia de otra especie de sincretismo, la *pagelancia* que ocupa un lugar intermedio entre las dos anteriores.” (Bastide, 1969: 82) (Ver Diagrama 7)

La Religión Pagelancia es Tupi-Guaraní:

“La palabra *pagé* designa en el idioma de los tupi-guaraníes al sacerdote-mago y *pagelancia* es por tanto la expresión de una realidad india.” (Bastide, 1969: 82) (Ver Diagrama 7)

La Religión Pagelancia indígena también tiene su variedad africana. Los espiritistas las llaman “Línea de los Cabocles” y “Línea Africana”:

“Pero los cimarrones primero y posteriormente los negros en busca de fortuna o por lo menos de un trabajo más remunerador penetraron en la región amazónica aportando con ellos a sus dioses, los *vodús* dahomeyanos (p.82) o los *orishas* yorubas; y así al lado de la *pagelancia* india (llamada también, bajo influencia de los espiritistas, “línea” de los cabocles). Se creó otra *pagelancia* (llamada “línea” africana).” (Bastide, 1969: 82-83) (Ver Diagrama 7)

La existencia tanto de la Línea de los Cabocles, como de la Línea Africana, tenía su razón de ser en que:

“Los practicantes de estos cultos comprendieron que atraerían a un mayor número de fieles utilizando las dos “líneas” y que lograrían también mayores “poderes” multiplicando la potencia de los Dioses africanos por la de los espíritus indios.” (Bastide, 1969: 83)

Pero las dos Líneas coexisten en Mosaico, en paralelo, no se fusionan:

“Pero al mismo tiempo se dieron cuenta de la oposición estructural que existía entre las dos religiones; y así más que fusionarlas (aunque tenemos testimonios que indican el principio de un proceso de fusión) las hicieron coexistir.” (Bastide, 1969: 83) (Ver Diagrama 8)

Coexisten en Mosaico: territorio indio separado del *pegi* africano; los *vodús* u *orishas* se invocan en idiomas africanos y los cabocles en portugués:

“En el templo, el “territorio” de los espíritus indios está separado del *pegi* o santuario africano; en las ceremonias, los *vodús* o los *orishas* son invocados

en idioma africano y los *cabocles* en portugués.” (Bastide, 1969: 83) (Ver Diagrama 8)

3.-MACUMBA

En este aparte hablaremos de la continuidad que han seguido teniendo las Religiones Bantúes en Brasil, especialmente a través de la Macumba, pero también subsumiéndose en moldes yorubas como algunos candombles de Bahía, que si bien no mantienen la pureza bantú de la Macumba, pero sin embargo mantienen algunos elementos bantúes que permiten conservar un cierto aire de familia.

La Religión Bantú Macumba, se conservaba en la Nación Cambinda, Brasil donde adoraban a sus Santos (Ganga-Zumba, Canjira-Mungongo, Cubango, Sinha-renga, Lingongo):

“En realidad existen a pesar de todo, en algunos lugares, sectas o rasgos religiosos que han sido fielmente conservados. Por ejemplo, en Brasil, Luciano Gallet nos habla en los siguientes términos de la antigua nación *Cambinda*: “Adoran las piedras, los paralelepípedos y el brillo de la piedra. Dedicar un culto especial a la flor del girasol, que representa la luna. Las reuniones en las que se realizan sus fetichismos llevan el nombre de *Macumba* y en ellas invocan a sus santos: *Ganga-Zumba, Canjira-Mungongo, Cubango, Sinha-renga, Lingongo* y otros. En estas (p.104) reuniones, los rezos y las invocaciones se desarrollan también en medio de canciones, bailes e instrumentos especiales...” (Bastide, 1969: 104-105)

En Espíritu Santo, Brasil, se celebraba la Cabula:

“El obispo de Espíritu Santo vio en este Estado una ceremonia bantú llamada *Cabula* y lanzó contra ella su anatema. Comprendía ésta tres grandes ceremonias o “mesas” anuales” (la mesa designaba el altar), la de Santa Bárbara, la de Santa María y de San Cosme y San Damián; las reuniones eran secretas; se celebraban generalmente en los bosques, bajo la dirección de un sacerdote, llamado *embanda*, ayudado por un *cambône*, y la reunión de los iniciados (*camaná*s), conocida bajo el nombre de *engira*, tenía como esencial función la de atraer en cada individuo su espíritu protector (*Tata*) mediante canciones y rondallas; este estado de trance se llamaba: “tener el Santo.” (Bastide, 1969: 105)

Y es de ritos bantúes como la Cabula, de donde proviene la actual Macumba (sincretizada con elementos Yorubas, Indios, Católicos y Espiritistas) de Río de Janeiro:

“La actual macumba de Rio es una derivación directa de estos cultos, fuertemente sincretizada, como ya se ha dicho con elementos yorubas, indios, católicos y espiritistas, pero en la que domina claramente la influencia bantú.” (Bastide, 1969: 105)

En la Macumba se adora a dioses de origen Bantú:

“Para convencerse uno de ello, bastaría examinar la lista de los espíritus (o divinidades) que son objeto de la adoración de los fieles: *Ganga Zumba* (*Ngana Zumbi*, el Señor Dios), *Zambiapongo* (el *Zambiampungu* del Congo), *Lemba* (dios de la generación en Angola), *Calunga* (espíritu de la muerte y del mar), los *zumbi* (espíritus de los muertos), *Calandu*, etc.” (Bastide, 1969: 105)

En la Macumba, tanto la jerarquía (Quimbanda/Sacerdote, Cambone/Auxiliar) como el Altar (Gongá) son igualmente de origen Bantú:

“La misma influencia bantú aparece en la jerarquía sacerdotal: el sacerdote se llama *Quimbanda* (*Kimbanda*) de donde se deriva *Umbanda*; le ayuda un auxiliar *Cambone* o *Cambonde* (tal vez el brujo de los Bengalas, *Cambambú*); el altar se llama *gongá*.” (Bastide, 1969: 105)

Se mantiene el culto a los Antepasados, a través del culto a los Espíritus encarnados en los Médiums:

“Finalmente aparece también el culto, en el que los espíritus que vienen a encarnarse son sobre todo espíritus de muertos; esto es sin duda lo que queda del culto a los antepasados; pero como no quedan linajes, los antepasados que se encarnan en los cuerpos de los “médiums” (así se llama, por influencia del espiritismo, a los iniciados) no son ya antepasados de la familia, sino antepasados de la raza negra esclavizada, se consideran el nuevo “linaje” de los hijos negros del Brasil, el padre Juan, el padre Joaquín, la tía María, etc.” (Bastide, 1969: 105)

En Bahía existen *Candombles* de las Naciones Angola y Congo, calcados de los Yorubas:

“En Bahía existen *candombles* de la nación Angola y de la nación Congo, pero como ya lo hemos señalado, éstos han copiado las secuencias ceremoniales, la organización eclesiástica, etc. de la nación Yoruba.” (Bastide, 1969: 105)

Pero la impronta Bantú se mantiene en el uso del idioma portugués y en la invocación de los Espíritus Bantúes:

“Sin embargo, subsiste un cierto número de diferencias. En primer lugar, en el lenguaje de los cánticos, que es portugués. En segundo lugar, en el mantenimiento de los espíritus de los bantúes, aunque en (p.105)

correspondencia con las divinidades yoruba, como si existiese un diccionario que les permitiese pasar de una religión a otra.” (Bastide, 1969: 105-106)

Shangó se identifica en Angola (Zazé, Kibuco, Kibuco Kiassubanga) y en Congo (Kanbaranguanje):

“Así, el dios Yoruba del trueno Shangó está identificado entre los Angola con *Zazé, Kibuco, Kibuco Kiassubanga*; y entre los congo, con *Kanbaranguanje*.” (Bastide, 1969: 106)

Omólú se identifica en Angola (Cavungo, Cajanja) y en Congo (Quingongo):

“El dios yoruba de la medicina *Omólú*, está identificado con *Cavungo* o *Cajanja* entre los angola y con *Quingongo* entre los congo.” (Bastide, 1969: 106)

Oshunmaré en Angoro, Oshala en Cassumbeca, Eshú en Aluvaia (Angola) y Bombonjira (Congo):

“El arco iris *Oshunmaré* se convierte en *Angoro* para los bantúes. El dios del cielo, *Oshala* en *Cassumbeca*; *Eshú* corresponde al *Aluvaia* de los angola y al *Bombonjira* de los congo.” (Bastide, 1969: 106)

En los Candombles Bantúes la música es propia:

“Otros rasgos de la influencia bantú aparecen en los instrumentos de música y en la propia música que difiere profundamente de la de los demás *candombles*.” (Bastide, 1969: 106)

Y las Almas de los Muertos residen en las ramas de los árboles y no en vasijas:

“Finalmente, en las ceremonias y especialmente en los funerales; las almas de los muertos no residen en vasijas, sino que habitan en las ramas de ciertos árboles, donde flotan lienzos blancos...” (Bastide, 1969: 106)

Existen diferencias en los Candombles funerarios de las Naciones Yoruba, Dahomeyana y Angola:

“(…) más tarde me referiré a estas diferencias que aparecen en los candombles funerarios de las naciones yoruba, dahomeyana y angola.” (Bastide, 1969: 106)

Las tradiciones bantúes se mantienen mejor en las Comunidades Cimarronas que en las Comunidades Criollas:

“Al pasar de la América de habla portuguesa a la América hispánica, hemos podido comprobar que las contadas comunidades de negros cimarrones que habían logrado mantenerse, continuaban con sus tradiciones bantúes. Entre los criollos, estas tradiciones se han ido debilitando.” (Bastide, 1969: 106)

3.1.-Macumba y sincretismo

En la continuación del análisis del sincretismo religioso brasileño, nos encontramos con dificultades analíticas para establecer los límites entre el Candomble de Cabocle, la Macumba de Río de Janeiro y la Umbanda:

“Es difícil trazar una clara línea de demarcación entre el *candomble de cabocle*, la *macumba* de Río de Janeiro y el *espiritismo de Umbanda*, que florece actualmente por todo el territorio brasileño. Puede decirse que lo que separa estas diversas manifestaciones religiosas es la extensión mayor o menor del campo abarcado por el sincretismo o el grado de desarrollo alcanzado por éste.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 9)

El primer corte analítico podemos establecerlo entre el Candomble de Cabocle (Ceremonias indígenas y africanas separadas) y la Macumba de Río de Janeiro y la Umbanda (Ceremonias indígenas y africanas mezcladas):

“Pero en términos generales, diríamos que en el primer caso, es decir, en el candomble las ceremonias africana e india están separadas y son en cierta medida autónomas, mientras que en las otras dos, macumba y espiritismo, estas ceremonias se mezclan, aunque en formas diversas.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 9)

Existen al menos tres tipos de Macumba; la de la ciudad de Espírito Santo, la de las ciudades de Río de Janeiro y del Estado de Guanabara y la de Sao Paulo, las cuales presentan distintos tipos de síntesis sincrética. Por razones expositivas, sólo vamos a hablar de las dos primeras. En la Macumba de Espírito Santo primero actúa Eshú (herencia africana) y luego los Viejos Negros y Cabocles (influencias espiritista e india):

“En la *macumba*, por ejemplo de *Espírito Santo*, el culto comprende dos momentos álgidos; primero la invocación de los *Eshú* que constituye la primera parte de la ceremonia africana, puesto que los *Eshú*, en la cosmología yoruba “abren los caminos” y aseguran el enlace entre el mundo de los orisha y el de los mortales, y en segundo lugar la invocación de los “viejos negros” y de los “cabocles” que constituye la segunda parte, a la vez espiritista e india.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 9)

En contraste, en la Macumba de Río de Janeiro y del Estado de Guanabara existe una ronda sin previo orden de Eshús, Orishas, Almas desencarnadas y Cabocles

“La *macumba* de Río y del Estado de Guanabara es una alocada ronda en la que entran *Eshús*, *Orishas*, Almas desencarnadas y Cabocles respondiendo sin orden ni concierto a las llamadas y trances de los fieles.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 9).

4.-RELIGIONES YORUBAS COMPARADAS

En este acápite vamos a introducir un elemento nuevo y es la comparación entre las diversas expresiones yorubas existentes en América (ver Diagrama 10) y su correlato en África, especialmente en Nigeria, pues se da la valiosa coincidencia de que el fenómeno de sincretismo vivido por las religiones yorubas en Brasil, es similar a los habidos en varios países de América, con lo que es posible leer esta experiencia de Brasil a la luz de la experiencia latinoamericana y africana, lo que añade el valor agregado de poder Brasil sentirse parte de una experiencia más globalmente americana.

La Religión Yoruba se ha mantenido fiel a su herencia africana:

"(...) de todas las religiones africanas que se han mantenido en América, sin duda es la religión de los yoruba la que ha permanecido más fiel a los modelos de sus antepasados." (Bastide, 1969: 112)

Sus principales centros están en Brasil:

"Sus principales centros activos están en Brasil, donde se conoce con los nombres de *candombles nagôs* en Bahía, de *Changô* en los Estados de Pernambuco y de Alagôas, y de *batuque* (onomatopeya imitando el ruido del tambor) en el Estado de Porto Alegre..." (Bastide, 1969: 112)

En Cuba (Santería) y Trinidad (Changô):

"(...) en Cuba, donde se designa con el apelativo de *santería*, y finalmente en la isla de Trinidad, en las Antillas, donde la encontramos bajo el nombre de *Changô*." (Bastide, 1969: 112)

Los yorubas son llamados Nagôs en Brasil y Lucumis en Cuba:

"Añadamos que, si los yorubas del Brasil son llamados *Nagôs*, los de Cuba son conocidos bajo el nombre de *Lucumis*." (Bastide, 1969: 112)

Los miembros de la Religión suelen darse otros nombres:

"Finalmente, y esta es la última de mis observaciones previas: todos estos términos son los nombres dados a estos cultos por la población local, pero no son los que utilizan los miembros de estas sectas para designar su religión." (Bastide, 1969: 112)

Dos grandes diferencias entre la Religión Yoruba de Nigeria y la de América:

"Sin duda debemos subrayar, como punto de arranque de nuestro análisis, dos grandes diferencias entre las religiones yorubas de África y de América." (Bastide, 1969: 112)

En Nigeria el culto a los Orishas está ligado a los Linajes y Cofradías y generan dos condiciones: Hijos de los Orishas y Quienes han nacido de ellos:

“En Nigeria, el culto de los dioses (*Orisha*) está ligado a la vez a los linajes y a las cofradías; el *Orisha* es considerado como el fundador de la estirpe y su culto es oficiado por el jefe del linaje más anciano, transmitiéndose de generación en generación, pero sin trance místico; por otra parte, ciertos miembros del linaje y también otras personas ajenas a él, pero que han sido especialmente llamados por la divinidad (por ejemplo, después de una enfermedad o de un sueño), constituyen cofradías, cuyos miembros bailan en honor del *Orisha* y son poseídos por él. Se dice de los primeros que son “hijos de los Orishas” y de los segundos que han “nacido” de ellos.” (Bastide, 1969: 112)

En América se destruyeron los Linajes y sólo subsiste la Cofradía:

“Sin embargo, la esclavitud como ya lo hemos indicado varias veces, destruyó totalmente los linajes. Aunque la idea de una herencia dejada por el *Orisha* y transmitida tanto por línea femenina como masculina continúa existiendo en América, la única realidad que ha podido subsistir es, forzosamente, la de las cofradías. El culto del linaje familiar ha desaparecido.” (Bastide, 1969: 112)

En Nigeria cada Cofradía es para un sólo Orisha:

“Pero aquí es donde encontramos la segunda (p.112) diferencia. En Nigeria, existe una cofradía para cada Orisha. Esto no es posible en América, sobre todo cuando la “nación” reconstituida no podía abarcar a toda una etnia, sino solamente a los esclavos oriundos de una misma ciudad como *Quetú*² u *Oyó*.” (Bastide, 1969: 112-113)

En América cada Cofradía es para todos los Orishas:

“Los sacerdotes se han visto obligados a agrupar en una organización única a todos los devotos de todos los Orisha y así el culto no consiste ya en llamar a uno de ellos en particular, sino en llamarles a todos, uno tras otro, según un determinado orden jerárquico llamado *shiré*.” (Bastide, 1969: 113)

Estas diferencias se expresan en el Trance (en Nigeria ocurre una sola posesión, mientras en América se dan múltiples posesiones simultáneas):

“Esto entraña, desde el punto de vista de los fenómenos ligados al trance, una interesante consecuencia; y es que, en África, generalmente, todo se interrumpe en el momento en que una persona es poseída, mientras que en

² .Recientemente ha sido publicado un libro dedicado por completo a la historia del Candomblé Kétu de Bahía, ver: Barretti Filho Aulo (Organização) (2010).-*Dos Yorubá ao Candomblé Kétu. Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo, Brasil, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 302.

América habrá una multiplicidad de posesiones divinas simultáneas.” (Bastide, 1969: 113)

En los otros aspectos se guarda fidelidad al modelo africano:

“Dicho esto, basta con comparar las mitologías, las organizaciones sacerdotales, los tipos de ceremonias y sus secuencias rituales, para comprobar con qué respetuosa fidelidad la religión yoruba se mantiene entre sus fieles de América.” (Bastide, 1969: 113)

Veamos las principales divinidades en Brasil:

“Las principales divinidades adoradas en Brasil son: *Obatala* u *Orishala*, dios del cielo, que ha conservado durante mucho tiempo su carácter arcaico de divinidad andrógina (expresada simbólicamente por la doble calabaza) ...” (Bastide, 1969: 113)

Shangô, Oya/Yansan, Oshun, Oba:

“(…) *Shangô*, dios del rayo, con sus tres mujeres, *Oya*, conocida sobre todo por su nombre de *Yansan* que preside las tormentas; *Oshun*, divinidad de las aguas dulces, y *Oba*, diosa del amor sensual...” (Bastide, 1969: 113)

Ogun, Oshossi, Shapanan, Omolú, Obaluaie:

“(…) *Ogun*, el hermano de *Shangô*, dios de los herreros y de la guerra; *Oshossi*, el dios de los cazadores; *Shapanan* que es a la vez dios de la viruela y de la medicina, y que es adorado generalmente con los nombres de *Omolú* o de *Obaluaie*...” (Bastide, 1969: 113)

Yemanjá, en Nigeria (Aguas dulces) y en Brasil (Aguas saladas):

“(…) *Yemanjá* que de ser la divinidad del agua dulce en Nigeria ha pasado a ser en *Brasil* la diosa de las aguas saladas y del amor casto...” (Bastide, 1969: 113)

Oshunmare (Arcoiris), Eshú/Bara:

“(…) *Oshunmare*, el arco iris, y finalmente *Eshú* o *Bara* que es el obligatorio intermediario entre los *Orisha* y los mortales, y que por consiguiente siempre es adorado el primero.” (Bastide, 1969: 113)

Inle, Anamburucú:

“Naturalmente, esta lista no incluye a la totalidad de los dioses conocidos en Brasil, pero los demás, como *Inle*, divinidad doble, terrestre durante seis meses y acuática los otros seis meses del año, o *Anamburucú*, la más anciana de las divinidades de las aguas, tienen menos fieles.” (Bastide, 1969: 113)

Olorum es el Dios Supremo:

"*Olorum*, el dios supremo es conocido, pero lo mismo que en Nigeria, no existe un culto especial para él." (Bastide, 1969: 113)

Continúa el culto fitolátrico del Iroko/Loko:

"Finalmente, el culto fitolátrico del *Iroko* (llamado Loko) continúa." (Bastide, 1969: 113)

En Cuba *Olorum* (Brasil) es conocido como *Olafi*:

"La lista de los Orisha de Cuba es aproximadamente la misma, con apelaciones a veces (p.113) algo distinta: *Olorum* es más bien conocido bajo el nombre de *Olafi*..." (Bastide, 1969: 113-114)

Obatalá como *Batala* (masculino) o *Iyamba* (femenino); *Yemanjá* como *Yemaya*, *Omolú* como *Bubabyuayé*:

"(...) *Obatala*, en su forma abreviada de *Batala*, con una expresión masculina (*Batala*) y una expresión femenina (*Iyamba*), *Yemanya*, en su forma más suave del *Yemaya*, *Omolú* en la forma de *Bubabyuayé*, etc...." (Bastide, 1969: 114)

Sólo en Cuba existe *Olokún*:

"(...) pero Cuba conoce otras divinidades que han desaparecido ya en Brasil, como *Olokún*, el dios del mar." (Bastide, 1969: 114)

Las representaciones de los Dioses son iguales en Nigeria, Brasil y Cuba (con la excepción de que en África la semana es de cuatro días y en América de siete días):

"Las representaciones colectivas que rodean a cada una de estas divinidades son esencialmente las mismas en Cuba, en Brasil y en Nigeria; me refiero entre otras a la vinculación de cada divinidad con un día específico de la semana (con la diferencia de que al pasar de África a América, se pasa de la semana de cuatro días la de siete, lo cual entraña una mayor dispersión de los dioses a lo largo del tiempo) ..." (Bastide, 1969: 114)

Colores, animales, ofrendas y tabúes/Eho:

"(...) con un color determinado, con un animal preferido, con ciertas ofrendas particulares, con tabús (*eho*) especiales." (Bastide, 1969: 114)

La mitología se conserva en Cuba con mayor riqueza que en Brasil:

"Pero si la mitología continúa existiendo en Brasil... parece claro que se ha conservado en Cuba con mucha más riqueza y complejidad..." (Bastide, 1969: 114)

Los mitos en Brasil están ligados sólo a los Ritos:

“(…) en todo caso, la mitología en Brasil se conserva sobre todo mediante su estrecha ligazón con los ritos, como si las ideas tan sólo pudiesen mantenerse en la medida en que estuviesen prendidas en las redes de los gestos…” (Bastide, 1969: 114)

Mientras en Cuba se mantiene como un sistema organizado autónomo, a través de los Patakiés:

“(…) no parece ocurrir lo mismo en Cuba, donde según se observa en los relatos recogidos por Lydia Cabrera, la mitología se mantiene como un sistema organizado autónomo: explicación de los orígenes del universo, historias de las peleas y de los amores de los dioses, etc.” (Bastide, 1969: 114)

La organización sacerdotal yoruba en Nigeria tiene tres grupos: Babalaô:

“La organización sacerdotal yoruba también aparece en América, aunque con ligeras variantes. En Nigeria consta de tres grupos de sacerdotes: en primer lugar, hay un grupo centralizado y jerarquizado, los adivinos *Babalaô*…” (Bastide, 1969: 114)

Babalarisha (hombres) y las Iyalorisha (mujeres):

“(…) luego están los jefes de diversas cofradías, cuya autoridad no rebasa el marco de su propia cofradía, los *Babalarisha* (hombres) y las *Iyalorisha* (mujeres)…” (Bastide, 1969: 114)

Y el tercero, las Sociedades Secretas (Ogboni, Oro, Egun):

“(…) y finalmente están los sacerdotes de las diversas sociedades secretas, cuyo papel es a veces más político que religioso, entre las cuales podemos mencionar las sociedades Ogboni, Oro, Sociedad de los Muertos (*Egun*).” (Bastide, 1969: 114)

La estructura sacerdotal en Brasil tiene cuatro categorías: Babalaô, Olossain, Babalarisha o Iyalorisha y la de los Ogês:

“Hemos propuesto para el Brasil, dividir los sacerdotes en cuatro categorías: la de los adivinos o *Babalaô*, la de los “médicos-hoja”, que en Nigeria están subordinados a la primera categoría, los *Olossain*, ligados a la divinidad de las hojas, *Osaim*, la de los *Babalarisha* o *Iyalorisha*, que están al frente de (p.114) las cofradías o candombles, ayudados por la *Iya Kekere*, la “madrecita”, y finalmente la de los *Ogês*, reunidos en la sociedad secreta de los *Egún*. Sólo subsiste el nombre de *Oro* que también se está olvidando ya” (Bastide, 1969: 114-115)

Los Babalaôs tienen una Ayudante la Apetebi. Toda Muchacha consagrada tiene una Doncella, la Medi:

“Por supuesto que sólo hemos mencionado a los principales sacerdotes; la comparación con África podría llevarse más lejos: los *Babalaôs* tienen a su lado unas ayudantes femeninas, las *apetebi*; toda muchacha consagrada a un dios tiene una doncella, la *Medi* (en África se la llama la esclava del Orisha) que le ayuda en sus bailes y trances.” (Bastide, 1969: 115)

Surgen nuevos personajes en los Candombles: los Ogans:

“Pero también veremos aparecer nuevos personajes, surgidos como consecuencia de la situación sociológica, de la necesidad de proteger los candombles contra las persecuciones policíacas y de defenderlos ante la ley: se trata de los *ogans* (según el nombre del sacerdote gabonés *Uranga*).” (Bastide, 1969: 115)

El Ogan del sacrificio de animales (*Axôgun*), de los Músicos de los Tambores Divinos:

“Los sacrificios de animales son el cometido de uno de estos *ogans*, llamado *axôgun*, y los instrumentistas, particularmente los que tocan los tambores divinos también suelen estar vinculados a los *ogans*.” (Bastide, 1969: 115)

En Cuba se denominan: *Babalaô*, *Apetevi*, *Babalocha*, *Yyalocha*:

“Encontramos en Cuba exactamente los mismos nombres: *Babalaô*, *Apetevi*, *Babalocha*, *Yyalocha*. Pero no existe la sociedad de los *Egún*.” (Bastide, 1969: 115)

En Brasil tienden a desaparecer los *Babalaô* (Collar *Ifa* u *Okuela*), siendo sustituidos por el *Dilogun* (Conchas de *Cauri*, vinculados a *Eshú*):

“En Brasil, en cambio, son los *Babalaô*, adivinos que utilizan el procedimiento del collar *Ifa* o *Okuela* quienes tienden a desaparecer, y poco a poco este procedimiento de adivinación está siendo sustituido por el del *dilogun*, con conchas de *cauri*, que ya no están en relación con *Ifa* sino con *Eshú*.” (Bastide, 1969: 115)

Por el contrario, en Cuba existen muchos *Babalaôs*:

“En Cuba, por el contrario, Bascom llega a hablar de la existencia de 200 a 300 *Babalaôs* únicamente en la ciudad de La Habana y el culto de *Ifa*, llamado aquí *Orumila*, continúa siendo uno de los más florecientes.” (Bastide, 1969: 115)

Ambos procedimientos de Adivinación (*Okuela* y *Cauri*) pertenecen a la Geomancia y están ligados a historias en Cuba y en Brasil (Bahía, Recife):

“Los procedimientos de adivinación, bien sea por mediación del *okuela* o de los *cauríes*, son por cierto muy similares; pertenecen todos a la gran familia

de la geomancia y cada golpe, *odu*, está ligado a historias que se conservan tradicionalmente lo mismo en Bahía y en Recife como en Cuba.” (Bastide, 1969: 115)

Los Ritos representan las aventuras de los dioses:

“Los ritos no son los mismos en las diferentes ceremonias, pero todos ellos representan a través del baile las grandes aventuras de los dioses.” (Bastide, 1969: 115)

En Brasil, en la madrugada; sacrificios de animales de dos patas (*Eshú*) y de cuatro patas para la deidad de ese día, luego preparación de la comida:

“Sin embargo, podemos, en grandes líneas y limitándonos a la estructura formal de las principales fiestas del año, distinguir en Brasil una serie de momentos diferentes: en la madrugada, los sacrificios de animales de dos patas para *Eshú* y de cuatro patas para la divinidad principal celebrada en ese día - después la preparación de la fiesta, especialmente el guiso de los manjares que serán ofrecidos a los dioses involucrados...” (Bastide, 1969: 115)

Al final de la tarde; el *Padê* de *Eshú*:

“(…) luego al final de la tarde, (p.115) el *padê de Eshú*, que abre los bailes e invoca al dios intermediario entre los hombres y los Orisha...” (Bastide, 1969: 115-116)

Inmediatamente la llamada a todos los Orishas:

“(…) -inmediatamente después la gran llamada de todos los Orisha conocidos, que se realiza tocando los tres tambores, a un ritmo que varía según el dios invocado, y con tres “cánticos” en lenguaje yoruba (más o menos deformado, naturalmente) ...” (Bastide, 1969: 116)

Durante los Bailes descienden los Orishas:

“(…) es durante los bailes que acompañan estos cánticos, que descienden los Orisha sobre sus hijos; éstos caen en trance y son transportados al interior del santuario, después de una pausa las canciones y los bailes se reanudan, pero ya solamente participan en ellos las iniciadas que han sido poseídas y que han revestido sus hábitos litúrgicos...” (Bastide, 1969: 116)

Y luego son expulsados y se acaba el Trance y se realiza una cena de comunión:

“(…) finalmente, los dioses son expulsados (es decir, que los trances se acaban) con una serie de “cánticos” que se suceden en un orden inverso al de la llamada de los dioses. Una cena de comunión suele reunir entonces a todas las hijas de los diversos *Orisha*.” (Bastide, 1969: 116)

En Cuba se usan los Tambores Batá, al igual que en Nigeria, en Brasil no son conocidos:

“En Cuba, los tambores que marcan el ritmo de los bailes *lucumi* y que “hablan” lo mismo que en África, son tambores *batá*, como los de Nigeria; no son conocidos en cambio por los negros brasileños.” (Bastide, 1969: 116)

En Cuba, al igual que en Nigeria, se utilizan Canciones sin Tambores:

“En Cuba, lo mismo que en Nigeria, se da un gran relieve a las canciones sin acompañamiento de tambores.” (Bastide, 1969: 116)

La estructura de las Ceremonias es igual en Nigeria, Brasil y Cuba:

“Pero aparte de estas pequeñas diferencias, y si nos limitamos a considerar la estructura de estas ceremonias, encontramos las mismas secuencias: sacrificios de animales, preparación de la fiesta, llamada primero a *Eleggua* o *Eshú*, invocación luego, según un orden determinado, de todos los *Orisha*, posesiones, bailes, representando con sus gestos las historias de la mitología yoruba, etc.” (Bastide, 1969: 116)

Los datos de la Iniciación son más conocidos en Brasil que en Cuba:

“Cosa curiosa: si bien tenemos excelentes descripciones de las ceremonias afro-cubanas y de todo el proceso de desarrollo de los ritos de adivinación, tal vez porque los “secretos” se conservan con más ahínco tenemos en cambio muy poca información sobre las diversas fases de la iniciación a la cofradía. Sobre este punto tendremos, pues, que referirnos exclusivamente a los datos que tenemos del Brasil.” (Bastide, 1969: 116)

La Iniciada en los Candombles yorubas en Brasil efectúa Ritos para alejarse del mundo profano:

“La iniciada (casi siempre una mujer, en las cofradías *yoruba*, contrariamente a lo normal en los *candombles* bantús) es sometida a una serie de ritos destinados a ir alejando poco a poco del mundo profano: entre ellos figuran el baño lustral, el cambio de vestimenta, el arranque de grandes mechones de pelo; luego habrá de permanecer varias semanas o incluso meses en el santuario, aprendiendo las músicas, los pasos de baile, los mitos y también las prohibiciones de los *Orisha* y el idioma africano...” (Bastide, 1969: 116)

El Rito de Comer Cabeza (Bori):

“(...) es en el transcurso de este período (p.116) de transición que se celebra el rito de “comer cabeza” (bori) que también puede practicarse fuera de él y que tiene por objeto el fortalecer la cabeza (ori) de la postulante antes de que se produzca la gran crisis extática de la iniciación...” (Bastide, 1969: 116-117)

El Rito de los Tests:

“(…) también se celebra entonces el rito de los “tests”, si se me permite la expresión, que sirve a comprobar el Orisha de la candidata (pues sería terrible equivocarse y fijar en la cabeza de la futura hija de los dioses, un dios que no fuera el suyo).” (Bastide, 1969: 117)

Muerte y Resurrección de la Iniciada en 17 días:

“Finalmente, se llega a la parte más dramática que consistirá en la ejecución de la hija y su resurrección como hija de una determinada divinidad; esta parte del ritual que va a durar diecisiete días completos comprende, entre otras operaciones, el afeitado de la cabeza y su pintura con tiza (se efectúan varios pintados sucesivos) ...” (Bastide, 1969: 117)

El baño con sangre del animal sacrificado, corte y excoriaciones:

“(…) y finalmente el baño de sangre durante el cual se sacrifica un animal sobre la cabeza de la candidata puesta ya en estado de profundo trance mediante un baño de hierbas, y mientras la sangre se va derramando por sus hombros y pechos, se le produce un ligero corte con una navaja de afeitar en lo alto del cráneo, para que el Orisha tome posesión de su “caballo”, y se marca (en sustitución de los antiguos tatuajes desaparecidos) la señal étnica en su antebrazo; todas estas operaciones se realizan sin que la muchacha en trance sienta el menor dolor. Es la gran noche oscura.” (Bastide, 1969: 117)

Salida de la Iniciada al público de los Candombles, el Orunko:

“La candidata sale tres veces en esos diecisiete días, pero la última de estas tres salidas que tiene lugar inmediatamente después del baño de sangre es la más conocida, pues consiste en presentar la nueva iniciada al público que suele asistir a los *candombles*. Es el *orunko*, que se celebra en medio de la alegría de todos, y durante el cual la nueva hija de los dioses escoge su nuevo nombre.” (Bastide, 1969: 117)

La Iniciada permanecerá una semana más en Trance Infantil (Eré):

“Aún permanecerá una semana recluida, en continuo estado de trance, o más exactamente de semi-trance o de “trance infantil” (el *eré*).” (Bastide, 1969: 117)

Luego se realiza la Ceremonia del Panan:

“Al siguiente domingo se celebra la ceremonia del *panan*, durante la cual la iniciada volverá a aprender los gestos de la vida profana que ha olvidado durante su metamorfosis.” (Bastide, 1969: 117)

Después regresa a la casa bajo la tutela del Sacerdote por tres meses y lleva el Kele:

“Luego puede regresar a su casa, pero quedando en parte bajo el dominio del sacerdote que ha dirigido su metamorfosis; llevará un collar especial llamado el *kele* para distinguirla de las demás...” (Bastide, 1969: 117)

A los tres meses recobra su libertad y deposita su Collar a la piedra de su dios; se convierte en *Iao*:

“(…) la muchacha recobra a los tres meses su total libertad (salvo en cuestiones religiosas para las cuales continuará siempre bajo el control de su *Iyalorisha*); al cumplir este plazo tendrá que ir a depositar su collar sobre la piedra de su dios. A partir de este momento se convierte (p.117) en la esposa (*iao*) de este Dios.” (Bastide, 1969: 117-118)

Siete años como *Iao* y luego es *Ebônin* (Sacerdotisas Secundarias como *Dagan* y *Sidagan*):

“Pasará luego paulatinamente de ser la *iao* a ser, siete años después, la *ebônin* (es entre las *ebônin* que son reclutadas las sacerdotisas secundarias como las de *Dagan* y *Sidagan* dedicadas al culto de *Eshú*, por ejemplo).” (Bastide, 1969: 118)

Siete años como *Ebônin* y pasa a ser *Aburisha*:

“Pasados otros siete años la *ebônin* pasa a ser *aburisha* (y entonces puede aspirar a ser *iyalorisha* y dirigir su propio *candomble*).” (Bastide, 1969: 118)

En Nigeria sucede como en Brasil:

“Pues bien, en África ocurre exactamente lo mismo: las únicas diferencias que hemos podido observar en Nigeria se refieren a detalles sin ninguna importancia.” (Bastide, 1969: 118)

La posesión es precedida o seguida por el *Réré* (*were*):

“(…) la posesión propiamente dicha es precedida o seguida por el estado de *réré* (*were*) que corresponde al trance infantil o *eré* que hemos visto en Brasil.” (Bastide, 1969: 118)

Luego de haber señalado en detalle algunos procesos rituales, queremos ahora hacer algunas consideraciones generales sociorreligiosa. El rango de un culto en el conjunto de los *candombles* está determinado por su poder místico, su fuerza mágica, su fuerza económica y el volumen de los gastos:

“Herskovits ha dedicado un artículo al estudio de los presupuestos respectivos de las diferentes fiestas, de las ceremonias de la iniciación y de la vida corriente de un *candomble* de Bahía; solamente quisiéramos mencionar aquí su conclusión, pues viene a respaldar un punto de vista que nos proponemos defender aquí, a saber que el rango de un culto o de un sacerdote en el conjunto de los *candombles* está determinado no sólo en función de su

poder místico o de su fuerza mágica, sino también con criterios europeos, como son su fuerza económica y el volumen de los gastos incluidos por ese culto o ese sacerdote...” (Bastide, 1969: 119)

Su fuerza económica se mide por el consumo comunitario:

“(…) es decir, considerando el dinero adquirido y gastado, pues el dinero no ha de ser capitalizado ni sustraído del consumo, sino repartido nuevamente en beneficio de la masa de los fieles.” (Bastide, 1969: 119)

Es decir, basado en concepciones africanas:

“De donde se desprende que si bien se trata efectivamente de criterios europeos, como lo indica Herskovits hay que aclarar que éstos son reinterpretados en términos africanos, según la ley de los donativos y de los contradonativos; y de acuerdo con el criterio africano del prestigio basado en el acto de “dar”.” (Bastide, 1969: 119)

5.-UMBANDA

De los diversos tipos de Macumba, surgirá otra religión de reciente sincretismo, cual es la Umbanda³, la cual ha dedicado ingentes esfuerzos a presentar una proposición teológica coherente⁴. En la Umbanda, los Espíritus de Muertos (negros y cabocles) forman Falanges (quizás podría asimilarse a las Cortes organizadas en el Culto a María Lionza), cada una dirigida por un Orisha con nombre africano o católico:

“En el espiritismo de Umbanda, surgido de la *macumba*, se desprende una cierta dogmática: los espíritus de los muertos, particularmente los antiguos negros fallecidos, y los cabocles que constituyen las fuerzas de la naturaleza espiritualizados forman inmensos ejércitos, llamados “falanges” y a la cabeza de cada “falange” hay un general, que es un *orisha* y que puede llevar su nombre africano o el nombre de su correspondiente católico.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 11)

Las Falanges se organizan en un arco iris plural que demuestra la impresionante diversidad religiosa brasileña:

³.-Recientemente ha sido editado un libro dedicado a historiar el proceso de cómo ciertos grupos de Macumba derivaron en la creación de la Umbanda. Ver: -Motta de Oliveira José Henrique (2008).-**Das Macumbas à Umbanda. Uma análise histórica da construção de uma Religião Brasileira**. Brasil. Editora do Conhecimento, Divina Luz, pp. 153.

⁴.-Si el lector quiere tener una mejor idea de la complejidad teológica de la Umbanda, recomendamos leer: -Saraceni Rubens (2009).-**Tratado Geral de Umbanda. Compendio simplificado de Teologia de Umbanda, a Religião dos Mistérios de Deus. As chaves interpretativas teológicas**. São Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., pp. 254.

“Así, Oshossi dirige las “líneas” de *Urubatão*; *Ararigboia* dirige a los cabocles de las siete encrucijadas, a las legiones de pieles rojas, a los tamoios y a los cabocles de *Jurema*; Shangó o San Jerónimo, dirige las legiones de Intiasan, del sol y de la luna, de la Piedra Blanca, de los vientos, de las cascadas, de los tiembla-tiembla y de los negros *kuenguele* fallecidos; *Omulú*, en su faceta de *Umbanda*, *Quimbanda* o magia negra, dirige las huestes de las Almas, de los Cráneos, de los Nagôs, de los Mâles, de los Munurubi (musulmanes), de los cabocles de Quimbanda, es decir de las almas de los brujos indígenas y una línea mixta.” (Bastide, 1969: 85) (Ver Diagrama 12)

Continuando con el eje horizontal del sincretismo para analizar la complejidad del Campo Religioso Popular Brasileño, debemos afirmar que el sincretismo Negro en las ciudades ha pasado del sincretismo africano-indio, a un sincretismo ideológico que propugna el nacionalismo brasileño a través de la creación de la Umbanda:

“Sentimos que el sincretismo negro ha pasado en las grandes metrópolis del sincretismo africano indio espontáneo a un sincretismo orientado, controlado, transformado en una ideología religiosa brasileña, paralela al desarrollo del nacionalismo político en la clase proletaria.” (Bastide, 1969: 86) (Ver Diagrama 13).

La Umbanda es la ideología religiosa del Nacionalismo Brasileño por su mezcla respetuosa de espiritismo, catolicismo, orishas (pero de una manera distinta a cómo actúan en el Candomblé⁵) y espíritus de los indígenas:

“Los sacerdotes de *Umbanda* ¿no declaran que su *espiritismo*, que reúne en una misma adoración a los santos del catolicismo, a los *orisha* de los antiguos esclavos africanos y a los espíritus de los indígenas es, en el plano místico, la exacta traducción del encuentro y de la fusión, en el plano humano, de las tres grandes razas constitutivas del país?” (Bastide, 1969: 86) (Ver Diagrama 13)

Porque en la Umbanda se da la mezcla de sangres y la fusión de las razas:

“Contra los mitos de la raza blanca o de la negritud, el encuentro del indio y del negro ha permitido el nacimiento de otro mito, el de la mezcla de las sangres y de la fusión de las razas.” (Bastide, 1969: 86) (Ver Diagrama 14).

Porque en la Umbanda, contrario al propósito de los blancos de enfrentar los negros a los indios, ambos han intentado fusionarse en una sola civilización:

⁵ .Es importante destacar que los Orishas en la Umbanda tienen un comportamiento diferente al del Candomblé, ver al respecto: -Fernandes Trindade Diamantino, Ronaldo Antonio Linares y Wagner Veneziani Costa (2008).-*Os Orixás na Umbanda e no Candomblé*. Sao Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., pp. 312

“Así se termina un movimiento que, contrariamente al deliberado propósito de los blancos, de levantar a negros e indios unos contra otros, propósito que aún queda reflejado en la convivencia de los negros y de los indígenas en su afán por integrarse en la comunidad global nacional, ha tendido a fusionar en una sola las dos grandes civilizaciones subyugadas.” (Bastide, 1969: 86) (Ver Diagrama 14).

Tenemos así, que el Sincretismo se transformó en una ideología religiosa, deudora de la “Democracia Racial Brasileña”:

“El sincretismo se transforma, en sus formas más lejanas, en una ideología religiosa, expresión de lo que es corriente llamar “la democracia racial” brasileña.” (Bastide, 1969: 86) (Ver Diagrama 14)

6.-MUSULMANES NEGROS

Otro de los procesos de sincretismo interesante llevado a cabo entre los africanos negros venidos a América como esclavos, es el relacionado con los Musulmanes Negros, de presencia discreta pero permanente en América y cuyos vestigios se mantienen hoy en nuestro folklore e idioma cotidiano, con la acepción negativa que tiene el nombre de Mandinga, como brujo o diablo y cuyo real origen del término es el de ser el etnónimo de la tribu de los Mande, del actual Mali y zonas geográficas cercanas.

En el siglo XIX, Brasil tenía Musulmanes Negros en Rio de Janeiro y en Bahía⁶:

“El Brasil ha tenido musulmanes negros; su religión, en el siglo XIX, se llamaba religión de los *alufas* en Río y religión de los *Musulmis* o *Malês* (habitantes del Mali) en Bahía.” (Bastide, 1969: 102)

Quienes Adoraban a Allah o Olorum-ulua:

“Adoraban a *Allah* o *Olorum-ulua* (sincretismo, que aparece entre los yorubas musulmanes, de *Allah* y su dios supremo *Olorum*), la madre de Dios.” (Bastide, 1969: 102)

Las ceremonias se realizaban en la casa de los Alufas/Sacerdotes, dirigidos por el Iessano/Iman y el Ladano/Sacristán:

⁶.-En el famoso libro de Nina Rodrigues, “Os Africanos no Brasil”, publicado en 1932, el segundo capítulo de la obra se titula: “Os negros maometanos no Brasil”, en el cual hace una larga disertación acerca de la presencia de musulmanes en Brasil traídos como esclavos y pertenecientes fundamentalmente a las Etnias fulás e haussás, para ver en detalle puede revisarse: Rodrigues Nina (2008).-Os Africanos no Brasil. Sao Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., 1ra Edición 1932, pp. 254.

“No tenían mezquitas, pero se reunían en las casas de sus sacerdotes, los *Alufas*, para celebrar su culto bajo la dirección del *lessano* (deformación de Iman), ayudado por un sacristán, el *ladano*.” (Bastide, 1969: 102)

Realizaban el Fazer Sala/Salah, una por la mañana y otra al atardecer y celebraban la “Misa de los Malês” o Sara/Salah:

“Este culto consistía en dos rezos, uno por la mañana y otro al atardecer, que los habitantes de Bahía llamaban *fazer sala* (es decir, hacer el salah) y en una ceremonia más importante “la misa de los Malês” o *Sara* (deformación también de la palabra árabe salah).” (Bastide, 1969: 102)

Practicaban la Circuncisión/Kola y el Ayuno Anual/Assumy:

“Continuaban en Brasil practicando la circuncisión de los niños (*kola*), el ayuno anual (*assumy*) que terminaba con una gran fiesta durante la cual se mataba un carnero y se intercambiaban regalos (*saká*).” (Bastide, 1969: 102)

Pero luego de la sublevación de los Haussas, los Musulmanes Negros fueron muertos o desterrados a África:

“Pero después de las revueltas de los Haussas en la primera mitad del siglo XIX, a las que hemos aludido en un capítulo anterior, los defensores del Islam negro fueron condenados a muerte o expulsados a África...” (Bastide, 1969: 102)

Entonces los Musulmanes sin Sacerdotes, se fundieron con las Religiones Afroamericanas de origen yoruba, creando candombles musulmanes en Bahía y la secta de Tía Marcelina en Alagôas:

“(…) y los fieles, privados de sus sacerdotes, se fundieron en la masa de los negros “fetichistas”; parece ser que, a principios del siglo XX, aún existían uno o dos *candombles* musulmanes en Bahía (no hemos conseguido encontrar traza alguna de ellos), y una secta de Alagôas, la de “Tía Marcelina”, sincretizada con los cultos yorubas.” (Bastide, 1969: 102)

Los Musulmanes no eran muy ortodoxos, pues practicaban la Magia, evocaban los *Aligenum/Djins* y creaban Talismanes:

“Estos musulmanes eran célebres por sus prácticas mágicas con evocación de los *aligenum* (*Djins*) y por sus talismanes.” (Bastide, 1969: 102)

De ahí el que la palabra Mandinga y Mandingueiros tenga el significado actual de Magos:

“De ahí que lo que de ellos queda hoy día sea la palabra *mandinga* para designar los objetos mágicos y la palabra *mandingueiros* para designar a los magos (tomando el nombre de las tribus Manding).” (Bastide, 1969: 102)

Y como prueba de la presencia de los Musulmanes Negros en toda América, tenemos que el término Mandinga como sinónimo de Brujería se conoce también en Argentina y Uruguay:

“Pero este término de *mandinga* aplicado a la brujería existe en muchos otros países de América Latina, por ejemplo, en Uruguay y en Argentina, demostrando la remota presencia en esos países de la nación musulmana de los Mandings.” (Bastide, 1969: 102)

También los Musulmanes fueron numerosos en Cuba:

“Los musulmanes han sido numerosos también en Cuba, con los Mandings, Wolof, Peuls, etc., trayendo a la isla el culto al señor *Allah*; pero lo mismo que en Brasil, sus adictos acabaron uniéndose a los Yorubas; *Allah* se fundió entonces con *Olorum* e incluso, según E. Reclus, con *Obatalá*, el dios del cielo, reapareciendo con el nombre curioso de *Obbat Allah*.” (Bastide, 1969: 102)

Y al igual que en Bahía, los Musulmanes Negros participaron en las revueltas de Cimarrones en Surinam:

“Sabemos que también han existido en Surinam donde han jugado un (p.102) papel importante en las revueltas de los cimarrones, pero no hemos encontrado traza de su religión ni entre los bosh ni entre los criollos de la Guayana Holandesa.” (Bastide, 1969: 102-103)

CONCLUSIÓN

Las Religiones Afro-Brasileñas Negras cumplen un rol social importante que va desde el papel político de los Candombles en Bahía:

“Por su parte, en su interesante reportaje sobre Bahía, Ruth Landes se ocupó del papel desempeñado por los *candombles* en las luchas políticas del país.” (Bastide, 1969: 119)

Hasta el de consolidación de la socialidad en los *Changó* de Recife y en las *Macumbas* de Rio de Janeiro:

“René Ribeiro ha mostrado para los *Changó* de Recife, como lo hizo Costa Pinto para las *Macumba* de Río, que si estas sectas continúan vivas e incluso se desarrollan es porque cumplen funciones útiles, porque responden a una necesidad.” (Bastide, 1969: 119)

Proporcionan ambiente protector, ciertas posibilidades de ascenso, un status de prestigio:

“La masa de los negros, constituyendo una comunidad aparte, ocupando los estratos más bajos de la sociedad, y no pudiendo por falta de instrucción o

de calificación profesional ascender en la jerarquía de las clases, encuentran en estas sectas, en primer lugar un ambiente protector contra los avatares del destino, luego ciertas posibilidades de ascenso que les permite elevarse por lo menos en la jerarquía sacerdotal, finalmente un *status* de prestigio que no pueden esperar alcanzar en la sociedad global.” (Bastide, 1969: 119)

El Candomble en Brasil y la Santería en Cuba son sociedades de asistencia mutua:

“El *candomble* del Brasil, como la santería de Cuba, han llegado incluso a convertirse, en estos países donde la asistencia social está poco desarrollada, en verdaderas sociedades de asistencia mutua.” (Bastide, 1969: 120)

Las Religiones Afro-americanas, representan una especificidad tan acentuada, al margen de los requerimientos de la modernidad dominante, que han sido atacadas por los capitalistas y por los comunistas:

“Por otra parte, en toda la América negra, lo mismo en Haití que en Cuba (p.119) o Brasil, la religión afro-americana ha sido violentamente atacada tanto por los defensores del capitalismo como por el partido comunista, por ser una forma de economía no productiva, que frena el desarrollo progresista del país manteniendo verdaderos focos de auto-distribución de un dinero que así no podrá ser capitalizado ni invertido en la industria.” (Bastide, 1969: 119-120)

La idea de que las religiones Afrobrasileñas constituyen un eje separado de los otros ejes del campo religioso brasileño, lo corrobora Bastide para toda América, al afirmar que las Religiones Afroamericanas-Negras son un conjunto autónomo:

“No nos faltaba pues, razón para estudiar las religiones afro-americanas separadamente, como constituyendo un conjunto en cierta medida autónomo. Lo que ya habíamos presentado respecto a los bosh, es decir, la ruptura entre las infraestructuras económicas, derivadas de la adaptación al medio ambiente y las superestructuras aún ligadas a las tradiciones africanas, aparece aquí en términos todavía más acusados.” (Bastide, 1969: 120)

Y concluye que el Americano Negro vive en dos mundos:

“El americano negro vive en dos mundos, cada uno dotado de sus propias reglas; se adapta por una parte a la sociedad que le rodea, pero mantiene vivas en cambio, en otro terreno, las religiones de sus antepasados.” (Bastide, 1969: 120)

BIBLIOGRAFÍA

- Arribas Célia da Graça (2010). -Afimal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. Sao Paulo, Brasil, Alameda Casa Editorial, pp. 303
- Barretti Filho Aulo (Organização) (2010). -Dos Yorúbá ao Candomblé Kétu. Origens, Tradições e Continuidade. Sao Paulo, Brasil, Editora da Universidade de Sao Paulo, pp. 302
- Bastide Roger (1969). -Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid, Alianza Editorial, "El Libro de Bolsillo", Sección de Humanidades, nro.207, Primera Edición en francés 1967. Pp. 226
- Bastide Roger (1983). -"Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista" B.1, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim LIX, Sociologia Nro. 1, Roger Bastide, São Paulo, 1946. 122 pp. (Indicado como B.1) en: Estudos Afro-Brasileiros. Editora Perspectiva, Coleção Estudos, Nro. 18, pp. 384 (páginas 159-191).
- Fernandes Trindade Diamantino, Ronaldo Antônio Linhares y Wagner Veneziani Costa (2008). -Os Orixás na Umbanda e no Candomblé. Sao Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., pp. 312
- Motta de Oliveira José Henrique (2008). -Das Macumbas á Umbanda. Uma análise histórica da construção de uma Religião Brasileira. Brasil. Editora do Conhecimento, Divina Luz, pp. 153.
- Pérez, Jesús Genaro ocd (1996). -"Movimientos Religiosos Sincretistas", Revista de Teología del ITER (Venezuela) 13: 27-44, enero-junio.
- Rodrigues Brandao Carlos (1996). - "Las cien caras del rostro de Dios. Creencias y religiones en Brasil" Nueva Sociedad (Venezuela) 142: 22-31, marzo-abril.
- Rodrigues Nina (2008). -Os Africanos no Brasil. Sao Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., 1ra Edición 1932, pp. 254
- Saraceni Rubens (2009). -Tratado Geral de Umbanda. Compendio simplificado de Teología de Umbanda, a Religião dos Mistérios de Deus. As chaves interpretativas teológicas. Sao Paulo, Brasil, Madras Editorial Ltda., pp. 254

Diagrama 1.-Los cinco ejes de las Religiones y Religiosidades Populares Brasileñas (EAGO, 21/04/2012).



Diagrama 2.-Sincretismo entre Religiones Africanas e Indias en Brasil (EAGO, 29/08/2011).

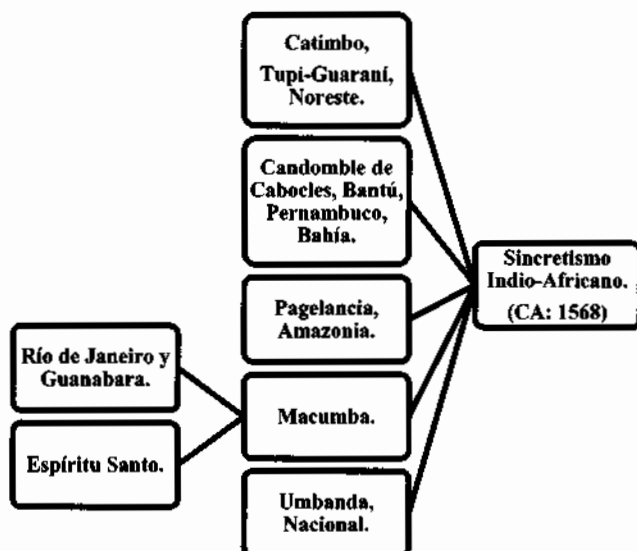


Diagrama 3.-Sincretismo entre Religiones Indias y Africanas en Brasil en el tiempo (EAGO, 29/08/2011).

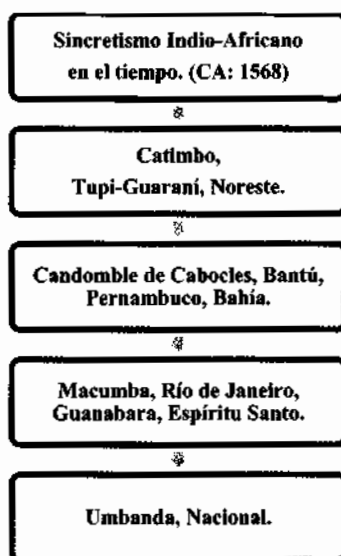


Diagrama 4.-Religión Indígena del Noreste de Brasil: Catimbo o Cachimbo (EAGO, 29/08/2011).

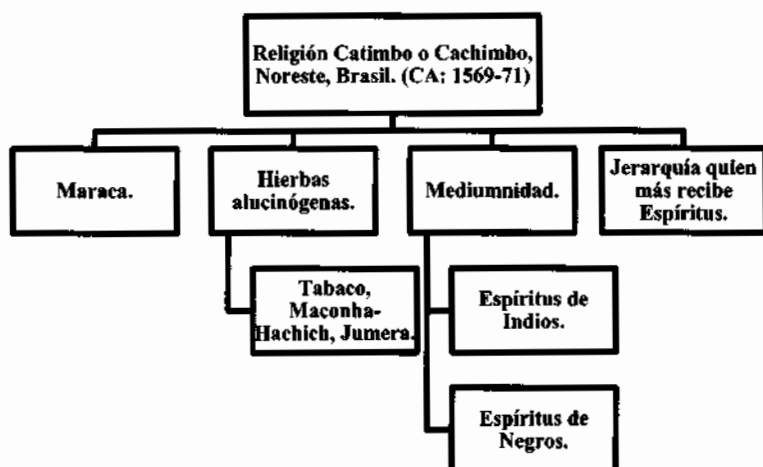


Diagrama 5.-Religión Africana, Bantú, de Pernambuco y Bahía, Brasil: Candomble de Cabocles (EAGO, 29/08/2011).

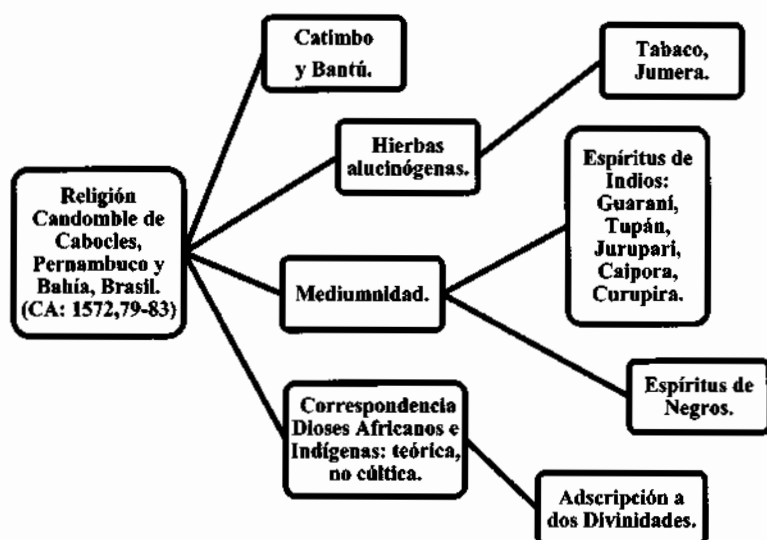


Diagrama 6.-El Candomble de Cabocles, Correspondencia Divinidades Africanas/Indígenas y la adscripción a dos de ellas (EAGO, 29/08/2011).

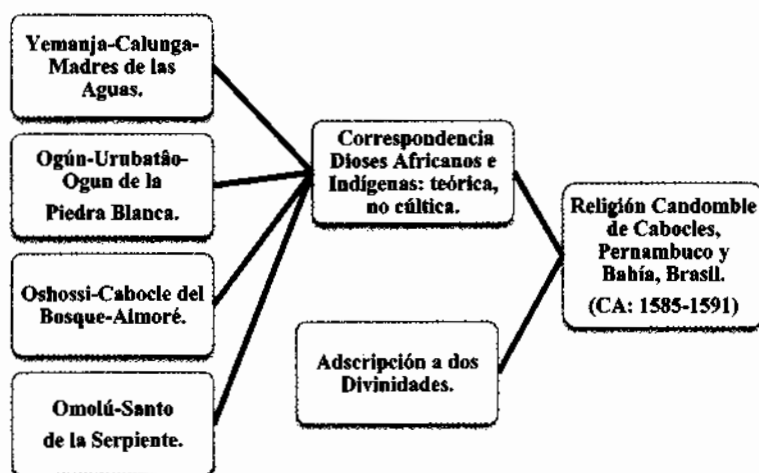


Diagrama 7.-Religión de la Amazonia, Brasil: Pagelancia (EAGO, 29/08/2011).

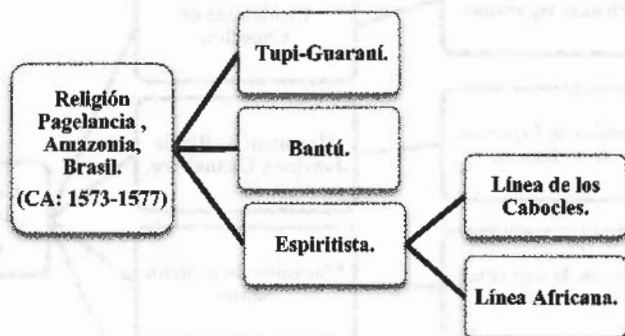


Diagrama 8.-Religión de la Amazonia, Brasil: Pagelancia en Mosaico (EAGO, 29/08/2011).

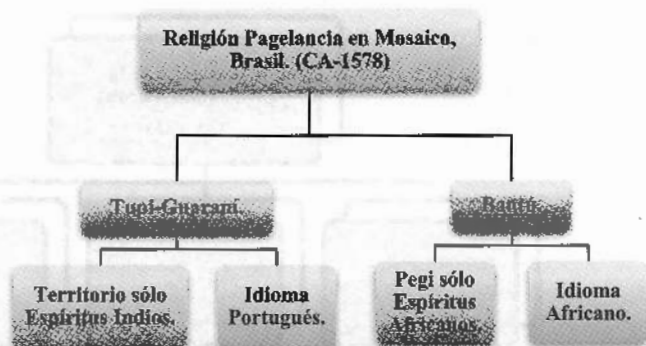


Diagrama 9.-Comparación entre las Religiones Candomble de Cabocle, Macumba de Río de Janeiro y Guanabara, Macumba de Espírito Santo y Umbanda (EAGO, 30/08/2011).

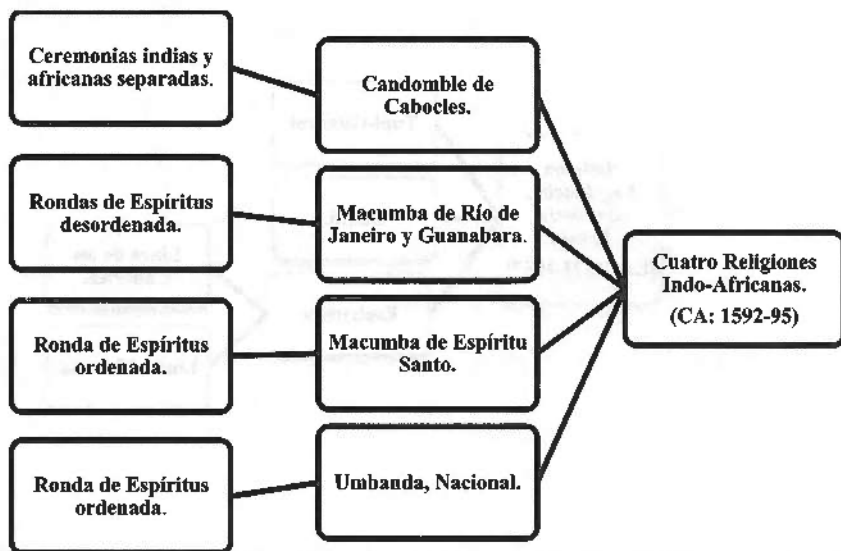


Diagrama 10.-Hegemonía de la Civilización Yoruba en América: Brasil, Cuba y Trinidad. (EAGO, Medellín, 04.08.2011).

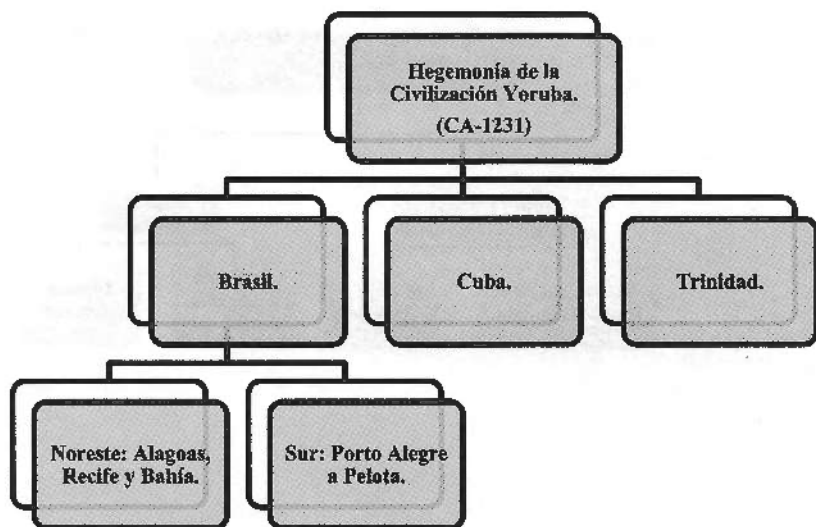


Diagrama 11.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba) (EAGO, 30/08/2011).

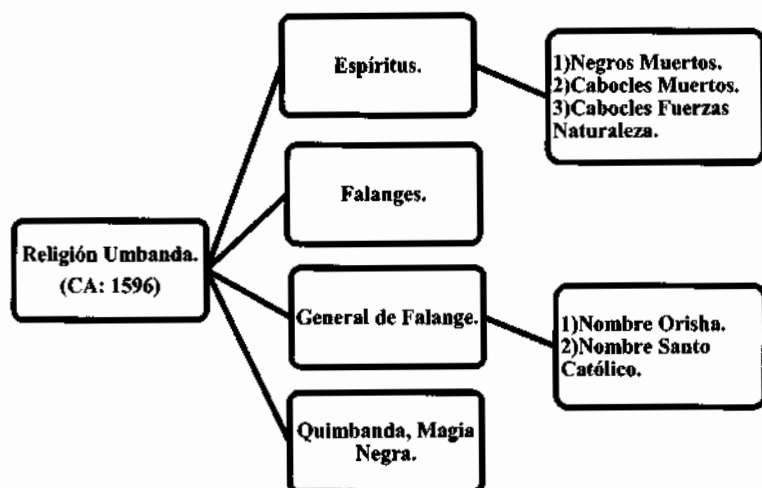


Diagrama 12.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba) y sus Falanges (EAGO, 30/08/2011).

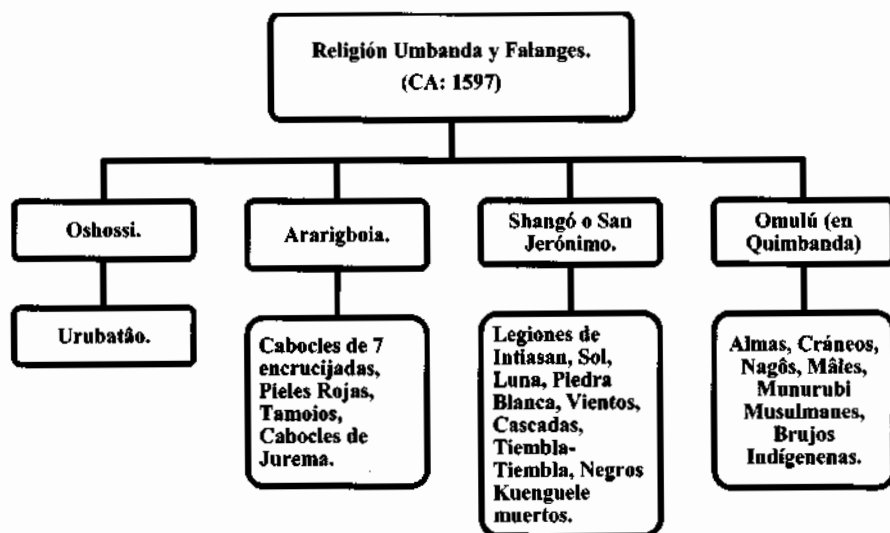


Diagrama 13.-Sincretismo Religioso Negro-Indio: de Religiones Étnicas a Religión Política (EAGO, 30/08/2011).

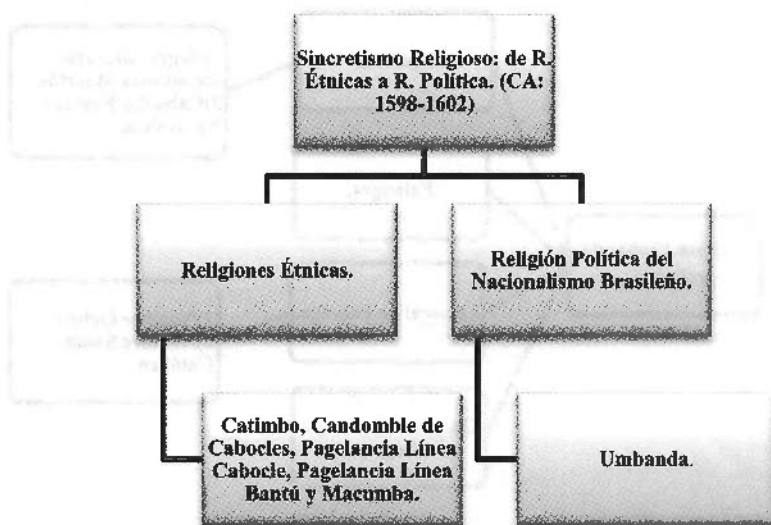


Diagrama 14.-Religión Umbanda (derivada de la Macumba): Tradiciones incorporadas (EAGO, 30/08/2011).

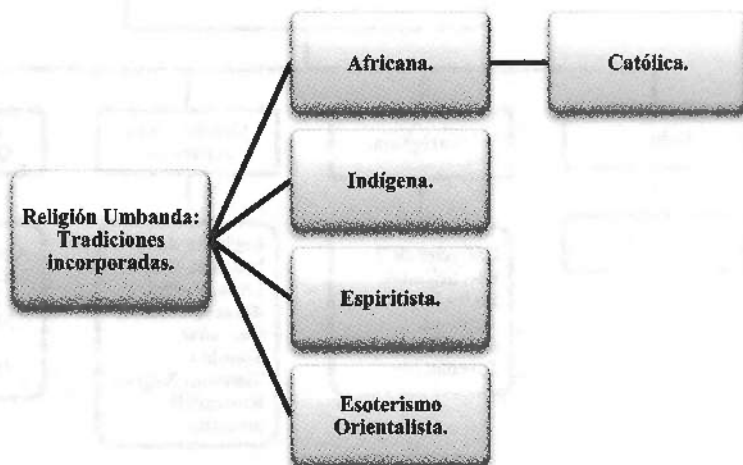
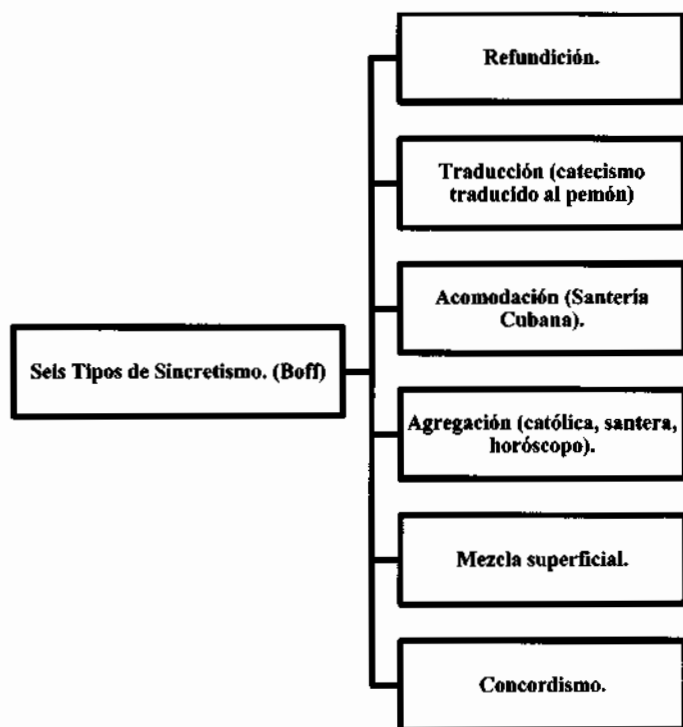


Diagrama 15.-Seis Tipos de Sincretismo según Leonardo Boff (EAGO, 22.04.2012)



ELEMENTOS ESTRUCTURALES DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Pedro Trigo SJ. *

ABSTRACT:

This short essay has the purpose to explain that the Christian discernment of educative situation, or better, of education in which we Christians are involved, cannot be limited only to contents. First we describe the characteristics of the student, then the concrete method of education event, and then we establish the metacontent, that is humanization, understood in concrete situation, and then we consider the positive possibilities of this precise historic person, the situation of the region of Latin America and that of his country, which must be presented, evaluated and transmitted in detail.

KEY WORDS:

Individual, subject and person, relationships, dignity of sons and brothers, scientific-technical goods, human rights, democracy, life, situation of sin, recognition of multiculturalism, violence, profiteering and corruption, alternative life

Antes de referirnos a cada uno de ellos, tenemos que asentar que la educación católica se da en el seno de una comunidad humana personalizada y se dirige a personas, que se van construyendo como tales por su respectividad horizontal y biófila desde su interioridad insobornable.

1. CARACTERIZACIÓN DEL EDUCANDO QUE SE EDUCA Y ES AYUDADO A EDUCARSE

* Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. Es profesor de teología en el ITER de Caracas, Facultad de Teología de la UCAB, asociada a la UPS. Tiene numerosas publicaciones y escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de licenciatura y de postgrado en Teología Pastoral, Teología Espiritual y Teología Fundamental, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Acompaña a comunidades cristianas populares. Correo-e: trigodura@gmail.com

Esta interioridad debe ser considerada desde distintas perspectivas: Ante todo, cada uno de los integrantes del proceso educativo es un **individuo**. Esto significa que no se define por ser miembro de los conjuntos en los que está implicado, entre ellos el centro educativo, sino por su indivisibilidad. Cada uno es él irreductiblemente. Esa soledad del individuo consigo mismo es un dato que siempre hay que tomar en cuenta. Para los cristianos es un imperativo sagrado porque en esta soledad es donde debe escuchar la voz insobornable de la conciencia, a través de la que habla el mismo Dios (GS 16). Por tanto, el proceso educativo tiene que dirigirse al conjunto de alumnos, pero no puede ser absolutamente estandarizado, sino que ha de contener una dimensión individualizada.

Además, ese individuo tiene que constituirse en un **sujeto**. No puede ser mero receptor de contenidos y pautas para que sea configurado por ellas. Tiene que ser sujeto de su vida y del mundo, en cuanto de él depende, y, por tanto, también ha de ser sujeto de su proceso educativo. Él no va al plantel, ni su familia lo envía a él, para ser educado sino para educarse con la ayuda de los maestros y compañeros, así como de la familia y de la comunidad humana en la que vive. Es sujeto de dos modos, ante todo, como sujeto agente, responsable de sus actos, aspecto en el que se centró la modernidad; pero es sujeto, más radicalmente aún, como sensibilidad, como ser de necesidades como ser vulnerable, pero también como carne abierta a los demás para expresarse y comunicarse y para unirse con los demás por la simpatía y la compasión. Una educación que no estimule la condición de sujeto podrá transmitir muchos contenidos y habilidades, pero no humaniza, sino que aliena al fomentar la dejación de la responsabilidad que cada quien tiene de producirse a sí mismo en el intercambio simbiótico con los demás. Pero la condición de sujeto no es únicamente la de asumir su responsabilidad consigo mismo; abarca también la de producir bienes y servicios y, más todavía, relaciones humanizadoras. Por tanto, además de individualizada, la educación ha de ser proactiva.

Pero, lo más decisivo es que este individuo que, desde su soledad irrenunciable, se asume como sujeto, entabla relaciones de fe con otros seres humanos, basadas no sólo ni principalmente en lo que cada quien observa de los demás (relaciones de sujeto a objeto) sino en la autorrevelación de ellos (relaciones de sujeto a sujeto). Son estas relaciones las que nos constituyen en personas. El ser **persona** es lo más denso y decisivo para los seres humanos.

Para los cristianos, que creemos que Dios es relación, una relación que a la vez pone la diferencia (el Padre, el Hijo y el Espíritu) y la mantiene unida (un solo Dios verdadero), lo que contiene más realidad no es la sustancia sino la relación, este tipo de relación. Cada uno es siempre persona en cuanto que Dios

se relaciona personalmente con él; pero no lo acaba de ser si no se abre a esta relación y corresponde. Lo mismo cabe decir de sus padres y otros adultos que se relacionan con él teniendo fe en él. En este sentido todos somos hijos de amor: han tenido fe en nosotros, nos han amado personalmente, antes que nosotros comenzáramos a amar. Por eso el amor es, ante todo, responsable: respuesta a quienes nos han amado primero e incondicionalmente. Por eso personalizarse es amar a los demás como Dios nos ama a cada uno.

La educación católica ha de tener siempre presente este carácter sagrado del educando, que es también el del educador; ha de tenerlo en cuenta por el respeto que el educador se debe a sí mismo y el que le debe al educando. El primero no se realiza si no se realiza el segundo. La educación no puede realizarse sino en relaciones personalizadoras.

2. MODO DE PRODUCCIÓN DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Desde esta consideración del carácter sagrado de los integrantes del proceso educativo se deduce el modo de producción de la educación católica: desde la soledad irrenunciable de cada individuo, el proceso educativo es proactivo y eminentemente relacional: relaciones horizontales y mutuas en las que la diferencia de roles, que debe mantenerse en todo caso, no se traduce en superioridad ni inferioridad sino en complementación. No es fundamentalmente una relación de sujeto a destinatario en base a pautas que se inyectan e introyectan y contenidos que se enseñan y aprenden y, ni siquiera, tareas que se proponen y ejecutan. Lo básico es el modelaje por el que, en la relación personalizadora, unos seres humanos muestran el camino de la excelencia humana e invitan a recorrerlo a otros seres humanos y unos y otros lo recorren con el estímulo mutuo.

Así pues, ni el sujeto es el maestro y los destinatarios los alumnos, como en buena medida pasaba antes, ni, como gustan decir ahora, el maestro es el facilitador y los sujetos son los alumnos. En el proceso educativo, si quiere ser personalizador, todos son sujetos, cada quien desde su interioridad insobornable. En la educación hay papeles preestablecidos: unos son padres y representantes, otros profesores y otros alumnos, y deben actuar sus papeles ya que es cierto que los alumnos vienen a aprender y los profesores a enseñar.

Hay contenidos objetivos que deben transmitirse y asimilarse y debe haber un control del grado de asimilación de los alumnos.

Pero el maestro, además de enseñar conocimientos específicos, debe enseñar a aprender favoreciendo así la condición de sujeto de los alumnos. Como parte decisiva de este proceso de enseñar a aprender, debe enseñar a

estudiar, no sólo debe enseñar métodos sino, más todavía, hábitos, que, en el mejor de los casos, son libertad corporeizada.

Pero en medio de este aprendizaje contenidista y de métodos y hábitos, y más allá de él, está la relación de persona a persona, tomando siempre en cuenta la dignidad del otro y relacionándose desde la propia, para así, actuándola, incrementarla hasta que permea todo el proceso educativo y se extienda a todas las dimensiones de la vida, de manera que todos se definan por ella. En este punto hay que tener en cuenta que yo no respeto mi propia dignidad si no respeto la de los otros o, dicho de otra manera, cuando irrespeto a otro, me irrespeto, más aún, a mí mismo, y cuando respeto a los demás, me estoy respetando a mí mismo. No cabe respeto propio al margen del respeto a los demás.

3. LO GENUINAMENTE HUMANO, METACONTENIDO DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA

El contenido fundamental de la educación católica, que es a la vez lo transmitido en su modo de producción, es lo genuinamente humano (esto está muy bien expresado en la GS, sobre todo, en la primera parte). Ante todo, la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios. Esto no significa, ante todo, creado racional y libre. Significa, más aún, creado para relacionarse con Dios: para vivir ante él y para escuchar su silencio o su palabra, si decide hablar. La creación no es un acto de Dios por el que nos saca de la nada; es, más bien, una relación constante de amor por la que nos pone fuera de sí y nos mantiene ante sí, libres de sí. Por eso vivir ante él, que se relaciona siempre con nosotros con este amor libre y liberador que nos hace existir, es vivir en la realidad trascendente. Por eso vivir ante Dios no es vivir ante una mirada penetrante e inquisidora que nos objetiva sino ante el amor personal que nos libera para el bien, para la relación dadora de vida, para la relación horizontal y mutua y siempre biófila.

El que vive ante Dios sabe que vive como un templo ante esa presencia viva que le habita más adentro que lo íntimo suyo. De esa alteridad, tanto desde la trascendencia como desde la inmanencia (Dios está más allá y más adentro) brota la conciencia moral: el sentido del bien y la inclinación a él. Por eso el que vive ante Dios, vive actuando su ser creado creador. Esto implica la ciencia y la técnica, pero más todavía la creación de cuerpos sociales biófilos, la creación de humanidad cualitativa.

Dios nos ha creado buenos: esa relación suya con nosotros hace que seamos siempre ante todo buenos. Pero como somos libres, podemos

corresponder a ese amor creador en que consistimos o podemos endiosarnos a nosotros mismos, tratando de vivir más allá del bien y del mal, dejando de vivir ante Dios recibiendo su relación y correspondiendo. No hacer justicia a esa relación fundante nos lleva a perder la armonía con nosotros y con la creación y específicamente con la humanidad y a perder la luz de la vida y a caminar en las tinieblas y a caer en la esclavitud y a no dirigirnos ya hacia la vida sino hacia la muerte, la propia y la de los demás.

Sin embargo, la relación fundante de Dios continúa, porque su amor es gratuito, incondicionado; más aún, nos dio a su Hijo humanado y a su Espíritu para que podamos superar la mentira, la opacidad, la esclavitud y la muerte y, sobre todo, para que entremos en las relaciones intradivinas.

Jesús de Nazaret es la persona que con sus palabras y con su vida nos revela a la vez a Dios y al ser humano y a su mutua relación. No nos revela lo que existía, aunque oculto, sino que nos lo revela como acontecimiento: Nos revela que Dios se nos entrega como Padre verdadero en él, su Hijo único y eterno que se ha hecho nuestro Hermano; y que nosotros, sus criaturas, estamos llamados a llegar a ser sus verdaderos hijos, y, por tanto, por tener todos un mismo Hermano y un mismo Padre, todos somos entre nosotros verdaderos hermanos.

De ahí se sigue que los seres humanos estamos llamados por nuestro Padre, en nuestro Hermano Jesús, a constituir a la humanidad como una verdadera familia en torno al Padre común y a nuestro Hermano mayor. La realidad no es que existen los individuos y se asocian, como nos hace creer el neoliberalismo reinante: existe la relación personalizadora, ante todo y siempre de Dios con todos y cada uno, y luego, más o menos, de nuestros padres y de otros seres humanos, que da lugar a los individuos personalizados y a las distintas comunidades humanas y, sobre todo, a la gran y única familia de las hijas e hijos de Dios.

Por eso la realidad es la interdependencia inextricable entre la persona humana y la sociedad, tanto en la familia, como en la comunidad política, como para la actividad económica, como para lograr metas específicas en el horizonte del bien común personalizado, que supera tanto al individualismo como al colectivismo. De ahí, el respeto a la persona humana, la igualdad esencial entre los seres humanos, que tiene que superar la ética individualista mediante la responsabilidad y la participación y el respeto, incluso a los adversarios, en el horizonte irrenunciable de hacer de la humanidad una única familia en la que la variedad de etnias y culturas, así como la de dones individuales, armonizadas, constituyen la riqueza del conjunto y enriquecen a cada uno.

El Concilio señala muy bien los distintos elementos que configuran el orden social, que tienen que estar presentes en el proceso educativo, a la vez que constituyen contenidos inexcusables que deben ser transmitidos, no sólo temáticamente sino a modo de connotación: “El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden de las cosas debe someterse al orden personal y no al contrario (...) El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la **verdad**, edificarlo sobre la **justicia**, vivificarlo por el **amor**. Pero debe encontrar en la **libertad** un equilibrio cada día más humano” (GS 26; el resaltado es nuestro).

La educación católica tiene que tener presente que este quehacer, así teorizado por el Concilio, tiene algo o más bien mucho de definitivo; en términos técnicos es escatológico: “Pues los bienes de la **dignidad humana, la unión fraterna y la libertad**, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino (...) [que] está ya misteriosamente presente en nuestra tierra” (GS 39; el resaltado es nuestro).

4. LO EPOCAL EN LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Si los seres humanos somos seres históricos y si consideramos la historia como la punta de lanza de la evolución creadora que tiene los momentos de transmisión, entrega y recepción de lo alcanzado y de creación de nuevas posibilidades y su realización, un cometido indispensable de la educación es poner a la generación que se levanta a la altura de la época. Pero si no estamos hablando de mera evolución sino de creación histórica, la historia, que tiene como sujeto a cada cuerpo social y hoy tendencialmente al cuerpo social que va constituyendo la humanidad, como toda realización humana, es ambivalente, por eso esa entrega de lo alcanzado entraña también su discernimiento. Lo haremos a través de cuatro dimensiones.

4.1. Los bienes civilizatorios y culturales

La educación no alcanza su objetivo si no introduce el educando en estos bienes de manera que lo ponga a la altura del tiempo. Es éste un objetivo inexcusable, en el que, sin embargo, estamos muy rezagados.

+ Los bienes civilizatorios son, sobre todo, los científico-técnicos.

Son, sobre todo, tres: el más omnipresente y el más demandado por los alumnos es todo lo relativo a la computación y al mundo digital, hecho posible por el avance sustancial en lo tocante a los circuitos integrados. Buena parte del aprendizaje, para bien y para mal, viene por esos canales. El que la escuela no los incorpore la torna obsoleta a los ojos de los alumnos, que los manejan y los aprecian sobremanera. Aquí hay un campo amplísimo, poco explorado. El que los profesores sepan en este campo más que los alumnos es un componente importante de su autoridad ante ellos. Sólo pueden hacerles ver las limitaciones y la posibilidad de perder tiempo y aun de perderse, si ellos ven que saben y les ayudan en lo que tienen de positivo.

El segundo es el más de fondo: es todo el avance en lo inframolecular y el descubrimiento del genoma humano, que da lugar a la ingeniería, pero también a la manipulación genética, y que en un plazo no muy largo revolucionará completamente la medicina. Si en el campo anterior hay riesgos serios, además de avances indudables, en éste se juega su futuro la humanidad, ya que tiene que decidir si quiere seguir optimizando al ser humano o si lo que existe no es más que materia prima y, al considerarlo como tal, juega irresponsablemente a la creación de superhombres y subhombres. Por tanto, esto no puede estar ausente y no ser cuidadosamente discernido en el proceso educativo.

El tercero es la ubicación de la tierra en el conjunto de su galaxia y de las galaxias y de la creación entera con sus dinamismos.

En los dos últimos campos ha explorado mucho la ciencia ficción y los muchachos han visto muchas películas y han jugado a juegos. Por eso es indispensable un discernimiento serio de lo que está en juego. Si la escuela es ajena a todo esto, se la sentirá obsoleta.

+ Los bienes culturales son la cultura de los derechos humanos, la de la democracia y la de la vida. Son bienes culturales de esta figura histórica porque son bienes de cambio y como tales son universalmente estimados. Nadie se atreve a hablar en contra de ellos y se los ensalza ritualmente. Incluso muchos los hacen suyos como bienes de uso, ya que los practican hasta definirse por ellos. Sin embargo, no podemos decir que la organización política los tenga suficientemente en cuenta y muchísimo menos los organismos económicos.

+ Los derechos humanos fueron proclamados con toda sinceridad y solemnemente por la Organización de las Naciones Unidas (1948), tras la hecatombe sin precedentes que significó la guerra mundial. A estos derechos personales, sociales y políticos se fueron añadiendo los derechos económicos y culturales. Estos derechos deben ser enseñados minuciosa y sistemáticamente en la escuela, haciendo ver su trascendencia, pero, sobre todo, deben funcionar escrupulosamente hasta dar el tono al plantel, no tapando su incumplimiento

sino, por el contrario, sancionándolo y, más todavía, rehabilitando a los infractores. En la Venezuela actual, en la que el gobierno tiende a hablar siempre de derechos y omitir los correspondientes deberes, la escuela católica debe hacer ver la conexión inextricable entre unos y otros.

+ La democracia como cultura (cf *Cómo relacionarnos humanizadamente*, cap. 2) es el caldo de cultivo y la condición de posibilidad de la democracia política y por eso ha de enseñarse y, sobre todo, practicarse asiduamente en la escuela. Es una matriz con diversos elementos conjuntados: el primero es hablar, expresarse como ex-ponerse y poner en común, como grado mínimo de pertenencia al grupo. El segundo es escuchar a los demás como ejercicio de descentramiento para darles lugar. El tercero es dialogar para entender lo que se trae entre manos y para entenderse entre sí. El cuarto es buscar una postura del grupo como paso de los yos al nosotros. El quinto es responsabilizarse cada uno de lo que le toca en la obra consensuada. El sexto es evaluar conjuntamente lo decidido y realizado por todos, como ejercicio de la condición de sujeto de cada uno de los miembros del grupo. El séptimo, procesar conflictos superadoramente para que se personalicen los sujetos y el grupo resulte fortalecido. Y, finalmente, el octavo celebrar el don sagrado de la vida compartida y los logros obtenidos.

+ La cultura de la vida es una conquista de la postmodernidad al comprobar que la postura de la modernidad de considerar a la tierra como mera cantera de recursos, desprovista de toda entidad, no sólo desconoce que somos "terrenos de la tierra" (Gn 2,7), que pertenecemos a ella, que la diferenciación no nos extraña de ella sino que nos tiene que llevar al reconocimiento agradecido de ese vínculo y de sus potencialidades, sino que es suicida porque como nosotros formamos parte de la biodiversidad de la naturaleza, al alterar su equilibrio nos privamos de aquello de lo que vivimos, por ejemplo, el equilibrio en la atmósfera del oxígeno y nitrógeno, que es el aire respirable, y del agua potable y los diversos alimentos, del ecosistema cuyo equilibrio se ha roto o, más exactamente, lo hemos desquiciado.

Es una novedad epocal educar en la cultura de la vida, una novedad que tiene que vencer la cultura del desecho, consecuencia inevitable de la absolutización del circuito producción-consumo que cada año se acelera más y se hace omniabarcante hasta hacer de este mundo un mercado global, en el doble sentido de que todo se compra y se vende y en el de que se compra y se vende en cualquier parte del mundo, porque las mercancías y los mercaderes son lo único absolutamente globalizado.

Frente a esta cultura del desecho hay que educar en la cultura del cuidado: de la tierra, de las cosas, de nosotros mismos y de todos: de los niños y

de los viejos, de los pobres y de los distintos, del agua potable y de los mares, de la tierra fértil, de nuestras pertenencias y de las ajenas. No puede aceptarse que haya seres humanos sobrantes ni, por tanto un sistema, que expulsa cada día a más personas. No puede aceptarse que se produzcan cosas que no duren y se desechen, porque la tierra no aguanta tanta basura. Esto no sólo tiene que proclamarse: tiene que ser, ante todo, el modo de producción del proceso educativo que se valide en cada detalle.

4.2. Discernimiento de la situación: situación de pecado

Calificamos a la dirección dominante de esta figura histórica como situación de pecado porque estando todos en presencia de todos, pudiendo seguir todos los acontecimientos en cualquier parte del mundo en el tiempo real e incluso participar de ellos interactuando virtualmente y porque llegando las mercancías producidas por las corporaciones globalizadas a todas la partes del mundo, no estamos aún en la primera figura de la historia universal porque no todos ni mucho menos somos sujetos de esta historia, porque las grandes corporaciones y las grandes potencias han acaparado totalitariamente el protagonismo y no permiten que se exprese la libre subjetualidad de los demás. Este mercado totalitario, esta idolatría del dinero (que denuncia frecuentemente el papa Francisco), deshumaniza a sus fautores porque los lleva a servir al dinero, en vez de servirse de él para su constitución en cualitativamente humanos. También causa innumerables víctimas porque al buscar absolutamente la maximización de la ganancia, eliminan a la mayor cantidad posible de trabajadores y a los que emplean los pagan lo menos posible, y así muchísimos mueren por hambre y enfermedades de pobres y por el dolor y la tristeza de verse descartados.

Ahora bien, esta inhumana monstruosidad queda medio oculta porque, para utilizar la metáfora ignaciana (meditación de Las Dos Banderas en los *Ejercicios Espirituales*), los que se dejan llevar por el mal espíritu, antes de echar las cadenas de un contrato de trabajo inmoral, por lo injusto, lanzan las redes de la seducción de las mercancías, que operan como la droga más dura. Estas mercancías, publicitadas incesantemente y espectacularizadas como si fueran objetos numinosos, atraen y cautivan de tal modo que la gente tiende a sentirse desdichada si no las inviste. Y la gama de las mercancías es tan amplia que todos encuentran en ellas sus preferencias, que casi siempre son, más o menos, inducidas.

Ahora bien, en estos últimos veinte años la dominación no se da sólo mediante el hechizo de las mercancías que causa el desvivirse para acarrear recursos para comprarlas y la deshumanización de vivir para poseerlas; ahora,

con el predominio absoluto del capital financiero, abiertamente especulativo, la dominación es absolutamente despótica y se lleva a cabo por el miedo. Ante la señal de que los mercados están perdiendo la confianza, al apetito insaciable de los especuladores son sacrificados inmisericordemente los trabajadores, no sólo sus salarios sino su estabilidad y su seguridad social. El Estado funge de portavoz de los especuladores y vocea que no hay más remedio que tomar esas medidas para que no haya una hecatombe. Ante la crisis de los bancos, es el Estado el que paga, y en último término los ciudadanos corrientes, y ante la bajada aguda de las bolsas es también el Estado el que endosa a los trabajadores los costos. Los financistas siempre salen ganando. Ahora se domina despóticamente por el miedo. Por eso estamos ante un sistema fetichista: los falsos dioses viven de víctimas, de millones de víctimas (como repite incansablemente el papa Francisco).

Este análisis no puede estar ausente del proceso educativo. La generación que se levanta tiene que saber qué mundo les espera para poder situarse responsablemente ante esa situación, que no han creado ellos y en la que se les hará muy difícil no sólo vivir sino, sobre todo, vivir con dignidad, en la que se incluye la solidaridad.

Por eso es importantísimo distinguir entre los bienes civilizatorios y culturales de la situación, que hay que investir, como insistimos arriba, y su dirección dominante, que hay que denunciar y de la que hay que desolidarizarse. Pero no basta con denigrar de la situación; es indispensable conquistar una libertad liberada para no ser esclavo resentido de ella. Sólo si vivimos de fe, en relaciones filiales y fraternas, unas relaciones tan densas que vivamos realmente de ellas, podremos liberarnos del hechizo y del miedo y vivir en la polifonía de la vida. Aquí se juega lo más denso y decisivo de la educación católica. Si no se llega a ese punto, esa cualificación de católica le queda grande.

4.3. Lo epocal en nuestra américa: reconocimiento del carácter pluricultural en estado de justicia e interacción simbiótica

La novedad de esta tercera época de nuestra América no ha sido reconocida por nuestra educación. Es ésta una asignatura pendiente, que para la mayoría ni siquiera está planteada.

En Nuestra América ha habido dos épocas y hoy estamos entrando en la tercera. La primera es la amerindia. La segunda tiene como sujeto a los peninsulares (españoles y portugueses) y, a causa de migraciones constantes y masivas, a los occidentales. Comprende tres períodos: en el primero comparten el poder los, en nuestro caso, españoles europeos y españoles americanos. La emancipación de los españoles americanos respecto de los europeos da paso al

segundo periodo, es decir, a las repúblicas señoriales, porque se emancipan para ser ellos los únicos señores. El tercer periodo hace su eclosión en la segunda mitad del siglo XX: las migraciones masivas del campo a la ciudad, que cambian el mapa humano del continente, lleva a que los de otras etnias compartan el poder con los occidentales, pero previa occidentalización. Desde la lógica civilización-barbarie, ahora se considera bárbaros, no a los de otras etnias sino a los que no han adquirido la cultura occidental. Cabemos todos, pero previa occidentalización. Las otras culturas se aprecian meramente como folklore. Los canales de occidentalización son los partidos de masas, la cultura de masas y, sobre todo, la educación de masas.

La tercera época es la reacción de las etnias y culturas preteridas, ante la feroz represión a la que se vieron sometidas porque, ante su empuje histórico, la clase dominante no aceptó finalmente una nueva correlación de poderes, inevitable por el creciente empoderamiento del pueblo, y lo frenó en seco, bien mediante los regímenes de la Seguridad Nacional o, en países como el nuestro, mediante de las seudodemocracias, que abandonaron el policlasismo y se hicieron mera expresión de la clase dominante occidental. La reacción actual de las culturas preteridas consiste en avanzar todo lo posible en la asimilación de los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado, pero no ya para dejar sus propias culturas sino para hacerlas viables, a la altura del siglo XXI.

Obviamente que las culturas indígenas, afrolatinoamericana, campesina y suburbana, las cuatro culturas populares (las dos primeras mestizadas y las dos últimas mestizas), no pretenden que no siga habiendo cultura occidental en Nuestra América, sino que se componga con las demás en un estado de justicia e interacción simbiótica, de modo que la occidental no sea la dominante y las demás las subalternas y particulares sino que se compongan entre sí.

Asumir esta justa reivindicación por parte de la educación es darla un vuelco, porque hasta hoy toda la educación es occidentalizadora. En este sentido preciso una buena maestra dentro de los cauces establecidos es una piadosa asesina, ya que se empeña por todos medios, por considerar que eso es lo mejor para los alumnos, en matar a la madre (la cultura popular) de manera que sólo quede el padre (la cultura occidental). Esto es más triste porque ordinariamente dicha maestra en su vida familiar y social es de cultura popular, la mayoría de las veces suburbana, mientras que en la escuela funge como agente de la cultura dominante, sin percatarse de la contradicción.

Ahora bien, en la educación católica esta asignatura pendiente tan decisiva, tiene una dificultad supletoria para que se procese superadoramente porque una de las instituciones que tiene que hacer este proceso y ni siquiera se

lo quiere plantear es la institución eclesiástica, que es occidentalizadora. Es claro que en esta negativa a que, además de la occidental americana, haya una institución eclesiástica indígena, otra afrolatinoamericana, otra campesina y otra suburbana, todas en comunión católica, hay una infidelidad maciza a la voluntad de Dios, una negativa a leer los signos de los tiempos y responder al paso del Espíritu. Esto es tanto más grave cuanto que Jesús, a diferencia, por ejemplo, de Pablo, era de cultura popular. Esta negativa equivale a avergonzarnos de Jesús de Nazaret, a quien proclamamos nuestro Señor.

4.4. Lo epocal en Venezuela

La educación no puede obviar y menos la católica, la consideración sistemática y el procesamiento, tanto de aquellos elementos que dificultan enormemente la vida y su calidad humana, como las posturas de aquellos que, haciéndoles frente superadoramente, logran, como nos pide el apóstol, vencer al mal a fuerza de bien.

Los tres hechos sistemáticos que hacen de nuestra situación una situación de pecado son: la violencia, el rentismo y la corrupción. Digamos una palabra sobre cada uno para que se perciba su gravedad.

+ Somos de los países más violentos del mundo y Caracas en concreto es la segunda ciudad más violenta del mundo. Lo que causa más dolor es que eso no sucedía hace, por ejemplo, cuarenta años, cuando Caracas era la ciudad alegre y confiada en la que se pudo titular una película *En Sabana Grande siempre es de día* (Manuel de Pedro 1988), cuando la cohesión social convocaba a una interlocución profusa porque tanto los ricos como los pobres caminábamos en la misma dirección ascendente y había una sólida institucionalidad introyectada. Ese milagro duró escasamente dos décadas. La violencia creció aceleradamente por la suma de los siguientes factores: al irse cerrando el horizonte para la adolescencia y juventud; al irse extinguiendo la cohesión social por el abandono del pueblo por parte de los partidos y del empresariado y por el modelaje destructor de la televisión y por la entrada masiva de drogas y por el abandono de gran parte de la institución eclesiástica que se había insertado en las zonas suburbanas; al disminuir drásticamente la institucionalidad, sobre todo en el chavismo, que glorificó los golpes de Estado, que declaró que no iba a gobernar con la constitución, que usó la que hizo sólo cuando le convenía, que empleó sistemáticamente al Estado para fines partidistas, privatizándolo y que distribuyó armas profusamente apoyándose en grupos paramilitares, y pasar la policía de reprimir profesionalmente a formar parte del problema. Ahora todos tenemos la impresión de que la vida no vale nada.

Y, sin embargo, la vida es sagrada: la vida nace del amor de Dios y está permanentemente sostenida por su amor. Atentar contra la vida es atentar contra Dios. La educación católica no puede permitirse convivir con la violencia. Tiene que proponerse extirparla de su ámbito de modo que los planteles sean zonas liberadas. No puede pactar con ella. Bajo ninguna de sus formas. Sin embargo, tiene que aceptar que los que ingresan están afectados, cuando no parcialmente moldeados, por ella. Ese es el punto de partida real desde el que tiene que proceder hasta lograr en un proceso inacabable la paz. Ante todo, la paz como no comisión de actos de violencia; pero, como objetivo de fondo, la paz del corazón. Este proceso sólo será posible si profesores y empleados están ganados para la paz.

+ El rentismo no se da por el mero hecho de recibir la renta petrolera. Se da cuando la renta, en vez de ser el motor para financiar la acumulación originaria de la seguridad social y para lanzar la economía hacia la producción y sobre todo la productividad creciente, impide que se den, al sustituir la productividad por las subvenciones. La expresión más extrema del rentismo es el socialismo rentista que proclamó Chávez, que creía que en nuestro país no era necesaria la opresión de una clase por otra porque la renta era la generadora mayoritaria de los recursos que necesitaba el Estado, que debía convertirse en el motor de la economía y de la redistribución. El resultado no es sólo la caída en picado de la producción y la productividad sino, lo que es más grave todavía, la introyección en muchos de que se puede vivir sin producir.

Desde el cristianismo el trabajo es un modo insustituible de ejercitar el ser creado creador, de valorizarse a sí mismo y de contribuir al bien común. Este imaginario, de tanto no practicarse, se está borrando de muchos ambientes. Por eso la educación católica debe plantearse como un trabajo disciplinado, exigente, productivo y, para que todo eso sea posible y para que edifique a todos los involucrados, personalizado, pero no individualista sino social.

+ Lo que torna a la corrupción en un componente esencial de esta situación de pecado es que es estructural y por eso impune. Es estructural porque está basada en la opacidad del Estado, que procede por un lado de la incapacidad y falta de profesionalismo porque se pone a los funcionarios no por su capacitación en el área sino por lealtad al proceso y que por otro lado procede de la concepción de que, siendo un Estado revolucionario, él es el sujeto de este tiempo nuevo y no tiene que dar cuentas a nadie. La corrupción llega al punto de que no hay nadie en la cárcel por este motivo cuando, para poner un solo ejemplo, en el financiamiento desmedido o a empresas fantasma el Estado reconoció que se habían defraudado 20.000 millones de dólares y no

se puso preso a nadie, constando el registro de todos los que recibieron el financiamiento, e incluso habiéndose denunciado con todo detalle en la prensa.

La educación tiene que hacer ver que no sólo es muy grave robar al Estado, que es como robarnos a todos, sino que el ladrón, al hacerlo, se vacía de contenido humano ya que nos niega a todos como hermanos. Esto implica que tampoco se puede traficar con los exámenes ni con las notas. Tiene que verse como algo despreciable.

Ahora bien, si estos aspectos han de tratarse sistemáticamente superándose en la estimativa y la práctica de todos los implicados, más decisivo es todavía que se pongan los ojos en los que en esta situación de pecado viven con tal densidad humana y una libertad tan liberada que son capaces de vencer a este mal a fuerza de bien.

+ Ante todo son aquellos que, careciendo de recursos estables, viven proactivamente con gran sentido práctico dando lo mejor de sí, incluso con paz, tanto interior como en la familia y el vecindario y hasta son capaces de dar de su pobreza. Muchas de estas personas manifiestan que viven en paz porque están en manos de Dios y no pocas de ellas viven con él, en un diálogo continuo.

+ Son también funcionarios policiales, judiciales y, más en general, del Estado que trabajan con calidad no sólo profesional sino humana, conservando su dignidad y tratando dignamente a la gente. En los medios que se desenvuelven, resistir el chantaje de la matraca y la violencia y de la privatización partidista del cargo y de servirse de él para fines privados supone una decisión muy firme para resistir a tantas presiones y ser persona digna.

+ El hecho más traumático de los últimos años es la proletarianización de la clase media asalariada y la pauperización de la clase popular asalariada. Esta degradación tan injusta de los medios de vida ha llevado a un éxodo masivo de profesionales y ha dado como resultado que muchos otros vivan en la desesperanza y la tristeza. Y, sin embargo, no pocos, conscientes de que su servicio es más necesario que en épocas de normalidad, a pesar de no tener casi contraprestación económica y de condiciones laborales pésimas, dan lo mejor de ellos mismos y en la casa suplen la escasez de recursos con ingenio y mucho amor e incluso todavía tienen energías para asociaciones de solidaridad. Estas personas sin duda se dejan mover por el Espíritu Santo, que es la fuerza de Dios, la fuerza victoriosa de su amor.

Es crucial que los educadores eduquen la sensibilidad de los muchachos para que sean capaces de ver y valorar a estos compatriotas y a otros como ellos, que han alcanzado una densidad humana excepcional y que nos enriquecen con su vida y nos dan esperanza. Tienen que verlos en su vecindario

e incluso en su propia familia y, por qué no, verse tal vez también a ellos mismos obedeciendo al Espíritu, a pesar de todo y por encima de todo. No podemos dedicar más de un veinte por ciento de nuestra atención y nuestras energías y tiempo a comentar lo mal que está todo; tenemos que ser capaces de ver que “donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia”.

DISCERNIMIENTO HISTÓRICO DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE VENEZUELA

Pedro Trigo SJ. *

ABSTRACT:

We take for granted that the first step of discernment consists in producing a complete phenomenology on how the people of Venezuela live and take up this situation. This step is unavoidable in order to respect the interpersonal reality which comes from the obedience to the impulse of the Holy Spirit. Then takes place the judgment, not necessarily condemnatory, even in case of a sinful situation, but only as revelation and recognition of sinful disorder. This judgment includes also the positive aspects, indispensable tools to overcome inhuman situations, and to avoid the danger of falling into fetish.

KEY WORDS:

Phenomenology, situation of sins, violence, unpunished, rentier socialism, centrality of people, proletarianization wage, alternative lifestyle, national coalition.

SENTIDO DE ESTE TRABAJO

Este discernimiento sobre la situación de Venezuela hoy tiene tres partes. La primera trata de ser una fenomenología del modo como vivimos la situación los venezolanos, que, como puede suponerse, es muy variado e incluso contradictorio, tanto en el modo como la situación afecta a cada uno, como, lo que es más importante, en el modo como le influye.

El sentido de comenzar por ahí es que, en contra de lo que opinan los analistas de la dirección dominante de esta figura histórica, el sistema no es una

* Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. Es profesor de teología en el ITER de Caracas, Facultad de Teología de la UCAB, asociada a la UPS. Tiene numerosas publicaciones y escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de licenciatura y de postgrado en Teología Pastoral, Teología Espiritual y Teología Fundamental, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Acompaña a comunidades cristianas populares. Correo-e: trigodura@gmail.com

estructura autoproducida y autosubsistente sino una creación de seres humanos, que tiene, sin duda, su propia lógica, pero que, en definitiva, es manejada por seres humanos que, o bien, se pliegan a esa lógica que han creado y la exprimen hasta el final, sean cuales sean los daños concomitantes, o la modifican, bien sea para salvaguardar mejor sus intereses, bien para buscar el bien de la familia humana, relativizando sus intereses o bien tienen que componer esa lógica y esos intereses con los de otros colectivos mucho mayores, que, por ejemplo, democráticamente, les obliguen a hacerlo.

Para los cristianos la variable más importante de la historia es la variable humana, no ciertamente como individuos, aislados tanto de la tierra como de la familia humana, sino como terrenos de la tierra y formando parte de la única familia humana, pero no determinados ni por su condición de terrenos ni por su adscripción a la especie *homo sapiens*, sino como quienes libremente se aceptan en su condición corporal y como hermanos de todos los seres humanos.

Por eso queremos comenzar por poner en claro cómo vivimos la situación los venezolanos, tanto cómo nos afecta, como, sobre todo, qué uso hacemos de nuestra libertad: si nos dejamos llevar por la situación, tanto aprovechándonos de ella, como viviendo reactivamente, como si, aunque la situación nos afecte, la afrontamos desde lo más genuino de nosotros mismos, desde nuestra libertad liberada.

Cuando tengamos claro cómo vivimos la situación, podremos hacer su discernimiento, un discernimiento que tiene que tener en cuenta las estructuras e instituciones, pero no menos a quienes las han creado o las usufructúan adaptándolas o interpretándolas para su provecho, aunque eso implique su vaciamiento, y a quienes las padecen o luchan por transformarlas. Al haber visto detalladamente cómo vivimos la situación, nos capacitamos para juzgarla desde cómo nos afecta a los venezolanos, sobre todo, si propicia la vida para todos y su condición de humana o si, al producir poca vida y/o discriminar, tiende a deshumanizar, tanto a sus fautores como a quienes la padecen reactivamente.

Realizado el discernimiento de la situación, nos preguntamos por dónde pasa Dios en ella. Dios no pasa por la situación objetivada sino por las personas que viven en ella. Para un cristiano ésta es la pregunta definitiva. Para los cristianos Dios, cada una de las personas divinas, se relaciona personalmente con cada persona humana. En ese sentido Dios pasa por todos. Pero, en sentido estricto, no pasa, si no secundamos su acción. Porque Dios puede triunfar y triunfa en nosotros, pero nunca sobre nosotros, porque en todo caso respeta nuestra libertad. Triunfa en nosotros cuando secundamos su acción acompañándonos a ella. Eso se conoce por los frutos. Nos preguntamos,

pues, por los que aceptan esta relación trascendente y corresponden, y lo hacemos apuntando los frutos que lo evidencian.

Queremos expresar que lo que hemos hecho supone un gran atrevimiento y constituye una pretensión que puede sonar a insolente e incluso a blasfema. ¿Qué derecho tiene una persona particular para interpretar a otras e incluso su fidelidad a Dios? ¿Puede una persona ponerse a la altura de una situación histórica?

Soy consciente de ese riesgo; pero me he atrevido a correrlo porque estimo que es una labor necesaria porque Dios no quiere que andamos en las tinieblas sino a la luz de la vida, y desde este punto de vista este trabajo, que nos ha resultado muy laborioso y que recoge inquietudes de muchos años, es una invitación a que, estimulados por su lectura, hagan otros el mismo ejercicio. Pero además me he atrevido porque el espíritu que lo ha guiado es el de tratar de ayudar y el de no excluir a nadie, aunque sacar a la luz cosas ocultas, moleste ciertamente a los implicados. Pero en mi intención es un dolor de vida.

PARTE PRIMERA: CÓMO VIVIMOS LA SITUACIÓN EN VENEZUELA HOY

Es obvio que, aunque la situación sea la misma, se vive de manera muy diversa e incluso contradictoria. En primer lugar, porque nos afecta muy diversamente, pero, sobre todo, porque cada quien la procesa desde su libertad o desde su falta de ella y por eso, personas afectadas del mismo modo pueden responder de manera bien distinta, incluso contradictoria.

La mayoría de la gente vive con creciente esfuerzo una situación crecientemente elementalizada

La situación está crecientemente elementalizada porque cada día escasean más los elementos para vivir: desde alimentos y medicinas hasta espacio público, seguridad vital, trabajo, posibilidades de convivialidad, cohesión social, libertades cívicas.

Un porcentaje, que puede llegar al veinte por ciento, no siente la crisis; pero al menos el setenta por ciento vive de un modo crecientemente apretado: tiene menos cosas, le cuesta mucho más conseguirlas porque tiene que averiguar dónde se encuentran y hacer largas colas para adquirirlas, y, además, tiene menos disponibilidad de recursos para adquirirlas, incluso ve que a veces no le alcanza para lo elemental. Además, se encuentra con que hay menos trabajo y menos especializado y peor pagado y menos seguro.

Esa falta de seguridad la siente más todavía respecto de sus bienes y de sus personas: cada vez hay menos lugares y tiempos seguros y por eso menos tiempo disponible: muchos encuentros y reuniones, que se hacían de noche, sobre todo en barrios y zonas populares, han tenido que adelantarse. Al no resultar seguros los lugares públicos y al ser peligroso trasladarse a ciertas horas a otras viviendas o locales, hay más dificultad de comunicarse y dialogar. De todos modos, por más que uno trate de no exponerse e incluso de protegerse, siempre está a merced de los asaltantes que en un momento le quitan lo que tanto esfuerzo le costó conseguir o, si se resiste, la vida o, incluso, se la quitan de entrada, aunque no oponga resistencia.

Por eso cunde el desánimo por la indefensión e impunidad y por los constantes peajes. El resultado de todo es más desgaste, más dificultad para seguir viviendo y para vivir con un poco de paz en esta brega constante.

Cuando no hay normalidad la situación empuja a vivir en trance; pero también se puede conservar la cotidianidad

En una situación como la nuestra, en la que no hay normalidad, hay dos maneras básicas de vivir esa ausencia de normalidad: vivir en trance, que es a lo que empuja la situación, o mantener la cotidianidad.

La falta de normalidad se debe, no sólo a la crisis económica, que desestabiliza terriblemente a las familias, sino también a la discrecionalidad y opacidad del Estado, que como no se siente responsable ante la ciudadanía, es impredecible; y además a la falta de cohesión social y la impunidad reinante.

Se puede vivir en trance en cada uno de los dos lados o sin pertenecer a ninguno. Desde el lado del gobierno, se vive en estado de guerra, como explica el Presidente, la guerra de cuarta generación, tecnológica, que tiene montado el imperio y sus aliados fascistas contra el país, una guerra permanente. Por eso, hay que estar siempre alerta, siempre en campaña, desenmascarando a los enemigos y neutralizándolos.

Se acepta la falta de normalidad. Pero se extroyecta la causa y por eso se vive buscando enemigos, infiltrados, saboteadores. No se puede bajar la guardia, porque el enemigo es extremadamente poderoso, y, por eso también, hay que vivir echando el resto, dándolo todo por la patria: en trance.

Desde esta óptica, negarse a vivir militantemente es o una ingenuidad que le hace el juego al enemigo o una traición. El ejemplo más sencillo de esta actitud vital es el propio Presidente cuando habla por televisión. Pero esa tesitura vital ha calado en intelectuales, en gente popular y, por supuesto, en funcionarios.

Desde los que viven adversando al gobierno (no meramente, de quienes están en la oposición), lo que nos está pasando nada tiene que ver con la ineficiencia derivada de la discrecionalidad y del hecho de gobernar sólo con los suyos y no con cualquier ciudadano capacitado para las tareas. Es un plan que viene implementando el gobierno desde que se comprometió con Cuba: se trata de empobrecer al país, desbaratando el circuito económico y acabando con las fuentes de riqueza, para que todos tengamos que arrodillarnos ante él y vivir de sus dictados.

Para estas personas lo que nos pasa es una verdadera tragedia y, por eso, hay que hacer todo lo posible para que no se consume, no vaya a suceder que llegue el tiempo en que no se pueda hacer ya nada para evitarla. Como el gobierno ha acumulado todos los poderes, hay que estar en trance para desbancarlo.

Otros, que no pertenecen a ninguno de los dos bandos, no tienen más perspectiva que la constatación, para ellos evidente, de que el país se está cayendo a pedazos y que nadie hace nada por él porque, tanto el gobierno como la oposición sólo piensan en el poder y por eso el país no tiene dolientes.

En el fondo éstos toman en serio, no las razones de los dos grupos anteriores, sino su conclusión de neutralizar a los enemigos de la patria o de tumbar al gobierno. Como en eso es en lo que están enfrascados, y no en sacar a flote al país, concluyen que no hay nada que hacer.

Sólo queda llorar el desastre y lamentar el bienestar perdido. Mientras tanto tratan de vivir; pero el estado de ánimo es el del que asiste a un funeral: el del país en que uno se levantó y en alguna medida contribuyó a levantar.

No es fácil que personas que viven con la sobrecarga emocional de estos tres grupos dejen hablar a las cosas mismas (para tomar la imagen de la fenomenología), que se sitúen perceptivamente ante lo que hay y lo que acontece para que cada realidad, sean personas o acontecimientos, se vaya manifestando desde sí misma, a su propio ritmo. Desde esa sobrecarga del yo, desde esa pretensión tan fija y drástica, no es fácil que hagan justicia a la realidad en toda su complejidad, que sean honradas con ella.

Sin embargo, estos tres grupos no totalizan la manera como vivimos en nuestro país la falta tan drástica de normalidad. Hay personas y son bastantes, quizás la mayoría, que viven en la cotidianidad. Es decir, en un tono vital remansado, superando, mediante un trabajo constante y paciente sobre ellas mismas, la sobreexcitación, el bloqueo, la reducción de todo a muy pocas variables, el tono impostado, la sobreactuación, la anatematización, los juicios sumarios. Acentúan el análisis constante de la realidad, el acopio de datos, el

cotejo de fuentes, el sopesar los argumentos que se esgrimen, el esfuerzo por buscar conexiones y correlaciones, el distinguir, y no menos el preguntar y dialogar. Y desde luego, nunca hipotecar el propio juicio y la propia elección, no restearse con nadie.

Pero más todavía que eso, saben dar a cada nivel de la realidad su puesto y su peso. No aceptan que la política o la marcha de la economía o la inseguridad lleven la voz cantante en su vida y suplanten a la persona. Buscan que su vida nazca de ellas mismas y de sus relaciones constituyentes y de la convivialidad. Han comprobado que en cualquier situación se puede vivir humanamente y no están dispuestos a que la anormalidad les saque de quicio y les lleve a perder la razonabilidad y la dignidad.

Tomando el consejo de Jesús de Nazaret, no se preocupan, para guardar todas sus energías en ocuparse en desempeños concretos y positivos. Saben que a cada día le bastan sus problemas y no viven en trance, como si en cada momento se estuviera dando la batalla final. Para estas personas la causalidad es múltiple, como lo son los niveles de la realidad, y hay que guardar la proporción para hacerse cargo de cada uno en la medida que le corresponde. Su lema es que hay que vivir la guerra en paz; sólo así se puede ganar. Aunque prefieren no enfrascarse en guerras sino en una solución gradual de cada problema enfrentándolo en sus dimensiones reales.

Saben que pueden equivocarse en sus apreciaciones y decisiones; pero, como no quieren salirse con la suya, como no quieren ser consecuentes con ellos mismos sino con la realidad, rectifican sin pena cuando ven que se han equivocado y tratan de afinar más los análisis y resoluciones.

Parece que sería bueno reconocer que, viviendo en trance no vamos a acertar y que es bueno y sano recuperar la cotidianidad perdida para dar lugar a la razonabilidad y a la polifonía de la vida y al dominio de sí, a la libertad liberada y, desde ella, a los diálogos entre diferentes y a los encuentros.

Vivir aprovechándose de la situación

Una parte considerable, aunque no creemos que mayoritaria, de la población vive esta situación aprovechándose de ella. Aunque ahora ha bajado abruptamente el precio del petróleo, aunque no tanto ni mucho menos que como estaba en el último gobierno de Caldera, casi desde el comienzo del ascenso de Chávez empezó a subir y se mantuvo en unos máximos históricos, una bonanza petrolera sin precedentes. Tanto es así que Chávez comenzó a hablar del socialismo rentista, en el sentido de que lo fundamental no consistía, como proponía el socialismo clásico, en devolver al trabajador la parte de la plusvalía

que se queda el capitalista, porque en Venezuela, asintóticamente, no había que explotar a nadie ya que la renta petrolera daba, casi, para satisfacer las necesidades de todos. Lo fundamental era la redistribución de la renta y de eso se encargaba el Estado, que la recibía directamente.

Las misiones fueron el principal mecanismo de redistribución; pero luego también el empleo del gobierno, que, en una medida considerable, no estaba orientado a cumplir una función requerida por la sociedad y que ella no podía realizar directamente sino a dar un salario a quien carecía de entradas para vivir. A eso mismo se dedicó la mayor parte del dinero gastado en formar cooperativas, que, por eso, no se fiscalizaron en ningún sentido, ni siquiera en el más elemental de comprobar su existencia. También mucho del dinero dado a consejos comunales y posteriormente a comunas se ha invertido con este propósito. Aunque en realidad, más allá de este propósito declarado, un propósito concomitante ha sido siempre, asegurar la lealtad de los beneficiados, y por eso la pertenencia al proceso, al menos la declaración de ella, ha sido y es cada vez más un requisito indispensable.

En este colectivo tan variopinto, para unos aprovecharse es vivir, casi diríamos, sobrevivir, sin trabajar o trabajando no productivamente. El problema en este caso es el hábito de vivirle al gobierno, en vez de luchar para capacitarse y vivir de un empleo o trabajar por cuenta propia, haciéndose cargo de sí y contribuyendo al sustento de la familia. El problema es la dependencia, con el ejercicio de la seudopolítica que lleva aparejado: ser de algún modo vocero del gobierno, acuerparlo en la calle, vivir de consignas, y todo esto para defender la asignación, una asignación la mayoría de las veces miserable, aunque en el caso de directivos de cooperativas o de consejos comunales y otros cargos afines, de repente las entradas podían ser cuantiosas. Hay que decir que, sobre todo en estos casos, el dinero no sudado no suele gastarse en cosas necesarias y productivas, sino que se dilapida, y, además de la dependencia, en el modo de gastarlo se instaura una costumbre deshumanizadora.

Como en esta situación la empresa privada no ha estado dispuesta a invertir porque carece de las garantías más elementales, y como el gobierno como productor ha sido un fracaso rotundo, ha escaseado cada vez más el empleo productivo y, por eso, ha mermado galopantemente el poder adquisitivo de la gente popular. Por eso el gobierno ha impuesto el control de precios y ha expandido exponencialmente el dinero inorgánico, con lo que ha aumentado exponencialmente la inflación (hoy es, con mucho, la más alta del mundo) y ha caído en picado la producción nacional. Por eso el gobierno se ha dedicado a importar. Con la opacidad que viene caracterizando a la administración, ese mecanismo se ha convertido en una ocasión única para los importadores y los

miembros de la administración con los que se entienden. Este mecanismo ha propiciado la creación de grandes fortunas.

Lo mismo podemos decir de altos funcionarios que, por lo regular, andan rotando constantemente en la administración, con un desempeño la mayoría de las veces mediocre, pero con altos sueldos y otras prebendas y ocasión de conseguir mucho más. Muchos de ellos, independientemente de lo que declaren, incluso de su conciencia explícita, es decir, de lo que han llegado a hacer con ella, se aprovechan de la situación. Lo más sintomático de esa tesitura humana es el tren de vida diario, pero son también las celebraciones y viajes con gastos casi sin tasa, que antes de llegar al poder no hubieran siquiera imaginado. Las proclamaciones ideológicas se estrellan ante esta realidad del consumismo galopante. No todos son así, pero así sí es el chavismo en su funcionamiento institucional.

También se aprovechan de la situación los empresarios del régimen y los que, sin serlo, de hecho, están involucrados con él. Lo mismo, no pocos banqueros que están haciendo los mayores negocios de su vida. Lo mismo, dueños de hoteles o restaurantes de lujo que atienden a los de antaño y, más todavía, a los nuevos.

Esta parte minoritaria de la sociedad no conoce la crisis. Sabe que lo que vive no va a durar y se aprovecha.

De estos personeros del gobierno lo más grave es la doble vida, de la que muchos no son conscientes, porque la mayoría de los seres humanos no somos cínicos y necesitan hacerse trampa a sí mismos para poder vocear con buena conciencia o por lo menos sin que les remuerda, aunque no sea buena, esos discursos cargados de ética y solidaridad y de insultos a la burguesía, a la que acusan de vivir como, de hecho, viven ellos.

Parecido hay que decir de aquella parte del empresariado que negocia con el gobierno. Hay ocasiones en que el negocio es transparente porque el gobierno negocia porque no puede más, y ellos tienen la conciencia tranquila, pero otras, se negocia con tremendas comisiones y en ese sentido son cómplices de la altísima corrupción reinante.

El caso más grave es el de los que tienen a cargo la administración de justicia y que saben que son puestos ilegítimamente, aunque sea medio legalmente, por el gobierno y que se deben a él y se atienen a sus dictados. O los diputados que no tienen nada que estudiar ni pensar ni decidir porque todo se lo dan hecho y les pagan por hacer un papel que no es el que les asigna la constitución. El problema antropológico es que son hombres de papel, aunque

se lo oculten a sí mismos. Por eso muchos viven entre ellos, alimentando la ideologización, para no salir de la burbuja y tener que encarar la verdad.

Caso parecido es el de muchos policías y estructuralmente de la Guardia Nacional, aunque no de todos los guardias nacionales. El gobierno los emplea para sus fines partidistas, en contra de sus propios fines naturales, y por eso tiene que transigir en que ellos también se empleen en sus fines privados: la extorsión y la delincuencia. El problema antropológico es que son una mentira viviente. Dicen estar en un bando y están en otro. Por oficio son agentes del orden y la justicia, y, sin embargo, muchos de ellos son cómplices o directamente delincuentes. No hacer lo que deben, no cumplir su deber, y dejar impunes los delitos y propiciar o cometer delitos implica una deformación tan profunda, que no es fácil que estas personas lleguen a rehabilitarse.

Otro tanto podemos decir de mucha gente, la mayoría jóvenes o adolescentes, que se dedican a extorsionar y asaltar. Saben que reina la impunidad y deciden vivir aprovechándose de la situación. Han perdido todo el sentido de cohesión social y de respeto a las personas y, en primer lugar, de respeto a sí mismos. No va a ser fácil que dejen esa vida y se dediquen a trabajar honradamente, en una situación laboral tan difícil.

También viven aprovechándose de la situación los comerciantes que venden a precios que no guardan ninguna proporción con los costos, o, a otra escala, los que se dedican a hacer colas para revender la mercancía muchísimo más cara.

Estos conciudadanos nuestros (para nosotros, estos hermanos nuestros) apoyan el proceso sin ninguna convicción, por pura conveniencia y, como intuyen que volver a la vida laboriosa y honrada, tendrá un costo muy elevado, tratan por todos los medios posibles de que se mantenga. Son parte del problema y no de la solución y, por eso, si se da una alternativa, van a hacer todo lo posible por desestabilizarla. Sin embargo, no los podemos dar por perdidos. Tenemos que hacerles ver que, viviendo del trabajo productivo y entrando en un juego político realmente democrático, ganarán en dignidad, podrán entablar relaciones abiertas y realmente simbióticas y llegarán a la calidad humana que hace realmente estimable la vida.

Apoyo desengañado al proceso

Están los que apoyan al proceso de un modo bastante desengañado, pero que no se pasan a otro o no se quedan al margen por dos motivos fundamentales: para muchos luchadores de izquierda de toda la vida que encontraron en Chávez al adalid dispuesto a poner en práctica todo lo que ellos

habían soñado sin conseguirlo y que, aunque en muchos aspectos no seguía el prospecto clásico, de todos modos gobernaba para el pueblo y en contra de la burguesía y el imperialismo y que por eso lo habían seguido militantemente, confesar que no hay verdadero socialismo, que no es cierto que el pueblo trabajador se haya capacitado tanto que puedan llevar la producción con más competencia que los empresarios y que por eso la burguesía anda sobrando, confesar que el rentismo es lo más opuesto posible del socialismo ya que el ser humano se construye, se humaniza, en buena medida en el trabajo productivo, confesar que importar casi todo es el mayor fracaso posible, es confesar que han arado en el mar, que su vida de luchador social ha sido un fracaso, que tal vez haya que pensar en otra utopía porque ésta no ha aguantado la prueba. Confesarse a sí mismo y a los demás todo esto requiere una honradez tan cabal con la realidad y consigo mismo, que no está al alcance de quien no viva de un modo realmente trascendente, aun en el caso de que se confiese ateo. En estas condiciones, apoyar al proceso es apoyar su ilusión, aunque se tenga conciencia, más o menos clara y distinta, de que no es más que una ilusión. Pero, como dice el dicho, de ilusión también se vive, si no se tienen fuentes más firmes de vida.

En este mismo sentido, no poca gente popular, al oír hablar a Chávez en su cultura popular, al comprobar que no era un truquito populista, al constatar que ellos eran los destinatarios directos de su discurso, al hacerse cargo de que por primera vez en la historia, un Presidente era de ellos y ellos eran sus socios, le respondieron con su adhesión personal. Como el Presidente gastó muchísimas horas en esta interlocución, ellos tuvieron la convicción de ser sus socios, de que él gobernaba para ellos. Poco a poco, sin embargo, tuvieron que confesarse a sí mismos, aunque no lo dijeran a nadie, que la maquinaria no funcionaba, que no había un cambio cualitativo, que era el populismo adeco pero a lo grande, como correspondía al boom petrolero y a la grandilocuencia del Comandante. Estas personas no quieren declararse desencantadas, desengañadas. Les parece durísimo confesar que esa gran esperanza de dimensiones históricas no fue sino un espejismo. Y por eso siguen, para no sucumbir a la dura realidad de que están más dependientes y con menos posibilidades no sólo de vida sino de crecer humanamente.

El otro motivo de seguir, aunque sea desengañado, es que no ven otra alternativa y, como dice un compañero politólogo, Tarzán no se suelta de su liana hasta que no encuentra otra a la mano. Eso, para mucha gente popular, es razonable. Aquí hay que poner de relieve la ceguera de esa oposición que sólo habla de salir de Chávez y ahora del chavismo; que piensa que es automático que el fracaso del gobierno entraña que le llega su turno a ellos. No caen en cuenta que la gente popular no los va a votar porque critiquen al gobierno sino

únicamente porque les propongan algo mejor para ellos. Después del chavismo, para esta gente popular, volver para atrás, ni para coger impulso.

Creo que, después de Chávez, estas personas tienen derecho a esperar una alternativa superadora, que retenga en otro horizonte lo mejor de Chávez y supere su evidente ineficiencia y dirigismo. No pueden aceptar que se pase al otro polo, de un modo u otro, al neoliberalismo vigente, del que ellos no pueden esperar nada. Estas personas esperan en el fondo una democracia en la que el pueblo organizado sea sujeto, de algún modo, privilegiado, y no, una simple democracia de ciudadanos en la que el pueblo sólo puede elegir de qué palo ahorcarse.

Resteados con el gobierno por parecerles mejor o menos malo que todo lo anterior

Hay también personas de todas las clases sociales, incluida la burguesía, que apoyan al gobierno porque les parece, a unos mucho mejor, a otros menos malo que lo que hubo en los últimos veinticinco o treinta años anteriores o, incluso, en toda la democracia. Estas personas viven de su trabajo, a veces en el gobierno, pero muchas otras no, un trabajo productivo que les da independencia económica y libertad de criterio para poder opinar. Ellos no se aprovechan del gobierno, incluso pierden amigos por defenderlo. Pero lo defienden porque están convencidos. Siempre tienen algunos logros para mostrar, y, sobre todo, las proclamas de que están con los pobres, con el pueblo y defendiendo la dignidad de la patria. No pocos de ellos son cristianos y les parece que esos criterios son verdaderamente evangélicos y por eso los apoyan con buena conciencia.

Entre ellos hay gente popular que, no sólo no se aprovechan nada del gobierno, sino que le restan tiempo a su trabajo para trabajar por su gente en consejos comunales o en comunas. Y, aunque a veces están muy contrariados por incongruencias del gobierno que los deja embarcados, y tienen que gastar demasiado tiempo en discusiones ideológicas con vecinos, de todos modos, en el fondo, están contentos por dar lo mejor de sí por la causa popular.

Tal vez podemos acusarlos de que son idealistas en el doble sentido de la palabra: que les atrae la idealidad, las grandes causas y son capaces de sacrificar la vida por ellas, y en el de que les dan demasiado peso a las grandes palabras y no tanto a los análisis de realidad y a su procesamiento concreto. Pero sería mezquino negar que existen personas que viven hoy así en nuestro país. Y sería más mezquino todavía despreciarlas porque de hecho son un sostén del gobierno. Son personas estimables y como a tales debemos estimarlas y tratarlas.

Tampoco se puede negar que hay personas así que, no sólo trabajan en el gobierno, sino que pertenecen a él. Parecería que tienen que tener una dosis demasiado grande de idealismo en sentido peyorativo para no pasarse a las filas de los desengañados que, sin embargo, apoyan; pero, aunque así sea, también hay que reconocer que no todo en el gobierno es malo, que hay funcionarios honestos que dan lo mejor de sí sin participar de la corrupción y que logran resultados positivos. Y por eso pueden vivir orgullosos de su desempeño y caminar con la cabeza bien alta.

También hay personas que apoyan al gobierno, sobre todo en el medio popular, pero también en ámbitos universitarios, porque el gobierno los apoya a ellos. Son luchadores populares, no pocos de ellos partícipes de organizaciones de inspiración cristiana, que estaban organizados para obtener mejoras populares, bien sea en el ámbito vecinal, bien en el productivo, por ejemplo, en cooperativas. Todo lo hacían con gran esfuerzo, pero con magros resultados por ir a contracorriente. Al llegar Chávez le presentaron lo que traían entre manos y él lo apoyó. Por eso ellos apoyan al régimen que los sigue apoyando. Creemos que este apoyo tiene sentido. Tal vez se les podría pedir que miraran más allá de esa sinergia positiva; pero ellos pueden argüir que lo que hacen es bueno, que ellos y no el partido son los sujetos y que por qué van a retirar el apoyo a los únicos que los han apoyado en tantos años de lucha. Creo que tienen razón y que aquí es pertinente recordar que la oposición no tiene derecho a aspirar a los votos populares mientras no se presente como una alternativa superadora, mientras no sea la liana a la que el pueblo pueda agarrarse realmente.

Vivir eludiendo la situación: una existencia que puede alcanzar satisfacción, pero irresponsable

Otras personas tratan de vivir ateniéndose a su mundo de vida e intentando prescindir de lo demás. Se encierran en su trabajo, en el que se restringen a su contenido técnico sin ninguna otra connotación, y en su familia, en la que imponen el silencio sobre lo que vaya más allá de ella y su grupo de referencia, escogido todo bajo este mismo supuesto.

Se dan cuenta de que la situación económica y política los afecta hondamente; pero se atienen a las posibilidades dadas, tratando de exprimir las todo el jugo posible, y se niegan a discutir sobre la situación, incluso se niegan a analizarla en privado con su círculo íntimo y hasta la suprimen de su conciencia. Lo hacen porque la sienten tan amenazante que piensan que, si la encaran, van a perder el precario equilibrio, la laboriosa paz, la estabilidad emocional y que van a derrochar en algo a lo que no le ven solución las energías que necesitan para mantenerse en vida y para que esa vida sea mínimamente vivible. Y viven como

si no vivieran en este país. Claro que sus rutinas de vida indican que la han tomado en cuenta. Pero eso sólo se echa de ver por lo que no hacen. Es una sustracción aceptada, una elusión muy elocuente, no una acción positiva.

Esas personas pueden eludir el conflicto y vivir con un cierto orden y satisfacción; aunque no es tan fácil eludir un asalto o un secuestro exprés o un encontronazo con algún funcionario del gobierno. Pero, si se tiene la suerte de no sufrir ninguno de esos males que acechan tan ubicuamente, sí se puede llegar a tener la impresión de que la vida transcurre con normalidad, incluso con ciertas satisfacciones que la hacen llevadera.

El problema es que estas personas han puesto entre paréntesis aspectos esenciales de su vida, en cuanto humana, y por eso su vida es tan recortada, que no se puede decir que sea una vida con calidad humana. Han eludido la responsabilidad con la historia y con el hermano, y lo que queda siempre será una existencia irresponsable. Podrá llegar a sentirse satisfecho de su astucia; pero nunca tendrá verdadera alegría, que entraña una salida de sí y de su mundo para vivir en el espacio compartido y conflictivo del país, en definitiva, de la familia humana.

Vivir como opositor: la hipnosis del fetiche

Vamos a explicar un modo de vivir la situación al que ya hemos hecho referencia: es vivir como opositor, es decir, que la condición de opositor al chavismo lleve la voz cantante en la vida, de tal manera que casi todo lo que pasa en el país se explica en esta clave y ella misma, por su obviedad, no necesita explicarse. No nos referimos, pues, a personas que están en desacuerdo con el gobierno y cuando sale algún punto específicamente político, exponen su parecer, analíticamente razonado. Nos referimos a quienes se la pasan adjetivando, es decir, echando pestes del gobierno y echándole la culpa de todo lo que pasa en el país.

Es cierto que el gobierno es muy incisivo, hasta el punto de que casi ha sustituido la publicidad de mercancías por la propaganda de sus logros y de sus tomas de posición y de sus definiciones básicas. Es cierto que el gobierno ha copado al Estado y a los medios de comunicación y está omnipresente. Pues bien, estas personas se convierten en la contracara del gobierno: se dedican a desdeñar todo lo que el gobierno dice y a deshacer, al menos verbalmente, todo lo que el gobierno hace. Por eso son personas totalmente predecibles: el negativo del gobierno. Y, si el gobierno es por lo general tan ineficiente y mediocre, ¡qué triste es pasarse la vida entre tanta mediocridad!

Lo menos que se puede decir es que esas personas se unidimensionalizan y reducen enormemente su horizonte vital. En el sentido textual de la palabra, son reaccionarias, es decir, que la vida no nace de ellas, sino que está determinada por las propuestas del gobierno. Acaban no teniendo propuestas y definiéndose como “anti”, como “contras”.

Desgraciadamente el gobierno ha conseguido crispar a demasiadas personas y reducirlas a blasfemar todo el tiempo de él, con lo que él es la referencia constante de su vida. Si estas personas se percataran del daño que les hace esa actitud, harían todo el esfuerzo necesario para superarla; pero como viven en ambientes en los que la mayoría practica ese deporte tan insano, no es fácil que caigan en la cuenta y vuelvan sobre sí. No es fácil tampoco conversar con ellas de modo que recuperen la iniciativa, la visión propia, la capacidad analítica, la diversidad de perspectivas y, sobre todo, de niveles vitales. Pero no las podemos dejar por imposibles. Tenemos que tratarlas como enfermas y hacer todo lo posible por ayudarlas a sanarse.

Políticos de oposición, preparando su turno en vez de crear una alternativa: el otro polo del mismo horizonte

Están también los políticos de oposición a cualquiera de los niveles de las organizaciones y los analistas políticos comprometidos con ellos y los ciudadanos restandos con sus posturas, que salen a las marchas y los apoyan asiduamente. Una parte de ellos entran en el apartado anterior y sólo es preciso añadir que, puesto que no tienen posturas propias, sino que se limitan a ser un no al gobierno, no tienen legitimidad de fondo porque no son capaces de ofrecer nada a la ciudadanía.

Otros están anclados en el pasado. Piensan que, agotado el ciclo de Chávez, les vuelve a tocar el turno a ellos. Si no han aceptado que la mayoría que votó a Chávez la primera vez no votó sus propuestas sino salir del callejón sin salida en que los políticos del establecimiento habían llevado al país, si no han aceptado que no se puede volver atrás; si además no han aprendido nada de la era Chávez, que colocó al pueblo en el centro de la escena, que puso el dedo en la llaga de problemas reales y acuciantes, aunque el remedio fue peor que la enfermedad, si no captan que hay que ir más allá, asumiendo sus retos, no sólo no tienen legitimidad, porque lo que hagan será un fracaso cantado, sino que el pueblo nunca los va a votar, por más hartos que esté del chavismo. Chávez no ha parado de recordar al pueblo los males de los que ellos son culpables y el pueblo los tiene bien grabados.

Otra parte de la oposición asume fundamentalmente la contemporaneidad y lo que propone en resumidas cuentas es que Venezuela entre en el concierto

de las naciones desarrolladas y por eso buscan constantemente apoyo en el exterior, concretamente en los políticos conservadores neoliberales, y lo obtienen.

Estas personas, por andar absorbidas por los males del país, no han percibido que la situación mundial es tan mala como lo peor que recuerde la historia. Que nunca ha habido tantas posibilidades para que todos podamos vivir y nunca ha habido tantos excluidos y tanta desigualdad y, por si esto no bastara, nunca ha habido tanta irracionalidad, de manera que, por no perder las ventajas competitivas, han roto el equilibrio ecológico y nos encaminamos al colapso de la vida en el planeta. Y además, si es verdad que en nuestro país vivimos una seudodemocracia porque todos los organismos están intervenidos por el gobierno y éste no se siente responsable ante la ciudadanía y actúa como un ente en sí frente a ella, fuente de los derechos y completamente opaco, las llamadas democracias occidentales no son tales, ya que los gobiernos, unos más y otros menos pero todos en una medida amplísima, no son sino mandatarios, casi diríamos mandaderos, de los grandes financistas y las corporaciones globalizadas, que son los que en el fondo hacen valer sus dictados. No ganamos mucho transitando del chavismo a las democracias neoliberales.

De todos modos, entre los políticos de oposición también hay una diferencia abismal en cuanto a los métodos: los que tratan de ocupar la calle y la escena pública hasta que sea barrido el chavismo, y los que hacen un trabajo expresamente político de seguimiento analítico de la situación, de denuncias concretas y propuestas alternativas, y ese trabajo está apoyado por el ejercicio de la política en los puestos de administración que han ganado democráticamente.

El principio que queremos hacer valer es que el modo de producción determina el producto. La agitación callejera, la presión, la conspiración podrán dar lugar a una democracia meramente formal, pero esos mecanismos para acceder al poder, que no son realmente democráticos, seguirán actuando mediatizando el ejercicio genuinamente político. En cambio, el ejercicio administrativo de calidad, dentro de las posibilidades, gobernando para todos y siendo responsable ante todos y privilegiando de algún modo al pueblo, es garantía de que, de llegar al poder, van a continuar en la misma onda.

Creemos que tenemos derecho a pedir que los políticos no se dediquen a copiar, sino que induzcan de la realidad. Si un problema gravísimo del gobierno es que vive en la pura ideología, sería muy triste que lo que aspire a sustituirlo sea la misma receta que está causando tantos estragos en la ciudadanía del primer mundo y que está condenando a la exclusión a la mayoría de la generación joven.

Ahora bien, si pedimos análisis de nuestros haberes y nuestras falencias y estudios concretos de caminos viables de superación, tenemos también la obligación de aportar elementos analíticos que den qué pensar. Y tenemos que exigir que sus métodos sean genuinamente democráticos.

Los que, creyendo que otro mundo es posible, viven alternativamente ya

También hay personas en el país que creen que “otro mundo es posible” y, sobre todo, que creen imperativo, para mantener su dignidad humana, encaminarse a hacerlo posible en cuanto de ellos depende. Persuadidos por múltiples evidencias de que esta figura histórica globalizada es inhumana y que la propuesta chavista, declarativamente alternativa, no lo es, de ningún modo, en la práctica, ponen su vida en dirigirse a otro ordenamiento societario y, más todavía a otro imaginario antropológico y social; pero, sobre todo, y esto es lo decisivo, se empeñan en vivir alternativamente ya. Sin este empeño, el pensamiento utópico lo es en el mal sentido de ser el pensamiento de algo que no se va a realizar porque no se sabe si es posible porque nadie se pone en camino de hacerlo realidad.

Vivir alternativamente ya es vivir más allá del circuito de la producción y el consumo. En primer lugar, no confunden la productividad con la rentabilidad y tratan de que su trabajo genere utilidad social y creatividad solidaria. Pero además viven con libertad liberada y no consumen sino lo necesario, no por una contención ascética, sino porque no tienen necesidad. Y no la tienen porque han puesto su corazón en el desarrollo de otras dimensiones, sobre todo, la convivialidad cualitativa y la solidaridad horizontal y mutua, pero también la contemplación y el disfrute de la naturaleza, y el silencio y la inmersión en el misterio que trasciende y sostiene todo, y, desde, él la información asidua para estar a la altura del tiempo y el diálogo para hacerse cargo de la realidad y la búsqueda de cooperación para encargarse de ella.

Gracias a Dios, en nuestro país hay personas que viven así y ven que su vida es fecunda, aunque pague un alto precio, y encuentran alegría y viven en paz con los demás, incluso con los que se tienen como enemigos suyos. Entendiendo que la lucha por una alternativa política es una dimensión infaltable, dan su contribución asidua; pero son conscientes, sin embargo, de que la política es una superestructura, que necesita apoyarse en el cultivo de otras dimensiones más primordiales y, por eso, no se centran en lo político, sino que se abren a la polifonía de la existencia histórica, para que la política se atenga a lo suyo y no se sobrecargue, con lo que se dificulte extremadamente su procesamiento.

Proletarización galopante de la clase media asalariada: frustración, emigración, hacer de la necesidad virtud

Otro colectivo, digno de toda la atención y el análisis, es el de los asalariados, tanto profesionales como trabajadores. Creo que la proletarización galopante de la clase media asalariada y la pauperización de los trabajadores es el fenómeno social de más impacto en los últimos años. Vamos a tratarlos por separado, porque el gobierno los trata de modo muy diverso.

El que hayan emigrado millón y medio de profesionales, muchos de ellos altamente cualificados, es el síntoma, bien patético, de esta situación sin salida. El hecho es muy simple de explicar: si cada año aumentan el 20% el sueldo y la inflación crece más del 60%, la pérdida del poder adquisitivo es tan rápida y tan a fondo que ya no pueden cubrir las necesidades básicas, que, por tanto, en la familia se necesitan varios sueldos para llegar a la suficiencia. Si no llegan a cubrir lo básico, mucho menos pueden seguir capacitándose (comprar libros, hacer cursos, asistir a congresos) y desde luego, está fuera del alcance cualquier disfrute: ir a la playa, comer en un restaurante, ir de vacaciones, salir al extranjero...

Una vida tan sin alicientes es proclive al desánimo, a la frustración, al tono vital bajo, a la disarmonía interna y con los demás, al malhumor, incluso, a las salidas en falso, a la degradación personal. Algunos caen en esto y buscan compensaciones que menoscaban su dignidad.

Creo que la mayoría aguanta como puede, aunque rinda menos por estar desmotivado y su desempeño familiar deje algo o bastante que desear y no quiera implicarse personalmente en nada. Pero, al menos, trata de cubrir el mínimo con la mayor dignidad posible, que no siempre es la debida.

Otros, bastantes, piensan en irse en cuanto puedan e indagan con otros que ya se fueron y en cuanto pueden se van. La mayoría se va con dolor y por no encontrar alternativa, incluso sabe que, al menos al principio, lo va a pasar mal. Pero aquí ve el camino cerrado y es un modo de salvarse a sí mismo, por lo menos hasta que vengan tiempos mejores.

Otros, bastantes, hacen de la necesidad virtud. Aceptan que con estos bueyes tienen que arar y tratan de dar lo mejor de sí, tratan de acopiar todas sus energías, incluso logran ir más allá de sí para responder con solvencia a la situación, cuando carecen de elementos básicos para responder. Por ejemplo, un médico hace como puede cursos de postgrado y trabaja casi sin instrumentos ni medicinas con el empeño tenaz de que los pacientes se sanen. Y tienen que trabajar más horas que las convenientes, tanto porque, si no, no alcanza el sueldo, como porque no hay más especialistas y hay demasiada gente

esperando. Y llegan a casa cansados y con ese humanismo ganado en el trabajo tratan a la compañera o al compañero y a los hijos, y cultivan las amistades y muchas veces hacen de tripas corazón, y, aunque viven al borde de sus fuerzas, tienen momentos de verdadera alegría y encuentros a fondo y se van humanizando como no lo habrían logrado en tiempos normales o favorables.

Dios no quiere héroes; pero es cierto que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia y que mucha gente experimenta lo que experimentó Pablo en contra de sus expectativas: que cuando es débil, entonces es fuerte, es decir, que le salen fuerzas de flaqueza, no sabe de dónde, pero que va viviendo y que, en el fondo, se ha encontrado la felicidad.

Hoy en nuestro país viven muchas personas así: educadores, médicos, personas dedicadas a un oficio social mal remunerado y sin los implementos necesarios, pero que de alguna manera suplen muchas deficiencias estructurales con su entereza y creatividad personal y su dedicación íntegra. Insisto que deberíamos estar a la altura del tiempo y trabajar de modo más desahogado y con más implementos y con mayor sueldo y menos horas; pero cuando, sin culpa de ellos, no sucede nada de esto y la persona se entrega personalmente a ayudar con su trabajo y replica esa actitud en la familia y en su entorno, alcanza unas costas de humanidad impresionantes. Al analizar el modo como vivimos hoy en nuestro país, hay que recalcar que este modo de vivir es una bendición de Dios para todos y entraña una calidad humana que fecunda los ambientes.

Vivir con el síndrome del hipnotismo del fetiche: maldiciendo todo el día del gobierno que ha dilapidado una ocasión única y la ha convertido en una oportunidad perdida, sin percatarse de este verdadero milagro de tanta gente que da diariamente lo mejor de sí y hace posible, a pesar de todo, la vida humana, constituye una ceguera tristísima ya que lleva a privarse de una fuente exquisita de vida y humanidad que seguro está en su entorno y él, fijo en su hipnosis, dilapida sus energías en algo estéril que lo vacía de humanidad y así forma parte del problema y no de la solución.

Ver a estas personas y alimentarnos de su energía y su humanidad es lo más saludable que podemos hacer y que, si nos abrimos a esa gracia, nos llevará a seguir su mismo impulso y a formar parte de ellas.

Cuando el salario no alcanza a cubrir el mínimo vital: echarlo todo a rodar, vivir frustrado o vivir humanizadamente y dar vida

Nos hemos referido a la pauperización de los trabajadores asalariados. En este caso no se alcanza a cubrir las necesidades mínimas. Trabajar en esas condiciones se hace muy cuesta arriba. Es casi irresistible la tentación de

trabajar lo mínimo indispensable. Hacer vida de familia cuando no se llega al mínimo vital requiere de mucho amor y mucho aguante y mucho equilibrio para no ceder a la tentación de estar en casa el menor tiempo posible porque no se aguanta estar allí con esa frustración auestas.

Y a veces pasa eso: se vive con un tono vital bajo, ahorrando la mayor cantidad de energías posibles, frecuentemente de malhumor, con relaciones crispadas, aun en el caso de que haya verdadero amor. Es verdad que el Estado ayuda a paliar esa insuficiencia con la venta de alimentos a bajo costo y que sólo así se puede comer; pero las colas son una fuente diaria de dispersión y cansancio.

Sin embargo, como decíamos de los profesionales, a veces se da el milagro: las personas trabajan porque sienten que el trabajo bien hecho las valoriza y eso los entona. Y en la familia tratan de suplir con creatividad y amor lo que falta de elementos. Y no pocas veces se logra: los miembros de la familia se sienten compenetrados y se ayudan mutuamente y los gestos de cariño suplen otras carencias.

A mí me admiran, sobre todo, mujeres populares que ven que no pueden más, y sin embargo pueden, que no pocas veces están a punto de echarlo todo a rodar y siguen, que se sobredimensionan y logran vivir en paz y afirmativamente y ese modo de vida llega a convertirse en hábito y parece natural lo que es un verdadero milagro. No pocas de ellas afirman que viven de fe, y es cierto que, si no, no se explica esa capacidad de responder adecuadamente en el trabajo, en la familia y en el vecindario.

Tener personas así en el grupo de referencia de uno es una gracia invalorable. Desde el horizonte cristiano, es el caso más claro que conozco de obediencia habitual al impulso del Espíritu. Jon Sobrino califica a este modo de vivir como santidad primordial. Y es cierto porque, si donde no hay condiciones para vivir, se vive en paz, con solvencia e incluso dando de su pobreza, es que se vive del Espíritu, a quien en el Credo confesamos Señor y dador de vida. El Espíritu es, digamos con la metáfora gramatical, verbo, no sustantivo: él mueve, no dice su nombre. Obedecer al Espíritu es obedecer a ese impulso que mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro a procurar la vida para nosotros y para los nuestros y para otros que necesitan, y a llevarlo a cabo humanizadamente. A estas cotas altísimas se llega en esta situación, que es, ciertamente, de pecado, cuando las personas no se dejan moldear por ella ni viven maldiciéndola, sino que viven en ella con libertad, es decir, desde lo más genuino de ellas y así, aunque con un esfuerzo impropio, logran vivir una existencia fecunda.

Los que viven en la subcultura de la pobreza

Finalmente, un modo de vivir, desgraciadamente creciente, es la subcultura de la pobreza. Como excepción se da en todas las culturas y situaciones. El problema es que en nuestro país ya no es una excepción porque los mecanismos que la provocan se expanden sin contrapeso. La subcultura de la pobreza es un paso más abajo de la pauperización. Implica, no sólo no tener elementos mínimos para vivir, sino no tener cómo tenerlos, tanto por no estar capacitados como por no tener motivación para capacitarse, por encontrarse sin relaciones constituyentes, sin ubicarse en la vida, sin entender lo que pasa y, al final, sin tener relaciones con uno mismo, sin aspirar a ninguna coherencia interna, sin reconocer un pasado ni tender a un futuro, estando ante un presente opaco en el que sólo se busca sobrevivir y satisfacer, en cuanto se pueda, algunas necesidades más elementales. Algunas veces puede darse algún encuentro o sensaciones placenteras o un poco de paz y de ánimo o de vez en cuando se pueden remitir a Dios como compañía verdadera y fuente de vida y humanidad. Pero ordinariamente se vive una existencia absolutamente fragmentada e inorgánica en la que la dignidad deja frecuentemente de ser una referencia.

Son, ante todo, gente de la calle que viven como animalitos hostigados y hoscos o como niños grandes perdidos en la ciudad, o como gente al borde de la vida, mirando distraídamente hasta que el cuerpo aguante. Ordinariamente no tienen planes ni casi costumbres, aunque algunas les quedan para conseguir comida y lugar donde mal dormir, donde caerse rendido y donde hacer sus necesidades. A veces encuentran algún cobijo o alguna medio-compañía y hasta hablan con otros, en vez de tener que hablar solos.

Son también borrachitos consuetudinarios que se la pasan en la calle, a veces tomando con otros, pero que al menos son tolerados en su casa y encuentran en ella comida y cama.

Son también las muchachas proletarias, en el sentido más textual de la palabra: las que, como no entienden nada y no se ven hábiles para afrontar la complejidad de la vida, se dedican a tener hijos, en el entendido de que alguno las pondrá a valer o al menos velará por ellas. A veces medio atienden a sus hijos con ayuda de la familia; otras, los dejan a cargo de la mamá o de la abuela.

A un paso de la subcultura de la pobreza están no pocos adolescentes que viven a costa de su familia, que a lo mejor asisten a la escuela o a lo mejor no, pero que de todos modos no aprenden casi nada y no tienen ninguna motivación para aprender y que tampoco están aprendiendo ningún oficio y que se la pasan en la calle y que no tienen motivación para hacer el trabajo arduo y sistemático

sobre sus pulsiones para pasar del principio de placer al principio de realidad y por eso dan rienda suelta a sus instintos y no tienen a ningún adulto que les haga ver que no deben hacer todas las cosas que pueden hacer, ni sus mamás, aunque les quieran y les den cobijo y sufran por ellos.

La subcultura de la pobreza es el cáncer de la cultura popular, sobre todo, de la suburbana. Tiene que ver con la falta de trabajo productivo y de cohesión social, con la falta de expectativas, con el deterioro galopante de la cotidianidad. Todo esto incide en la estabilidad de la familia y, sobre todo, en su capacidad de relación y, a través de ella, de ir procesando la vida y moldeando humanamente a las personas.

No podemos mirar a otra parte, desconociendo ese deterioro de los ambientes populares que genera esta descomposición humana. Es la responsabilidad de todos.

Elementos que configuran la situación y grado en que afectan e influyen en el modo de vivir

Hay tres elementos que afectan hondamente a todos los que vivimos en Venezuela; pero que los influyen en grado muy diverso. Son el desastre económico, la existencia de un Estado opaco y que no se siente responsable ante la ciudadanía, y la honda fractura de la sociedad, la llamada polarización.

El primero es la situación económica signada por la abundancia, hasta ayer mismo, de divisas generadas por la renta petrolera, que aún hoy es muchísimo más alta que a fin de siglo. Por el control despótico del gobierno, tanto de las divisas como de los precios y, más en general, del aparato productivo, en buena medida en manos de él mismo o controlado por él, que intenta determinar la tasa de ganancia y, a veces, es el único comprador y distribuidor de la producción. Por la bajísima productividad y producción y, consiguientemente, por la escasez de empleo y los sueldos bajísimos, que además se deterioran galopantemente por la altísima inflación. Pero, además, como por la escasez de producción nacional las divisas no alcanzan para importar, cada vez escasean más, no sólo toda clase de productos, aun los más básicos, sino repuestos e insumos, con lo que el aparato productivo se deteriora cada día más. Como no alcanzan las divisas, el Estado crea cada día más dinero inorgánico, con lo que la inflación se dispara y los sueldos y el cambio monetario se degradan cada día, a pesar del anclaje cambiario y el control de precios.

Este desempeño tan malo de la economía no se puede corregir por la opacidad absoluta del Estado, que no publica sus cuentas y por eso se

desconocen sus gastos y, en concreto, los costos de producción y los costos de la administración; y la opacidad y discrecionalidad no pueden ser corregidas por el control férreo del gobierno sobre todos los aparatos del Estado; y este control obedece al hecho de que el Estado no se siente como mero mandatario de los ciudadanos y, por tanto, responsable ante ellos; y no se siente así porque, como se autotitula un gobierno revolucionario, cree que todo lo anterior fue malo y que todo comienza con él. Además, la opacidad y la discrecionalidad absolutas son caldo de cultivo para que haya corrupción y para que la corrupción se ampare en la más completa impunidad a todos los niveles, con lo que no tiene freno.

Esta concepción totalitaria del Estado, a pesar de algunas libertades formales y la celebración de elecciones, muy distorsionadas por el control gubernamental del Consejo Nacional Electoral, provoca la fractura a fondo de la sociedad, porque para el gobierno quien no está con él, está contra él, y por eso plantea todas su campañas y elecciones como batallas en contra de enemigos, con lo que, aun en el caso de ganarlas todas, siempre pierde Venezuela, porque los enemigos son venezolanos, aunque se los moteje de pitiyanquis y vendepatrias.

Ahora bien, siendo todo esto verdad, también lo es que al comienzo del gobierno el empresariado conspiró contra Chávez con un paro patronal, al que se adhirió la mayor central sindicalista y algún sector de la institución eclesiástica, y que dirigieron las dos televisoras de mayor cobertura y audiencia y que desembocó en un fallido golpe de Estado. Así pues, la fractura también fue originada por un sector influyente de la sociedad, que quiso cortar el paso a Chávez por todos los medios, incluso no democráticos.

Estos tres vectores conjugados es obvio que afectan a todos los que vivimos en nuestro país; ahora bien, el influjo es muy variado, incluso opuesto, lo que quiere decir que la elaboración de la situación por parte de las personas a veces es tan intensa que le da la vuelta, por así decir, a la situación, en tanto que en otras, las personas parecerían dejarse arrastrar por el plano inclinado en que se encuentran.

La opacidad, la discrecionalidad y la impunidad, promovidas por el gobierno, se han instalado en los ambientes en un grado tan alto que muchos lo viven como la ocasión de su vida que no hay que desaprovechar. Y de modos muy diversos, se aprovechan de la situación, contraviniendo no sólo la legalidad vigente sino, sobre todo, el respeto más elemental que se deben a sí mismos y a los demás. Se convierten en delincuentes, a la brava o de cuello blanco, pero el hecho es que mancillan su dignidad y rompen la cohesión social y roban o corrompen a funcionarios o como funcionarios se dejan corromper o

extorsionan o cobran sin trabajar o cobran más de lo debido, o toman decisiones injustas o gastan sin tasa a costa del erario público, o aumentan los precios desorbitadamente, o faltan a sus deberes familiares o laborales o sociales de la manera más descarada, o forman parte de bandas e imponen su ley a punta de pistola, matando con absoluta frialdad.

En cambio, otros, sabiendo que el orden establecido, que es más bien el desorden impuesto, no sólo no los va a ayudar a vivir con coherencia sino que los desayuda con constantes incitaciones al mal, toman la determinación de tomar la vida en sus manos responsabilizándose de ella, aumentando la vigilancia y, sobre todo, actuando con tesón la justicia y la solidaridad para estar bien ocupado y no dar cabida al mal espíritu. Tratan también de cultivar esta actitud en su familia y en su grupo de referencia de manera que creen enclaves de sentido y dignidad, que, como zonas liberadas, puedan ayudar a mantener estas actitudes y a expandirlas, aunque sea a contracorriente. Y así abundan grupos de muy diversa índole, pero que tienen en común la actuación de una convivencia sana y el cultivo de la calidad humana y de la responsabilidad para con la sociedad.

Es claro que quienes pescan en aguas revueltas y se aprovechan de la situación llevan la voz cantante, tanto porque el mal es ruidoso, porque va a contracorriente de lo más genuino humano, como porque está institucionalmente establecido. Pero sería una ceguera dar por asentado que todo está perdido, que esto se lo llevó quien lo trajo y que no hay nada que hacer. Estoy convencido que son más quienes no se dejan corromper y viven con dignidad y proactivamente, aunque puedan ser tildados de pobres pendejos y tengan que luchar constantemente para que no los arrastre la corriente y no pocas veces tengan que pagar un alto precio por no participar ni ser cómplices de hechos dolosos o negocios sucios.

Lo mismo podemos decir de la situación de crisis económica. Afecta e influye de modo muy distinto. Por el grado de discrecionalidad con que se manejan las divisas y por la opacidad y corrupción reinantes, no pocos no viven de su esfuerzo en un trabajo productivo de utilidad social sino viven aprovechándose de la situación. Los hay que no sólo no sienten la crisis sino que viven en una bonanza que nunca habrían soñado, otros viven con lo justo, pero recibéndolo clientelamente; y en el medio otros viven más o menos bien de prebendas no merecidas y en todo caso injustas.

Otros, aunque se esfuerzan muchísimo, no logran hacer frente con solvencia a la crisis y viven en un tono vital en el que domina la amargura y la frustración. Estas personas viven con una coherencia básica; pero la crisis no sólo los afecta sino que los influye en lo más hondo de su tono vital,

amargándoles la vida, aunque, como decimos, conserven a salvo, más o menos, su alma.

Pero también hay quienes hacen de la necesidad virtud y, aunque se matan trabajando y no pocas veces para malvivir, no permiten que la estrechez vital les influya, y acopian en sí suficiente libertad como para vivir desde sí mismos, desde lo más genuino de ellos, y no desde lo mal que está la vida. Personas así son capaces, incluso, de dar de su pobreza. Viven compartiendo con su familia y otros necesitados, pero no sólo los elementos que logran acarrear sino, sobre todo, sus propias personas, que cobran una inusitada calidad humana, por el cultivo de esa actitud de dar de sí con sencillez y alegría y de recibir con agradecimiento.

Esta misma variedad contrapuesta en el modo de vivir la situación la podemos ver en el vector, tan omnipresente, de la polarización. Hay un sector minoritario, aunque muy influyente, que son autores y actores de la polarización. A ellos no podemos decir que esta situación los afecta, digamos, desde fuera, sino que ellos crean y alimentan esta situación. Aunque también es cierto que la situación que crean recae, ante todo, sobre ellos y por esa razón a ellos es a los que más los afecta y, sobre todo, los influye porque se han entregado a ella.

Sin embargo, otros, aun viviendo en ambientes, muy polarizados, no dejan que esta polarización los defina y, aunque puedan estar más cercanos a la oposición o al gobierno, no es esa posición el quicio de su vida porque tratan de vivir desde ellos mismos y por eso tratan de poner vasos comunicantes con quienes piensan y sienten distinto y, en todo caso, esa polaridad no ocupa el centro de su atención ni sus energías ni sus relaciones.

También, cada vez más, abundan quienes no están con unos ni con otros, bien por estar decepcionados de ambos (son parte de los llamados ni-ni), bien porque están construyendo una alternativa que los supere a ambos, aunque esa alternativa aún no tiene un grupo político que la represente y por eso, por ahora, no se refleja en las elecciones.

Creemos que, aunque el interés del gobierno y de una parte de la oposición, (la menos democrática y más aupada desde fuera y, aunque pueda parecer paradójico, por el gobierno, que le interesa mantenerla en los medios como la única referencia opositora, porque sabe que el pueblo nunca los va a votar) es mantener la polarización; la mayoría de los venezolanos aspiran a un entendimiento, por ejemplo, entre gobierno y empresa privada para bien de todos, lo mismo que a un pluralismo en el parlamento, en el que pueda haber discusiones verdaderas y abiertas, para que salgan decisiones más integrales para el bien del país.

Creemos que, aunque hay una parte del pueblo muy ideologizada que apoya militantemente la polarización como adalid del gobierno, sin embargo, la mayoría de la gente popular, en el sentido preciso del estrato D, no está polarizada y quiere con toda el alma un ejercicio político y un Estado realmente democráticos. Sin embargo, nos parece que la mayoría de los estratos +C, A y B sí está polarizada y por eso es más parte del problema que de la solución y, sin embargo, no está consciente de ese lastre. La inadvertencia, en buena parte, se debe a que viven muy confinados en su mundo de vida y se realimentan ese estado de ánimo.

Conclusión

Desde lo que llevamos dicho, habría que concluir que el mayor daño a nivel antropológico de esta situación es que ha provocado que muchos en ella no sean verdaderos sujetos, con libertad liberada, es decir, que actúan desde lo más genuino de ellos mismos, sino que se dejan llevar por sus deformaciones, de varios modos:

El primero es vivir aprovechándose de la situación, no de sus virtualidades humanizadoras sino de las oportunidades que ofrece para delinquir de un modo u otro, abdicando la dignidad personal y negando la justicia y la solidaridad.

El segundo consiste en contribuir a ahondar la brecha política y social, fomentando irresponsablemente la polarización con la consiguiente exclusión de la otra parte del país, a quien se la borra del corazón, con quien se tiene una bronca permanente y a quien no se considera sujeto de derechos.

El tercero consiste en vivir frustrado, abatido, amargado, y, no pocas veces, agotado también del bregar incesante para poder mantener en cuanto se pueda el tren de vida o, en otros casos, la vida misma. No se participa, como en el caso anterior, del deterioro moral, pero se permite que la crisis económica y política, percibidas como sin salida, le influyan de tal modo, que llegan a determinar su tono vital y acaban definiendo a la persona.

El cuarto consiste en refugiarse en su torre de marfil, en su casa-trabajo-grupo reducido de referencia, para escapar de los peligros anteriores, percibidos como males que hay que evitar a toda costa. El precio de no contaminarse de los males ambientales es el aislamiento. Por eso, al buscar a toda costa salvar la vida, la pierden, porque es perder la vida desolidarizarse de la suerte del país, prescindir de él y negarse a dar su contribución.

El quinto consiste en emigrar. Es cierto que a veces la persona siente que no hay más remedio, que se le han cerrado todas las puertas y que no tiene

posibilidad para vivir. Y por eso sale con tremendo dolor. Vamos a poner el caso más extremo, que ciertamente se da. A un empresario lo vienen amenazando de muerte para extorsionarlo. A la persona le parece terrible dejar, malvender, lo que tanto sacrificio le ha costado; pero le parece que la vida vale más que los bienes y que, ante el peligro de la vida, debe ceder su posición y comenzar de nuevo en otra parte. En este caso no se sacrifica lo más genuino de la persona, porque es cierto que, ante la impunidad reinante, más aún, ante el caso tan frecuente de la connivencia de la policía en la comisión de esos delitos, no puede aspirarse a un amparo de la ley y no queda más remedio que abandonar el campo, si no se quiere vivir, lo que es muy humano, con el cáncer de la extorsión a cuestas. Por eso no decimos que la emigración sea en todo caso un cargo de conciencia por la falta de solidaridad que entraña.

Pero también es cierto que en no pocos casos simplemente se busca huir por no atreverse a enfrentar el problema de trabajar y vivir en el país en este estado tan apretado, con tantas limitaciones y distorsiones. Hay un componente que agrava la decisión de irse: el desamparo del pueblo al quedarse sin profesionales capacitados, lo que en el área de la salud y la educación equivale a reducir drásticamente las posibilidades de que el país llegue a levantarse. Es muy difícil culpabilizar a nadie; pero, hablando objetivamente, el hecho tiene una contundencia maciza.

El sexto, el más triste de todos, es dejarse llevar por la desolación y el fracaso o no tener fuerzas para afrontarlo en situaciones particularmente adversas, hasta caer en la subcultura de la pobreza. Es muy difícil culpar a nadie de llegar a ese extremo; pero es cierto que la situación propicia esta miseria humana, tan difícil de superar porque requiere el ejercicio de un amor fuerte, sostenido y discreto hacia estas personas, que no es fácil de encontrar.

Sin embargo, una situación económica y política, manejadas por el gobierno de forma tan irracional por lo ineficiente, discrecional y opaca, a la vez que afecta profundamente la vida de los ciudadanos, provoca en no pocos de ellos un antídoto eficaz: la determinación de no permitir que nada de eso se adueñe de uno y lo suma en la frustración y el desquite o en el entreguismo y la connivencia. Quien toma esta determinación, para mantenerla con solvencia, necesita estar siempre sobre sí, habitar a sí mismo, en el sentido de poner a funcionar todas sus potencialidades y crear otras, necesita concentrar su atención y sus energías en responder proactivamente, de manera que no le quede tiempo para lamentaciones estériles o para dar malos pasos. Necesita también relacionarse profundamente con personas que cultiven también esta determinación y, sobre todo, requiere estar ocupado en tareas que, a la vez que expresen lo mejor de sí, reporten utilidad a otros. Hay que decir que estas

personas acaban encontrando un trabajo que reporta vida y humanidad y contribuyen a edificar ambientes liberados en los que se vive proactivamente. El resultado, en medio de un esfuerzo muchas veces extenuante, es la vida fecunda y la alegría de fondo.

También esta actitud se da en personas que trabajan en el gobierno y que, siendo conscientes de sus deformaciones profundas, se atienen, sin embargo, a lo que el gobierno profesa de trabajar para los pobres y, en medio de muchas dificultades administrativas y de colaboración de funcionarios, sin embargo, da lo mejor de sí con tenacidad y creatividad y tratando de que los pobres sean sujetos. A veces se logra que esos microambientes estén ganados para esa acción solidaria y funcionen satisfactoriamente, aun en medio de crecientes dificultades.

Por eso, al hablar de lo mal que está la situación, también hay que mencionar a los que, siendo conscientes de ello, sin embargo, responden supliendo tantas falencias con su tenacidad y creatividad, de manera que su acción es fecunda y revierte sobre ellos humanizándolos eximamente.

Esta posibilidad de vida no se puede dejar de lado, en primer lugar porque analíticamente tenemos que inventariarla porque de hecho se da, pero, sobre todo, tenemos que ponerla de relieve, porque, si nosotros no podemos escoger la situación que nos toca vivir, sí podemos escoger cómo vivirla, y esta escogencia concreta de no pocos de nuestros conciudadanos nos enaltece a todos, nos estimula y ayuda, y nos hace ver que, a pesar de lo adversa que puede resultar una situación, siempre es posible vivir humanamente, aunque hay que estar dispuestos a pagar el precio. El resultado es la alegría y la fecundidad.

Preguntas para reflexionar sobre la fenomenología presentada

De las caracterizaciones presentadas ¿cuáles te parece que reflejan más la situación?

Según tu percepción de nuestra realidad ¿podrías ordenar las caracterizaciones según el número de personas que están representadas en ellas?

¿Qué rasgos de cada caracterización te parecen más decisivos?

¿Crees que falta o que sobra alguna caracterización?

¿Qué caracterizaciones te parecen más deshumanizadoras y cuáles portan más humanidad?

Respecto de estos modos de vivir la situación actual ¿hacia dónde iría la dinámica? ¿Qué caracterizaciones se van afianzando y cuáles van disminuyendo?

¿Cómo se podría incidir para que se fortalezca lo positivo y disminuya o se transforme lo negativo?

Y tú ¿en cuál te ves reflejado?

PARTE SEGUNDA: DISCERNIMIENTO CRISTIANO DE NUESTRA SITUACIÓN VENEZOLANA

Si ésta es la situación y así la vivimos, nos preguntamos cómo discernimos cristianamente la situación y por dónde pasa Dios en ella. Éstos serán los dos capítulos de esta segunda parte.

El discernimiento cristiano tiene también dos aspectos. El primero es la caracterización de esta situación; concretamente la caracterizamos como de pecado. El segundo es preguntarnos por el modo de habérmolas los venezolanos con ella; en concreto nos preguntamos por los que la han construido, la sostienen y usufructúan; y también por los que viven en ella con libertad liberada, de manera que podemos decir que no pertenecen a ella y que son el embrión de una alternativa superadora. Como la situación no se fabrica sola, trataremos conjuntamente de caracterizar la situación y a los que la crean, sostienen y se aprovechan de ella. Posteriormente nos referiremos a los que viven en ella con libertad liberada y, por tanto, no pertenecen a ella.

Situación de pecado

Violencia diseminada e impune: asesinatos, asaltos, secuestros y robos

Esta situación es de pecado, ante todo y sobre todo, por la inseguridad reinante. En primer lugar, los asesinatos. El año pasado (2014) fueron veinticuatro mil. Concretamente Caracas es, porcentualmente, la segunda ciudad con más asesinatos del mundo, después de San Pedro Sula (Honduras). Podemos decir con toda verdad que la vida no vale nada. Porque la mayoría de los asesinatos son a sangre fría, no por motivos pasionales, por rencores profundos debidos a ofensas graves. Son para robar a la víctima o por resistirse al robo; si es un policía, para quitarle el arma (el año pasado mataron a 220 policías en el área metropolitana de Caracas); o, si es un distribuidor de droga, por el control de una zona; o, si son entre bandas armadas, por ajuste de cuentas.

Además de los asesinatos, están los robos a mano armada, por ejemplo, el carro o a la salida de un banco para quitarle lo que cobró o en una unidad de transporte público para despojarle de sus pertenencias o al llegar al barrio los viernes al anochecer, sobre todo, los quince y treinta de mes, cuando han cobrado la quincena, o el asalto a un establecimiento o a una casa, de la que

llegan a llevarse todo, o el robo de la clave de una cuenta y su vaciamiento consiguiente. Otra modalidad son los secuestros o, ahora, más abundantes, los secuestros de carros, que les son devueltos tras el cobro de una abultada suma.

Esta violencia configura una situación de pecado, en primer lugar, porque significa el rechazo del don de la paz, que es el don mesiánico por excelencia, más aún, rechazo al mismo Dios, que es el Dios de la paz porque es el Dios de la vida y porque, antes que eso, es Amor, sólo amor, y quitar las pertenencias y, sobre todo, la vida, es un acto radical de desamor, un acto, pues, que lo niega a él absolutamente.

Pero además, esta situación configura una situación de pecado porque está anclada en una falta escalofriante de cohesión social, que constituye su caldo de cultivo. Si los seres humanos estamos unos vertidos en los otros, todos en todos, por nuestra común pertenencia al mismo *fylum* y si esta versión se expresa humanamente como respectividad y cristianamente como fraternidad, la falta de respectividad o la respectividad negativa, que están a la base de esa violencia enquistada en el tejido social, entraña una negativa a vivir nuestra condición humana, una negativa, concretamente, a vivir como personas, ya que los seres humanos nos personalizamos cuando, desde nuestra propia interioridad, desde lo más genuino de nosotros mismos, entablamos relaciones positivas, horizontales y mutuas con los demás y no excluimos a nadie de ellas.

Ahora bien, podemos calificar a esta situación de pecado estructural porque el Estado, cuya función más básica consiste en tener el monopolio de las armas, prevenir la violencia, hacer justicia a las víctimas y rehabilitar a los victimarios, no cumple esta función, que podemos calificar de sagrada, en ninguna de las modalidades reseñadas, de manera que la violencia queda impune la inmensa mayoría de las veces (según cifras oficiales, quedan sin encausar el 92% de los crímenes), de tal manera que muchos, tal vez la mayoría, ni quiera la denuncian.. Y lo más grave es que no lo hacen porque en muchos casos los cuerpos de seguridad son, bien los autores de la violencia, bien los cómplices de ella. Pero lo más grave de todo es que esta dejación criminal por parte del Estado de esta su obligación más primordial, obedece a que el Estado, para mantener a como dé lugar el poder, utiliza a los cuerpos de seguridad en tareas meramente partidistas, llamadas por él revolucionarias, que no les competen, y por eso tiene que transigir en que ellos también utilicen las armas en su provecho privado.

Ahora bien, habría que recordar que Chávez ganó la primera elección porque el proyecto de democracia social interclasista, surgido tras el 23 de enero del 1958, se había agotado, tanto por la negativa de los partidos del estatus a mediar entre las clases, por su entrega a la burguesía, como porque la

clase empresarial se había colocado de espaldas al pueblo, como se corroboró tras el caracazo (27/2/1989) cuando, ante esa reacción desesperada del pueblo, prometió tenerlo estructuralmente en cuenta, pero luego, al ver que pasaba el peligro, se olvidó completamente de él. Así pues, una parte considerable de la burguesía es corresponsable con el Estado de esa falta de cohesión social que es el caldo de cultivo de la violencia.

Por eso, vencer a la violencia no es sólo ni principalmente labor policial, aunque ésta es imprescindible y para eso, la rehabilitación de las propias policías; lo más decisivo será incrementar la respectividad positiva sin exclusiones y con especial dedicación a los pobres y a la rehabilitación de los que practicaron una respectividad negativa oprimiendo, despreciando, excluyendo o haciendo violencia armada.

Ahora bien, no basta la cohesión social; es imprescindible construir una institucionalidad coherente, competente y justa, no sólo instituciones sólidas, eficientes y al servicio efectivo de los ciudadanos sino unos ciudadanos que tienen internalizada la institucionalidad y, por consiguiente, las normas, que saben lo que deben hacer y omitir y que efectivamente están dispuestos atenerse a ese imperativo de la conciencia. Hay que decir que esa institucionalidad no existe; se puede decir que casi no existe el Estado. No sólo porque el Estado no es responsable ante los ciudadanos sino más elementalmente porque la impericia y la ineficiencia llegan a unos extremos escalofriantes. Esto se traduce no sólo en una impunidad casi absoluta sino en una situación anómica que va ganando terreno en las conciencias de muchos ciudadanos.

Falta de producción y productividad: socialismo rentista

El segundo componente estructural de la situación, que la califica como situación de pecado, es la falta de producción y de productividad. Es situación de pecado porque, como ha subrayado muy convincentemente el concilio Vaticano II y la *Laborens Exercens* de Juan Pablo II, el trabajo productivo y socialmente útil, realizado personalmente, no el trabajo alienado en el que el trabajador está únicamente como fuerza de trabajo en orden a recibir el sueldo, es una vía muy resaltante, comúnmente imprescindible, de humanización, ya que la familia humana ha sido creada para cuidar y cultivar la tierra, optimizándola, participando así del proceso creador, y para participar como miembro activo y solidario en la constitución de la ciudad humana. No trabajar productivamente, cobrar un sueldo sin trabajar congruamente, echar a perder los instrumentos de trabajo o robárselos o robarse la plata o cobrar sin que ni siquiera haya pisado el lugar de trabajo e incluso sin que exista la empresa,

además de ser un robo con premeditación y alevosía, deshumaniza profundamente a las personas.

Esta falta de producción y productividad obedece fundamentalmente a que el Estado, que se apellida socialista, se ha empeñado en minimizar a la empresa privada, sobre todo, la nacional, para convertirse él en productor o para instaurar modos de producción social. Pero lo expropiado a empresas privadas (en realidad robado, ya que no paga a sus antiguos propietarios) presenta una productividad muy baja o ha ido a la quiebra y las empresas de carácter social, en general, han fracasado. El fracaso era absolutamente previsible porque no hubo ni inducción ni control. Y no lo hubo porque, además de ese fin proclamado de poner la producción en manos del pueblo (por eso llaman “rescates” a las expoliaciones), estaba el fin real de ganar adeptos para el “proceso”, sobre todo, en tiempos de elecciones, y hay que apuntar que casi todos los años las ha habido.

Pero el derrumbe de la producción se debe más en el fondo a que, como llegó a decir Chávez, el socialismo de Venezuela es un socialismo rentista. Tener las reservas probadas de petróleo más grandes del mundo y altísimos precios hacía posible, pensaba, vivir de la redistribución de la renta petrolera sin tener que explotar a ninguna clase social. Se desconocía práctica y teóricamente, no sólo, como hemos insistido, el carácter humanizador del trabajo productivo, sino que el socialismo sólo puede ser concebido como un paso más adelante del capitalismo que, según Marx, ha sido la clase más revolucionaria de la historia por haber revolucionado los medios de producción, posibilitando mejores condiciones de vida para más personas. Es un paso adelante en la dialéctica de la historia porque los trabajadores más especializados, según él los de Alemania e Inglaterra, dominaban tanto los procesos productivos y organizativos que los capitalistas se reducían a meros rentistas. Por tanto, el concepto “socialismo rentista” carece de significado, ya que el rentismo niega al socialismo.

Ahora bien, hay que reconocer que la producción y la productividad venían cayendo ya desde varias décadas. Podemos decir que cuando los empresarios percibieron la presencia de la globalización y por tanto la imposibilidad de mantener indefinidamente el sistema de sustitución de importaciones, la mayoría no apostó por la reestructuración del sistema productivo para que lo fuera más, sino que unos vendieron y otros apostaron todo a acortar el precio del trabajo. Por eso no es sólo el gobierno el causante de esta situación insostenible. Aunque también hay que decir que la minoría de empresarios que ha logrado mantenerse solventemente en esta situación desfavorable, sí ha tenido que aumentar la productividad.

Es cierto que se ha llegado a la devaluación humana que pronostican tanto la enseñanza social de la Iglesia como el marxismo. Por eso es una situación de pecado. Si la reconocemos como tal, no basta con incrementar la producción y la productividad sino que es preciso un proceso social de rehabilitación del trabajo como modo de humanización y para eso la constitución de las condiciones laborales que lo hagan viable y la reeducación de los que se acostumbraron a no trabajar, para que se apliquen al trabajo desde lo más genuino de ellos.

Es obvio que tanto el Estado con sus leyes laborales como el empresariado tienen una ingente responsabilidad en organizar el proceso productivo y las relaciones de producción de tal manera que el trabajador pueda vivirlo como un proceso realmente humanizador. No podemos olvidar, sin embargo, que esta dirección humanizadora es la dirección contraria a la que están conduciendo al mundo los grandes inversionistas, los organismos financieros y los Estados a su servicio.

Corrupción, opacidad e impunidad

El tercer componente de la situación es la corrupción estructural e impune. La llamamos estructural porque el Estado, autotitulado revolucionario, sostiene que todo comienza con él, porque lo que había antes era todo negativo. Como él es el inicio de la vida colectiva digna y feliz, sólo gobierna con los revolucionarios; los otros no tienen derechos y son meramente tolerados. Como no se siente mandatario de los ciudadanos sino el ente que va a poner a valer al país, no se siente con la obligación de rendirle cuentas a nadie. Y por eso es totalmente opaco. Pero con ser esto muy grave, lo peor es que tampoco se rinden cuentas entre ellos. Y por eso no se conocen los costos de nada ni adónde van los "riales". Esta opacidad estimula la corrupción, si no es que está provocada por ella. Y, por eso mismo, la impunidad. Ahora bien, el blindaje de la impunidad se debe a que no existe un poder judicial independiente. Si "con la revolución todo, sin la revolución nada", nada de lo que haga la revolución ni los revolucionarios será condenado y ni siquiera juzgado, ya que el poder judicial se destina a la oposición.

Pongamos un caso significativo. El Estado declara que el fraude en créditos a empresas que o eran fantasmas o no se invirtieron en aquello para lo que se había prestado el dinero, llega a veinte mil millones de dólares (otros sostienen que es más del doble). Están los contratos con los nombres y todos los datos de los que recibieron esas sumas y no las emplearon en lo estipulado. Y, sin embargo, no hay ni un solo detenido.

Haber dispuesto en los diez y seis años del chavismo más del doble de lo que dispuso durante cuarenta y un años la llamada por ellos cuarta república y que no se sepa qué ha pasado con la mayor parte de ese dinero, entraña una irresponsabilidad tan exorbitante, entraña una falta tan grave a la justicia y a la solidaridad, que sólo por este motivo habría que calificar a esta situación como de pecado. Pero además esta corrupción impune mancha a tantas personas que constituye un verdadero cáncer que corroe al cuerpo social y que no va a ser fácil quitar, porque eliminarlo no implica sólo que se devuelva el dinero y que los culpables paguen, sino que se rehabiliten. Y eso exige el concurso de toda la sociedad, lo cual supone mucho amor, un amor que a muchos parece exorbitante o, incluso, fuera de lugar. Y, sin embargo, renunciar a la rehabilitación desacredita éticamente lo que se lleve a cabo para acabar con la corrupción.

Monopolio de la información y opinión

Ahora bien, estas tres fuentes de pecado estructural se mantienen con cierta estabilidad, no sólo porque el Estado concentra todos los poderes y criminaliza a los que se oponen abiertamente a él, sino por lo que abusivamente es llamado por ellos hegemonía comunicacional, que en realidad es casi monopolio en las fuentes de información y opinión a las que tiene acceso el ciudadano, y, por tanto, no hegemonía sino despotismo. Por ejemplo, la partida que más ha aumentado en el presupuesto de 2015 (aumentó el 105%) es la de propaganda, llamada así descaradamente. Es obligación del gobierno, forma parte de su responsabilidad ante los ciudadanos, informar detallada y verazmente de su gestión. Pero no está autorizado a hacer propaganda. La única propaganda con sentido es la calidad de su gestión, de la que, insisto, debe informar y le conviene hacerlo, si lo hace bien.

Sin embargo, la propaganda gubernamental es tan abrumadora que casi ha desplazado a la publicidad de mercancías. Y la sustitución de la información por la propaganda alcanza tales proporciones que en el discurso al congreso de enero de 2015 de Memoria y Cuenta de su gestión nada dijo ni de la seguridad ciudadana, ni de la producción y productividad, ni de la corrupción. Esta elusión es expresión de la situación de pecado porque el gobierno democrático es responsable ante los ciudadanos y el mínimo de esta responsabilidad es dar cuenta de las preocupaciones más grandes de la ciudadanía porque son las que más pesan en la configuración de la vida social. Y no hay derecho que las silencie simplemente porque, si alude a ellas, va a quedar al descubierto el fracaso de su gestión. Se entiende que explique las dificultades y que exponga planes y que desarrolle e incluso magnifique lo que ha intentado al respecto; pero no, que lo silencie.

Centralidad del pueblo: elemento imprescindible en cualquier alternativa

Ahora bien, en medio de esta situación de pecado, hay que reconocer que un aspecto positivo es mantener al pueblo en el centro y dedicarle una gran parte de su gestión y de su presupuesto. No estamos de acuerdo con lo que hace: dar alimentos y otros artículos, becas y empleos no productivos, organizarlo como correa de transmisión de sus consignas y ejecutor de sus políticas, y llamarlo como coro para que lo aplauda y apoye en manifestaciones. Tampoco estamos de acuerdo con las misiones: creemos que habría sido preferible mejorar cualitativamente los ministerios correspondientes, por ejemplo, de Educación y Salud, de modo que el pueblo, incluidos expresamente los más pobres de él, pudiera recibir servicios de calidad, a la altura del tiempo histórico, desde la primaria a la universitaria, pasando por la educación para el trabajo en todos los oficios, y de la salud primaria a la atención más especializada. Sobre todo, estamos en absoluto desacuerdo con que no haga lo más elemental que tiene que hacer: garantizar en la práctica la seguridad de sus personas y pertenencias y proporcionarle o, mejor, propiciar que haya trabajo productivo y congruamente remunerado y propiciar que se organice, pero sin interferir en sus organizaciones de manera que sean realmente de base.

Ahora bien, con todos estos reparos, que son muy graves, quiero insistir igualmente que lo que sobrevenga no será alternativa superadora a lo actual si no integra en su propuesta y en su quehacer que el pueblo esté realmente en el centro y que se le dedique una gran parte de su gestión y de su presupuesto; aunque de tal modo que no se caiga en las deformaciones actuales. Y eso implica que considere al pueblo como sujeto digno y responsable y que propicie sistemáticamente su capacitación, el derecho de los derechos.

¿Espectadores?

Una pregunta ineludible es si esta situación tiene espectadores. Nuestra respuesta es, de modo absoluto, que no. Porque a todos nos afecta esta situación, aunque nos afecte de modo diverso y respondamos a ella de manera más diversa aún.

Sin embargo, sí tiene espectadores en cuanto a la posición vital de una minoría de venezolanos que no quiere saber nada de lo que está pasando, que nunca habla de ello y ha decidido mantenerse al margen. El presupuesto es que es tan malo lo que pasa y salpica tanto, que no merece la pena ni oponerse. Ahora bien, el presupuesto para vivir desde esa decisión es que se tiene una autonomía de vuelo real para poder vivir así. No es necesario tener muchísimo dinero para poder hacerlo. Basta con tener una fuente de ingresos estable por un

trabajo que no dependa mucho de la situación, que sea necesario en cualquier hipótesis, y que en el trabajo pueda atenerse a su especificidad, y que tenga un entorno familiar y de grupo de referencia que comparta esa opción de base. En esas condiciones se vive cultivando aficiones e intereses que se estiman valiosos en sí y que bastan para llenar de algún modo la vida, junto con el trabajo y la familia.

En versiones muy distintas, ésta ha sido una opción muy estimada desde la época grecolatina por minorías que se tienen a sí mismas como cualitativas. Es la *aurea mediocritas* que cantó Horacio y de la que se hizo eco Fray Luis de León en su *Vida retirada*. Tener lo conveniente y no tener demasiado para no ser *ni envidiado ni envidioso* y así poder mantenerse en su laboriosidad y en sus aficiones, en paz, con sosiego y sin interferencias.

Tenemos que decir que ésa no es la dirección vital cristiana. Si Dios hubiera tomado ese rumbo, no nos habría creado ni muchísimo menos se habría metido en esta historia, en la persona de su Hijo único y eterno, haciéndose no sólo uno de nosotros sino expresamente el Hermano de todos, el Hermano personal de cada uno. Jesús no nos llevaría en su corazón, no se habría dedicado a sembrar en nosotros la fe que salva, no se habría metido en nuestras casas, no nos habría pedido ayudarle a llevar su cruz, no habría seguido con su interlocución abierta con el pueblo, sino que se habría confinado en un círculo de selectos, para evadir la contradicción con el orden establecido y salvar así la vida.

Para el Dios cristiano y para su Hijo humanado, no hacer mal a nadie y cultivar con algunos selectos un jardín reservado, no es una dirección vital humanizadora. No es un ejercicio de amor. En esa existencia pueden alcanzarse cotas muy elevadas de refinamiento y satisfacción, pero no cabe la alegría ni la fecundidad histórica. Es una irresponsabilidad no ejercer la condición de ciudadano y dar la contribución de sus talentos y, para eso, entrar en la arena disputada de lo público, pagando el precio que sea necesario. Para Jesús esta pretensión de salvar su vida haciéndose a un lado, es perderla; mientras que arriesgarla en la procura concreta del bien común, es el único modo de ganarla.

Los que viven alternativamente en esta situación y trabajan por transformarla superadoramente

El discernimiento quedaría muy incompleto, no sería propiamente un discernimiento espiritual, si no señalamos nuestros haberes. Este punto es decisivo, si no queremos caer en el hipnotismo del fetiche, que hemos mencionado como uno de los modos de vivir esta situación. Es decisivo porque, si la situación estuviera signada sólo por negatividades, no habría para nosotros

ninguna esperanza; pero además eso entrañaría que el pecado tiene más peso que el amor de Dios, lo que equivale a una falta de fe y, en definitiva, a blasfemar de Dios.

Los que viven alternativamente ya

En la primera parte, al considerar los modos como vivimos esta situación, ya nos referimos a esos modos de vivir con libertad liberada. Ante todo, tendríamos que fijarnos en los que creyendo que otro mundo es posible y esperándolo vivamente, no sólo se esfuerzan en dirigirse hacia él, pergeñándolo, organizándose para llevarlo a cabo, transformado lo que existe, sino que viven alternativamente ya. Vivir alternativamente, no resignándose a vivir, por un lado, criticando y, por otro, luchando por la vida desde el horizonte establecido, significa negativamente no restringirse al circuito producción-consumo e incluso trabajar denodadamente para darle otra orientación y además cultivar la polifonía de la vida. Esta orientación alternativa consiste en orientar la producción hacia la vida y hacia la vida cualitativa, no sólo en lo que se produce sino en el modo de producción y en las relaciones de producción, y orientar el consumo hacia la satisfacción de necesidades y hacia lo que se llama la vida buena, que nada tiene en común con darse la buena vida.

Cultivar la polifonía de la vida es atender sistemáticamente los diversos niveles de la existencia, desde el silencio y la contemplación, a la actitud perceptiva ante la realidad y la apertura a lo que se percibe para colaborar a que dé de sí, el diálogo, el establecimiento de verdaderos nosotros, el trabajo mancomunado, la sinergia con otros grupos, el cultivo de lo simbólico, lo lúdico, la fiesta, así como el trabajo arduo en condiciones humanizadoras y con utilidad social.

Además de todo esto, que forma parte de la condición humana, vivir alternativamente ya entraña abrirse positivamente a los requerimientos de la mundialización: hacernos cargo de que somos una sola familia humana, cultivar la simpatía y la compasión, la información y la escucha, el intercambio con los diferentes, la corresponsabilidad por el mantenimiento de la concordia y la paz mediante la comprensión, la ayuda mutua, el asumir en conjunto los problemas que nos afectan a todos, en primer lugar, la recuperación del equilibrio ecológico y del cuidado conjunto de la única tierra que nos cobija a todos.

Todo esto suena muy bien, pero no olvidemos que ha de realizarse en una situación de pecado que en gran medida lo niega ya que rigen lógicas totalitarias, conflictuales y unidimensionalizadoras. Y si, en cualquier hipótesis, vivir la polifonía de la vida exige grandes dosis de creatividad, esfuerzo, comprensión, flexibilidad y perseverancia, en esta situación que presiona, bien a

la resignación a las condiciones dadas, neutralizándose y procurando sacar el mayor provecho, o rabiando por dentro y disimulando y cooperando, bien al rechazo visceral y a la hipnosis del fetiche, exige una verdadera libertad liberada para, desde la confianza básica en la realidad, fruto de amor, dedicarse unificadamente a vivir humanizadamente y trabajar por un orden alternativo en el que quepa el cultivo de la humanidad, no sólo con palabras sino en la realidad.

También implica vivir superando la lógica que hace de esta situación nacional una situación de pecado. Implica, ante todo, no ejercer ningún tipo de violencia, ni siquiera la de mirar mal y desear mal, ni, sobre todo, la de borrar del corazón a nadie, porque el que lo hace es un asesino y en él no mora el amor de Dios. Esto supone distinguir entre el pecado y el pecador; entre condenar conductas y condenar personas, entre la indignación por actuaciones indignas y el dolor por las víctimas y por los que obran así. Pero además entraña empeñarse en aumentar la cohesión social superando la lógica polarizante, tendiendo puentes y atravesando fronteras, cosa que tiene un elevado costo social ya que unos pensarán que es una actitud de "come flor" extemporánea, pero otros le harán sentir que eso es pasarse al enemigo. Sólo pueden tenderse puentes si, viviendo situadamente, es decir en su ambiente concreto, y expresamente en compromiso vital y sistemático con los pobres, no se vive confinado a su mundo de vida, sino que se vive realmente en el país y en el mundo, encarnado en ellos, aunque sea una encarnación situada, lo que implica que desde ese anclaje se aspira realmente al bien de todos.

Una muestra fehaciente de que se vive en el nosotros de la humanidad y el país, aunque sea, como no puede ser de otro modo, una encarnación y una pertenencia situada consiste en mantenerse en el tono analítico y desechar la actitud constante de adjetivación descalificadora.

Quiero insistir que en nuestro país hoy no pocas personas viven así esta situación de pecado, padeciéndola, pero no dejándose influir por ella, porque viven alternativamente ya. No dicen, si nos ponemos de acuerdo y cambiamos las reglas de juego, yo participaré de ellas, sino yo cambio ya porque no quiero ser cómplice de esta situación y, más a fondo, porque quiero vivir humanamente y no lo puedo hacer, si sigo la lógica de esta situación de pecado. Y en definitiva porque no quiero privarme de la alegría de vivir humana y, por tanto, fecundamente, aunque entrañe pagar el precio que sea necesario.

Los asalariados de clase media o del pueblo que, derrumbado su poder adquisitivo, se sobreponen y dan lo mejor de sí

En segundo lugar, viven en esta situación de pecado, sin ser de ella, quienes la padecen como asalariados y han visto cómo su poder adquisitivo se derrumbaba y pasaron de la clase media a la proletarización y de la clase popular a la pauperización. Los segundos han caído más abajo, pero el gobierno les ha proporcionado amortiguadores. Los primeros han tenido que aguantar la tragedia innmerecida sin ningún paliativo.

En esta situación de pecado, quienes venden se ven en grandes aprietos porque a veces no hay mercancías y por la inflación galopante; pero, de todos modos, trasladan al comprador el aumento de costos y de este modo mantienen su estatus de vida. Sin embargo, los asalariados no tienen esa flexibilidad. Dependen de sus empleadores y del gobierno. Vamos a poner los casos sintomáticos de los que trabajan en educación o salud. Si en estos dos últimos años (2013 y 2014) los aumentos fueron del veinte por ciento y la inflación rondó el sesenta, la pérdida de poder adquisitivo bajó ochenta puntos. Como se ve, quienes estaban en la clase media, se proletarizaron y quienes estaban en la clase popular, se pauperizaron. Esto es una tragedia y el bajón es tan vertiginoso que casi no hay tiempo para procesarlo. Por eso, muchos han caído en la desmotivación, el abatimiento y la rabia. Y muchos de clase media se han ido. Pero no pocos, no han permitido que esta injusticia, que los afecta tanto que casi los excluye de la vida, los influya. Han adensado su persona, se han afincado en su dignidad, y han respondido a la emergencia habitándose, poniendo a funcionar sus resortes más íntimos, incluso superándose a sí mismos, para dar lo mejor de sí, tanto en su trabajo, como en su familia, como en los demás grupos en los que están implicados.

Estas personas son la novedad más positiva de la Venezuela actual. Son lo más opuesto a esa imagen estereotipada del venezolano despilfarrador, de los “ta barato, dame dos” (o de los “raspa cupos” actuales), de la vida fácil con todo a favor, aun en el caso de que se trabajara cualitativamente. Estos trabajan casi sin instrumentos de trabajo, en instalaciones muchas veces deterioradas, con sobrecarga de demandantes, no pocas veces exasperados o desmotivados, y tienen que trabajar más de lo que el cuerpo aguanta porque, si no, el sueldo no alcanza de ningún modo, y aun con esa sobrecarga y frustración encima, se esfuerzan por dar lo mejor de sí y por hacerlo lo más cualitativamente posible, tanto desde el punto de vista del trabajo, como de las relaciones con los destinatarios de él. Como es de esperar, estas personas andan al borde de sus fuerzas y les cuesta mantener el equilibrio y la calma y la respectividad positiva; pero como han decidido vivir así, habitualmente lo logran y tienen verdaderos

encuentros y, sobre todo, alegría de fondo. Éstas son personas del modo más eximio posible.

Experimentan lo que vivió y teorizó Pablo, que cuando son débiles, son fuertes, que en esa debilidad experimentada, se abre paso una fuerza que los habita y sostiene y que, viviendo al límite de sus fuerzas, sin embargo, les da calma, una paz de fondo. Experimentan, lo teoricen o no así, que la gracia de Dios triunfa en la debilidad.

Ellos son la muestra más palpable de que “donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia”. Es la victoria más humana sobre el pecado estructural, la muestra más clara de la libertad humana respecto de cualquier condicionante. Es obvio que esos sueldos de miseria son una injusticia y, más aún, una insensatez. Para continuar con el ejemplo de la salud y a la educación, este deterioro precipita al país a la ruina y a la inviabilidad. Y por eso hay que luchar por revertir la situación, en la que el pueblo es el principal perdedor, en contra de la proclamación ideológica del gobierno. Pero también es cierto que, mientras tanto, estas personas, al vencer al mal a fuerza de bien, han llegado a unas cotas humanas a las que no habrían llegado en otra situación.

Tampoco Jesús de Nazaret habría llegado, si no hubiera encontrado resistencias y todos se hubieran abierto al mensaje del reino de Dios. Dios no quiere el pecado, menos aún, el que no es meramente de debilidad sino de obcecación, de endiosamiento y, por consiguiente, de opresión del hombre por el hombre. Pero, cuando en esas situaciones las personas no se resignan al mal y no dejan que penetre en su interior, y por eso no viven aprovechándose de esa situación y ni siquiera sufriendola de manera que les configure y les robe la humanidad, convirtiéndoles en alguien que se echa a morir, que vive al mínimo vital o aterrorizado y rabioso, sino que la viven desde ellos mismos, desde su libertad liberada, sobreponiéndose al mal padecido y venciéndolo a fuerza de bien, entonces esas personas llegan a la mayor humanidad posible, porque la actúan con una radicalidad y entereza, que no sería necesaria en una situación de bonanza.

Preguntas para reflexionar sobre el discernimiento de nuestra situación

¿Estarías de acuerdo en que esos tres elementos son los que caracterizan más hondamente nuestra situación y los tres más relevantes cristianamente?
¿Qué razones aduces?

¿Te parece que en el estado en que se encuentran caracterizan la situación como de pecado? ¿Qué contribuye a que estos males no sean sólo pecados, sino

que lleguen a caracterizar nuestra situación como situación de pecado? ¿En qué estribaría la responsabilidad del Estado?

¿Hay alguna dirección vital de esta situación que hay que cultivar en todo caso, aunque de otro modo, si la alternativa quiere ser superadora?

La situación de pecado ¿cómo influye en los ciudadanos? ¿Los determina?

En la Venezuela actual ¿en qué tipos humanos verías hoy una libertad liberada respecto de la situación? ¿Convives con estos tipos humanos? ¿Qué es lo que te admira y ayuda más? ¿Participas en alguna medida de estas actitudes?

Si la situación de pecado no determina a los que viven en ella y si en ella viven quienes vencen al mal a fuerza de bien ¿cómo hay que vivir en ella, si aspiramos a la coherencia cristiana?

PARTE TERCERA: ¿POR DÓNDE PASA DIOS EN VENEZUELA HOY?

¿Por dónde pasa Dios en Venezuela hoy?

Las situaciones de pecado, por lo que distorsionan todo y los males que causan, tienden a encerrarnos en ellas, ya que no para usufructuarlas, para lamentarnos, indignarnos y dolernos de los males que causan y que nos causan también a nosotros. Si nos dejamos llevar por esa tendencia, nuestras mentes y nuestra sensibilidad se restringen a ella y, por consiguiente, se disminuye mucho hasta casi anularse nuestra capacidad de respuesta superadora. Si nos dejamos llevar por el impulso del Espíritu, tenemos que fijar nuestra atención en todos los factores que inciden negativamente; pero tenemos que reservar tiempo y energías sustantivas para buscar alternativas superadoras. Nuestra atención prioritaria debe dirigirse a auscultar por dónde pasa Dios salvando, para acompañarnos a su paso y secundarlo. De ahí deriva la importancia de esta pregunta, que tiene que estar siempre presente, pero más aún cuando la situación es de pecado.

Dios no mete la mano en el mundo, pero pasa por todos: el Espíritu de la Pascua, el Espíritu de hijos y de hermanos, fue derramado "sobre toda carne". Pero el Espíritu no posee a la persona privándola de libertad. El Espíritu libera la libertad de la persona, pero también la requiere. Así pues, aunque en lo que depende de él pasa por todos, de hecho sólo pasa por los que secundan su impulso.

Desde la venida de Jesús sabemos que Dios no pasa condenando. Jesús es el sí de Dios. Por eso su Espíritu pasa salvando y, por la lógica de la

encarnación, no salva desde afuera y desde arriba sino desde dentro y desde abajo. Por tanto, la salvación no se obra como por arte de magia sino por la transformación de lo dado, que no se transforma a la fuerza sino desde la libertad liberada de los que la obran.

Desde este horizonte, se nos pide abrirnos al movimiento del Espíritu de Dios en nosotros mismos para secundar su impulso. Desde esta apertura a su acción, nos capacitamos para atisbar su acción en nuestra situación y para secundarla. Es lo que tratamos de hacer. Recuérdese que tratamos de la situación y no de los individuos abstraídos de ella. Vamos a fijarnos en lo que nos parece más significativo.

Dios pasa por los que en situaciones difícilísimas conservan su dignidad y la actúan

Dios pasa, ante todo, por los que, viviendo en situaciones difícilísimas, porque tienen que lidiar para conservar la vida y/o el sentido humano de esa vida, fundamentalmente la honradez y la solidaridad y eso les copa todas las energías, de todos modos, en esa lidia tan ardua y que no cesa, conservan la dignidad. Claro que estas personas no proponen explícitamente una alternativa superadora porque la amplitud de conciencia no les llega para tanto porque está absorbida completamente en mantenerse en vida y vivir dignamente, pero, al vivir de ese modo, en concreto, ya la están actuando, que es lo decisivo.

Éstos son funcionarios policiales que, estando frecuentemente en condiciones de inferioridad respecto del crimen organizado (y de indefensión casi absoluta cuando regresan a sus viviendas ubicadas en barrios o zonas populares) y en un ambiente que estimula la brutalidad, la connivencia con los criminales e incluso la criminalidad directa, amparada en la impunidad, sin embargo, combaten al crimen con toda profesionalidad y, por tanto, ateniéndose a la legalidad vigente, más aún, considerando que ellos y los criminales son personas humanas. Para que eso sea posible adensan su condición de sujetos, para vivir y trabajar con libertad liberada, de manera que conserven siempre su condición de sujetos humanos y que esta identidad no sea suplantada por la identidad absolutizada de policía, y así puedan discernir en cada caso y obrar dignamente y tratar profesional y humanamente con sus compañeros; y que por mantener esa actitud están dispuestos a pagar el precio que sea necesario, que a veces es muy arduo, por ejemplo, animosidad, aislamiento o traslado a sitios más difíciles o denegación de ascensos.

Son también adolescentes de barrios y zonas populares, que no han tenido interlocución en sus familias, que muy difícilmente encuentran algún adulto con el que puedan hablar con confianza y que los escuche y oriente, que conviven

en grupos compulsivos en los que es difícilísimo mantener una identidad y una relación personalizadas. Cuando adolescentes en estas condiciones se esfuerzan por vivir con dignidad y por tratar a todos dignamente, por ellos y por ellas pasa Dios porque es su Espíritu el que los mueve y vence en ellos.

Lo mismo podemos decir de varones de barrio o populares, que, aun en el caso de que quieran a sus compañeras, no han sido educados en tratar con ellas como compañeros, hablando y procesando sus vidas, que viven la presión de un ambiente de “machos criollos y vernáculos”, que dificulta hasta casi imposibilitar el paso de la adolescencia irresponsable a la edad adulta, y que, sin embargo, para poner como ejemplo un trance significativo, aguantan la presión de los compañeros el viernes a la salida del trabajo y tienen la libertad de estar un rato con ellos y regresar limpiamente al seno de su familia. Dios pasa por esos que tratan de guardar el alma para salvaguardar su amor.

Son también jóvenes de barrio o populares que viven en la pobreza y no ven futuro, que reciben una educación de muy mala calidad, que no tienen alicientes ni en su ambiente ni en su familia, que las oportunidades de trabajo que vislumbran son de trabajos muy poco cualificados y muy mal pagados, que ven como inalcanzable el mundo de la profesionalización, que son requeridos por el ambiente a que vivan irresponsablemente e incluso a entrar en las bandas, y, sin embargo, deciden mantener una rectitud básica, e incluso ver cómo pueden ayudar en su ambiente y secundan las iniciativas positivas y para eso tratan de cualificarse aprovechando las oportunidades. En estos jóvenes, al borde del fracaso y de la perdición, y que, sin embargo, deciden vivir positivamente y, de hecho, consiguen dar de su pobreza y hasta se promueven para hacerlo más eficazmente, pasa Dios, con su gracia previniente y salvadora.

Son también gente muy pobre que, sin embargo, no se echa a morir ni pierde el respeto a sí misma y a los demás y que, por tanto, asume una actitud proactiva, aprovechando las ocasiones que se presentan con gran sentido de oportunidad para ir respondiendo a la vida para sí y su familia, con la mente siempre abierta a cualquier incentivo y con sentido práctico, pero no de un modo individualista ni a costa de nadie, sino, por el contrario, como buena vecina y compañera secundando e incluso promoviendo iniciativas en pro de la comunidad para beneficio mutuo. Personas que no tienen asegurado el mañana y que van viviendo el hoy sin prisa y sin pausa, sin angustia y con industria, ingeniándose para ir logrando la vida sin perder la dignidad sino afirmándola en el modo de ir logrando vivir. Dios pasa por estas personas, gente sufrida, que sabe encajar los golpes y sortear las dificultades sin perder la dignidad, que no se elementarizan, dejándose llevar por sus pulsiones, por la presión continua

que casi no pueden soportar, porque de un modo u otro se saben en manos de Dios y viven con una confianza, siempre rehecha, en su protección continua.

También pasa Dios por funcionarios en ambientes politizados, en los que la primera obligación no es lo que corresponde a su puesto sino seguir las directrices del partido, respaldar militantemente al gobierno en las tareas que éste les pida, defenderlo acudiendo a las marchas y haciendo labor proselitista. Si en este ambiente se las arregla para, como se dice, nadar y guardar la ropa, es decir, cumplir con excelencia profesional las obligaciones de su cargo y ganarse así el derecho de pasar agachadito en ese ambiente hostil y no secundarlo y ser por eso respetado o al menos tolerado y, en el fondo, apreciado por no pocos que no se atreven a hacer lo mismo, esa persona vive con libertad liberada, obedece al impulso del Espíritu y por él pasa Dios.

Más todavía, si actúa en puestos en los que lo proclamado por el gobierno es altamente humanizador, pero apenas se lleva a cabo por las distorsiones estatistas y partidistas. Si en esas circunstancias hace lo proclamado en relaciones horizontales y mutuas, sin pedir ningún peaje de clientelismo, está haciendo la obra de Dios; más todavía porque tendrá que lidiar con quienes aspiren a actuar como caciques o a robarse la plata o a no cumplir lo debido o a actuar meramente como correa de transmisión de las directrices del partido.

Todos éstos son aquellos para los que conservar la humanidad es casi como un milagro constante. Pues bien, este milagro se va logrando día a día porque se van dejando animar por el Espíritu de Dios y caminan humildemente en su presencia. Ellos viven al borde del abismo y no salen de su asombro de cómo van logrando nadar y guardar la ropa: conservarse en vida y vivir con dignidad. Ellos tienen conciencia de su íntima debilidad; pero la obediencia al Espíritu los adensa de un modo excepcional, que ellos no perciben porque demasiado tienen con secundar el milagro continuo de vivir humanamente y de dar de su pobreza.

Dios pasa por los que viven alternativamente ya

Ya hemos expresado en qué consiste vivir alternativamente ya en Venezuela hoy y no es necesario desarrollarlo de nuevo. Tan sólo queremos explicitar que Dios pasa por ellos porque la libertad liberada que entraña vivir alternativamente en una situación de pecado es impensable sin una verdadera trascendencia. En efecto, si una situación de gracia ayuda a ser bueno y, aunque ello siempre requiera un esfuerzo, sin embargo, la situación lo facilita; en una situación de pecado, pasa lo contrario: que la comisión del mal se facilita, se propicia, mientras que hacer el bien resulta ir a contracorriente; y vivir más allá de sus coordenadas e incluso en unas coordenadas que van en contra de lo

establecido requiere una consistencia y creatividad, un sujeto tan denso y proactivo, y tiene unos costos tan elevados, que unas personas así son imposibles, incluso impensables, sin relaciones trascendentes.

Somos seres sociales, todos estamos conectados con todos y todos queremos en principio estar en lo que se está, en la onda, en lo que tiene vigencia. El que opta por vivir alternativamente, no va en contra de su condición de ser social, porque no se retira "del mundanal ruido" para recluirse en su torre de marfil, ya que ésta no es, tal como hemos insistido, una existencia alternativa. Por eso Dios no pasa tampoco por el que practica la religión para salvarse del mundo ni por una organización religiosa que pretenda ser una mediación de Dios al margen del compromiso solidario con la situación.

Quien opta por vivir alternativamente entabla desde su condición de sujeto, desde su condición de fuente densa de vida, otro tipo de relaciones, o inéditas en su ambiente o positivamente rechazadas por él. Actuar esa capacidad implica una libertad liberada, para ser capaz de abrir camino y una inmensa dosis de fraternidad por no querer salvarse de los demás, teniendo autonomía de vuelo para ello, sino con ellos.

Causa admiración y a veces sobrecogimiento, ver cómo personas de nuestra condición humana, de nuestra raza y nuestra tierra, tienen tanta densidad humana y tanta creatividad que son capaces de vivir alternativamente, no desafiando al mundo, sino dentro de la situación, creando en ella posibilidades humanizadoras. Ya columbrar esos modos de vida alternativa exige mucha perspicacia; pero lo verdaderamente trascendente es, no sólo verlo y teorizarlo y hasta saber compartirlo, sino adelantarse a vivirlo. Y precisamente esto se da en nuestra Venezuela hoy.

Una muestra muy significativa de esa vida alternativa es la de aquellos que no tienen tiempo ni energías para cultivar, como dijimos, la polifonía de la vida, pero que viven alternativamente su trabajo y su vida familiar y social. Son, sobre todo, los asalariados de clase media (para poner dos ejemplos significativos, médicos especializados y profesores universitarios) y popular (enfermeras y maestros) que han sentido en carne propia cómo se derrumbaba su poder adquisitivo, cómo se proletarizaban o caían en la pobreza; y, sin embargo, en medio de la desolación y la rabia de su situación innmerceda, se han hecho cargo de su vida con libertad liberada y han tratado de suplir en el trabajo el deterioro del ambiente, la escasez de personal y de elementos y de estímulos, con su entrega al máximo, una entrega que los sobrecarga hasta la extenuación, pero de la que se reponen siempre por las ganas de ayudar. Esta capacidad de vivir desde sí, desde su genuinidad, la trasladan también a su familia, en la que sufren la creciente estrechez sin agriarse ni desmoronarse, por

la creatividad y la ayuda mutua que nacen del amor. Y todavía acopian energías para participar en otros grupos en los que alimentan esta dignidad y la desaguan como solidaridad.

Por estas personas pasa Dios porque se dejan mover por el Espíritu, esa fuerza humanizadora que impulsa desde más adentro que lo íntimo de cada quien. Por eso sacan fuerzas de flaqueza y logran vencer al mal a fuerza de bien. Estas personas son verdaderos héroes anónimos; y, sin embargo, ellos lo que tratan por todos medios es de conservar el mínimo: la dignidad, la relación constructiva, el amor. Y les cuesta tanto, que no tienen tiempo para otras consideraciones. Pero emplean sus energías en lo principal: se dejan llevar por la sabiduría de Dios.

Dios pasa por los productores, pequeños, medianos y grandes que, faltando insumos y estímulos, producen más y mejor porque saben que sus bienes y servicios escasean y son necesarios

También pasa Dios por los empresarios que no se concentran en pescar en río revuelto, en convertir la crisis en una oportunidad de mayores ganancias, consiguiendo, sobre todo, los empresarios, dólares preferenciales y vendiendo sus productos al dólar libre, o aliándose con el gobierno, pagando las respectivas comisiones, y recibiendo sus privilegios o pidiendo más de lo que necesitan y negociando con las divisas, sino que tratan de mantener por todos medios la producción e incluso incrementarla, porque saben que el país necesita lo que producen y ellos pretenden realmente contribuir al bien del país y se alegran sinceramente de hacerlo, y no absolutizan su ganancia sino que fomentan una verdadera responsabilidad social con sus empleados, con sus proveedores y con sus clientes, y para hacerla posible tratan de optimizar la productividad, no sólo mejorando con ingenio el sistema productivo y la organización sino también las relaciones de producción.

Creemos que, a pesar de la persecución sistemática y resentida del gobierno, que inclina a respuestas reactivas e igualmente resentidas y del ambiente visceralmente antipopular y no sólo antigubernista que impera en gran parte de la burguesía, existen empresarios así, que, estando absorbidos por las tareas antedichas y por la actitud correspondiente, no son parte de este ambiente y lo viven con libertad liberada. Estas personas necesitan vencerse a sí mismas en muchos aspectos y desmarcarse de su ambiente y actuar no reactiva sino proactivamente, y son capaces de hacerlo por el interés en la utilidad social de su trabajo y sus productos, como su aporte al país, al que han apostado su vida. Esa actitud y ese compromiso constante suponen el ejercicio continuo de una libertad liberada y, por tanto, entraña una obediencia decidida al Espíritu.

También pasa igualmente por los productores, pequeños y medianos, por ejemplo, pequeños y medianos agricultores de agricultura intensiva o medianos productores de leche, pollos y cochinos o dueños de talleres mecánicos o muchos otros que trabajan con la mayor pericia y diligencia, no sólo como medio de vida sino como modo de vida, es decir, como su manera de ejercitar lo mejor de sí mismos y así valorarse humanamente, y de darlo como su contribución al bienestar general, y que, por eso, no tratan de maximizar su ganancia, aprovechándose de la situación generalizada de escasez, sino que buscan, como se llamaba una bodeguita de barrio, “tu provecho y mi provecho”.

Esas personas que, siendo conscientes de que su servicio es más necesario que en tiempos de normalidad, trabajan más de lo que lo harían si no existiera ese aliciente y que lo hacen sinceramente para contribuir a resolver en cuanto de ellos depende la emergencia nacional y que por eso no abusan con los precios y sirven con alegría, en medio de su fatiga, se dejan animar, sean conscientes o no, por el Espíritu de Dios, el Padre común que quiere que nos humanicemos trabajando de la manera más cualitativa para contribuir al bien de sus hijos que son la familia humana. Se dejan animar por su Espíritu, lo obedecen a él, porque son tentados a olvidarse de los demás y buscar sólo el propio provecho, aprovechándose al máximo de la situación, y porque no pocos les dirán que están desaprovechando la ocasión y se están portando como unos tontos. Requiere una libertad liberada para obrar desde lo más genuino de sí mismos, sobreponiéndose al ambiente y dedicándose a producir lo más cualitativamente posible por la alegría de ser útil a las personas y contribuir con el país.

Dios pasa por los que han aprovechado espacios para salir de su mundo de privilegio y experimentar la realidad de los pobres y desde ella desnaturalizan su procedencia y optan por una vida solidaria

Comúnmente se trata de personas que han estudiado en instituciones con algún tipo de servicio social y acompañamiento suficiente para generar una conciencia. Estas experiencias que han vivido han tenido tal raigambre en su interior que luego pueden asumir una opción de vida en esa dirección y desvincularse de tradiciones o estereotipos muy arraigados en sus ambientes. Son los jóvenes que asumen estudiar carreras vocacionalmente, como servicio solidario y cualificado.

Han tenido unos familiares que les han estimulado en su intuición y deseo y les han entusiasmado con la idea del servicio, los mismos que en los colegios y liceos apoyan la organización y el desarrollo de ese tipo de actividades

extracurriculares. Puede ser algo que se genera en la familia o puede ir creciendo por contacto entre grupo de pares.

Han dedicado, comúnmente, un tiempo de calidad a estas experiencias de campo y han sido acompañados personalmente por adultos significativos que les han comprendido y ayudado a enfocar su vida haciéndoles las preguntas pertinentes y acompañándoles en el camino de descubrimiento de su vocación profesional solidaria mediante una secuencia de experiencias que los van marcando. Y acompañándolos, sobre todo, en el camino, mucho más difícil, de vivir en su mundo con la relativa externidad de la pertenencia al otro mundo y con un modo de vida progresivamente alternativo en solidaridad con él.

No nos referimos, pues, a experiencias entusiasmadoras, acordes con esa salida de su mundo que caracteriza a la adolescencia, sino a experiencias que provocan un desplazamiento duradero, que va cambiando incluso la propia identidad. Decimos que pasa Dios por ellos porque esa decisión no se debe a un contagio ambiental ya que la dirección dominante es la contraria y porque el altísimo precio que tienen que pagar no los lleva a abandonar esta dirección vital, aunque la persona hubiera llegado a apreciarla, si no contara con una fuerza trascendente que la sostiene y alimenta.

Dios pasa por los que denuncian esta situación como de pecado y además proponen alternativas superadoras

Como estamos en una situación de pecado, Dios pasa también por los que la denuncian como tal, es decir, no pasa por los que meramente adjetivan, es decir, condenan la situación, y de paso condenan también a sus autores y causahabientes, sino que pasa por los que hacen ver en qué sentido es situación de pecado, cómo concretamente niega la condición de sujeto a los ciudadanos por ser el Estado y, en definitiva, el gobierno el único sujeto y los demás, colaboradores de él o calificados como enemigos, cómo por esa razón fomenta la irresponsabilidad, en el sentido preciso de que no se siente responsable ante los ciudadanos, cómo así fomenta la guerra y no la paz, la victoria de unos sobre otros y no un juego en el que todos salgamos ganando, y, sobre todo, cómo no sólo no garantiza la paz y la seguridad de personas y bienes sino que transige con los violentos e incluso los tolera en sus cuerpos de seguridad.

Así pues, aunque lo más grave sea la violencia que atenta contra la vida con absoluta impunidad, la falta de producción y de productividad, y la corrupción estructural y por eso absolutamente impune, la estructura que mantiene estos males como enquistados e impide que se procesen superadoramente y, por tanto, la que califica a estos males no sólo como pecados sino como situación de pecado es la estructura del Estado, porque se

entiende como portador de una revolución y sostiene que, por tanto, con él empieza una nueva Venezuela, porque lo anterior no servía ni como punto de partida y por eso es desechado. Un Estado así se entiende como la fuente de todo, y, por tanto, como el que va a poner a valer a los ciudadanos. Por eso no se entiende ni se vive como responsable ante los ciudadanos, como su representante y como el que tiene que darles cuenta de lo que hace y proyecta, sino como el último responsable de todo, responsable únicamente ante la historia. Esta condición de no deliberante se acrecienta por el carácter cívico-militar del gobierno y consiguientemente de la revolución. El presidente Chávez siempre se consideró como un soldado y nunca entendió la democracia. Siempre pensó que como él era el Presidente, que homologaba con el comandante supremo, había que obedecerlo y no podía ser censurado. De él debían salir en último término todas las decisiones. De ahí a "tú eres Chávez" y "Chávez somos todos" no hay más que un paso, que efectivamente se dio. Ese paso implica la denegación de la condición de sujeto de todos. Chávez nos interpreta a todos, o, mejor, todos nos sentimos interpretado, más aún, identificados con él. Ese entusiasmo es deshumanizador. Con el eclipse de Chávez, esfumado el entusiasmo, sólo queda la represión.

Dios pasa por los que hacen ver que esto nos daña a todos y, en primer lugar, a los responsables políticos, y que, por eso, lo denuncian con dolor, desde dentro, buscando la conversión de los causantes de que se mantenga la situación de pecado. No pasa, pues, por los que denuncian sólo con rabia, porque éstos denuncian desde fuera y Dios pasa desde dentro. Por eso, en la denuncia sólo cabe la indignación cuando viene modulada por el dolor.

Pero Dios no pasa por los que sólo saben denunciar, aunque lo hagan como hemos señalado. Pasa por los que, además de denunciar así, proponen alternativas y las proponen como superadoras del actual estado de cosas, como deseables y posibles, aunque hagan ver los costos para cada uno de los actores.

Hay que tener en cuenta que irnos al otro polo: el menor Estado posible y la mayor libertad posible para el capital, es meramente irnos al otro polo de lo actual, y, por tanto, no constituye una alternativa superadora. Por consiguiente, no pasa Dios por los luchan sólo por eso.

La alternativa sólo será superadora, si además de contener aquellos elementos positivos de los que carece nuestra situación actual, retiene lo positivo que intentó sin éxito este gobierno, es decir, que lo propone de otro modo, de manera que ahora sí pueda realizarse. Es decir, que tiene que ser un gobierno y un Estado que garanticen una seguridad básica en todos los aspectos, que respete la vida y haga que todos los ciudadanos la respeten; que respete la propiedad privada y haga que todos la respeten; que respete a todos los

ciudadanos, entendiéndose únicamente como mandatario de ellos y no como un poder en sí frente a ellos, y, por tanto, que les dé cuentas de su gestión de modo transparente y que sea responsable, incluso administrativa y penalmente ante ellos; que, para que eso sea posible, instaure la división efectiva de poderes y se atenga a ella; que instaure la carrera administrativa y, consiguientemente, la meritocracia, desterrando la partidocracia, el clientelismo y la inercia; que maneje con la mayor eficiencia posible la industria petrolera y que propicie, de acuerdo con la industria nacional, la mayor creación posible de derivados en vez de exportar el crudo; que garantice la seguridad jurídica de la empresa privada, a la vez que exija el cumplimiento de su responsabilidad social; que, aliado con ella, garantice la capacitación técnica laboral a la altura del tiempo; y que, simultáneamente, coloque al pueblo, especialmente a los pobres de él, en el centro de su interés como sujetos y no sólo como destinatarios de la asistencia y la promoción, propiciando una educación, salud y seguridad social a la altura del tiempo, estimulando sus organizaciones de base y la alianza de gente profesional y gente popular en el seno del pueblo para entablar sinergias que beneficien a ambos; y que además propicie la creación de asociaciones intermedias para cumplir con el principio de subsidiariedad y, en particular, las asociaciones del tercer sector que persiguen los máximos posibles de solidaridad y especialmente las asociaciones de derechos humanos. Insistimos que Dios pasa por los que proponen concretamente alternativas superadoras y se organizan para concientizar de ellas a toda la población y encaminarse en esa dirección.

Dios pasa por los que promueven un gobierno de concertación nacional

Desde lo dicho en el apartado sobre el discernimiento de la situación, tenemos que concluir que Dios no pasa en Venezuela por los que planean un golpe de Estado, si es que eso se le pasa por la cabeza a algún grupo. Tampoco pasaría por una invasión militar para salvar al país de lo que calificarían como la barbarie, la corrupción y el empantanamiento chavista. No pasa tampoco por los que actualmente promueven esas intervenciones de militares venezolanos o extranjeros, aliados a civiles venezolanos, en las que Venezuela no sería el sujeto mancomunado de su propia transformación superadora sino tan sólo unos grupitos que se imponen sobre los demás.

Tampoco pasa por los que toman como fin absoluto que caiga al gobierno o, más precisamente, derribarlo con acciones violentas de calle. Primero, porque los medios desautorizan el fin y, sobre todo, porque ese fin es sólo destructivo, no contiene ninguna alternativa superadora, es un salto al vacío. Pero, además, porque, por sus aliados en el exterior, la propuesta implícita es sumar a nuestro

país a los regímenes neoliberales, que constituyen una negación del plan de Dios tan grande o mayor que el gobierno actual. Y que de paso hace ver que los aliados, sólo son demócratas de fachada; lo que quieren absolutamente es el imperio sin cortapisas del capital en nuestro país.

Por tanto, si en vez de procurar el triunfo de la otra mitad del país, que en realidad es mucho menos de la mitad, como tampoco los que apoyan al gobierno llegan ni con mucho a la mitad, hubiera un gobierno de concertación nacional en el que estuvieran representados los principales actores y se hiciera justicia a todos los intereses legítimos, teniendo en cuenta los haberes y las propuestas más dinamizadoras, Dios pasaría por él.

En concreto, Dios pasaría por un gobierno que se apoyara en la empresa privada, no de cualquier manera sino una empresa capaz de aumentar la producción y la productividad y con conciencia de su responsabilidad social y comprometida con esos dos cometidos; un gobierno que tuviera en el centro de su atención a los sectores populares, no sólo como necesitados sino como verdaderos sujetos responsables y en proceso de capacitación, tanto como personas como en organizaciones de base, consorciados con profesionales altamente cualificados y con los organismos correspondientes del Estado; un gobierno que promoviera un Estado eficiente con una burocracia lo más independiente posible de él, altamente cualificada y responsable ante los ciudadanos. Si se diera un gobierno así, con estos tres componentes, Dios pasaría por él, mientras durara en esa tesitura.

Este gobierno no podría ser, obviamente, el gobierno actual ni tampoco un gobierno de la oposición y ni siquiera un gobierno concertado de unos y otros. Tendría que incluir también elementos independientes, que estén reconocidamente resteados con lo que dijimos y con capacidad para llevarlo a cabo.

Podría pensarse que esta solución tenía que haberse dado mucho antes, no ahora cuando el gobierno no tiene ya nada que dar y sólo hay que esperar su caída. A esto habría que responder que la oposición no presenta una alternativa, sino que se configura como el otro polo de lo mismo, con lo que lo único que se daría es un movimiento pendular que, por su insuficiencia, provocaría a su vez la vuelta a lo actual con los cambios indispensables para hacerlo viable. Ese movimiento pendular desgastaría más al país y haría muchísimo más difícil encontrar una alternativa superadora. Por eso, la propuesta del gobierno de concertación nacional con inclusión de personalidades independientes que encarnen los objetivos señalados, además de gente reconocidamente capaz del gobierno y de la oposición.

Dios pasa, pues, por los que actualmente piensan en una solución así, por los que tratan de exponerla con la mayor precisión y plausibilidad posibles ante la opinión pública, por los que se abren a ella, por los que trabajan con denuedo y perspicacia porque la puedan hacer suya los diversos contendientes y por los que cabildean sagazmente para hacerla realidad sin hipotecarla ni desvirtuarla.

Preguntas para reflexionar por dónde pasa dios en nuestro país

¿Te parecía que Dios estaba pasando o creías que todo estaba tan mal por un eclipse de Dios? ¿Te fijabas sólo en lo malo o también tenías ojos para lo bueno?

¿En cuáles de estos tipos humanos te habías fijado y en cuáles no habías reparado?

¿Te parece que las razones aducidas son consistentes?

¿Qué razones te convencen y mueven más?

¿Conoces personalmente a personas así por las que pasa Dios de modo especialmente significativo? ¿Las ayudas y te dejas ayudar por ellas?

¿Te parece que este paso salvador de Dios tiene menos consistencia que el poder destructor del mal o te parece que tiene más?

¿Podrías tú decir en este caso que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia (Rm 5,20)?

¿Estás comprendido en alguno de estos tipos humanos por los que pasa Dios entre nosotros de modo especialmente significativo?

¿Estás de acuerdo en que Dios no pasa por los que se la pasan maldiciendo de la situación? ¿Cuándo la denuncia es profética?

¿Por qué la denuncia tiene que incluir propuestas alternativas?

¿Cuáles son en concreto esas propuestas?

¿En qué lenguaje y con qué espíritu tienen que hacerse?

¿Qué actitud requiere en la persona que las hace?

¿Te parece sensato y posible encaminarnos hacia la constitución de un gobierno de concertación nacional como el descrito?

¿Te parece campo de la denuncia y la propuesta en este nivel sociopolítico forma parte de tu realización cristiana?

Una palabra final

Insistimos desde el comienzo que el punto de partida de la mayoría de los venezolanos es que resulta muy cuesta arriba vivir en esta situación en la que la

vida no vale nada, en la que todo escasea y no alcanza el dinero para comprarlo, en la que apenas queda empleo productivo, en la que se dan proclamas solemnísimas de que caminamos a la máxima felicidad en un proceso de justicia y solidaridad, cuando lo que se ve es una parálisis creciente en medio de una opacidad total y de una abultadísima corrupción, que siempre queda impune. Por eso discernimos que vivimos en una situación de pecado.

Pero en el análisis de cómo vivimos la situación se nos ha hecho evidente que no pocos compatriotas la viven con libertad liberada, de manera que la situación, que los afecta muy negativamente, no los influye y su vida no es reactiva sino proactiva: nace de ellos, de lo más genuino de ellos, y por eso, a pesar de tanta estrechez y de tantos obstáculos, viven de una manera fecunda, poniendo vida donde otros ponen muerte, y por eso viven con alegría de fondo.

Lo que más nos contenta de esta indagación es el comprobar que donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia. Si no formamos parte del problema porque vivimos aprovechándonos de la situación o presos de la hipnosis del fetiche, si somos capaces de no caer o salir de estas dos grandes tentaciones polares, podremos ver admirados la consistencia personal de tantos compatriotas nuestros que, en circunstancias muy disímiles y de modos muy diversos, son capaces de vencer al mal a fuerza de bien. Por ellos pasa Dios en esta situación. Pasa salvando, tanto por lo que hacen de positivo como por lo que olean el ambiente, por lo que estimulan, por lo que influyen con la fuerza de su respectividad positiva, de su libertad liberada.

Por eso, siendo conscientes de la gravedad de la situación, que por eso la hemos calificado de pecado, también tenemos que serlo de que también es hora de volver sobre nosotros mismos para ejercer nuestra condición de sujetos con la mayor autenticidad posible de manera que nuestra vida salga de nosotros mismos como nuestra contribución a una alternativa superadora. Ahí se juega nuestra alegría, una alegría que la situación no nos puede dar, si nos aprovechamos de ella, ni quitar, si no entramos en complicidad con ella y la padecemos. Si nos aprovechamos, podremos sentir satisfacción; pero nunca alegría, que sólo se da en la salida de sí, en la entrega de sí para el bien de los demás. La alegría no sólo no es incompatible con el esfuerzo tenaz e incluso con el sufrimiento, sino que no pocas veces se fragua en ellos, viviéndolos dando lo mejor de nosotros mismos. En esto tenemos que poner ante todo nuestro empeño, sin olvidar el trabajo para que sea superado el pecado estructural.