

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

**ITER - HUMANITAS**  
Revista de Filosofía y Humanidades

**Año IX  
Número 18  
JULIO- DICIEMBRE 2012**

**Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2012**

**ITER HUMANITAS**  
**REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
Julio-Diciembre 2012  
AÑO IX, N° 18  
Depósito legal pp. 200402CS1737  
ISSN 1690-9585

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

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

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

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

*Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB*

*Dr. Félix Palazzi,*

*Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB*

*Dr. Nelson Tepedino, USB*

*Dr. Eduardo Frades, CMF*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

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

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

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

*Dra. Luz Marina Barreto, UCV*

*Luis Ugalde, S.J., ITER y CERPE*

*Luis Rosón, S.D.B., Decano en la UPS*

*Felicitísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid*

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

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

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

**ITER – HUMANITAS**

Revista de Filosofía y Humanidades

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.

Apartado postal 68865

*Revista indizada en las bases de datos*

*"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)*

**DISEÑO Y PORTADA:** *Publicaciones UCAB*

**DIAGRAMACIÓN:** *Mery León*

**IMPRESIÓN:** *E.T.P. Don Bosco*

Telf. (0212) 2370802 - 2372766

Apartado de Correos 68865

Tel (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)

[www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)

[iter.revistas@gmail.com](mailto:iter.revistas@gmail.com)

**SUSCRIPCIONES 2012**

Correo normal: Bs.F. 120

Número suelto: Bs.F. 50

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

# ÍNDICE

## **PRESENTACIÓN**

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

## **FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY**

### **Crítica de Ockham a la controversial plenitud de poder**

Mg Mario di Giacomo .....	11
---------------------------	----

### **¿Dos concepciones contrapuestas de la ética y de la sociedad?**

Prof. Juan Rosales Sánchez .....	53
----------------------------------	----

## **TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

### **Opción por los pobres**

P. Pedro Trigo, S.J. ....	67
---------------------------	----

## **TEMAS SOCIALES Y DE ACTUALIDAD**

### **Algunas cuestiones generales sobre la democracia directa**

Mg. Ariadne Cristina Suárez .....	119
-----------------------------------	-----

## **TEMA ECLESIAL VENEZOLANO**

### **El conflicto del clero de Caracas en la sucesión del Arzobispo**

**Crispulo Uzcátegui**

P. Abelardo Bazó Canelón..... 139

## **TEMA LINGÜÍSTICO**

### **El Español: una fase en la evolución del Latín**

Prof. Bruno Manara..... 159

## PRESENTACIÓN

---

P. Santiago Prol Díaz SDB

### A) FUNCIÓN DE UNA REVISTA UNIVERSITARIA

Tienes entre tus manos al número 18 de la revista ITER HUMANITAS que recoge varios trabajos de investigación de algunos docentes de la Institución. Viene espontánea una pregunta: ¿Cuál es el principal objetivo de la investigación universitaria? Rodolfo Ungerfeld<sup>1</sup> afirma que la investigación es un soporte a las actividades de enseñanza universitaria porque la investigación no debe ser concebida como una actividad exclusiva del investigador altamente especializada, sino que además puede ser utilizada como una potente herramienta de formación de recursos humanos, siendo incluso considerada por algunos como la forma más perfecta de la enseñanza universitaria, de la docencia. Por ello todos los integrantes de los centros universitarios, incluyendo los estudiantes, deberían realizar actividades de investigación.

El principal objetivo de la investigación universitaria debe ser la formación científica y el desarrollo de una mentalidad creadora. Esto forma parte de un cambio metodológico a nivel universitario, que no pasa solamente porque se estudie más, sino fundamentalmente por cómo se estudia y se aprende. Quien no está al día en su ciencia no puede enseñar ciencia al día, no puede saber qué es lo nuevo y qué es lo viejo, qué es lo importante y qué lo accesorio.

Una segunda pregunta. ¿Cuáles son las ventajas de enseñar investigando? La investigación enfrenta al alumno con nuevas situaciones, aumentando su acción y comprensión, al mismo tiempo que estimula el desarrollo de personalidades más creativas, con mayor dosis de autoconfianza. De acuerdo a su experiencia, ello entusiasma a los alumnos y los motiva, apasionándolos por justificar su verdad científica, lo que también se manifiesta en los docentes retroalimentando el proceso de enseñanza aprendizaje. Las Revistas Universitarias ocupan un lugar descolante dentro de la investigación que se lleva a cabo en las Universidades pues recogen el fruto de las investigaciones que se van realizando a lo largo del año en el área de la docencia, para que no se queden dentro del aula

---

1 <http://ferbor.blogspot.com/2007/03/articulo-de-reflexin-sobre-docencia-e.html>

sino que se proyecten a la comunidad universitaria y hacia el ámbito nacional e internacional.

Las Revista Universitarias abren también un espacio académico que favorecer la reflexión interdisciplinar. En la presentación del primer número de ITER HUMANITAS, enero - junio 2004, el profesor Rafael Luciani dice que con esa publicación se abría un nuevo espacio académico que favorecía la reflexión interdisciplinar entre la Filosofía y las otras áreas del saber científico, con la Teología. Fruto de esa necesidad nacida de una vida académica sana y honesta que va creciendo y se pregunta por los grandes interrogantes de nuestra humanidad. La necesidad de la revista ITER HUMANITAS, sigue expresando el Prof. Luciani, obedecía también a que son muchas las cuestiones que hombre y mujeres de nuestra época se plantean y que no encuentran espacio de diálogo desde donde puedan ser abordadas y compartidas dentro de un rico y sano encuentro con las diferentes disciplinas del saber humanístico

Pues bien los artículos de este número de la Revista ITER-HUMANITAS son presentados por los docentes del Instituto de Teología para Religiosos, Universidad Católica Andrés Bello y recoge diversos temas que son presentados y debatidos en las cátedras de las diversas disciplinas.

Los artículos presentados en este número 18 responden a la función de una revista universitaria y abarcan muy variados temas: Temas de filosofía de ayer y de hoy, temas sociales y de actualidad, tema eclesial venezolano y tema lingüístico.

Con el próximo número, el 19, la revista ITER HUMANITAS entra en el décimo año de fundación y es una buena oportunidad para invitar a profesores y estudiantes para que envíen con tiempo sus valiosos trabajos de investigación a la Dirección de Publicaciones.

## **B) PRESENTACIÓN DEL NÚMERO 18 ITER HUMANITAS**

### **1.- FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY**

a.- Guillermo de Ockham, el pionero del nominalismo, es también cada vez más reconocido como un importante contribuyente al desarrollo de las ideas constitucionales occidentales, especialmente las del gobierno de responsabilidad limitada; sus puntos de vista ayudaron al surgimiento de ideologías democráticas liberales. Se atribuye a Ockham, en el contexto de la querrela de la pobreza del Papa Juan XXII con los franciscanos, la introducción o invención del concepto de derecho subjetivo. **Crítica de Ockham a la controversial plenitud del Poder** es el artículo que presenta el Prof. **Mario Di Giacomo**.

*En este artículo se examina la crítica de Ockham a la controversial plenitud de poder que reclamaban para sí el Papa y sus seguidores, los hierócratas del siglo XIV, desde la perspectiva más amplia de lo que significó el nominalismo en términos teóricos. Para éste, el primado del singular epitomiza la irreductible importancia de los individuos y señala el nacimiento de las cápsulas protectoras que, en términos jurídicos y políticos, derivarán en los derechos subjetivos. El antiplatonismo de Ockham tiene, por consiguiente, partiendo de una misma fuente teórica, consecuencias tanto filosóficas como políticas.*

b.- En la década de los setenta y ochenta, se inició un debate, más de carácter filosófico, sobre la naturaleza del individuo y sobre sus derechos en relación con el Estado. Los principales protagonistas de este debate fueron, por una parte los liberales, encabezados por John Rawls, Dworkin y, por otra parte, los comunitaristas, como Taylor, Arendt. Los liberales plantean que el individuo tiene la capacidad de actuar libremente. Los comunitaristas sostienen que los vínculos sociales determinan a las personas. Actualmente, se encuentra todavía vigente el debate entre liberalismo y comunitarismo. Frente a este tema, el Prof. **Juan Rosales Sánchez** nos presenta un valioso aporte : **Dos concepciones contrapuestas de la ética y de la sociedad.**

*Las llamadas concepciones liberal y comunitarista de la sociedad articulan una compleja red de problemas filosóficos que toca los ámbitos de la Ética, la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho. Discusiones respecto a temas como la libertad, la igualdad, la ciudadanía, la justicia y los derechos han traído de vuelta las viejas cuestiones sobre el organicismo y el individualismo, sobre la defensa de la autonomía de la comunidad o del individuo en términos morales y jurídicos. El objetivo central de trabajo consiste en exponer críticamente los rasgos esenciales de estas posturas en pugna.*

## 2.- TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El Padre Pedro Trigo ha optado por los pobres, "yo los considero los míos y quiero que ellos me consideren suyo". Lleva en sus entrañas ese conflicto, desde su temprana adolescencia, cuando se zambulló en la cuestión social. Con su papá asistía a la Hermandad Obrera de Acción Católica. El año sesenta llega a Venezuela, estudia filosofía en Quito donde opta por los pobres, por los indígenas. En Monseñor Proaño vio la encarnación de la Iglesia. Vivió los tiempos del Vaticano II, Medellín, Puebla. Como teólogo y agente pastoral se pone en el discipulado del pobre, se situaba donde se situaba Dios, al lado del pobre. Tomó

en serio que Latino América es lugar teológico, aquí y solo aquí es posible encontrar a Dios. Consideró incongruente que los religiosos tuvieran que estudiar teología en Europa. Asumió como un aspecto ineludible de su vocación el ser seguidor del Mesías pobre de los pobres. El P. **Pedro Trigo** no sólo habla de la opción por los pobres pues un cristiano, un teólogo, “además de hacerla, ha de dar cuenta de su sentido” y nos lo presenta en su artículo **Opción por los Pobres**.

*La perspectiva de este recuento no es la de la confesión, ni siquiera al modo de san Agustín y mucho menos al de Rousseau y los que siguieron su propósito. Hay que encuadrarlo en la importancia que ha adquirido la narrativa en antropología y teología, desde el punto de vista de que la última forma de la realidad es la realidad histórica. Por eso pretende ser un análisis genético estructural a la vez de mi vida y de mi trabajo porque forman realmente una unidad de propósito. La conveniencia de este abordaje estriba en la dificultad que entraña mantener la opción por los pobres cuando pretende ser totalizadora, no sólo, obviamente, por el carácter dialéctico de la pobreza sino por la complejidad de esta opción cuando no es sólo temática sino sistemática; más todavía para un intelectual, que además de hacerla, ha de dar cuenta de su sentido.*

### 3.- TEMAS SOCIALES Y DE ACTUALIDAD

a.- Existe la democracia representativa, en donde el poder lo ejerce un pequeño grupo de representantes elegidos por el pueblo. Pero también existe la democracia directa, donde el poder es ejercido directamente por el pueblo en una asamblea. Ejemplos de esta democracia han existido en Grecia, en Italia en las comunas del siglo IX, en el régimen feudal, en las comunas norteamericanas con Tocquedeville, en algunos cantones suizos. ¿Es viable este sistema en el actual mundo globalizado? La profesora **Ariadne Suárez** responde a este interrogante con **Algunas Cuestiones generales sobre la democracia directa**.

*Este ensayo describe tres formas distintas de representación política basándose en una concepción general de democracia directa que se desarrolla a través de diferentes experiencias históricas de origen muy diverso y que muestran, cada una de ellas, la singular expresión de una teoría política que conjuga libertad, constitución, comunidad de intereses y autonomía*

### 4.- TEMA ECLESIAL VENEZOLANO

El P. **Abelardo Bazó Canelón** en el artículo **El conflicto del clero de Caracas en la sucesión del Arzobispo Crispulo Uzcátegui**, nos presenta una

sinéctica referencia de la relación Iglesia-Estado en los tiempos del General Cipriano Castro y específicamente con Mons. Crispulo Uzcátegui quien fuera arzobispo de Caracas entre 1885 y 1904. La salud de monseñor quien padecía una incapacidad mental ocasionó problemas a nivel de clero y con la Santa Sede. Unos de los primeros nombramientos del Papa Pío X, fue el del arzobispo coadjutor de Caracas en la persona de Juan Bautista Castro, el 29 de octubre de 1903.

*La sucesión del arzobispo de Caracas Crispulo Uzcátegui, que tuvo lugar en 1903 con la elección de Juan Bautista Castro como arzobispo coadjutor con derecho a sucesión, estuvo circundada por un agudo conflicto en el clero de Caracas, en el cual dos facciones claramente diferenciadas se disputaron el gobierno del arzobispado. La Santa Sede trató de mantenerse imparcial ante el conflicto, y buscó por todos los medios posibles el entendimiento de las partes, y aunque temporalmente pareció subsanarse el conflicto, las heridas quedaron abiertas. El conflicto continuó, de manera algo solapada, durante el episcopado de monseñor Castro, que no pudo lograr la reconciliación completa.*

## 5.- TEMA LINGÜÍSTICO

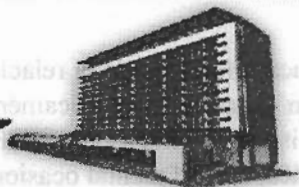
Cualquier tipo de lenguaje conforma un sistema vivo que va sufriendo, a través del tiempo, modificaciones en su estructura y que, como todo organismo, experimenta etapas de origen, consolidación y decadencia. El Prof. **Bruno Manara** en los últimos artículos de la Revista Iter Humanitas nos ha dado a conocer el origen y la evolución del Castellano, acercándonos al contexto histórico que rodeó su nacimiento y desarrollo. En esta ocasión nos ofrece **El Español: una fase en la evolución del Latín.**

*El presente estudio tiene dos momentos. En primer lugar se presentarán algunos elementos que muestran la evolución del latín como lengua viva a lo largo de un milenio aproximadamente. En un segundo momento, destacaremos algunas peculiaridades del latín hablado en Hispania, para demostrar que esas mismas tendencias lingüísticas persistieron a lo largo de los siglos y caracterizan el Español de nuestros días, que se puede considerar como una fase en la evolución general del latín.*

P. Santiago Prol Díaz, SDB



# UCAB



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

## TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

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

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

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

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

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

---

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

# FILOSOFÍA DE AYER Y HOY

---

## CRÍTICA DE OCKHAM A LA CONTROVERSIAL

PLENITUD DE PODER

Mg. Mario Di Giacomo\*

### **ABSTRACT:**

*This article examines Ockham's critique of the controversial plenitude of power that claimed the Pope and his followers, the curia of the fourteenth century, from the broader perspective of what it meant nominalism in theoretical terms. For the nominalism the primacy of singular resume the irreducible importance of individuals and announces the birth of the protective capsules that in legal and political terms will lead to subjective rights. The Ockham anti-Platonism has therefore, from a single source theoretical, philosophical and political consequences.*

**KEYWORDS:** *papal plenitude of power, plenitudo potestatis Papae, nominalism, spiritual power, temporal power, regulariter-in casu, potentia Dei absoluta.*

## OCKHAM Y LA CRÍTICA DE LA PLENITUDO POTESTATIS

### 1. INTRODUCCIÓN

La historia de las ideas suele encerrarse en asombrosas paradojas. Se encuentra el propio destino en el camino usado para evadirlo. Cuanto más la pretensión naturalista inscrita en el tomismo animó la autonomía mundana, tanto más el escrúpulo de los teólogos conservadores sintió amenazado el universo cristiano conocido, en especial la contingencia de un mundo absolutamente desvinculado de leyes cósmicas estabilizadoras. En la medida en que pendía de una voluntad, inescrutable, por cierto, asimismo no había manera de capturar mediante los medios intelectuales humanos la entraña racional sobre la que esa voluntad se asentaba. Dios queda tan lejos que los esfuerzos de sus criaturas por atisbarlo

---

\* **Mario Di Giacomo**, Mg. en Filosofía, Magister en Ciencia Política. Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona.. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Autor del libro Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media. [panisangelicus@gmail.com](mailto:panisangelicus@gmail.com).

en su misma lejanía se hacen, por definición, inútiles. La bancarrota de “la bien trabada estructura tomista de razón y fe, de la ciencia, la filosofía y la teología, no se debió en primer término a un esfuerzo encaminado a liberar la razón, sino más bien a un esfuerzo que tenía por objeto liberar la fe”<sup>1</sup>. Los escrúpulos tomistas a favor de la concordancia entre naturaleza y Gracia, entre la ciencia racional y la ciencia revelada, tienen sus días contados. Si en santo Tomás la *Gratia praesupponit naturam*, en los averroístas, más bien, la *natura dividitur contra Gratiám*<sup>2</sup>, y en el ockhamismo, por su parte, la *Gratia dividitur contra naturam*. Por consiguiente, como resultado de disolver el XIV, “siglo de criticismos”<sup>3</sup>, “un siglo de crítica”<sup>4</sup>, entendiendo esta expresión como “crítica de la filosofía por la teología”<sup>5</sup>, las grandes síntesis del XIII, las fuerzas de la razón humana tienen que asentarse, antes que en el espacio delimitado por la jurisdicción divina, sobre la finitud conferida. Desde ahora, cualquier nivel de realidad que trascienda la experiencia se aparta del modo natural como el conocimiento aborda las cosas. Repitiendo a Abbagnano, en este siglo disolutivo “Ockham afirma, en efecto, explícitamente la heterogeneidad radical entre la ciencia y la fe”<sup>6</sup>; y del esfuerzo prodigioso del siglo anterior, consistente en hacer de la teología una ciencia, no quedan sino los flecos sueltos de un heroísmo inútil. La teología se convierte de este modo en un “puro acervo de nociones prácticas, desprovistas del todo de evidencia racional y de validez empírica”<sup>7</sup>.

Para que la política pudiera pensarse desde abajo, como formulación constituyente de unos individuos dispuestos a darse un mundo mediante una autoorganización política autónoma, parecía inevitable la labor de reducir a escombros los lineamientos descendentes de la metafísica heredada. Es decir, para permitir la pluralidad como pluralidad, la noción de reducir todo a la unidad debía ser devaluada por un tipo de pensamiento que diese al traste con un orden ontológico, sobre cuya base se elaboraban metáforas constitutivas de la desigualdad política inherente al orden medieval establecido. Para que los individuos no fuesen devaluados por el valor absoluto de la unidad productora del hombre y del mundo, hombre y mundo serían revitalizados no ya por la metafísica aristotélica,

1 George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, 3ª. ed., México, FCE, 1996, p. 245.

2 Cfr. Giogio Battistoni, “Dante and the Three Religions”. En: *Dante Studies*, CXXV, 2007, p. 270, nota 54.

3 F. Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1985, p. 281.

4 Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª. ed., Madrid, Gredos, 1985, p. 592.

5 *Ibidem*.

6 Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Hora, 1994, vol. I, p. 539.

7 *Ibid.*, p. 540.

rescatada por santo Tomás, sino por unas ideas que, en nombre de la incompreensible trascendencia de Dios, hundían el conjunto de entidades que la metafísica procuraba y multiplicaba. Mientras más metafísica, menos se muestra el poder de Dios y la contingencia que caracteriza al cosmos; pero por otro lado, mientras más metafísica tanto menos sujeto humano, abrazado por una racionalidad dada de una vez y para siempre, de la cual él mismo no sería responsable. Desde una perspectiva crítica de la metafísica, ésta se nos mostraría, *a radice*, como esa instancia que amarraría tanto el poder omnímodo de Dios como ataría el poder relativo de los hombres. Como, por otro lado, el *vere esse* de la metafísica está siempre más allá de los individuos que lo manifiestan, al desalojarse la estructura ontológica como malla categorial a partir de la cual lo real mismo se explicita, los individuos quedan allí como desprovistos de los hilos que los ataban al armazón legaliforme del cosmos ahora destronado. Los individuos son esos hilos sueltos de una malla invisible que una crítica nominalista ha disuelto. Sólo quedan, entonces, los individuos y su radical contingencia. Hablando desde los residuos de una metafísica destronada, “el mundo que tenía vivenciado Ockham era un mundo de individuos, perfectamente separados entitativamente, aunque llegaran a constituir un agregado, un “mundo”; muy a la inversa, el mundo, el cosmos, la naturaleza, en opinión de Aristóteles, eran superiores y anteriores a los individuos, como la *polis* era anterior y superior a los ciudadanos”<sup>8</sup>.

## 2. DEVALUACIÓN DE LA METAFÍSICA: LOS RIESGOS DE UNA RAZÓN DESTRONADA

El principio de economía de Ockham nos señala, con obstinada insistencia, que los entes (metafísicos) no deben multiplicarse sin necesidad. Desalojadas las naturalezas transindividuales, la unificación de lo múltiple en una circunstancia común a todos sus miembros se transforma en el asunto a resolver por la razón. Mientras la *episteme* tomó el modelo deductivo de la metafísica, utilizando a las esencias como términos medios de las definiciones, no podía sino concluirse en una victoria indiscutible del platonismo, incluso en su versión aristotélica. Porque, en este modelo, se trataba de sujetar la realidad al pensamiento especulativo, olvidando las voliciones, mociones, ambiciones y prejuicios que ostentan cada uno de los individuos. Como afirma Ullmann, recordando a Gilson, en esta esfera autoritaria que comprende lo real a partir no tanto de sí mismo cuanto desde los fondos ideales de una especulación filosófica, *Platon lui-même n'est nulle*

8 Francisco J. Fortuny, “Introducción al *De succesivis* y al *Prologus* de la *Expositio*”. En: Guillermo de Ockham, *Los sucesivos*, Traducción, introducción y notas de Francisco José Fortuny, Barcelona, Orbis, 1985, p. 14.

*part, mais le platonisme est partout*<sup>9</sup>, Platón no parece estar en ninguna parte, pero el platonismo se halla por doquier. En esta tendencia ideológica fundamentalmente antidemocrática, sólo unos pocos podían ser la encarnación misma del derecho, el mismo rey-filósofo que Platón requiere para su *polis* ideal resulta la personificación del *nomos*, de modo que la gente común y corriente quedaba excluida de los procesos jurídicos de formación de las leyes. Si Dios está en la cúspide de lo real como *creator omnium*, asimismo el Rey, el Monarca o el Papa se hallan en el cenit de la dimensión terrenal, la cual inequívocamente presiden.

Los procesos de formación social son dirigidos desde arriba, de manera tal que el individuo presenta, antes que la de ciudadano, la condición de *subditus*, mientras que el Rey se concibe como la idea encarnada del derecho, gestándose así un abismo entre gobernantes y gobernados. Siendo el Monarca *nomos empsychos, lex animata*<sup>10</sup>, ley viviente, el ejercicio del poder se constituye dentro de una distancia irremontable entre aquél y un individuo que no es sujeto de derechos. Basta con romper la monotonía metafísica que consagraba esta lectura vertical descendente, para empezar a rescatar el rol del individuo como una figura ciudadana, involucrada en los asuntos de la esfera pública. Pero eso también era posible, aparte del camino crítico preparado por ciertos pensadores, porque la misma autoorganización de las sociedades, desde abajo, relacionada con los problemas genuinos de la vida cotidiana, permitía la entrada de formulaciones políticas distintas a la hierocrático-papal o a la hierocrático-monárquica. Entre el *fidelis* y la *physis* a la que también adhería parecía haberse delineado un surco insuperable: el mundo cristiano consideraba al rebaño humano desde la perspectiva de leyes donadas o lo insertaba en marcos de comprensión ya prescritos, conforme a una lógica deductiva. En cambio, desde una óptica naturalista, siendo también el individuo un producto de la naturaleza, comenzó a ser explicado con base en un razonamiento inductivo. Adquiriendo valor por sí mismos, los individuos se despojaban de las sombras anónimas con que habían sido revestidos, para empezar a tomar para sí los caracteres peculiares que los caracterizarían *qua* individuos. Las normas fijas e inflexibles, las leyes que se autoabalizaban de eternidad, la seguridad altisonante del método deductivo cedían paulatino paso al dominio de lo personal, lo individual, la observación y la exploración, en suma, a las inferencias propias del razonamiento inductivo y a la ulterior conquista de la naturaleza. Más allá de los individuos no se admite, pues, ninguna sustancia transindividual; detrás de las normas que afloran a partir de los datos, eventos, acontecimientos

9 Walter Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo*, Bari, Laterza & Figli, 1974, p. 86.

10 Cfr. *ibid.*, p. 42.

signados por una aproximación empírica a lo real no existen, a excepción de la vida divina, datos, leyes, razones concebidos como patrones absolutos de medida, objetividades e idealidades desprovistas de contextos que relativizan cada una de las ocurrencias del mundo natural, “lo transpersonal cede su puesto a lo personalísimo: la norma o el patrón universalmente válidos han sido suplantados por el criterio individual y subjetivo. El tipo mensurable objetivamente, por la infinita variedad de medidas individuales. Este énfasis en el carácter de la personalidad del hombre constituye la nota clave de las creaciones de fines del medioevo y comienzos de la modernidad, no menos que el surgimiento de la propia ciencia política y de sus manifestaciones”<sup>11</sup>. Un nuevo perfil de *homo mensura* se adivina tras el acercamiento nominalista al mundo y a la naturaleza. Porque el realismo que el nominalismo suplanta, y el nominalismo mismo, más que un depurado esfuerzo por constituir matrices conceptuales metafísicas o antimetafísicas, son, ambos, “visiones definidas y específicas de mundo”<sup>12</sup>, o lo que es lo mismo, un par de relatos conceptuales que mantienen firmes y definidas relaciones con un cuerpo social y su concreta historicidad, o se emplazan en instituciones en las que el saber adquiere una consistencia más o menos orgánica.

En contra de los procedimientos deductivos de la vieja lógica, muy pobre para tratar el manantial de novedades de que es portador la naturaleza humana, un fuerte empirismo empieza a apoderarse de la investigación. Esto es importante ponerlo de relieve, *perchè il metodo deduttivo fino ad allora usato fu sostituito dal metodo induttivo di ricerca*<sup>13</sup>. En la doctrina nominalista, derrocada la metafísica constitutiva de los seres creados, no se podía sino quedar capturado en la malla conceptual que el hombre había de crear por sí solo. Estriba la dificultad en que el bajo rasero del empirismo que todo lo nivela resulta enteramente sordo a lo normativo. En la glosa de Gilson, el problema radica en que el orden normativo pende, como un funámbulo sobre la cuerda, de argumentos probables o dubitativos, puesto que “cuando nos prohibimos rebasar las condiciones experimentales, no vamos lejos en ese ámbito (el de la teología natural)”<sup>14</sup>. Sin el orden categorial producido *ab aeterno*, los hombres, como desnudos átomos en el vacío, debían ser atravesados por esa convicción de que, al haber desaparecido las formas substanciales (*formae rerum*), la explicación de las huellas de su propio

11 Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 302.

12 *Ibid.*, p. 291.

13 W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 95.

14 É. Gilson, *La filosofía en...*, *op. cit.*, p. 601. Paréntesis añadidos.

mundo no podría lograrse sino a través de un intelecto que, más que encontrarla como ya dada, tiene que producir su propia legibilidad del mundo; a saber, de las destituidas *formae rerum* se engendra un tránsito a los *nomina rerum*, que el hombre cuelga como letreros sobre las cosas: con ello el sujeto levanta su propio perfil de sujeto, pues más que desocultador de *leges aeternas* es un creador de leyes limitadas: los conceptos son producto “de la <<subjetividad>> activa y no de la <<naturaleza>> eterna”<sup>15</sup>.

Sin la malla metafísica, la sustancialidad no se adscribe ya a unas realidades transindividuales en las que los individuos se afianzarían ontológicamente, pero que les haría distintos a sí mismos: en su soledad, el individuo pasa a ser la verdadera y única sustancia. La depotenciación del intelecto ha traído como paradójica consecuencia su reivindicación: a medida que se le retiraba de lo divino, se lo arrinconaba en el espacio de la creación; a medida que se diluía la escalera metafísica para llegar al vestíbulo de Dios, en esa medida tenía que compensar las pérdidas de una metafísica venida a menos. Como la desarticulación absoluta es impensable, las nuevas sustancias individuales, deshilachadas y desvinculadas, tenían que verse obligadas a crear una nueva forma de unión con el mundo: el lazo con éste ya no venía otorgado por la exactitud casi matemática que la antigua ontología propiciaba, sino por un cálculo continuamente engendrado desde abajo, a partir de las contingencias de un mundo desbaratado en múltiples particularidades. La lógica ockhamista no haría sino *déplacer des étiquettes*<sup>16</sup>, agrupar los singulares mediante letreros debido a su aptitud hacia la semejanza, a diferencia de la lógica realista, que supone una similitud verdaderamente objetiva. De acuerdo a esto, la lógica terminista no sería capaz de remontar el mundo de la experiencia, pues ... *une logique comme celle-ci est frappé, en vertu de ses principes constitutifs, de radicale impuissance à dépasser l'expérience concrète et multiple: elle ne rend que ce qu'elle a reçu*<sup>17</sup>. En realidad, esta radical impotencia de trascender la experiencia concreta y múltiple invoca la dificultad de seguir manteniendo el paralelismo entre lógica y ontología, entre símbolo y realidad. Sin embargo, el signo mismo, aun divorciado de su carga metafísica, imprime el sello de la subjetividad en aquello que ella conoce. Ciertamente, es impuesto a las cosas por una necesidad subjetiva que ignora absolutamente si corresponde o no

15 F. J. Fortuny, *op. cit.*, p. 39.

16 J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique (Cahier I)*, Belgique-Paris, Beyaert-Librairie Félix Alcan, 1922, p. 133.

17 *Ibidem*.

con el diseño real de las cosas<sup>18</sup>. El principio simbólico de unidad ignora el principio interno de la unidad real. La metafísica del singular, de la que habla Vignaux, se transforma en el comentario de Maréchal en un *inventaire d'individus*<sup>19</sup>. La necesidad interna del pensamiento humano ya no se atreve a indicar que es un reflejo de la necesidad interna de las cosas mismas. Desplegado sobre la experiencia sensible, el entendimiento humano se muestra como incapaz de remontarla para ir a la búsqueda de verdades trascendentes y de principios de unidad, principios de unidad de los cuales la forma aristotélico-tomista era un análogo al interior de un cosmos transido por la contingencia. Más que Duns Escoto, prosigue Maréchal, Ockham *a démantelé la notion d'Absolu*<sup>20</sup>. En medio de estas preocupantes visperas agnósticas, en el brete en que él mismo se coloca al radicalizar los predios de la subjetividad, aparece sin embargo la compensación requerida. Amputarle las alas a la razón equivale a retornarle su trono a la fe. En esta devolución reverencial, ... *les lacunes de la connaissance rationelle, il les trouve comblées d'avance par la foi révélée, à laquelle il donne son adhésion libre*<sup>21</sup>. De allí que el creyente es el suplemento de una razón detenida sobre los linderos de este mundo, debido al uso de símbolos subjetivos, de letreros, de etiquetas, de nombres. En efecto, de acuerdo con Maréchal en este punto, una posición fideísta es el complemento de este tipo de conocimiento, *le fidéisme théologique corrige chez lui l'agnosticisme*<sup>22</sup>. Así, aquello de lo que la razón ya no puede dar cuenta, se compensa por una vía no racional; enunciados no concluyentemente racionales habrán de ser asegurados *per fidem*.

No ajeno a esta *ratio inductiva*, el Aristóteles menos sistemático y metafísico también había vindicado este método que centraba su atención en la particularidad, tanto cognoscitiva como prácticamente. El autoritarismo de la política platónica es así atemperado en atención a la multiformidad de lo viviente. Si la inducción pasa a ser el patrimonio metodológico prestigiado, si el nominalismo rescata la sustancialidad que está por detrás de los individuos, asignándosela directamente a éstos, entonces la política misma puede comprenderse como una nueva ciencia, como una ciencia social que tomaba en cuenta al hombre por lo que era, no fundado en abstractas idealizaciones desgajadas de la realidad, y por la forma en que se comportaba en sociedad<sup>23</sup>. Más acostumbrados los hombres a

18 Cfr. *ibid.*, p. 138.

19 *Ibidem*.

20 *Ibid.*, p. 142.

21 *Ibid.*, p. 143.

22 *Ibidem*.

23 Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, p. 99.

partir de ahora a relativizar los universales que presidían los anteriores discursos, la verdad sólidamente establecida de una vez y para siempre se decanta más bien hacia hipótesis probables, y el individualismo que se inaugura no renuncia, sin embargo, a pronunciar reglas comunes y compartidas. Así como en lo que respecta al punto de vista ontológico se da una liquidación de las entidades superfluas transindividuales, asimismo, desde el punto de vista estrictamente político, hay una notable resistencia a producir discursos y potestades absolutas que minarían la soberanía que ahora se deposita en los mismos individuos. En este punto, debemos decir que nuestra interpretación se resiste a diferenciar tajantemente el Ockham especulativo del Ockham político, antes bien, hacemos nuestra la siguiente perspectiva hermenéutica: “Ockham habría formulado por primera vez un individualismo político porque había sido el autor del individualismo ontológico más claro de la edad media”<sup>24</sup>.

En la apoteosis del singular, Ockham golpeará tanto al ultrarrealismo platónico como al aristotélico realismo moderado; asimismo, no dejará de tachar de “criptoplatonismo” la *distinctio formalis ex natura rei* del escotismo y la postulación, incomprensible para nuestro autor, de una *unitas realis minor numerali*: en la mente del *Doctor Subtilis* se gesta algo que para Ockham es impensable, pues esas dos fórmulas destacadas indican la existencia de una naturaleza que de por sí no es ni universal ni particular, “sino que es incompletamente universal en la realidad y completamente en la existencia que tiene en el entendimiento”<sup>25</sup>. El esencialismo escotista quiere llevar hasta el extremo el aseguramiento discursivo mediante grados diversos de realidad que dan sostén a los mismos conceptos: que, en el marco de reconocimiento conformado por un aval metafísico, la palabra diga la cosa, que *res* y *verba* se hallen íntimamente vinculados, que el *modus essendi* y el *modus significandi* no corran cada uno por su lado. Para que el discurso humano no construya castillos en el aire, la realidad ofrece una graduación ontológica (una realidad concreta dinámica) que permite asegurar la capacidad simbólica del hombre. Pero esto, a juicio de Ockham, le lleva a Escoto a admitir unidades esenciales reales que, empero, no tienen realidad numérica<sup>26</sup>. El mundo escalonado formalmente de Duns Escoto no tiene cabida en la mente ockhamista. Al someter al tribunal nominalista todo tipo de platonismo larvado,

24 Carolina J. Fernández, “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la *opera politica* de Ockham”. En: *Anuario Filosófico*, XLI/1 (2008), p. 142.

25 Guillermo de Ockham, *Comentario al Libro de las Sentencias*. En: Clemente Fernández, *Los filósofos medievales: Selección de textos II*, Madrid, BAC, 1979, I, d. 2, q. 6 (p. 1023).

26 Cfr. *ibid.*, I, d. 2, q. 6 (p. 1024).

o secreto, el singular se alza con el primado de esta nueva ontología. Por ello, contra Escoto, no hay ninguna unidad positiva que no sea al mismo tiempo una unidad numérica<sup>27</sup>. Sin embargo, Ockham, al negarle al entendimiento la posibilidad de trepar hasta las alturas fundantes y trascendentales de lo real, negando enfáticamente las cláusulas de la metafísica tradicional, produce, más que una metafísica del singular, una teología del singular, singular creado por un Singular que, al mismo tiempo, es una Persona. Por lo demás, siguiendo los resultados de la crítica al realismo que ha llevado a efecto Teodoro de Andrés, esto “es la otra cara de esa *‘metaphysique de l’individu, qui fait peut-être* (según la expresión de P. Vignaux) *l’essentiel du nominalisme*”, y que, ciertamente (repetimos una vez más), es el punto de arranque del ockhamismo”<sup>28</sup>.

Llegado el punto extremo de los absurdos del realismo, Ockham deriva, *sine dubio*, en una *metaphysique de l’individu*<sup>29</sup>, con lo cual lo esencial del nominalismo, derrocados los universales ontológicos, se ubica en esta nueva centralidad teórica: *que toute substance soit radicalement individuelle*<sup>30</sup>. Amparado esta “filosofía de creyente”<sup>31</sup>, se ve en la urgente necesidad de producir una lógica insular al interior de la mente divina: ésta sólo crea singulares desde singulares, nunca a partir de arquetipos eternos. Para que el singular sea efectivamente singular, la fuente de la creación tampoco puede ya estar provista de un abarcante apretón metafísico: toda metafísica es negación del singular vindicado. Según Ockham, ninguna cosa es realmente común a muchos, con lo cual se concluye que ninguna cosa es universal de ningún modo<sup>32</sup>. De lo anterior, y no se cansa de repetirlo el autor, “toda cosa singular es por sí misma singular”<sup>33</sup>; “toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente”<sup>34</sup>; “toda cosa existente fuera del alma es por sí misma singular”<sup>35</sup>; “ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su

27 Cfr. *ibid.*, I, d. 2, q. 6 (p. 1028).

28 Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, p. 65.

29 Paul Vignaux, “Nominalisme”. En: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1931, tome onzième, première partie, p. 742.

30 *Ibid.*, p. 736.

31 T. de Andrés, *op. cit.*, p. 65.

32 Cfr. Ockham, *Comentario al...*, I, d. 2, q. 6 (p. 1027).

33 *Ibid.*, I, d. 2, q. 6 (p. 1033).

34 *Ibid.*, I, d. 2, q. 6 (p. 1034).

35 *Ibidem*.

naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de sustancia alguna<sup>36</sup>. El primado del singular<sup>37</sup> lleva entonces a un proceso cognoscitivo que debe comenzar por la captura de él, del singular material. Lo que primero se entrega al intelecto es, pues, el mismo individuo en su condición sensible. Lo real en Ockham no es ya, por consiguiente, lo real pensado *more thomistico*, a saber, en aquél no se verifica la ecuación tomista que igualaba singular, material e inteligible, ni la que ponía en un mismo plano universal, inmaterial, inteligible<sup>38</sup>.

Al separar tajantemente filosofía de religión, asestando así el golpe de gracia a la Escolástica a la sazón dominante, al hacer de los universales simples términos, dimensión conceptista ésta que se rehúsa a reconocer la existencia de universales *extra animam*, Ockham se hace cargo de un conocimiento ceñido a las cosas individuales mediante un tipo de saber que se adquiere por la sola vía de la experiencia. El abrazo fracturado entre Iglesia y saber devendrá, a su vez, en el sismo que dislocará la concepción absolutista de la *plenitudo potestatis* pontificia<sup>39</sup>. La filosofía se abre entonces a la circunstancia siempre endeble de su mundo finito (a una naturaleza que en lo sucesivo se investigará de manera empírica), de modo que el saber que en ella misma se estructura portará las marcas de una falibilidad siempre presente. Al abrirse a los problemas del más acá, recusando toda intimidad entre conocimiento y fe, los hombres tendrán que vérselas exclusivamente con el plano de su mundo finito. Disueltos por la metafísica del singular, los oficios de esta Escolástica tardía están más bien relacionados no ya con las dificultades propias del *principium individuationis* explicado mediante

36 *Ibid.*, I, d. 2, q. 8 (p. 1050). Véase también: Guillermo de Ockham, *Suma de la lógica*, parte I, cap. XV. En: C. Fernández, *op. cit.*, p. 1079.

37 Como aduce Fortuny (*op. cit.*, p. 34), "El mundo no es una realidad única, verdaderamente totalizante de sus partes. Para Ockham y todos los pensadores del siglo XIV, el mundo es sólo un agregado de entidades perfectamente individuadas, singularidades absolutas. El mundo no es ya sino el nombre del agregado..."

38 Cfr. P. Vignaux, "Nominalisme", *op. cit.*, p. 752.

39 Ockham asume con coherencia que la Iglesia visible, histórica y real se encuentra integrada por hombres falibles, de suerte que no sólo el Papa, sino incluso el concilio, pueden aventurar tesis erróneas. Entonces, la comunidad histórica que es la Iglesia no puede admitir dentro de sí una plenitud de poder tal que permita a un solo hombre el dominio total de la conciencia de los fieles ni, tampoco, la autoridad absoluta de una sola espada que concetre en sí las competencias tanto del ámbito espiritual como las del secular. Parecele herética a Ockham la tesis del Papado de Aviñón, según la cual, en una línea descendente de poder que va de Dios al Papa, y de éste al Emperador, "... la autoridad imperial procede de Dios solamente a través de los papas y que, por tanto, solamente el Papa posee la autoridad absoluta tanto en las cosas espirituales como en las temporales" (N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 548).

fórmulas metafísicas, sino con la comunidad que ha desaparecido al venirse abajo el edificio especulativo en que se cobijaban finito e infinito. No hay, pues, que buscar una misteriosa causa de la individuación de los entes, puesto que éstos son, *per se*, singulares, ellos mismos son su *principium individuationis*, debido a lo cual hay que descartar una búsqueda metafísica que nos conduciría a la explicación de su concreción individualista. Radica la dificultad, más bien, en “buscar cómo es posible que algo sea común y universal”<sup>40</sup>. En la siempre inevitable sincronía entre pensamiento y realidad, los ecos de la vida real pueden infiltrarse en las líneas de la vida especulativa. Si lo real mismo se halla convicto de una dinámica disolutiva, la vida discursiva encontrará su verdad espejeando teóricamente, a su manera, los rasgos de una disolución en ciernes. También la navaja de Ockham liquida mediaciones metafísicas unificantes, pero multiplica hasta el más elevado cansancio la pluralidad de los individuos. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, pluralitas non est ponenda sine necessitas, frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*<sup>41</sup>, son ideas entre sí semejantes, que señalan no sólo los modestos límites de un aparato intelectual humano incapaz de desbordar su propio mundo finito, sino también, por misteriosa inversión, la facultad que posee ese mismo intelecto de hacerse de su mundo.

Si bien la doctrina de Platón multiplica por arriba y hasta el asombro las entidades metafísicas con las cuales se explicaría un mundo inferior que ontológicamente no es, el antiplatonismo de Ockham acaba con la pluralidad de arriba, sólo para consagrarla en el mundo de abajo. Digamos que para acabar con la soberanía entendida desde arriba, ungida desde Dios hasta la cúspide del poder terreno (*sacerdotium*), el poder soberano ha de entenderse desde abajo conforme a una reformulación que tiene en su base la debilidad del mismo poder soberano que se pretende reivindicar. Es ese poder soberano, debilitado, pues ya no puede inmiscuirse *in divinis*, el encargado de dar forma, sentido y organización a los escombros del absolutismo que le precede. Dentro de la continuidad que anima a la civilización occidental, y más que un silencio abismático y una rabiosa ruptura paradigmática preconizada por algunos, se puede comprender esta etapa de la Edad Media, más exactamente entre 1250 y 1350, como esa situación histórica en la que “... aparecieron las primicias de la situación intelectual contemporánea, es decir, tanto la decadencia de una concepción filosóficamente unificada de los

40 Ockham, *Comentario al...*, I, d. 2, q. 6 (p. 1035).

41 Los entes no deben multiplicarse más allá de lo necesario; no debe ponerse una pluralidad sin necesidad; en vano se hace con más cosas lo que puede hacerse con menos.

saberes humanos posibles —preconizada aquí— como el auge del saber formalizado unívoco que hoy pretende reinar exclusivamente<sup>42</sup>.

La Edad Media ha mantenido los rasgos esenciales de la civilización occidental, ... *mais il y a plus, le problème de la nature et des limites de la raison, problème qui a été une condition du développement de la pensée moderne, n'a pu se poser qu'après une époque où l'on avait réfléchi sur les rapports de la raison avec la vie spirituelle dans son ensemble, mieux, où l'on avait senti la nécessité vitale de cette question...*<sup>43</sup>. Si bien es cierto que en el Medioevo, continúa Bréhier, no se podía presentir el racionalismo moderno, porque se tenía de la razón una concepción demasiado estrecha e insuficientemente alimentada por la noción de un progreso efectivo, sin embargo, no es menos cierto ...*que son résultat global est d'avoir incité la raison à prendre plus parfaitement conscience d'elle-même et de sa nature*<sup>44</sup>. Por supuesto, los guardianes de la ortodoxia, las autoridades académicas y religiosas, intentarán controlar dentro de canónicas fronteras el movimiento cultural (*via modernorum* o *via nominalium* contra la *via antiqua* o *via realium*) que se inspira en el lógico franciscano, pero tal intervención no estará en condiciones de impedir el desmoronamiento *di un intero mondo culturale che si dissolverà sotto i colpi della critica più spietata*<sup>45</sup>. Un entendimiento debilitado tiene que vérselas con su mundo: la filosofía entendida como ontología se transforma en una filosofía lingüística, con la cual el hombre dará cuenta de su mundo mediante proposiciones significativas, de alcance existencial: el significado indica un estado de cosas en el mundo. Así, más que descubrir las leyes del orden eterno que rigen a una realidad que deviene, el entendimiento se apresta a construir, desde abajo, un mundo de normas del cual él es responsable. El entendimiento se encuentra a sí mismo en el mundo que contribuye a crear. De allí que, como escribe Alfonso Flórez, “la función originaria del lenguaje es la de referir al mundo y poder así hablar de él. La comunicación es la razón de ser del lenguaje”<sup>46</sup>.

42 André de Muralt, “La lección de Ockham”. En: Guillermo de Ockham, *Suma de Lógica*, Bogotá, Norma, 1994, p. 59.

43 Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Editions Albin Michel, 1937, p. 435.

44 *Ibidem*.

45 Cfr. Francesco Bottin, *La scienza degli occamisti*, Rimini, Maggioli Editore, 1982, p. 58.

46 Alfonso Flórez Flórez, “El pensamiento de Ockham”. En Ockham, *Suma de...*, *op. cit.*, p. 82.

### 3. UN NUEVO ITINERARIO TEÓRICO

Con este nuevo paradigma, guardado bajo el término "ockhamismo", se quiere señalar un nuevo modo de afrontar los problemas de la filosofía y de la teología, aunque en este punto metodológico el *Venerabilis Inceptor* no era un iniciador absoluto. Sin embargo, su influencia fue determinante para abalizar el camino que habría de recorrer la nueva cultura filosófica nacida al tiempo, y que a continuación resumiremos esquemáticamente<sup>47</sup>:

- a. La admisión de una posible intervención de la omnipotencia divina (*potentia Dei absoluta*) en todos los asuntos, no sólo teológicos, sino también filosóficos y científicos, que vienen estudiados siempre *ex hypothesi*.
- b. Privilegio del conocimiento del singular respecto al conocimiento del universal, que llevará al análisis de casos y de fenómenos particulares, sin necesidad de subsumirlos bajo una visión más vasta, metafísica, de lo real.
- c. El desplazamiento de la discusión de los problemas científicos desde el plano metafísico hacia el plano lógico-analítico, tratando así cada problema a nivel lingüístico en vez del nivel filosófico-categorial propio de la filosofía aristotélica.
- d. La elaboración de una teoría lingüística que será el instrumento indispensable para la nueva metodología analítica, mediante una particular concepción de la *suppositio*<sup>48</sup>.
- e. La preferencia por hipótesis racionales más simples en la explicación científica, es decir, aparición del principio de parsimonia, o principio de economía, en la explicación de los fenómenos.

47 Cfr. F. Bottin, *op. cit.*, pp. 24-25.

48 La ciencia o la lógica ha devenido en *scientia sermocinalis*, es decir, en una ciencia fundada en el lenguaje. Con la *suppositio* se tiene la dimensión significativa de los términos en las proposiciones: los términos pueden estar ora por (o suponen por) cosas o personas, ora por conceptos, ora se encuentran autorreferidos. Con ello tenemos tres denominaciones para la *suppositio*, respectivamente, la *personalis*, la *simplex* y la *materialis*. Como bien dice José Ignacio Saranyana (*Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 285), "la ciencia se ha convertido, por consiguiente, en un sistema de signos de las cosas". Los *modi essendi* de la ontología anciana no son sino *modi significandi* en la nueva, anulando así la densidad metafísica de los universales que los sostenían ontológicamente y gnoseológicamente los explicaban. Se entiende sin ningún género de dudas que el clero conservador haya querido atajar la enseñanza de los maestros que esparcían, como decía Clemente VI en 1346, pestíferas semillas.

Por supuesto que “el pensamiento nominalista devalúa las *formae rerum* convirtiéndolas en *signa rerum* que el sujeto cognoscente se limita a poner a las cosas, en nombres que fijamos a los objetos”<sup>49</sup>, pero en la desustancialización metafísica se produce ese giro metodológico que deja en pie la previa inmodestia cognoscitiva que se quería defenestrar en nombre de la altura del eminente objeto teológico: si en una *polis* reducida a escombros la filosofía viene a ocupar el papel de artifice de la unidad (la filosofía se convierte en el lugarteniente de la *polis*), en un cosmos hecho añicos por las *anglicae subtilitates*<sup>50</sup>, el pensamiento limitado al más acá se vuelve sobre lo individual haciendo de él la materia indispensable de un conocimiento reorganizador. Salvaguardar la dignidad del individuo, en Escoto, consistía en alargar hasta el individuo el sello mismo de lo esencial, aún más, el *telos* de la metafísica escotista sería, en la serie de contracciones sucesivas de la dimensión esencial, la aparición del individuo, de manera que la estructura discursiva estaría orientada hacia esta aparición como la última actualidad de la forma y de su irreductible último, la *haecceitas*. La vindicación del individuo viene, pues, desde lejos. Ser *capax Dei* no podría ya significar encerrar a Dios en la dimensión de unos conceptos siempre finitos. El deshilachamiento del mundo viene así a ser compensado por un enhebramiento modesto actuado desde abajo. Limitado a lo individual, el conocimiento se hace cauto, se nutre de la experiencia, que por definición no puede ser atrapada por una malla conceptual absolutista, no obstante, es el entendimiento el que ahora forma sus síntesis: más que un mundo y una unidad dados, el mundo y la unidad están por hacerse mediante una ciencia que atiende a lo estrictamente singular. Para ordenar el caos de un mundo no reticulado en forma de relaciones necesarias está la mente humana que instituye nexos entre las cosas. Un mínimo de orden sólo aparece con precisas iniciativas humanas, pues el mundo al cual se está dando nacimiento sería, en lo fundamental, caos, antes de que el hombre pase a ordenarlo por medio de sus pensamientos y de sus acciones<sup>51</sup>.

Por consiguiente, el recorrido que lleva del *datum* al *quaesitum* está caracterizado por una búsqueda ascensional e inductiva, donde la necesidad entre el dato y la ley postulada a partir de él no es absoluta; mientras que en la metafísica tradicional, el dato era ocasión manifestativa de una necesidad matricial que impregnaba a la realidad entera. En Ockham no existen, pues, vínculos orgánicos

49 Jirgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 41-42.

50 F. Bottin, *op. cit.*, p. 59.

51 Cfr. Edward Conze, “*Origini sociali del Nominalismo*”. En: Maria Assunta del Torre (Comp.), *Interpretazioni del Medioevo*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1979, p. 164.

entre las cosas, entre las cosas y las causas, “en verdad, la relación causal ockhamística es un <<post hoc, propter hoc>> específico”<sup>52</sup>, un vínculo sugerido al entendimiento por la simple sucesión de eventos, por un epifenomenismo al cual el sujeto se habitúa. Suscribiendo las líneas de Camastra, puede decirse que ...*il necessario diventa intrinsecamente probabile, il razionale deve cedere il passo al ragionevole come sintesi conclusiva e dimostrativa più alta e plausibile, la necessità diventa potenza assolutamente libera, la libertà umana è sinonimo di ragionevolezza e di consapevolezza critica, la regola non esclude l'eccezione, la causalità non espelle surrettiziamente ovvero metafisicamente la causalità, la convenzione è o può essere logicamente connessa ovvero è o può essere mentalmente in relazione ed equivale all'ipotesi rigorosamente dimostrativa e scientifica*.<sup>53</sup>.

Como la particularidad y la contingencia han hecho irrupción en los espacios epistemológicos y políticos, la normalización de la convivencia humana debería tomar en cuenta esta fundamental indeterminación antes de pretender normar de modo absoluto y de manera estable y definitiva cualquier forma de autoorganización de la vida cotidiana. Si todo individuo es *per se* sustancial, desde un punto de vista nominal no se puede aceptar una *potestas illimitata* de ningún individuo que para sí la pretenda. La *centralità dell'individuo*<sup>54</sup>, como afirma Camastra, nos reenvía, epistemológicamente, a la constitución inductiva (y prudente) de la ley, y, política y jurídicamente, a las personas singulares como una fuente inexhaustible de la producción legislativa que tiene como mira la construcción del *commune bonum*. La riqueza del mundo real suele dejar detrás esas formalizaciones jurídicas que se presentan, en este ámbito de contingencia y de aparición de novedades, como análogos de una ultimidad que, en última instancia, se hallan del lado del poder y solamente pretenden la sacralización del *status quo*. La teología tradicional y sus secuaces habituales, los canonistas y los juristas, han cerrado filas alrededor de un mundo petrificado. En la postulada centralidad de los individuos queda sometido a riesgo un consenso tácito que no ha sido fundado en ellos, por lo tanto, la tranquilidad social es así sometida a una contingencia que ha de ser subsanada mediante las sutiles técnicas de normalización de los juristas. Pero con ello, va de suyo, se sacraliza la institucionalidad

52 F. J. Fortuny, *op. cit.*, p. 31.

53 Francesco Camastra, “Chiesa, Società e Stato: La lezione politica di Guglielmo d'Ockham”. En: Guglielmo D'Ockham, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa* (ed. bilingüe latín-italiano), Introduzione, traduzione e apparati di Francesco Camastra, Milano, Rusconi, 1999, p. 28. El texto de Ockham se citará como *Octo quaestiones*.

54 F. Camastra, *op. cit.*, p. 53.

vigente, sofocándose entonces la capacidad de inventiva y de autoorganización de los mismos individuos, en quienes descansan origen y destino de la ley engendrada. Casi podría decirse, en términos modernos, que Ockham ve con temor la limitación de un poder soberano que se ha ido desplazando desde la unción de una Altura que todo lo rige hasta las comunes y corrientes personas singulares de este mundo. En la reclamación de la existencia y de la sustancialidad de los individuos se funda, asimismo, la fuente de una autoridad que no ha de sufrir merma soberana en la mediación de las instituciones ya consolidadas. Si bien, parafraseando a Benigno Pendás, “triumfa y cobra belleza el sentido jurídico de la existencia social”<sup>55</sup>, no obstante ese sentido jurídico plasmado institucionalmente no puede ser tan determinante, desde el punto de mira ockhamista, como para negar la capacidad innovadora de unos individuos que poco a poco han conquistado su propia autonomía. La sustancia que es cada individuo particular puede a partir de ahora dar la bienvenida a la base de una ética pública (*ethica publica*), a una ética ciudadana y a una teoría de la ciudadanía. La *civitas*, pues, se reencontra con sus *cives*.

La invisibilidad que el platonismo provoca en los individuos existentes, se trueca por una visibilidad que fluye por una par de corrientías: el naturalismo aristotélico y la centralidad nominalista. Al valorizar libertad y autonomía individuales obtenemos, también deslizando por las anteriores corrientías, desvinculadas de embrollos jurídicos desesperadamente formalizantes, una actitud crítica en contra del poder instituido y de las leyes positivas en las que él se asegura: si a un fraile un ministro le ordena algo contrario a la *Regla* franciscana, no está obligado a obedecer<sup>56</sup>; no es necesario obedecer la orden de un superior si la conciencia se opone a ello<sup>57</sup>. Evidentemente, la obediencia debida, precepto por el cual se anula la propia conciencia, no cabe al interior de estos límites discursivos. Independientemente de que la orden provenga de un ministro superior, ella debe ser iluminada de acuerdo a la razón, mostrando con ello que la conciencia comienza a adherirse a la autonomía requerida para desarrollar el plano moral de raíz individual. Más que a un precepto establecido por la autoridad, la conciencia

55 Benigno Pendás, “Estudio preliminar”. En: Otto Von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. XXVI.

56 Cfr. F. Camastra, *op. cit.*, p. 51.

57 Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, *op. cit.*, pp. 106-107. Se refiere Ullmann a Tomás de Aquino, quien, según este autor, tenía siempre la mirada vuelta hacia el individuo. Dice Ullmann, copiando de *De veritate* (q. 17, a. 5, ad 4), que el principio general por el que se guiaba santo Tomás era el de que cada hombre debe actuar conforme a la razón, *omnis enim homo debet secundum rationem agere*.

moral examina *in foro interno* las razones de una actuación: de acuerdo a su propia instancia crítica, la conciencia puede analizar el precepto que una instancia superior ordena. Allí se va instalando, entonces, el tortuoso proceso histórico, siempre inconcluso, de desvincular el poder de la violencia.

#### 4. RESPUESTA AL ABSOLUTISMO POLÍTICO: LA REVUELTA DE LOS DISCRETOS ABSOLUTOS

Radical adversario de la supremacía del poder pontificio, Ockham representa doctrinalmente, junto a Marsilio de Padua, un momento clave en la limitación del absolutismo papal y, en términos más genéricos, de cualquier clase de absolutismo. No obstante la limitación ockhamista se alimenta de una corriente teórica política un tanto diferente de la que nutre a la marsiliana, la cual se excede en una relevancia estatal que tiende a invadir demasiados aspectos de la vida en sociedad, acaso más invirtiendo la plenitud de potestad en entredicho que en efecto combatiéndola; por decirlo de otra manera, el principio de autonomía entre las dos potestades, la *via media* que Ockham desearía, “fundado en el carácter específico de cada una no quiere ser una garantía unidireccional contra los abusos de los príncipes eclesiásticos respecto a lo secular (y en el mismo interior de la Iglesia); es asimismo frontera contra una posible inversión de los términos *more marsiliano*”<sup>58</sup>.

Al tomar para sí la bifurcación ya estipulada entre poder temporal y poder espiritual, Ockham no hace sino confirmar la fina intuición metafísica de Dante expresada en la resignificación del florentino de la alegoría entre el sol y la luna. El sentido místico de la subordinación de la Luna al Sol, y por consiguiente, del Imperio al Papa, no se sostiene en sí mismo, puesto que la naturaleza de aquella en nada depende de la naturaleza del Sol, sino de Dios, de quien también depende esta última naturaleza<sup>59</sup>. Con lo cual se puede probar que el Imperio posee su propia virtud y su propio poder. Separados Imperio e Iglesia, Ockham se pregunta de quién procede el Imperio Romano. Tanto por el sentido místico ya enunciado (alegoría Sol-Luna, así como la mayor nobleza ontológica del alma en relación al cuerpo<sup>60</sup>), como por la afirmación histórica de que tal Imperio no

58 Esteban Peña Eguen, *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre la potestad civil y la potestad eclesiástica*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 436.

59 Cfr. Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 1992, V, 6. Éste es el título vertido al castellano del *Breviloquium*.

60 Cfr. *Octo quaestiones...*, I, 14. Aquí se discute la superioridad del poder espiritual teniendo por base la analogía alma-cuerpo, pero con una interesante restricción: *et sicut anima rationalis non habet plenissimam potestatem super corpus, quia quamplures operationes habet corpus, quae non sunt in potestate animae rationalis, ita habens potestatem in spiritualibus*

pertenece al Papa porque es anterior a la institución papal<sup>61</sup>, la plenitud de poder que algunos solicitan para el sumo Pontífice es espuria: si el Imperio que existía entre los infieles no procedía del Papa, entonces el poder temporal ha manifestado históricamente el desarrollo de su propia autonomía sin ningún tipo de injerencia espiritual. Sin embargo, reconoce Ockham una mayor dignidad en las cosas espirituales en relación a las temporales, de modo que el poder instituido terrenalmente puede recibir del Papa y de la Iglesia cierta dirección e información cuando las requiera<sup>62</sup>. De lo cual puede colegirse que al Papa todavía se le reconoce una cierta potestad, una potestad indirecta, en los asuntos temporales, *potestas indirecta in temporalia*<sup>63</sup>.

Hay, pues, una mayor nobleza en el poder pontificio de tal manera que en una situación de urgente necesidad o de manifiesta utilidad puede el Papa, personalmente o a través de terceros, hacer uso de ambas espadas: *Causaliter autem, urgente necessitate vel evidente utilitati cogente, potest papa aliquo modo per se vel per alios uti utroque gladio*<sup>64</sup>. Está claro para el autor inglés, respondiendo así a quienes sostienen que ambas espadas están bajo la férula papal, que el Pontífice tiene de Cristo la espada espiritual, empero no para confiscar bienes y libertad de los súbditos. En este mismo orden de ideas, un emperador cristiano, aun aceptando la nítida distinción entre poder espiritual y poder temporal, está autorizado a defender a la Iglesia (represión de las herejías) según los dictámenes de la *recta ratio* y de las mismas Escrituras. Y de nuevo, aun aceptando la anterior distinción entre poderes, en caso de necesidad el Pontífice puede intervenir en la esfera temporal, así como el Emperador interviene en la esfera religiosa<sup>65</sup>. Fruto de su realismo político, las dos dimensiones que Ockham reconoce y autonomiza no se reservan para sí, sin embargo, unos espacios mutuamente impermeables: una

---

*non habet plenissimam potestatem super temporalia* (Así como el alma no tiene pleno poder sobre el cuerpo, ya que el cuerpo cumple muchas operaciones que no están bajo la potestad del alma racional, así el que tiene poder en lo espiritual no lo tiene plenamente en lo temporal). De este modo se atempera el carácter *nobilior* del alma al comparársela con el cuerpo, y se cerca una esfera de actuación laical incluso reconociendo la mayor dignidad del poder espiritual.

61 Cfr. *Sobre el gobierno...*, IV, 1. En esta misma fuente, II, 10, leemos: "Asimismo, tanto el poder imperial como el real y el de los demás príncipes seculares no proceden ni dependen del papa, pues antes del papado ya existía la potestad imperial, según la verdad evangélica. Luego el papa no tiene tal plenitud de poder en las cosas temporales".

62 Cfr. *ibid.*, V, 6.

63 Cfr. O. Von Gierke, *op. cit.*, p. 84.

64 *Octo quaestiones...*, VIII, 5.

65 Cfr. Alessandro Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 109.

cierta capilaridad entre sendas esferas se mantiene y conserva a fin de atajar las consecuencias indeseadas de una política de espaldas al tiempo. Sabemos que el pensador inglés combate las dos formas posibles de autoritarismo: la plenitud de poder pontificio, que acabaría fagocitando las competencias del poder temporal, y esa misma plenitud obrando intraeclesialmente; y la plenitud de poder del poder laical, representado por el *optimus principatus*. En este último aspecto, Ockham no duda en extender el principio de la libertad humana, evitando así cualquier reducción despótica sobre la soberanía sobre los súbditos. Entre las cosas que contradicen al óptimo principado, están el tratamiento de los súbditos como siervos (*servos habere sibi subiectos*<sup>66</sup>), y una soberanía dirigida a favorecer al gobernante (*propter bonum principantis*<sup>67</sup>), a la cual más bien debería llamarse “despotismo” (*despoticus nominatur*<sup>68</sup>). Desde la óptica ockhamista, es mejor la soberanía sobre hombres libres que sobre siervos (*melior est principatus liberorum quam servorum*<sup>69</sup>); los hombres libres son mejores que los simplemente siervos, pues es asunto *contra natura* que el gobernante domine cual siervos a hombres tan insignes como él, o superiores a él, o que probablemente puedan ser tan insignes como él por medio de la virtud y la sabiduría<sup>70</sup>. De modo que cuanto más libres los súbditos a quienes se gobierna, tanto mejor el gobierno que de allí se desprende. La ecuación cuyas variables son libertad y gobierno establece un riguroso paralelismo entre el respeto a la una y el ejercicio del otro: cuanto más la libertad es respetada por el óptimo principado, tanto más mérito adquiere el gobierno correspondiente, porque en el respeto a la libertad se multiplica el bien común debido al fortalecimiento y el ulterior despliegue de las capacidades virtuales de los súbditos. De no obrar de esta manera, el súbdito sería reducido a la condición de siervo, la libertad quedaría en entredicho, y la virtud y la sabiduría de los súbditos no encontrarían un espacio favorable de nacimiento y desarrollo. Este despotismo que aborta *a nativitate* los fundamentos del bien común es contrario al inalienable derecho natural y al derecho divino, al cual los católicos se hallan vinculados. Por consiguiente, contradice al óptimo principado una plenitud de poder tal que refrene las potencialidades de los súbditos y la libertad constituyente que anida en su base. Servidumbre es el corolario exacto de la plenitud de poder, tanto eclesial como laical. Por lo tanto, repugnan a Ockham los plenos poderes que conduzcan a formulaciones políticas autoritarias, a la servidumbre

66 *Octo quaestiones...*, III, 6.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Cfr. *ibidem*.

de los individuos que constituyen el horizonte común y el bien de las prácticas de gobierno, y a la violación de la ley natural de la libertad.

Se opone, pues, al óptimo principado el hecho de que todos los súbditos sean siervos, por lo cual también en él resulta repugnante la posesión de la plenitud de poder (*sed optimo principatui repugnat quod omnes subiecti sint servi; ergo et sibi repugnat quod huiusmodi habeat plenitudinem potestatis*<sup>71</sup>). Por donde se ve que el mismo Emperador, el mayor de los príncipes seculares, príncipe de príncipes, enclavado en su esfera más propia de actuación, carece de plenitud de potestad; antes bien, su poder es limitado, esto es, también él “tiene *potestas limitata*”<sup>72</sup>. Detenida en ambas dimensiones, la plenitud de potestad desaparece del horizonte político. Sin embargo, en la prudente distinción *regulariter-casualiter*, parece mantenerse algo de una plenitud de poder que se halla facultada para atravesar los límites de su propio territorio a fin de poner en orden los asuntos del otro, necesitados de algún tipo de corrección<sup>73</sup>. En un estado de emergencia es lícito suplir la falta del poder temporal, su negligencia, su indiferencia ante asuntos que a él le atañen directamente, y cuya desatención ponga en peligro el bien público. Subraya Peña Eguren que es ésta una actuación “... siempre supletoria, en orden al bien común, y nunca puede convertirse en origen de un mal como es la disminución o desaparición del imperio”<sup>74</sup>. Es, no obstante, una intervención solicitada por circunstancias extraordinarias, por urgente necesidad o por evidente utilidad. La espada espiritual es la espada habitual del Papa, *regulariter* no posee él ambas espadas, pero ocasionalmente puede hacer uso de entrambas, por sí mismo o por medio de terceros: *casualiter autem, urgente necessitate vel evidenti utilitate cogente, potest papa aliquo modo per se vel per alios uti utroque gladio*<sup>75</sup>. Aun refrendando que la esfera eclesiástica no deroga ni el poder ni el derecho de la otra esfera, admite Ockham la intervención del poder espiritual dentro de los límites marcados por el otro de los poderes existentes. Si el Emperador se hace reo de crimen de herejía, o de otro considerado digno de condenación (blasfemia), el examen y estudio de la causa de deposición toca en principio al Papa, sin embargo, la ejecución de la sentencia es responsabilidad

71 *Ibid.*, III, 7.

72 E. Peña Eguren, *op. cit.*, p. 388.

73 En *Octo quaestiones...*, I, 9, leemos: *Et ideo papa non regulariter, sed casualiter in casu necessitatis habet in temporalibus potestatem et quandam, licet non praedictam, plenitudinem potestatis.*

74 E. Peña Eguren, *op. cit.*, p. 371.

75 *Octo quaestiones...*, VIII, 6.

de los jueces seculares<sup>76</sup>. Se acepta, de acuerdo al modelo de vida de Cristo, la externalidad del poder temporal en relación a la soteriología cristiana. Si Cristo renunció al poder temporal, entonces ni quitó ni menguó los derechos de los príncipes seculares; el reino eterno hace palidecer las muy delgadas glorias de este mundo, engendrando la abdicación de sus privilegios. Para decirlo con san Jerónimo, "Todo honor terreno se compara a la espuma y al hielo, al humo o al sueño"<sup>77</sup>. Mientras el reino terrenal encuentre que su orientación al bien común se halla bien administrada por los príncipes seculares, a saber, que éstos ejercen su poder legítimo con solicitud y justicia, el deber espiritual de los hombres es adquirir las virtudes de los ángeles. Y mientras se mantenga el triunfo de la justicia en el mundo, "...el papa no puede disponer para nada en los asuntos que les (de los príncipes seculares, se entiende) son propios, según la ordenación de Cristo, a no ser que ellos mismos, voluntaria y libremente, le permitan inmiscuirse"<sup>78</sup>. El inglés es suficientemente claro en este punto, pero no lo es menos al aclarar que el "... papa no tiene el poder de forma regular para deponer al emperador..."<sup>79</sup>, es decir, que la destitución de la figura imperial no pasa por la mediación regular del poder pontificio. Con esa aclaratoria, se advierte, no obstante, que en situación relevante para el reino, y aunque de ello "... no se pueda inferir que el papa tenga el poder total, ni que el emperador sea su vasallo o que tenga que reconocer que su mandato dimana de él como superior en lo temporal"<sup>80</sup>, el Papa puede expulsar del poder a un Emperador digno de ser destituido.

Análoga a la distinción *potentia ordinada-potentia Dei absoluta*, la distinción *regulariter-in casu*<sup>81</sup> atiende a las contingencias que brotan en una historicidad concreta, admite el compromiso con un mundo político que ha reconocido la autonomía de ambas esferas, pero que sigue inmerso en la atmósfera de una Cristiandad aún no disipada. Los límites entre ambos mundos siguen siendo atravesados, en la realidad, en la concreción histórica por la que Ockham se ha hecho responsable, por el espíritu cristiano, de manera que no puede darse un encapsulamiento hermético al interior de los límites que comparten ambas dimensiones. Dos luminarias resplandecen en la morada del Señor, y Ockham, situado en la

76 Cfr. *Sobre el gobierno...*, VI, 2.

77 *Ibid.*, IV, 8.

78 *Ibid.*, II, 16. Paréntesis añadidos.

79 *Ibid.*, VI, 2.

80 *Ibidem*.

81 Cfr. *ibid.*, IV, 4. Cfr. *Octo quaestiones...*, I, 8. Véase también Roger Labrousse, *Introducción a la filosofía política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 154.

*via media*<sup>82</sup> entre curialistas e imperialistas, va a permitir que en casos de suma emergencia una función supletoria<sup>83</sup> del ámbito eclesiástico sobre el ámbito civil, del foro penitencial sobre el foro contencioso<sup>84</sup>. Es una vinculación excluyente, que suspende *pro tempore* el ejercicio soberano. Con ello, sin embargo, no deja de avalar las competencias de la potestad imperial, pero se mantiene Ockham en una "... línea moderada, lejos de cualquier extremo"<sup>85</sup>, tanto en las restricciones que impone al poder soberano en su esfera secular, como al poder eclesiástico en la suya, además de las filtraciones que se producen en la frontera de ambas potestades. ¿Quién será el titular de la autoridad suprema, el Papa o el Emperador? De acuerdo al comentario de Labrousse<sup>86</sup>, en Ockham el supremo Príncipe no debe ser el sumo Pontífice, sino un príncipe que debe ser secular, laico y cristiano (*princeps saecularis, laicus et Christianus*<sup>87</sup>), pues, salvo en caso de necesidad, los clérigos evitarán las preocupaciones temporales. Miembro de la sociedad terrenal, el Papa no es más que uno de estos personajes a los que el derecho humano exime *regulariter* de la potestad superior del Emperador. Si bien éste está desprovisto de toda autoridad directa en lo espiritual, no por eso deja de conservar, *in casu*, una potestad indirecta en estos asuntos: cuando éstos fuesen susceptibles de dañar las costumbres y perjudicar el bien común. Puesto que el Imperio es anterior a la Iglesia, es lícito hacer referencia a las condiciones que existieron en Roma antes de Constantino. Ockham admite, pues, que tanto Papa como Emperador reciben su poder directamente de Dios, pero el primero lleva ventaja al segundo. El Pontífice goza de una situación privilegiada en su calidad de titular de la potestad espiritual: sin ser superior al Emperador, posee una más elevada dignidad. Pero un Papa reo de herejía, crimen de dominio público y escándalo para la Iglesia, que no acepte la debida corrección de parte de la Iglesia, ha de ser privado del cargo papal, como si no formase parte de la comunidad de

82 E. Peña Eguren, *op. cit.*, p. 378.

83 Peña Eguren llama "principio de suplencia" a esta función supletoria entre poderes. Por un lado, hay una manifiesta ruptura de los propios límites, en caso de necesidad, del poder espiritual cuando las circunstancias adversas en que vive el poder temporal lo requiere; pero, por otro lado, el principio de suplencia tiene validez a la inversa, es decir, cuando sea el caso, *in casu*, de la necesidad de intervención del Emperador en el ámbito espiritual. Si éste es creyente, no deja de ser lícito que participe, junto a otros laicos, en la elección del Pontífice o en asuntos relacionados con la gestión de éste. Cfr., *op. cit.*, p. 393.

84 Cfr. *ibid.*, p. 378.

85 *Ibid.*, p. 387.

86 Cfr. R. Labrousse, *op. cit.*, p. 157.

87 *Octo quaestiones...*, III, 12.

los fieles<sup>88</sup>. Separado del cargo bien por los cristianos, representados por el Emperador, bien por el concilio. Y, por otra parte, aunque el Papa no tiene derecho a mezclarse *regulariter* en lo temporal, sin embargo ejerce jurisdicción *casualiter* en materia temporal cuando el pecado se incorpore en las actividades temporales, provocando la legítima intervención de Roma, que es competente *ratione peccati*<sup>89</sup>. Es decir, una materia espiritual que afecte el orden político no atendida a tiempo o adecuadamente, es la coartada que activa la participación del Pontífice en los asuntos seculares, *in primis* y *de iure* reservados a la habitual potestad del Emperador. La caridad todavía ha de hacerse de la espada. Sin duda, la ciudad secular no se basta lo suficientemente a sí misma como para edificar un vivac permanente dentro de terrenos y medios puramente temporales. Un cristiano no puede conceder a la vida cívica todo el valor que ella tenía en la *polis* clásica. En el tiempo, y sometida a sus múltiples contingencias, la felicidad humana es, *eo ipso*, contingente, siempre sujeta a riesgos, por lo tanto, felicidad insuficiente, inactual, no colmada. La autoorganización política, así como el despliegue de la vida buena dentro de ella, aún ha de competir con la lealtad hacia un Dios cada vez más lejano, mediando el poder espiritual que Él ha establecido para ello<sup>90</sup>.

Tenemos entonces dos cabezas supremas que coexisten en dos distintos dominios, manteniendo relaciones recíprocas de superioridad e inferioridad alternadamente. En caso de necesidad el Papa será el juez del Príncipe secular, y excepcionalmente el Emperador lo será del Príncipe espiritual. No existe en ello contradicción. Como alega Labrousse, sólo hay *contradictio* si cada uno de esos dominios fuese *regulariter* superior e inferior con respecto al otro en la misma materia. No hay inconveniente en el hecho de que uno sea con respecto al otro inferior *regulariter*. Y superior sólo *casualiter*<sup>91</sup>. Ockham está movido por una urgencia política de su tiempo, la legalidad o ilegalidad del Imperio en cuyo frente se encuentra Ludovico de Baviera<sup>92</sup>, elegido por los electores imperiales, pero

88 *Ibidem*.

89 Cfr. R. Labrousse, *op. cit.*, p. 159.

90 Cfr. *ibid.*, p. 121.

91 *Ibidem*. En *Octo quaestiones...*, II, 8, encontramos este desarrollo teórico de la posición ockhamista que disuelve la aparente contradicción en el ejercicio de las respectivas jurisdicciones: *Et ideo, sicut in iure reperitur expresse quod in pluribus casibus minor supplet negligentiam maioris, ita non est inconveniens quod idem sit eodem regulariter inferior et casualiter superior...* (Por tanto, como en el derecho se sostiene expresamente que en muchos casos el inferior suple la negligencia del superior, asimismo no es inconveniente que el mismo sujeto sea regularmente inferior a otro y ocasionalmente superior).

92 Cfr. *Octo quaestiones...*, VIII, 7.

rechazado por el papa Juan XXII. Interesado en separar potestades, Ockham se lanza a demostrar mediante ejemplos evangélicos que no hay confusión entre los órdenes considerados. La autoridad coactiva se distingue hasta tal punto del poder espiritual, que el mismo Cristo, en cuanto hombre, al afirmar en su célebre *dictum* "mi reino no es de este mundo", no quiso disminuir la jurisdicción temporal legítima, ni, tampoco, la legítima obediencia que en tal orden se fundaba<sup>93</sup>, nunca poseyó tal plenitud de poder, porque no quiso tenerla; Él, en cuanto hombre, renunció *pro tempore* a dicha plenitud<sup>94</sup>. Entonces, teniendo por base el ejemplo de Cristo, hay una distinción fundamental entre esos supremos poderes, tanto que se puede aseverar que ambos no pueden estar a la vez en la misma persona: son dos cabezas de dos cuerpos distintos<sup>95</sup>. Animado por una pasión antiabsolutista, y al amparo del calor de una fe centrada en la singularidad irreductible de la persona humana<sup>96</sup>, Ockham repudia incluso el tipo de poder supremo temporal que asfixiaría la manifestación de la libertad de sus súbditos. No es solamente su labor la de cuestionar el vasallaje al que el Papado querría someter al Imperio, sino la de hacer centro de sus críticas la condición servil a la que el poder temporal puede conducir a sus propios súbditos.

Para el franciscano, la óptima soberanía del principado consiste, en lo fundamental, en el hecho en que está configurado para el bien común de los súbditos (*propter bonum commune subiectorum*), no para la utilidad, el honor y la gloria de quien gobierna (*non propter utilitatem, honorem et gloriam principantis*), aunque ellas puedan venir de añadidura, empero, de manera secundaria<sup>97</sup>. Mientras mayor es la libertad de la que gozan los súbditos, libertad que no ha de corromper la paz ni alterar al bien común del que todos gozan, entonces tanto

93 Cfr. *Sobre el gobierno...*, II, 16; IV, 8.

94 Cfr. *ibid.*, II, 22.

95 Cfr. *Octo quaestiones...*, I, 1.

96 Aunque, en opinión de De Wulf, en el siglo XII, primavera de la civilización feudal, ya se encuentran las primicias del sentimiento feudal y comunal, así como el valor personal y la *dignité individuelle*. Véase Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain, Institut Supérieure de Philosophie, 1924, tome I, p. 47.

97 Cfr. *Octo quaestiones...*, VIII, 5. Algo semejante afirma en el *Breviloquium* (*Sobre el gobierno...*, II, 5) acerca del poder apostólico: éste fue establecido para el servicio de los súbditos, no para el autoservicio y la gloria del poder Pontificio. Si el poder papal no fue instituido sino para estar al servicio de los fieles, entonces el poder espiritual se nos muestra en su humilde condición ancilar para así propiciar, concretamente, el bien común, antes que para el honor de cualquier prelado absurdamente envanecido.

más idóneo se muestra el mismo poder supremo en relación a los súbditos a los cuales gobierna. Por consiguiente, la libertad de los súbditos se despliega de tal suerte que éstos no pueden ser legalmente privados de sus bienes y de los derechos que les asisten. La unicidad de cada uno de los seres humanos, la cual brota de las características que Ockham reserva para su teología creadora, impide la asfixia de cada miembro de la *communitas* dentro de un despotismo sistémico coronado en la cabeza de una sola potestad (o de dos potestades, como hemos visto, la papal y la real). Ni el Papa ni el Príncipe pueden poseer una plenitud de poder tal que hagan de los súbditos siervos. Pero si el Papa quiere retener en su ministerio el pleno poder tanto en lo espiritual como en lo temporal, de manera que pueda hacer sin limitación alguna su voluntad, cuidando ora las almas en lo espiritual, ora instituyendo el poder terrenal, guardándose la facultad de enjuiciarlo, entonces la misma ley evangélica, en la cual el Papa dice apoyarse, se muestra como una ley de intolerable severidad<sup>98</sup>: en virtud de la ley evangélica, todos los hombres pasarían a ser siervos del Papa. En tal caso, éste tendría sobre todos los cristianos un poder similar al de un señor terrenal sobre sus esclavos (*Omnes enim per ipsam essent effectivi servi papae, ita quod papa tanquam haberet potestatem super omnes Christianos quantam unquam habuit vel habere potuit quicumque dominus temporalis super servos suos...*)<sup>99</sup>. Negado al abuso de poder, el pensador inglés acaba comprendiendo la potestad pontificia "... como una cuestión de mínimos, y la razón puede encontrarse fácilmente en el mencionado principio central de su pensamiento: *lex evangelica est lex libertatis*. Por eso el Papa, de manera regular, no puede imponer a los cristianos en general nada supererogatorio, ni a los franciscanos algo contrario a su *Regla*, ni tampoco ordenar la elección de su sucesor ni mucho menos elegirlo él mismo directamente. En consecuencia, al pontífice le corresponde *regulariter* y por ordenación de Cristo, un poder espiritual limitado y ninguna potestad secular"<sup>100</sup>. Además, el Papa no puede poseer en las cosas temporales un poder mayor al que Cristo poseyó en

98 Peña Eguren interpreta la expresión "*lex evangelica est lex libertatis*" como un genuino y recurrente *Leitmotiv* del pensamiento del franciscano, blandido en contra del abuso y usurpación de poder de parte del Papado y de sus defensores curialistas. Articulada con la aversión a la *plenitudo potestatis*, esa ley evangélica se convierte en el criterio que limita las cargas supererogatorias sobre los fieles cristianos en general. Los creyentes, por lo tanto, no están bayo el yugo de la institución pontificia; frente a la coerción, la libertad; frente a un dominio arbitrario, una potestad humana todavía autónoma; frente al poder ilimitado, la limitación consciente de todo poder. Cfr. E. Peña Eguren, *op. cit.*, pp. 72, 76, 84-85, 183, 356, 389, 416, 425, 427, notas 159, 429, 436.

99 *Octo quaestiones...*, I, 6. Véase también *Sobre el gobierno...*, II, 3.

100 E. Peña Eguren, *op. cit.*, p. 425.

cuanto hombre; siendo apenas su vicario, no se ve de dónde pueda traer para sí esa pretensión de plenitud. De ello concluye Ockham que el Papa, en los asuntos temporales, no posee tal plenitud de poder, *quod papa non habet talem plenitudinem potestatis*<sup>101</sup>, que el *papa non habet in temporalibus talem plenitudinem potestatis*<sup>102</sup>. La cuantía de poder que querría acopiar en su persona sería tal, que lo haría peligroso para sí mismo y para los demás, porque, en cuanto a sí mismo, lo coloca en la delicadísima encrucijada de llegar a ensoberbecerse, provocando injusticia en el mundo, antes que la promoción del *bonum commune*; para los súbditos se espera otro tanto, pues la obediencia esperada podría trocarse en su contrario, debido al gravoso conjunto de deberes que el poder papal así considerado podría colocarles, por así decir, encima de sus espaldas. Para proteger ambas instancias, Cristo no hubo de conferir al Pontífice esa *plenitudo potestatis*, pues no podría donarle un tipo de poder que fuese peligroso tanto para sí mismo como para los demás que le están sometidos (*Cum igitur Christus non dederit papae aliquam potestatem sibi periculosam et aliis*<sup>103</sup>). De aquí que “el poder papal es *kenótico*=servicio, no de *krátos*=poder, dominio, dominación”<sup>104</sup>. Ni el óptimo principado ni la institución pontificia pueden asumir para sí la plenitud de poder cuyo corolario sería la constitución de una servidumbre humana. Ockham, entonces, adhiere a la teoría de la independencia recíproca de los poderes pontificio y secular, toda vez que quien milita en Dios no ha de entrometerse en los asuntos terrenos, y, viceversa, quien se ocupa de los negocios terrenales no ha de estar a la cabeza de los asuntos divinos. Así como el Emperador no debe usurpar el supremo poder espiritual, asimismo el Papa no debe hacer usurpación del supremo poder laical. De allí, pues, que dos *potestates distinctae* descansan en dos cabezas distintas<sup>105</sup>.

El supremo poder laical, pues, deriva de Dios; el Emperador no es vasallo del Papa, ni debe, en los asuntos estrictamente temporales someterse a éste. Sólo puede surgir un gobierno benevolente allí donde la centralidad del individuo se halla consumada, a saber, si su dignidad no es lesionada por la concentración de poder en una persona determinada o en un cargo establecido para ejercer el dominio sobre cosas y personas. Cuanto mayor es la dignidad individual que el nominalismo defiende, tanto menor aparece en el horizonte la posibilidad despó-

101 *Octo quaestiones...*, I, 6.

102 *Ibidem*.

103 *Ibid.*, I, 7.

104 Gonzalo Soto Posada, *Filosofía medieval*, Bogotá, San Pablo, 2007, p. 429. En cursivas en el original.

105 Cfr. *Octo quaestiones...*, I, 4.

tica tanto del oficio papal como del ejercicio del poder soberano laico. Militando exclusivamente en Dios, el Papa no se embrolla en los negocios del mundo<sup>106</sup>, pero al producir esta adecuada escisión en el seno del poder, que los hierócratas querrían reservado en su totalidad al Papado, la autoorganización de las sociedades se aleja, por consiguiente, del desvarío de una acumulación de poder que haría peligrar la codiciada libertad humana. Pero, además, Ockham añade algunos límites para que la libertad se aparte de una vez por todas del yugo que siempre la amenaza. No es sólo que el Papa debe dispensarse de los asuntos terrenales, y ocuparse especialmente de aquellos asuntos que son *de necessitate salutis*, sino que hay normas que no deben ser obedecidas si así lo dicta el uso común de los fieles. Por lo tanto, en algunas materias, los súbditos no se hallan imperados por la ley si ésta no es el producto de su propio consentimiento. Al Papa, entonces, no le está permitido “imponer de una manera regular como precepto a los cristianos las cosas que son ‘supererogatorias’, ni de ellas establecer leyes obligatorias contra la voluntad de los súbditos”<sup>107</sup>. Es menester, pues, que ciertas leyes se aprueben en consonancia con las costumbres, y que otras sean abrogadas, porque van en contrario a las prácticas habituales de los fieles (ayuno, virginidad y fe, por ejemplo, que son los temas que trae Ockham a colación, sujetos más al voto voluntario que al precepto imperante, más al consejo y a la persuasión que a la imposición obligada). Las cargas insostenibles son repudiadas en razón de un individuo rescatado como sujeto de derecho (derecho divino, natural y consuetudinario).

Una teología en la que priva el singular, la ley divina, y la ley natural y positiva que de ella se derivan, tiene por mira su conservación *qua* singular. La persona es el centro de la estructura jurídica que Ockham guarda *in mente*. Derechos naturales irrenunciables e inalienables consolidan de esta suerte, en materia política, el primado de un individuo rescatado por la vía teológica. En el *Saggio* de Camastra se nos insta a observar que en la filosofía política de Ockham los derechos naturales constituyen, de una parte, el fundamento de la razonabilidad de los modos de dominio; de la otra parte, ellos derivan de la voluntad absolutamente incondicionada de Dios. Ésta es la fuente directa, *l'origine immediata dello ius naturale, che è imm modificabile e spetta naturalmente a tutte le creature umane; gli esseri umani, in quanto popoli, sono a fondamento delle potestates terrena*e<sup>108</sup>. La libertad de los individuos, fruto de su sustancialidad inmediata,

106 Cfr. *Sobre el gobierno...*, II, 12.

107 *Ibid.*, II, 17.

108 *Op. cit.*, p. 37.

y de una creación sin intermediarios, se desprende de una concepción teológica sustraída a toda concentración de poder en las figuras humanas de gobierno. Con lo cual las personas singulares entablan relaciones convencionales teniendo por fin último el término de toda política, a saber, el bien común, el cual no puede absorber sin mayores miramientos una dignidad personal que se hace ahora la fuente constituyente de él. Para ser más claros, si la *lex divina*, la *lex naturalis* y la *lex positiva* tienen como centro al individuo, ningún poder humano puede arrogarse la pretensión de sacrificar sin mayores ambages la figura individual que está ahora en la base de toda política. Puesto que el Señor, como señala el Evangelio de san Juan, creó a pobres y a ricos de la misma arcilla (*pauperes et divites Dominus de uno limo fecit*<sup>109</sup>), esa misma tierra sostiene a pobres y a ricos: la Escritura se convierte así en el fundamento del derecho divino. Con ello, derivando unos preceptos enmarcados en los términos del *ius naturale*, Ockham se apresta a decir que el derecho natural indica que todas las cosas son comunes, común es su posesión, y única para todos es la libertad (*iure enim naturae omnia sunt communia et communis est omnium possessio, et omnium una libertas*<sup>110</sup>). El derecho natural se encuentra instalado en la heredad revelada que Dios ha concedido a los hombres para llevar a buen término una vida no fallida, tanto en la circunscripción terrenal como en la divina. Esta política teológica deriva incluso la ley natural, centrada en la protección del individuo, de una mente divina que ha erradicado de sí todo motivo platónico. Si algo de platonismo subsiste, éste se emplaza, transformado, en ese absoluto que el individuo ha resultado ser, tal y como son categóricamente individuales las realidades eidéticas que Platón ha pensado como absolutamente idénticas, individuales, impermeables, al menos en un cierto estadio de su pensamiento, las unas a las otras. En el pensador franciscano, la identidad, lo común, la *concordia ex diversitate*, habrá de constituirse desde la misma diversidad, por ello, en función de una vida entendida políticamente, de una comunidad resistida a cualquier forma de despotismo, de una vida urdida entre hombres y en medio del espacio que les resulta común, el *consensus populi* parece ser el trazo fundamental de unos átomos no dejados a su suerte, pero casi, compensados por las líneas lenitivas de una automanifestación del Absoluto<sup>111</sup>.

109 *Octo quaestiones...*, IV, 9.

110 *Ibidem*.

111 Así opina también Ghisalberti (cfr. *op. cit.*, p. 99), quien escribe que la autoridad es legítima cuando tiene un *origen popular*, cuando es aceptada por la comunidad sobre la cual se extiende su poder. Sin embargo, añade, la posición del franciscano no es siempre coherente: al lado de las explícitas afirmaciones sobre la soberanía

Así, pues, la doctrina del derecho, aun cercada por la dignidad del individuo, recalca en una colectividad construida, desde abajo, por obra del consenso de los mismos singulares. En ese consenso enhebran los singulares la totalidad, siempre precaria, de un sentido. El tejido social, por así decir, emerge de los individuos que se someten a la voluntad de un acuerdo común, cuya autoría les pertenece. La potestad de la autoridad constituida es siempre, inequívocamente, *potestas limitata*. A juicio de Von Gierke, “los elementos de limitación así inmanentes a la idea medieval de monarquía reciben su primer desarrollo teórico en la doctrina del derecho de la colectividad, opuesto al del monarca. Hacia esta doctrina hemos de volvernos ahora. Más adelante nos quedará mostrar cómo además la Edad Media erige sólidos límites jurídicos al poder estatal, en los que queda naturalmente confinado el monarca, aun en el supuesto de que reúna en su persona la totalidad del poder del Estado”<sup>112</sup>. El tiempo, debemos decirlo, todavía se toca, de un modo misterioso, con la eternidad.

Anteriormente la concordia estaba dada, a saber, la unidad se consagraba desde siempre dentro de un orden cósmico estructurado *ab aeterno*: la *diversitas* era ardua de explicitarse partiendo de tal *concordia* orgánicamente establecida; ahora, la *concordia ex diversitate* surge de la multiplicidad misma dentro de un esquema interpretativo cuya atomización sólo sabrá ser subsanada por la presencia de un Dios omnipotente: sin el Dios del *Credo*, las hilachas del mundo caído a tierra no podrían encontrar las puntadas específicas al interior de un tejido más o menos significativo<sup>113</sup>. Siendo absoluta la libertad divina, y siendo todopoderosa su voluntad, ellas no necesitan ni de reglas que las limiten ni a las cuales conformarse: ninguna regla, medida o ponderación precede a la creación, a las cuales deberían ceñirse tanto el mundo creado como la voluntad creadora. Escribe Vignaux a propósito de Biel, discípulo ockhamista: *la volonté divine n'a*

---

popular, se hallan textos en los cuales parece limitarla. A veces defiende las prerrogativas de los príncipes hasta el punto de olvidar las del pueblo; otras, que el príncipe no puede ser privado en contra de su voluntad del poder que le ha sido conferido, a menos que lo ejercite de modo irracionalmente despótico; también afirma que una autoridad puede recibir su legitimidad, además de la fuente del sufragio popular, de la herencia, de la donación, de la compraventa y de la guerra justa.

112 O. Von Gierke, *op. cit.*, p. 149. Esta crítica a la impronta absolutista de la Monarquía puede ser trasladada, línea por línea, al tipo de Monarquía eclesiástica. Véanse para esto las páginas 146-148 del mismo texto.

113 En palabras de Gilson, “el Dios de Ockham estaba expresamente buscado para eximir al mundo de tener un significado propio” (Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Madrid, Rialp, 1973, p. 105).

*besoin d'aucune aide, n'est tenue à aucune règle extérieure*<sup>114</sup>. En la imprevisible y todopoderosa actuación divina, religión y moral se escinden, pues el orden de la justificación humana se encuentra perturbado por un poder que lo trasciende de manera absoluta. La vida moral humana permanece así mutilada en relación al orden trascendente que rige *a tergo* los designios de su destino. Aunque el cumplimiento del orden moral se lleve a efecto por la vía fideísta o autoritaria, ello, empero, no garantiza el cumplimiento de la oferta de eternidad. Para decirlo a la una con Aranguren: “Por muchos bienes morales que cumpla el hombre y por muchos preceptos que observe, de nada le sirve, pues todo pende de que Dios libre, contingente, arbitrariamente, acceda a concederle la vida eterna. Y, por el contrario, *de potentia absoluta*, esto es, según la incondicional Voluntad divina, cabe que quien ni ha cumplido los mandamientos, ni ha amado a Dios y ha sido y es pecador, sea, sin embargo, justificado y reciba la vida eterna. Pues en definitiva Dios, si quiere, puede prescindir de las ordenaciones que *de facto* ha establecido ya que, como Autor de toda Ley, está por encima de ella, y no consiste ya – *more graeco et thomistico*– en Inteligencia subsistente o Razón ordenadora, sino en Voluntad sin freno y desencadenada. Esta segunda dimensión de la teología occamista influirá sobre Lutero...”<sup>115</sup>.

La minuciosa deshelenización<sup>116</sup> de la teología y de la filosofía llevada a la práctica por Guillermo de Ockham hace a Dios inalcanzable. Queda así Dios confinado a su *altum silentium*, abismado en tremenda majestad, y la domesticación que de lo “santo” había producido la Escolástica se viene a menos: el apacible Dios de los filósofos es desafiado por el Dios viviente de las Escrituras, cuya hondonada espiritual es conocida solamente por Él mismo. “La vieja polémica de Lactancio contra el ‘Dios de los filósofos’ revive en la Edad Media en la lucha de Duns Scoto en pro del Dios de la voluntad y el pro del valor de la ‘voluntad’ en la religión, y contra el Dios del ‘Ser’, y contra el ‘conocimiento’. Y los elementos irracionales, que todavía están sosegados en Duns Scoto, irrumpen después plenamente en ciertas maneras de pensar propias y específicas de Lutero”<sup>117</sup>. En esta igualdad desencadenada, es difícil remontar la cuesta de una presunta desigualdad entre los hombres propugnada ontológicamente. Un aspecto de la tesis jerárquica era la desigualdad de los miembros de la sociedad, pero ella, la des-

114 P. Vignaux, “Nominalisme”, *op. cit.*, p. 764.

115 José Luis Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Barcelona, Península, 1995, pp. 40-41.

116 Cfr. É. Gilson, *La filosofía en...*, *op. cit.*, p. 605.

117 Rudolf Otto, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1991, p. 136.

igualdad, no podía ser dilucidada, tampoco, por la vía de la razón metafísica. Por ello, Gregorio Magno justificaba el principio de la desigualdad declarando que si bien la naturaleza había creado iguales a todos los hombres, intervenía empero una *dispensatio occulta* según la cual algunos eran colocados por encima de los demás debido a la diversidad de méritos de los individuos<sup>118</sup>. A través de la subordinación al superior se obtenía la integración de toda la sociedad, creando así orden y armonía donde de otra manera hubiese existido una diversidad desquiciada. Tanto en el orden metafísico previamente establecido como en el talante oscuro de la elucidación gregoriana encuentra pábulo una organización socio-política instaurada *de iure*, reposando sobre un pavimento estructurado de una vez y para siempre. Ockham sincera el paso hacia un tipo de autoorganización humana *de facto*, que se dispensa a sí misma de tales ofuscamientos metafísicos. Para que la convivencia sea posible, un cierto acuerdo por convención, no por naturaleza<sup>119</sup>, entre las partes constituyentes es primordial para la conquista del *bonum commune*. Incluso la elección del soberano, atributo más bien humano que divino, aunque los hombres necesiten de Dios para ser investidos de la autoridad que les permita colocar sobre sí a un soberano, queda bajo la responsabilidad humana, pues la elección es superior a la sucesión dinástica; por lo tanto, el príncipe de todos los hombres debe conseguir el mando supremo, antes que por medio de la sucesión, mediante procesos electorales<sup>120</sup>. Serían los hombres, así, pues, los sujetos constituyentes, quienes, como pueblo, tienen la natural, fundamental

118 Cfr. W. Ullmann, *Individuo e...*, op. cit., p. 15; vid. nota 25. Revisando Huizinga la estratificación jerárquica de la sociedad medieval, en esencia inamovible, llega a alegar lo siguiente: "La idea de igualdad había sido ya tomada por los Padres de la Iglesia a Cicerón y a Séneca. San Gregorio Magno había enseñado ya a la naciente Edad Media el *Omnes namque homines natura aequales sumus*. Esta sentencia había sido repetida con los más diversos acentos y matices, sin aminorar la efectiva desigualdad". Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1978, p. 89.

119 Ahora, *in omnibus partibus non relucet totum*: el singular ya no es expresión concreta de una totalidad, ni adquiere su espacio genuino dentro de la totalidad que lo constituye, otorgándole su propio sentido. En un orden cósmico ahora completamente vaciado de su vieja inteligibilidad, la relación que habrá de subsistir para la adecuada explicación de los eventos será una mera composición externa, de la cual la mente humana es el artífice constitutivo. El entendimiento queda cautivo, entonces, de una fecundación cognoscitiva que es obra de un empirismo radical (la *habitualis notitia* de Ockham, v.g.) que no ve necesidad alguna en aquello que asocia, no es una causalidad signada absolutamente por la necesidad que impregna las relaciones reales entre las cosas. El entendimiento sabe que conoce, pero no sabe el porqué de su propio conocer.

120 Cfr. *Octo quaestiones...*, VIII, 4.

e inalienable capacidad de elección política<sup>121</sup>. Las hilachas de una metafísica destronada lanzan al escenario doctrinario los mecanismos más bien convencionales, pensados éstos para establecer las bases institucionales del autogobierno humano: los acuerdos son convencionales, no fundados en una rígida necesidad colocada por encima de las cabezas de los individuos, o *a tergo*, dispuestos a sus espaldas. Esta concordia se funda en un consenso razonable, más que en una soberanía eterna reflejada sobre el orden temporal y, además, firmemente asentada sobre la institucionalidad ya constituida, la cual fielmente la expresaría. La delegación de poder en un soberano terrestre no lesiona de esta manera la fundamental soberanía de las instancias individuales delegantes.

##### 5. LA ALIANZA ROTA ENTRE TIEMPO Y ETERNIDAD: EL TRIUNFO DE ASÍS SOBRE PARÍS

La proeza metafísica del siglo XIII se asienta en las líneas de la historia de la filosofía. Contrapuesta a la agitación de las tornátiles empresas humanas, la visión contemplativa de lo inmutable tiende a recuperar los distintos fragmentos de una realidad astillada en la unidad sólida que, cerrada en sí misma, absorbe y extingue toda agitación particular, calmando en su seno esa alteridad que desgarrar, como una herida insoportable, la beatitud a la que el sabio aspira. En realidad, en la plenitud del recogimiento, la beatitud del sabio querrá disolver las mortificaciones del hombre viviente. Lo que es, lo que será, lo que ha sido se levanta como una barrera que hace impotente al diálogo que los hombres ejercen para hablar acerca del mundo. El instante eterno que el sabio recoge en sí en la magnífica visión del ser absoluto tiene como propósito la calmada conciliación consigo mismo, y con el mundo. Cuanto más aspira al lugar que nunca envejece, tanto más el alma se orienta hacia su patria verdadera: el lavado de luz significa apartarse de los caminos de esta vida y asimilarse, piadosa y pasivamente, a la morada que la eternidad desde siempre nos reserva. La actitud recogida del sabio se nos presenta, desde esta óptica contemplativa, como una primera muerte, como la muerte simbólica que él mismo se procura para el mundo real, el que huye de sí mismo, y de las contingencias perpetuamente renovadas. Pero en esa extinción, en la huida del exilio terrestre, la vida desea ser más vida: en el encierro que deja por fuera de sí lo temporal, el hombre va en pos de algo que, ya dado, es en sí mismo perfecto. El interés de la razón se inserta, pues, en recuperar la tranquilidad del espíritu reorientándolo hacia su más genuina morada: la supremacía corre aquí por cuenta, no de la acción, de la actividad prometeica que construiría la amplísima morada del ser, sino de la visión de un ser absoluto por obra del pensamiento,

---

121 F. Camastra, *op. cit.*, p. 32.

del pensamiento que se encierra consigo mismo y con el orden del cosmos que se ve en la urgida necesidad de autorrevelarse. El pensamiento del pensamiento ha engendrado, así, al mismo tiempo, la negación de la individualidad que tenía por objeto producir actos intelectuales. Confundido con una eternidad que lo absorbe en esa contemplación que lo traspasa sin miramientos, la relación entre tiempo y eternidad se consume en la completa extinción del primero. Si hay alguna actividad de las facultades humanas, ella consiste únicamente en confundirse lo individual con aquella totalidad que lo absorbe, perdiéndose en ella.

Pero la necesidad y la verdad son hijas del tiempo. Por más que este modo humano de entregarse a la intelección de las cosas más altas (*odos tov Bion*) sea el camino privilegiado de sabiduría, cuando el espíritu sopla hacia la disolución<sup>122</sup> se disuelve también la altura de la morada contemplativa buscada. Si la edad de la síntesis definitivamente ha quedado atrás, si queremos ser fieles a la propia altura del horizonte especulativo que se asoma, entonces la confusión con lo eterno, que corre por cuenta de un instante que todo lo revela, es desplazado por una atmósfera de disociación, de disolución, de doloroso esguince entre finito e infinito. Al tirano espiritual en cuyo interior se reservaba y revelaba la solitaria ciencia del ser inmóvil y estático se opone una ciencia más bien mundana, “que era el fruto de la experiencia y del compromiso en la relación personal entre los hombres; oponía, conviene insistir en ello, una ciencia que quiere ser útil para la vida de los hombres a la visión ‘desinteresada’ de un intelecto que se agota en la contemplación del ser en su carácter absoluto, unitario, compacto e inmóvil”<sup>123</sup>. Además de su utilidad, el saber no surge sino del diálogo entre los hombres, la verdad se torna, en efecto, comunicativa, atendiendo no tanto a quien argumenta, sino a aquello que se afirma en el enunciado del interlocutor: Ockham intenta colocarse desde el punto de vista del otro, ponerse en sus zapatos, sopesar las opiniones contrastantes, no sólo las que el pensador inglés adversa, sino también las que acepta, para que de este modo el sincero amante de la verdad tenga la oportunidad de discernir lo verdadero de lo falso con la agudeza de la pura razón<sup>124</sup>. Búsqueda y contraposición, discusión y análisis, sin duda, son un método fatigoso en el establecimiento de las verdades epistémicas y ético-políticas, pero es inevitable en el estado actual del arte. El contraste entre las distintas opiniones, comenta Camastra, es un instrumento validísimo para alcanzar la verdad

122 Cfr. Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, Madrid, FCE, 1999, p. 141.

123 Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001, p. 18.

124 *Octo quaestiones...*, I.

del modo más adecuado<sup>125</sup>. La verdad se manifiesta, entonces, en el lenguaje, en la proposición que articula en sí la diversidad de puntos de vista. De un perpetuo automovimiento intelectual que siempre contempla la mismidad esencial se transita hacia ese infierno babélico en el cual las formas inmutables son destrozadas de su reino, dando paso a las mociones del particular, el único y auténtico manantial de las novedades mundanas. Son los maestros franciscanos quienes demuestran que la razón humana, pese a todas sus vicisitudes y debilidades, puede remontarse más allá de los angostos límites del aristotelismo, para el cual el individuo queda obliterado en relación al conocimiento intelectual o al saber científico. Y es que de acuerdo al método aristotélico, deductivo, que hace del concepto una pseudo-matemática que desea alcanzar el corazón de los seres contingentes, *...non si ha vera scienza se non quando una cosa è conosciuta nella sua esenza o ragione. Così è accaduto che, sebbene Aristotele non si stanchi di ripetere che l'intelletto trae i concetti dall'esperienza sensibile, di fatto egli ha svalutato la conoscenza intuitiva, l'esperienza e l'induzione. Tutta la filosofia aristotelica della natura non è altro che un pazzesco tentativo di dedurre la realtà empirica da concetti pseudo-matematici e di trasportare nel dominio del contingente l'astratta necessità di siffatti concetti.*<sup>126</sup> Cansado de sus altas murallas, un mundo medieval se hunde, para abrir senda a unos existentes considerados desde un punto de vista discreto, sin una conexión esencial entre unos y otros. Desde el punto de vista teológico, un Dios que da a luz a su creación sin la presencia de arquetipos que siembren en lo creado un cierto orden jerárquico o, por así decir, un cierto parentesco, los vínculos entre los particulares no surgen de una necesidad ontoteológica, esto es, ni divina ni naturalmente establecida, por lo cual Guillermo de Ockham *can say praeter illas partes absolutas nulla res est (outside of these absolute parts, there is nothing), signaling the triumph of the disassociated individual*<sup>127</sup>.

Declarado adversario de toda rigidez cognitiva, el nominalismo se engarza entonces con las formas de pensamiento antiabsolutistas, exoneradas de lecturas fundamentalistas, abiertas a la libertad y a la elocuencia de unos reales, discretos y discontinuos, sobre los cuales no pesa ningún tipo de ultimidad metafísica. Puestos, y simplemente puestos, los unos al lado de los otros, los individuos

125 Cfr. *op. cit.*, p. 15

126 Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 203-204.

127 Robert Barron, *Bridging the Great Divide*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 261.

tienen que transitar el calvario de su cruz particular, sin presuponer un misterio envolvente que su razón podrá captar en mínimas parcelas cognoscitivas. El “vivísimo afán por el hecho concreto y por lo particular”<sup>128</sup> fracturará en lo sucesivo la realidad del universal, que mantenía en un puño seguro el orden de un cosmos inamovible. Al romperse el género de certidumbre pasiva y contemplativa que mira la malla en que se sostiene lo real y de lo cual todo pende, la acción y la novedad resaltan contra el telón de fondo de una vida también en movimiento. Contra las *rationes necessariae* de los preceptos realistas irrumpe ahora en la escena el *probabile*; la invasión de lo “probable” en metafísica, o como resultado de su disolución, trae como consecuencia, y así lo testimonia Vignaux, un reemplazo progresivo: la verosimilitud va sustituyendo en los nominalistas a la sólida necesidad de las razones anselmianas<sup>129</sup>. Pero mientras ello ocurre, se gesta un desliz semántico en la noción de creación. Si ésta no descansa, en sentido absoluto, *simpliciter*, en el hombre, y si la muy tupida malla metafísica en que se soportaba el ser y su sentido ya no existen allí para el hombre, a éste no le queda sino una vía para calmar su íntimo extravío en el mundo. La cruz consistirá en este descarnado proceso de dar nuevamente sentido a lo que ha quedado bajo una montaña de escombros. Si algún sentido tiene la metáfora de la creación, aplicada al hombre, ésta ha de reposar, en lo sucesivo, en él mismo en el momento de reconfigurar su peculiar hora humana.

Esterilizados los expedientes metafísicos, el hombre echará manos de sus solas y solitarias fuerzas, uniendo los discontinuos absolutos, que se presentan sin ninguna garantía teológica, en la fuerza de su propio intelecto que se apresta a establecer relaciones entre ellos. Las relaciones, empero, serán *de facto*; jamás, *de iure*. En el plano de una contingencia absolutizada, la relación misma sólo puede venir expresada en términos contingentes, por lo tanto, probables, verosímiles, casuales, donde nada se ve forzado a brotar mediante los recursos de una lógica necesaria instalada antes del tiempo mismo. Entre absolutos separados entre sí no hay posibilidad de provocar una necesaria *reductio ad unum*; más allá de las partes absolutas no hay ninguna realidad que las explique, reconduciéndolas a la unidad. El conocimiento se hace mancomunidad, del solitario *loqui cum Deo* se pasa a una *iucunda possessio* colectiva, la precariedad de los términos relacionados externamente se compensa todavía desde el abismo que la misma finitud representa: “El saber se convierte (de Bacon está hablando Garin), para él, en algo práctico —permite salvarse y salvar, no consiste ya en la visión solita-

128 É. Gilson, *La filosofía en...*, op. cit., p. 594.

129 Cfr. P. Vignaux, *El pensamiento en la...*, op. cit., p. 183.

ria, estéril y carente de sentido, sino en la colaboración social, coral diría yo, de toda la humanidad<sup>130</sup>. La caridad es una ermita yerma si no entra en comunión con las restantes almas del mundo, la comunicación es su vehículo, la acción transformadora es su resultado. Sólo de lo individual, desligado de un monólogo prefijado *ab origine*, pueden brotar como a borbotones cosas imprevistas y sorprendentes, el orden que se nos aparece no está reñido con el orden posible que retenemos en nuestras aspiraciones volitivas, los eventos del mundo no están tan rígidamente dispuestos como para no admitir el tenor de nuestra voluntad de modificarlos, el curso de los acontecimientos, aparentemente determinado por la jaula de hierro de leyes eternas, puede dejarse persuadir por la voz humana que es capaz de cambiar el rostro fatalista del limitado reino de las formas.

La fundamental pasividad del conocimiento humano, característica incontrovertible de la gnoseología aristotélica es sustituida por una actividad cognoscitiva que es, en lo esencial, una actividad representativa, immanente al sujeto, eliminando de un plumazo la jerarquía epistémica entre la *species sensibilis* y la *species intelligibilis* que tienen un lugar en la epistémica *abstractio* del aristotelismo y del tomismo. En realidad, ambas *species* son eliminadas en una gnoseología que hace del concepto una actividad espontánea y natural del intelecto humano. Con la liquidación del abstracto formalismo aristotélico, la ciencia de la naturaleza vuelve a su prístina manantía: reconducida hacia la experiencia, la fuente de agua viva del saber, guía a la ciencia hacia su esperada renovación. La gloria mayor de los franciscanos es la de haber sostenido y vigorosamente reafirmado la importancia del conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva* en Ockham) no sólo en términos de sensibilidad, sino incluso para el intelecto: el singular es inteligible en cuanto singular<sup>131</sup>. En nombre de la devoción, este militante franciscanismo, cuyo ejemplo era el *poverello* de Asís<sup>132</sup>, la vida interior y la piedad ardiente logran desviarse de las frías líneas que el entendimiento esboza en relación al misterio. Para ellos cierto tipo de pensamiento es apenas un *opus rationis*,

130 E. Garin, *op. cit.*, pp. 21-22. Paréntesis añadidos.

131 Cfr. B. Nardi, *op. cit.*, p. 204.

132 Inocencio III, consciente del advenimiento de las prudentes reformas eclesiales, admite en su seno el ideal franciscano, con sus tres puntos reglamentarios: *Paupertas*, pobreza, una vida desprovista de posesiones; *humilitas*, humildad, una vida de renuncia al poder; *simplicitas*, simplicidad, el conocimiento y el aprendizaje son obstáculos en el camino que conduce a Cristo. Küng señala que en la admisión de la orden franciscana por orden de Inocencio III. "el proceso de 'eclesialización' del movimiento franciscano, que tanto había deseado desprenderse de todo en la pobreza, era ahora aún más dependiente de la 'santa madre iglesia'". (H. Küng, *La iglesia católica*, Barcelona, Mondadori, 2002, p. 137).

que deja de lado las razones del corazón en relación al misterio que lo mueve. La intención es edificar, más bien, un *opus rationis et cordis*, con predominio incontrovertible del segundo de los aspectos. Así como en san Buenaventura encontramos *une intelligence au service d'une dévotion*<sup>133</sup>, asimismo en el movimiento franciscano nos podemos topar, *a nativitate*, con el sentimiento de una piedad que da calor a la razón. Entre la ortodoxia y la filosofía, los franciscanos no dudarán al momento de escoger. Beber demasiado de las fuentes filosóficas puede conducir al error, desviar del camino salvífico, abismar al hombre en las tinieblas. El entendimiento no abdica ante la devoción, pero ésta, la devoción, debe ser mantenida en el más alto horizonte de comprensión, de manera que sea ella la guía segura del resto de disciplinas. San Buenaventura se ubica entre la plegaria y la razón, pero da su primordial asentimiento a la primera, pues, de acuerdo a Vanni Rovighi, el itinerario del alma hacia Dios debe proseguir allende el hombre, allende los conceptos del intelecto: *L'itinerario verso Dio deve dunque proseguire oltre l'uomo, oltre i concetti dell'intelletto*<sup>134</sup>. Al desconfiar de la naturaleza, el papel privilegiado de ir tras la Bondad Suprema toca no ya a una razón herida, sino a una devoción que más que a la luz interroga a la oscuridad. Concluyamos con un texto del *Itinerarium* (cap. VII, 4, n. 6) bonaventuriano que Vanni Rovighi pone en escena: <<*Se poi tu chiedi come questo avvenga, interroga la grazia, non il sapere; il desiderio, non l'intelletto; il gemito dell'orazione, non la fatica dello studio; interroga lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; l'oscurità, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che infiamma totalmente e trasporta in Dio con l'eccesso della devozione e l'ardore dell'affetto*>><sup>135</sup>.

En la pugna suscitada entre París y Asís, entre el sistema y la devoción, entre el intelecto y la voluntad, fue Asís la que prevaleció sobre París, ya que "... tanto Bacon como Occam eran franciscanos, y fue la inspiración franciscana la que permitió que se desarrollaran los elementos, ricos y fecundos, de creación, voluntad y exaltación de la persona, mientras la cristalización de las especies, ejemplares e ideas se iba disgregando a medida que se derrumbaba el rígido andamiaje jerárquico, tanto en el orden del ser como en el de la sociedad"<sup>136</sup>. Gilson, citando las palabras del poeta franciscano Jacopone Todi, dice que en el siglo XIII todavía es válido ese lamento de que la Universidad de París haya prevale-

133 Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, Vrin, 1978, p. 70.

134 Sofia Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1974, p. 89.

135 *Ibid.*, p. 91.

136 E. Garin, *op. cit.*, pp. 26-27.

cido sobre Asís, que aquélla “hubiese destruido a Asís, es decir, la pureza de la vida cristiana”<sup>137</sup>, aunque esa queja deja de tener validez en la desolación del siglo XIV. La capacidad para elegir pone en el tapete la noción de una facultad que está por ser desarrollada, mostrando allí, en ese punto de inflexión, que habrá de ser, dentro de un cambio de perspectivas, una disposición humana fundamental. Lo moralmente crucial en el hombre no es su razón, “sino que ahora también está el poder de consentir, un poder que en cada caso es esencialmente mío (...). La sensibilidad moral cristiana occidental se apropió de esta faceta del pensamiento estoico y la acentuó. Partiendo de ella se puede desarrollar la idea de que la perfección moral requiere la adhesión personal al bien, el compromiso total de la voluntad. Más tarde veremos la importancia que adquirió esta demanda en el primer período moderno”<sup>138</sup>. Y si la voluntad entra en escena, y si la persona es insuprimible frente a una universalidad hecha trizas, ¿no es precisamente el elemento creador el que aparece resaltado en esta pluralidad finita de absolutos discontinuos? ¿Al Creador de la totalidad del ser corresponderían, en extraña consonancia, por supuesto, las propiedades de un individuo encargado, ahora sí, de su propio mundo finito? Como asegura Teodoro de Andrés, “... la raíz de esta afirmación del singular está en el esfuerzo teológico de preservar la omnimoda libertad divina frente a la necesitante ‘natura’ aristotélica, así como también en la reacción psicológica frente al abstractismo de los sistemas inmediatamente anteriores.”<sup>139</sup>

## 6. HUMANITAS ACTIVA

El paradigma de la venerable fusión contemplativa es sustituido por la apariencia de los muchos, juntos los unos a los otros sin orden ni concierto. Al monólogo de las formas, y al pensamiento que vive de la plenitud de una intuición que siempre coincide consigo misma, lo reemplaza la multitud de puntos discontinuos que se ven obligados a relacionar entre sí, externamente, la existencia mutable que los caracteriza. Si antes teníamos la economía de una ontología unificadora, ahora poseemos una nube difusa de *res absolutae*, puntos separados entre sí, que, no obstante, viven todavía de las huellas del Absoluto. No son, éstos, los miembros de un sentido dado que ha sido conferido desde toda la eternidad, sino las figuras constituyentes del sentido mismo, en cuyas entrañas éste descansa. Un

137 É. Gilson, *La unidad de...*, op. cit., p. 113.

138 Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona. Paidós, 2006, p. 197.

139 T. de Andrés, op. cit., p. 21, nota 55.

mundo compacto viene a ser cambiado por un mundo puntiforme, sin un trazo continuo que una en un conjunto a tales puntos, cuyo orden refleja la posición que los puntos mantienen entre sí dentro de un universo isotrópico, no una realidad implícita en su esencia<sup>140</sup>. El reino de la cantidad toma revancha sobre el de la pura cualidad. Sin arriba y sin abajo, el mundo aristotélico-averroísta-tomista se desploma. En el reino cualitativo el individuo demostró ser poco menos que nada; en el reino de la cantidad, el individuo parece serlo todo. Una totalidad organizada y vinculada de acuerdo a una íntima necesidad (*omnia de necessitate eveniunt*) es suplantada por el artificio meramente humano de lo probable. Ya no parece de hierro el destino que gobierna el movimiento del cielo y sus estrellas, del hombre y de los eventos que se siguen del despliegue de su vida.

El nominalismo parece ser ese instante inaugural nacido de las cenizas del último segundo del mundo, y va cayendo en la sima de su propio crepúsculo. Para ser más claros, la base metafísica que soporta cosas y eventos, los cuales indubitadamente brotan de toda necesidad, según la cláusula aristotélico-averroísta condenada en 1277, se ha agotado: un mundo compacto se desmorona tanto en la dimensión sociopolítica que se abre a otras perspectivas, como en la lógica y el pensamiento que así lo expresan. Un “universo discontinuo de absolutos”<sup>141</sup> se encarga de echar al canasto de los desperdicios la rígida totalidad discursiva a la que el pensamiento medieval tanto había consagrado sus esfuerzos. Ello podría representar las vísperas del, así llamado por Taylor, “desarraigo de los individuos”<sup>142</sup>, un elemento más de una modernidad occidental encargada de avanzar técnicamente al precio de dejar tras de sí soledad y vacío; su característica principal “es el proceso de desencantamiento del mundo, el eclipse de los espíritus y las fuerzas mágicas”<sup>143</sup>, así como la aparición de las nulidades envanecidas de sí mismas que suelen deificar los aspectos condicionados del mundo<sup>144</sup>. En esta primacía sin precedentes acordada a los individuos, desprovistos

140 Cfr. E. Garin, *op. cit.*, p. 30.

141 *Ibid.*, p. 31.

142 Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 67.

143 *Ibidem*.

144 Entre ilusiones y olvidos, el hombre endiosado tiende a borrar el origen de su propia naturaleza, reubicándola en los manaderos del mundo, más que en el difusivo amor divino. La naturaleza segunda de que se ha revestido impulsa al ser humano a volverse hacia la creación, en lugar de hacerlo hacia el Creador: *condita pro Conditore*, esto es, toma lo fundado por el Fundamento mismo. Al insistir en tales prácticas se hace reo, por consiguiente, de una segunda muerte, de un castigo por toda la eternidad. Cfr. Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Agustin*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 109.

éstos de una matriz colectiva unificadora o integradora, como si ellos estuviesen fuera del mundo, “la sociedad misma pasa a concebirse como un conjunto de individuos”<sup>145</sup>. Una *humanitas* activa se encuentra ya *in nuce* en la conquista del mundo a la que se autoobligó el pensamiento nominalista: las infinitas posibilidades y la renovación de los esquemas interpretativos del mundo sólo pueden hallarse a la base de un individuo que va en la búsqueda de sus propias fuerzas, hasta ahora ocultas o negadas en la postulación de una férrea necesidad que viene desde lejos y se pierde en la noche de los tiempos. El mismo tema mágico de la *conversio formarum* es expresión plástica de lo demoníaco (una cosa puede ser sí misma, pero también otra diferente de sí misma), de una mutación sobre aquello que se quiere igual para siempre. La autoidentidad pura de las formas que copian a la inmutable eternidad se trastorna en el ideal mágico que quiere dar vuelta a las cosas, metaforizando los referentes, reconfigurando lo real, o haciendo que estos mismos referentes ya no sean lo que siempre han sido. El árbol petrificado de la humanidad es desafiado por un tipo de libertad que, en lo sucesivo, ha de referirse “a un ser que nunca presenta un rostro definitivo”<sup>146</sup>.

Una teología reconcentrada sobre sí misma tiende incluso a suprimir el carácter ancilar de la filosofía o su más moderado papel de colaboradora del universo teológico. Disintiendo de los buenos oficios de la criada, la teología beberá solamente de su propio pozo para los efectos de la salvación humana; la ciencia sagrada “contiene todas las verdades necesarias para la salvación, y todas las verdades necesarias para la salvación son verdades teológicas: *omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae*”<sup>147</sup>. La sumisión escolástica que la filosofía ha de asumir para sí se quiere incluso revocada al interior de una teología que postula el poder ilimitado de un Dios excusado de todo freno naturalista; de acuerdo a Taylor, siguiendo en la estela de una exégesis disolutiva, “el nominalismo del medievo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden de la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno. Esa línea de pensamiento finalmente incluso contribuyó al desarrollo del mecanicismo, puesto que desde ese punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de un propósito intrínseco”<sup>148</sup>. Una

145 C. Taylor, *Imaginario...*, *op. cit.*, p. 68.

146 *Ibidem*.

147 É. Gilson, *La filosofía en*, *op. cit.*, p. 607.

148 C. Taylor, *Fuentes del yo...*, *op. cit.*, p. 126.

vez más, el horizonte sapiencial, la causa final, el cumplimiento teleológico, se desplazan o desaparecen del campo especulativo. Si bien, con las palabras de De Wulf, *la philosophie médiévale ou scolastique est la philosophie placée sous la domination ou la direction de la théologie catholique*<sup>149</sup>, la Escolástica tardía pretenderá renunciar a los límites que porta consigo el pensamiento aristotélico, con el fin de autoimponerse unos aún mayores. Un Dios fecundado infinitamente por su propia omnipotencia no podrá ser reducido a través de las consabidas mediaciones filosóficas. Ello introducirá en los procesos de conocimiento de parte del ser humano poderosos artilugios de imaginación.

La repetida insistencia en la posible mediación de la *potentia Dei absoluta*, aun aceptando Ockham el normal curso de los eventos regidos por la *potentia ordinata*, culmina por ser “tanto histórica como lógicamente, la causa de que no pudiera seguir utilizándose la filosofía en beneficio de la religión revelada”<sup>150</sup>, por lo tanto, la condición ancilar de la teología desaparece del nuevo panorama especulativo: lógica y teología son todavía admisibles en el campo del conocimiento, no así la metafísica cuyo manadero han sido los textos platónico-aristotélicos caídos en desuso. Al reducir a escombros al realismo, el nominalismo va a resultar ser, más que una pacífica reforma doctrinal, una auténtica revolución<sup>151</sup>. En su radical antiplatonismo, “el ockhamismo no podía ser una reforma, tenía que ser una revolución”<sup>152</sup>. Ni bien el criticismo del siglo XIV arrasa con el conocimiento metafísico acerca de Dios, al mismo tiempo este proceso se concibe como una tendencia desplatonizadora del agustinismo, a fin de restaurar las genuinas notas teóricas de éste. La “desplatonización del agustinismo”<sup>153</sup> se entronca, pues, con la necesaria liquidación del ejemplarismo residente en la mente divina, cuya correspondencia discursiva se encuentra en la negación de la realidad del universal existente *extra animam*. Despuntan en el horizonte las facultades que resultan de la merma del uso de la razón *in divinis*: fideísmo, voluntarismo y misticismo<sup>154</sup>, re-

149 M. De Wulf, *op. cit.*, p. 21.

150 Julius Weinberg, *Breve historia de la filosofía medieval*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1998, p. 269.

151 Cfr. É. Gilson, *La filosofía en...*, *op. cit.*, p. 659.

152 É. Gilson, *La unidad de...*, *op. cit.*, p. 85.

153 F. Canals Vidal, *op. cit.*, p. 297. Este autor insiste en la p. 300 en que dicha desplatonización, “iniciada por el voluntarismo de Duns Escoto, se consuma en la escolástica nominalista. Un logicismo crítico, que a su manera se funda en la oposición de Aristóteles al platonismo, lleva a Ockham también a lo que podríamos llamar la completa ‘desplatonización’ del propio aristotelismo”.

154 Según Gilson, al disiparse el vínculo entre filosofía y teología, se solicitará entonces a la contemplación mística “que restablezca una unidad no garantizada ya por la dialéctica”. Véase É. Gilson, *La filosofía en...*, *op. cit.*, p. 592.

cursos ulteriores, de un espíritu en el mundo que todavía desea hacerse de su Fundamento. El nominalismo de los teólogos posteriores a santo Tomás no hizo sino comprometer la autonomía que aquél requería para el despliegue del saber filosófico; esos pensadores nominalistas despojaron “a la metafísica de sus certidumbres, pero las aceptaron exclusivamente en el terreno suprarracional de la fe”<sup>155</sup>.

Domiciliado entre los desperdicios de los sujetos individuales, por un lado, y, por el otro, en las ruinas metafísicas del ojo divino, el hombre con-descenderá a las líneas de una ontología debilitada. Las limitaciones ockhamistas impuestas al conocimiento humano dieron lugar a un período escéptico en los ámbitos ontológico y gnoseológico, y, como su natural consecuencia, en el mismo plano teológico. Cuando los límites de la razón dejan aparecer el valle de sombras que ella misma no puede aclarar, el auxilio de la revelación, cada vez más amplio, compensa la debilidad de una luz natural dejada a la libre. Cuando de una cuestión no se puede llevar a cabo una demostración, la revelación sin embargo ha dejado sus frutos conclusivos sin pasar por el largo rodeo de la argumentación racional. Cuando no se tiene algo por medio de la transparencia de la razón, la fe, incluso en su misma opacidad, suministra el apoyo: *sola fide tenemus*. Con la pasión puesta en tales límites, se fomentó “el uso de argumentos probables en materias que hasta entonces se habían considerado totalmente demostrables”<sup>156</sup>. Inmersos todavía en un caprichoso clima de absoluto, los hombres, empero, no podrán dar cuenta de él. El aparato intelectual y conceptual del ser humano habrá de cerciorarse, un poco más adelante, de su propio saber, así como de los límites que aquél imprime sobre sí mismo. En conclusión: “La filosofía medieval clásica se ha mantenido así entre el racionalismo puro de los averroístas y el fideísmo de Ockham, quien desespera casi completamente del poder metafísico de la razón. Las consecuencias extremas de ese fideísmo se observan en los escépticos del siglo XIV”<sup>157</sup>.

155 Jacques Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982, p. 170.

156 J. Weinberg, *op. cit.*, p. 267.

157 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 45.

# ¿DOS CONCEPCIONES CONTRAPUESTAS DE LA ÉTICA Y DE LA SOCIEDAD? Prof. Juan Rosales Sánchez\*

## **ABSTRACT:**

*The so-called liberal and communitarian conceptions of society articulate a complex web of philosophical problems that touches the fields of Ethics, Political Philosophy and Philosophy of Law. Discussions on issues such as freedom, equality, citizenship, justice and rights have brought back the old questions about the organicism and individualism, on the defense of the autonomy of the community or the individual in terms moral and legal. The focus of work is critically expose the essential features of these conflicting positions.*

**KEYWORDS:** liberalism, communitarianism, rights, good life, ethics.

## **1. INTRODUCCIÓN**

Las llamadas concepciones liberal y comunitarista de la sociedad articulan una compleja red de problemas filosóficos que toca los ámbitos de la Ética, la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho. Discusiones respecto a temas como la libertad, la igualdad, la ciudadanía, la justicia y los derechos han traído de vuelta las viejas cuestiones sobre el organicismo y el individualismo, sobre la defensa de la autonomía de la comunidad o del individuo en términos morales y jurídicos. Es innegable la relevancia teórica y práctica de la investigación sobre el inseguro terreno de las defensas de las libertades del individuo y de la autonomía de la comunidad; las argumentaciones que defienden tesis de una u otra posición han

---

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

fortalecido el debate en el terreno de la política real, de modo que no se trata de una disputa bizantina. Ahora bien, ¿cuáles son los vínculos entre concepciones particulares de libertad y de moral?, ¿se deriva la idea de la moral de la concepción de libertad o viceversa?, ¿cómo ha de organizarse la vida social? Qué han de ser la autoridad, los derechos, la igualdad, la libertad, son tópicos que motorizan la reflexión de cada una de las propuestas ético-políticas mencionadas. En el fondo, cada una busca, según nuestro parecer, aportar elementos teóricos de peso para entender y resolver las nada fáciles tensiones entre individuo y comunidad. Pero la balanza parece inclinarse hacia uno u otro extremo, según sea el caso. No obstante, surge otra interrogante: ¿es posible ensayar respuestas que tiendan hacia un mayor equilibrio entre la comunidad en su autonomía cultural y el individuo (y su libertad individual)?

Aunque es imposible abarcar los matices y diferencias significativas en el interior de ambas tendencias, si es posible seguir el debate desde autores emblemáticos de uno y otro lado.

## 2. ANTAÑO Y HOGAÑO

Sí en la filosofía antigua se pondera a la comunidad como el principio rector, como un ente anterior a todo individuo; en la perspectiva moderna, la sociedad deja de ser un organismo natural para convertirse en un artificio, en el producto de un pacto. Son los individuos quienes le dan vida a la sociedad y al Estado. El individuo posee derechos básicos que le son inherentes y que no pueden ser alienados bajo ningún pretexto, ni siquiera el del bien común. Desde esta forma de plantear la política, el individuo es anterior a la sociedad. Pues bien, el regreso a Aristóteles y a la visión antigua, cuyo adalid ha sido McIntyre, ha reavivado el debate sobre los temas de la vida moral y social contemporánea.

Bernard Williams en el prefacio de *La ética y los límites de la filosofía* confiesa que “se plantea en él saber hasta dónde cualquier filosofía puede llevarnos en la tarea de recrear la vida ética. La filosofía, como trataré de mostrarlo, por lo menos puede contribuir a comprenderla.”<sup>1</sup> La filosofía en su ejercicio reflexivo sobre la moral no se limita a una actividad puramente intelectual, es necesario que sus conclusiones no pasen (o al menos no deberían pasar) desapercibidas a la estructuración general de la comprensión de la vida de los individuos. Esto puede plantearse en estos términos simple y llanamente porque desde el

---

1 Williams, B. *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1991, p.11.

descubrimiento de la moral por parte de la reflexión filosófica, el problema que se formula no es otro que el mismo con el cual se topa Sócrates en su discusión con Trasímaco y que da principio a la obra de Williams, a saber: "Cómo debe uno vivir."<sup>2</sup> La tarea de examinar la forma de vida que ha de llevarse, aun en nuestros días, concierne también al ámbito de la filosofía.

La reflexión filosófica contemporánea no escapa a las exigencias respecto a la tarea de fundamentar racionalmente nuestras convicciones más profundas sobre la forma de vivir. Que la tarea de fundamentación sea exclusiva de la filosofía quizás parezca una idea demasiado pretenciosa, pero no conocemos ninguna otra disciplina que se ocupe tan seria y profundamente de este tema. Desde Platón y Aristóteles queda definitivamente sentada la importancia de pensar la vida en su conjunto para encontrar las razones últimas que sustentan (o deberían sustentar) todo actuar humano. Aristóteles a este respecto ha dicho:

Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra – sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable –, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene. Y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál pueda ser, y la ciencia teórica o práctica de que depende.<sup>3</sup>

Si seguimos detenidamente al Estagirita nos encontraremos con toda una argumentación que nos muestra la relación entre la ética y la política, ya que la primera haya su plenitud o conclusión en la segunda. En este mismo orden de ideas vemos también que el individuo adquiere su plenitud moral y política en el conjunto de la sociedad, el individuo aislado no es humano. "Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios."<sup>4</sup> Es una perspectiva que coloca al individuo como ordenado en todos sus aspectos a la vida de la ciudad que, en definitiva, constituye el bien supremo.

2 Ibidem, p.15.

3 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, UNAM, México, 1954, I, 2, 1094 a 20-25.

4 Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1998, I, 2, 1253 a.

El mundo moderno se plantea una forma de ver al individuo y a la sociedad harto distinta a la antigua o la medieval, puesto que elabora una ontología muy distinta a la aristotélico-tomista, la cual se mantuvo durante siglos en la cultura occidental. El concepto de cosmos y, en general, el de naturaleza así como una visión antropológica que se centrará en un ideal de hombre muy alejado al de aquella óptica. Sabemos que una muy buena parte de la reflexión filosófica renacentista estará enfocada a destruir la visión aristotélica del universo, incluida la visión de la política y la sociedad. En este período Maquiavelo será de importancia capital para una nueva visión o fundamentación de la política, ya que desde la perspectiva que desarrolla en su obra más conocida *De Principatibus*, no han de permanecer unidas la ética y la política, así se pierde de vista el tema central de la rectitud moral y el de la justicia inherentes al bien común. Pero quizás lo más destacable sea la nueva forma de mirar la política y la sociedad por parte de los pensadores contractualistas partidarios del *iusnaturalismo*. La sociedad deja de ser un organismo natural para convertirse en un artificio, en el producto de un pacto. Son los individuos quienes le dan vida a la sociedad y al Estado. Éstos poseen derechos básicos que le son inherentes y que no pueden ser alienados bajo ningún pretexto, ni siquiera el del bien común. Desde esta forma de plantear la política el individuo es anterior a la sociedad.

Pues bien, ambos enfoques de la vida política y social del individuo han permanecido vivos a través de los siglos y con todos los cambios que con justicia se puedan notar, no cabe duda que la concepción aristotélica y del pensamiento griego clásico, se ha hecho sentir en los planteamientos ético-políticos modernos y contemporáneos.<sup>5</sup> En lo que sigue analizaremos críticamente la discusión entre el liberalismo y el comunitarismo en torno a las concepciones de la moral y de la sociedad

### 3. APROXIMACIÓN A LA CONCEPCIÓN LIBERAL

Para iniciar nuestro acercamiento al pensamiento liberal examinemos algunas tesis capitales, del conjunto que encierra la importante obra *Teoría de la justicia* de J. Rawls<sup>6</sup>. A principios de los años setenta del siglo XX, la *Teoría de la Justicia* significó un enfoque audaz y novedoso de la discusión del problema

5 Rousseau es uno de los exponentes de esa mirada moderna al modelo clásico griego de comunidad, también en la filosofía política de Hegel se puede rastrear tal ideal comunitario.

6 Cf. Rawls J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

de la justicia y sus criterios formativos. La riqueza de esta obra monumental se manifiesta, entre otros aportes, en una aproximación a tal problema desde las perspectivas de la filosofía del derecho, la moral, la economía, la psicología y la política. La teoría de la justicia tal y como la plantea Rawls pretende sentar *los principios morales que hacen justa a una sociedad*. Los principios en cuestión deberían provenir de la adopción de un nuevo contrato social a partir de una posición original y el procedimiento para establecer esos principios debe ser equitativo. Esto permitiría que los principios acordados sean justos. Está presente, en esa idea de contrato para establecer los principios, un marcado enfoque argumentativo:

Supongo, entre otras cosas, que hay una amplia medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse bajo ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma natural y plausible (...) El objetivo del enfoque contractual es el de establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia.<sup>7</sup>

Llama poderosamente la atención que las partes contratantes, es decir, quienes hacen parte del nuevo pacto, partirían de un completo desconocimiento de lo que caracteriza la sociedad y de cómo se insertarían en ella. Los contratantes tampoco sabrían sobre su suerte en la distribución de sus habilidades naturales, de sus características psicológicas (sus inclinaciones por ejemplo), la situación económica y política de la sociedad. Esto es lo que conocemos como el "velo de la ignorancia."<sup>8</sup> Los contratantes deben escoger principios rectores que aseguren un tratamiento justo en todas las situaciones posibles. Dos principios aparecen como rectores en el planteamiento rawlsiano, a saber: en primer lugar, que toda persona debe tener un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas, de forma que se haga compatible con un sistema de libertades que incluya a la sociedad en su conjunto. En segundo lugar, las desigualdades económicas y sociales deben distribuirse de modo que aporten al máximo beneficios a aquellos que podrían ser menos beneficiados. También los cargos y las

7 Rawls, J., *Teoría de la justicia*, p. 30.

8 Cf. *Ibidem*, p. 136.

funciones deben estar abiertos a todos, siempre en condiciones de igualdad de oportunidades<sup>9</sup>.

El mecanismo para poner en marcha tales principios en la organización justa de la vida social es, según Rawls, la organización de la asamblea constituyente de donde se derivarían, siguiendo los principios señalados, la organización política y jurídica justas. Las libertades fundamentales también estarían aseguradas por esta vía de aplicación de los principios que la constituyen y, además, al elaborar leyes específicas sobre esta base, se estaría en la sociedad justa. Pero, ¿Cuál es el fundamento de la sociedad justa que propone Rawls? Pues bien, no es otro que la racionalidad. La obra de individuos racionales que deciden pactar para establecer la justicia social. Por ser un proceso racional, que parte de condiciones que excluyen lo contingente, el autor inglés lo considera de validez universal y, por supuesto, más allá de las condiciones variables de las comunidades.

Vale destacar de este enfoque la importancia que le asigna al papel de la racionalidad y al diálogo. Karl Popper, refiriéndose al racionalismo, ha dicho que: "el racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia"<sup>10</sup>. El enfoque liberal con influencia kantiana que se aprecia en los planteamientos de Rawls nos muestra que según esta postura no hay nada que pueda colocarse al margen de la razón humana en cuanto a la organización de la vida política, moral, jurídica, económica y social en general. A este respecto, Carlos Santiago Nino ha señalado que:

En verdad la conexión entre el liberalismo y el énfasis en el control racional de nuestras creencias parece ser estrecha: tal énfasis implica la exclusión de todo dogmatismo, descalificando en primer lugar los argumentos de autoridad. Dado que el poder absoluto suele basarse en la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad por parte de quienes lo detentan o lo favorecen...<sup>11</sup>

Las normas de conducta pueden y deben proceder del libre ejercicio racional de las personas, prescindiendo del peso de la tradición, de la autoridad y de los impulsos de la naturaleza humana. Esto es así debido a que la igualdad es un factor constitutivo del liberalismo y éste se encuentra determinado por el principio que prescribe la necesidad de que el gobierno trate a todos como iguales, esto es, con el mismo derecho a igual consideración y respeto. Una exigencia que se

9 Cf. *Ibidem*, p. 136 y ss.

10 Popper, K., "La sociedad abierta y sus enemigos", 314. Citado por: NINO, C.S., *Ética y derechos humanos. Un intento de fundamentación*, Astrea, Buenos Aires, 1989, p.49.

11 Nino, C., *Ética y derechos humanos...*, p. 49.

derivaría de tal principio es el respeto a las concepciones del bien de los ciudadanos por parte de quienes se encuentran al frente del Estado. El liberalismo adopta esta interpretación del principio de igualdad y, en consecuencia, sostiene que el gobierno debe ser neutral frente a los temas que son propios de la moral privada.

Esto último ha llevado a que el liberalismo no tome ninguna posición acerca de lo que es una buena vida, hecho que a su vez determina la neutralidad ante las concepciones del bien. Esta prioridad cuestionada de lo justo sobre lo bueno, ciertamente ayuda al aseguramiento de la tolerancia, pero presenta grandes dificultades para explicar la muy necesaria identificación entre comunidad y ciudadanos, que promueve la participación y la colaboración en el ámbito de lo público. Encontramos así una discontinuidad manifiesta entre lo ético y lo político.

El problema que se deriva de esta posición de la neutralidad del liberalismo ante las distintas concepciones del bien y la tolerancia es que quedarían en entredicho al proponerse una concepción del bien liberal. La condición que, por ejemplo, Ronald Dworkin le impone a la ética liberal para superar esta dificultad es que sea abstracta, para de esa manera conservar la tolerancia y la neutralidad como características propias del liberalismo<sup>12</sup>. Por otra parte, a pesar de su abstracción, también tiene que ser lo suficientemente detallada para poder ser distintivamente liberal, de tal forma que quien acepte esta postura ética, tienda a adoptar una perspectiva política liberal. Abstracción y capacidad discriminante se presentan como los requisitos a cumplir por la ética liberal.

Lo básico, en la concepción rawlsiana, se constituye en los procedimientos de decisión y resolución de conflictos, por encima de los contenidos o valores políticos en controversia. Evidentemente, lo que subyace a tal concepción, es una ontología del individuo sumamente problemática en sí misma y difícil de aceptar —también en sus derivaciones programáticas— para la crítica comunitarista. En efecto, a partir de la crítica a la concepción del individuo liberal—abstracto, a—histórico, autárquico, apolítico, asocial; el enfoque comunitarista logra poner de relieve un conjunto importante de peligros y debilidades que conlleva este tipo de argumentación. Así las cosas, bien vale la pena examinar, en forma general, algunos argumentos importantes de la crítica comunitarista a la concepción liberal de la ética y la sociedad.

---

12 Cf. Dworkin R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona 1993.

### 3. LA VISIÓN COMUNITARISTA

A grandes rasgos, la visión comunitarista concentraría sus críticas en dos ideas fundamentales:

En primer lugar, a la concepción liberal del sujeto como ser autónomo, privado, separado de la comunidad, replegado sobre sí mismo, preocupado únicamente por su interés particular, y dotado de un conjunto de derechos y libertades básicas (*a priori*) antes de que entre en la arena pública. El comunitarismo, con distintos énfasis y perspectivas, opone una concepción de comunidad en términos de coherencia e intensidad afectiva, valorativa y formativa. En efecto, el yo se encuentra constituido por sus fines y éstos no son algo elegido, sino más bien descubiertos en los contextos sociales a los que pertenece. Puede apelarse a la siguiente metáfora: cuando llegamos al gran teatro del mundo, nos atañe necesariamente buscar o aprender el rol que nos corresponde en el conjunto de la obra social que se presenta.

En segundo lugar, hay un profundo rechazo a la defensa de una presunta y posible "neutralidad" ética del Estado y del derecho. En el enfoque comunitarista, a menos en Charles Taylor, la idea de que el Estado no pueda justificar su dinámica en función de la superioridad o inferioridad de una concepción de "vida buena" no sólo es algo altamente improbable, sino que resulta una postura falaz que, en el fondo, favorece una forma particular de vida buena, a saber: la concepción de vida liberal<sup>13</sup>. Los comunitaristas opondrán, con variaciones según las distintas posturas, la defensa de una política del "bien común". Es decir, una afirmación en virtud de la cual la forma de vida de la comunidad constituye el criterio regulador para una valoración social, tanto de las concepciones de lo bueno como del papel y la importancia asignada a las preferencias y proyectos de los individuos. No obstante esta crítica, el movimiento liberal ha sido capaz de mostrar también la aparición de los equívocos que abriga la perspectiva comunitaria. Por esto, se torna importante subrayar que el comunitarismo (igualmente el liberalismo) no es un todo homogéneo y libre de contradicciones. El comunitarismo contiene en su seno versiones radicales y holistas en la que se encuentran grandes peligros como los totalitarismos de izquierda y de derecha. Peligros que atentan contra la óptima organización de la convivencia social. Las versiones extremas del liberalismo que sustentan el capitalismo salvaje y desenfrenado o la anomia de las denominadas sociedades post-industriales no deben dejarse de

13 Cf. Nino, C.S., *Ética y derechos humanos...*, p.136.

lado. Y es que si la concepción liberal, que tiende a una separación entre moral y política, presenta estos riegos, la supuesta Libertad y Moral (con mayúsculas) que se presentan en ciertas formas de comunitarismo también constituye peligro.

Como señala Nino, el comunitarismo, en la versión dura de MacIntyre, acusa al liberalismo de ignorar que:

Las reglas morales se aprenden en un determinado medio social que les confiere su alcance y contenido específicos; que los bienes con referencia a los cuales deben ser justificadas están conectadas con una cierta clase de vida social; que fuera de una determinada comunidad un individuo no tendría ninguna razón para ser moral que es proporcionada por el apoyo del medio ambiente social.<sup>14</sup>

Para MacIntyre hoy en día el discurso moral arrastra una serie de “fragmentos conceptuales incompatibles”<sup>15</sup>, que lo tornan impotente para proveer una justificación racional de nuestras convicciones. Es el gran fracaso de la Ilustración. En este sentido, el planteamiento kantiano de la moral (y también el de sus seguidores como Rawls) no hace otra cosa que fabular<sup>16</sup>. Ante el peligro del abandono de la moral propuesto por Nietzsche, MacIntyre considera que la solución está en la vuelta a Aristóteles<sup>17</sup>. Esto es, debemos fundar la moral en las virtudes, lo que nos ata a la comunidad, por cuanto ellas no pueden ejercerse en otro lugar. En síntesis, puede decirse de MacIntyre que su noción de virtud es clave para la comprensión del desarrollo de su pensamiento y ésta se presenta como disposición de la vida social capaz de responder validamente a las contradicciones que se generan en el seno de la sociedad contemporánea. Pero ese concepto de virtud, determinado por las particularidades de una sociedad concreta, implicaría planteamientos ontológicos premodernos, como el aristotélico, que someten al individuo humano a la naturaleza. Nos veríamos, entonces, en el compromiso de aceptar una concepción del sujeto distinto al sujeto constructor del conocimiento que ha postulado la modernidad. La decisión individual en cuanto a elegir una moral queda anulada. También en este punto, MacIntyre sigue a Hegel, quien ha dedicado muchas páginas de su *Filosofía del derecho* para advertir que la moralidad es un estadio a superar, por cuanto pertenece a la esfera del individuo, es decir a la finitud<sup>18</sup>. Así, el libre arbitrio no tiene un sentido pleno para la vida moral, sólo como principio para transitar el único camino, a saber, el de recono-

14 Nino, C., *Ética y derechos humanos...*, p.136.

15 McIntyre, A., *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 334.

16 Cf. McIntyre, A., *Tras la Virtud*, pp. 305-306.

17 Cf. *Ibidem*, p.148 y ss.

18 Hegel G.W.F., *Filosofía del derecho*, EBUC, Caracas, 1991. Véanse los párrafos 133 y 134.

cerse en el todo racional, reconocerse en las instituciones. Esa sería la verdadera libertad. Las libertades individuales no son un fin último en el enfoque hegeliano. Hegel ha dicho en algún lugar que la filosofía es profundamente nostálgica, tal parece que en el caso de algunos filósofos, la nostalgia, la admiración por la edad de oro, está profundamente arraigada. No se necesita, pues, mucha agudeza para reconocer que MacIntyre parece haberse quedado atrapado en una poco saludable nostalgia por el mundo heroico de Homero. En efecto, en las comunidades tradicionales, el individuo encuentra la “seguridad” que da el mundo de la añeja moral que ha funcionado por siglos. La comunidad es el vientre materno y el individuo nunca querrá despojarse de tales conexiones sociales, porque son parte constitutiva de su identidad. Es ella la que define sus deberes y obligaciones, así el sujeto no tendrá necesidad de elegir valores. La persona no necesita reflexionar sobre sus decisiones morales ni ponerlas en tela de juicio, puesto que le vienen dadas por la comunidad que es garante de su certeza<sup>19</sup>.

En consecuencia, no resulta difícil entender porqué el autor hace una valoración negativa del sentido que tiene en la modernidad el punto de vista moral. Las virtudes sólo pueden ejercerse y prosperar en el interior de tradiciones con un fuerte contexto sustantivo, como sucede con las sociedades heroicas, en las cuales el sujeto carece de aquello que los filósofos modernos han considerado central en la moral humana: la capacidad de poder tomar distancia de cualquier punto de vista particular y hallar un *punto de vista moral exterior* que permita *elegir libremente* los valores y la libre *construcción* de su identidad social<sup>20</sup>.

---

## 5. CONCLUSIÓN

Las elaboraciones filosóficas comunitaristas y liberales parecen estar separadas por un abismo ideológico insalvable, pero no es así. Es evidente que una propuesta moral basada en las directrices de la comunidad, esto es, en las virtudes propias de una comunidad específica, se opone directamente a la pretensión liberal según la cual es enteramente posible “el punto de vista moral” y nótese,

---

19 Se lee en el párrafo 150 del la *Filosofía del derecho*: “Lo ético, en cuanto se refleja en el carácter individual como tal determinado por la naturaleza, es la *virtud*, la cual, en cuanto nada muestra sino la sencilla conformidad del individuo a los deberes de las relaciones a las que pertenece, es la *probidad*.” Nótese, como bien ha señalado Nino, la influencia hegeliana en el pensamiento comunitarista.

20 Cf. Nino, C., *Ética y Derechos humanos...*, p.195.

además, que la capacidad subjetiva para elegir formas de vida en el seno de una comunidad es, en definitiva, fundamental para la doctrina liberal.

Aunque puede verse en esta controversia las líneas maestras de las claras diferencias entre la doctrina moral y política de I. Kant y G.W.F. Hegel, al seguir con detenimiento los argumentos comunes a las distintas tendencias que se verifican dentro del liberalismo y el comunitarismo, nos parece muy saludable tomar en cuenta lo que ha notado C.S. Nino en cuanto a las distancias que separan al comunitarismo y al liberalismo:

“Mi principal argumento en contra de los comunitaristas es que *los rasgos universalista y abstracto del kantismo* que él objeta están de hecho incorporados a la estructura subyacente de la práctica dominante del discurso moral que casi todos –incluso los comunitaristas– parecen compartir cuando se discuten cuestiones sustantivas de moralidad social, así se trate de la defensa de una sociedad comunitaria (...) Quizá lo que los comunitaristas están tratando de hacer es crear, o re-crear, una práctica diferente del discurso moral, dentro de la cual, por ejemplo, una invocación a las tradiciones de la comunidad sea un argumento final. Tal vez lo logren, tal vez no.”<sup>21</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Política*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

*Ética Nicomaquea*, UNAM, México 1954.

DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

HEGEL G.W.F., *Filosofía del derecho*, EBUC, Caracas 1991.

MCINTYRE, A., *Tas la virtud*, Paidós, Crítica, Barcelona, 2004.

MCINTYRE, A., *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994.

MARTÍNEZ, X., “Rawls y la defensa neocontractualista de la modernidad”.  
*Revista latinoamericana de estudios avanzados*, N° 6, septiembre- diciembre, Caracas 1998.

NINO, C.S., *Ética y derechos humanos. Un intento de fundamentación*, Astrea, Buenos Aires, 1989.

21 Nino C., *Ética y derechos humanos...*, 195-96. Las cursivas son nuestras.

- PARELES, A., "La teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía". *Apuntes filosóficos*, N° 13, Caracas 1998.
- PLATÓN, *Obras completas*, Universidad Central de Venezuela, Vols. XII, Caracas 1980.
- RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 1975.
- TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006.
- TAYLOR, CH., *Argumentos filosóficos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- WILLIAMS, B., *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila Editores, Caracas 1991.

# TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

---

## OPCIÓN POR LOS POBRES

P. Pedro Trigo SJ

### ABSTRACT:

*The complexity of this theological and christian approach to the "Option for the Poor" lies in the difficulty of maintaining such an option when it pretends to be all-encompassing, not only for the dialectical dimension of poverty in our world, but mostly because of the complexity of this countercultural option. It is not a thematic option, but rather a systematic one, more even for an intellectual, who besides doing it, has to account for its meaning and practice in his everyday life.*

**KEYWORDS:** *Capitalism, socialism, globalization, Liberation Theology, Poverty, Christian Ministries, Colonization, Signs of the Times, Inculturation, Popular cultures.*

### VISTA DE CONJUNTO

Optar por los pobres es una decisión no tan fácil de tomar y muy difícil de mantener. Porque no es optar por algo que está en el horizonte societal como una de sus posibilidades. No es como ser aficionado a un club deportivo o dedicarse a practicar algo como dedicación de tiempo libre o como escoger una profesión. Optar por los pobres conlleva replantearse la relación con la sociedad y más estrictamente con el establecimiento, que se resigna a su existencia, más aún, que los produce y los desprecia. Por eso, cuando no es una mera inclinación benevolente ni algo marcadamente ideológico, cuando es una especie de alianza por la que yo los considero los míos y quiero que ellos me consideren suyo, lleva en sus

---

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

entrañas el conflicto y por eso comporta una cierta trascendencia. Más aún, sólo se mantiene por ella.

Para un intelectual esta opción contiene también el problema teórico de por qué valorar a personas que parecen caracterizarse por sus múltiples carencias o, cuando se ha llegado a ver el carácter dialéctico de la pobreza, por privaciones injustas. Ese estatuto humano parecería llevar a la opción porque se supere la injusticia estructural y se logre el desarrollo integral. Llevaría a la opción contra la pobreza, que acarrearía que los que parecen encontrarse en el umbral de lo humano lleguen a ser humanos. Pero eso no sería lo mismo que optar por los pobres, que es optar por esos seres humanos concretos. ¿Se puede optar por lo que no se presenta como valioso? El reto teórico es descubrir en ellos, no sólo la desnuda humanidad, con la dignidad absoluta que contiene, sino, específicamente, la trascendencia que encierra el acto de vivir cuando faltan las condiciones que estimamos como mínimas, lo que llamo conato agónico por la vida digna.

Yo he optado por los pobres de la mano de mi papá y como parte sustantiva de mi vida cristiana. Lo primero fue el contacto fraterno y misericordioso con pobres concretos. Después, la opción por su causa desde una organización. Ello llevó a que el mundo de los pobres se convirtiera en una referencia permanente de mi vida y un aspecto determinante de mi vocación.

Ello no sucedió sin resistencia interior ni contraste ambiental. Como la opción es real, la resistencia se mantiene solapadamente, pero no deja de actuar tratando de que no determine mi vida, pues lo ve como amenaza existencial, y procurando que, sin intentar una redefinición, ya que sabe que no lo lograría, la opción muera la muerte de sus expresiones concretas. Esta resistencia está alimentada por la hostilidad de la dirección dominante de esta figura histórica, para la que los pobres son un problema que hay que resolver al menor costo posible, ya que los tiene como parásitos que deben desaparecer dejándolos a su suerte.

Siento, pues, esta opción cada vez más a contracorriente, aunque siempre me han ayudado y estimulado los compañeros de camino, tanto los cercanos como los grandes testigos que Dios nos ha regalado en nuestro tiempo. Pero el acicate más fuerte siguen siendo, por una parte los pobres con espíritu que conozco, y por otra el Dios de Jesús, el propio Jesús de Nazaret y su Espíritu.

Sistematizando esta sucinta trayectoria vital, diría que la opción por los pobres es para mí una apasionada exigencia que ha dinamizado mi vida impidiendo que se cerrara sobre intereses individualistas; que le ha marcado rumbos trascendentes que me han obligado a superarme, pero que también me hace ver

incesantemente la mediocridad de mis respuestas; que ha funcionado como principio heurístico poniéndome en la pista de aspectos de la realidad que de otro modo permanecían ocultos.

La opción por los pobres me ha llevado al encuentro con los seres humanos que sufren la pobreza, que, a veces, son destruidos por tanta carencia, injusticia y abandono, pero que otras, autotrascendiéndose, no sólo conservan su humanidad sino que logran realizarse como seres humanos excepcionales; me ha llevado a la lucha con ellos y con otros para superar su pobreza.

Pero, sobre todo, la siento como exigencia que nace del Dios de Jesús, del seguimiento de Jesús y de la obediencia a su Espíritu, pasión que unifica mi vida, la sitúa en la realidad histórica y eclesial y se convierte en signo privilegiado de fidelidad y de vida eterna. De ahí, nuevamente, mi desazón ante un reclamo concreto, personal, que no llego a satisfacer, que cada vez satisfago menos, aunque me entienda más desde él.

Voy a intentar desglosar lo dicho sintéticamente. Trataré conjuntamente de mi vida y mi trabajo porque mi trabajo (mi dedicación profesional y específicamente mi quehacer teológico) nace de mi vida, porque él no ha sido nunca un mero medio para ganarme la vida ni expresión de las exigencias de la academia, aunque la seriedad de lo que está en juego me ha llevado a tratar de satisfacerlas en la medida de mis posibilidades.

Me animo a objetivarlo y me atrevo a ofrecerlo a otros porque me parece que puede ayudar a comprender todo lo que conlleva esta opción, que es extremadamente compleja y exigente, si aspira a ser algo más que una ideología que se profesa, y lo publico también para animar a otros a que hagan ellos mismos la historia viva de su opción concreta, porque lo narrativo ayuda a ver el espesor concreto de los conceptos, al situarlos en sus contextos vitales. Está en prensa en la revista del ITER un artículo sistemático y esquemático, con abundante bibliografía, sobre lo que esta opción implica hoy, y me parece que éste que ofrecemos ahora puede servir de marco referencial y, en este sentido, de complemento. Éste es, obviamente, diacrónico, mientras que aquél es sincrónico.

## LA OPCIÓN FUNDAMENTAL

Nací el 1942 en plena posguerra española. En mi región no había habido guerra, pero sí perduraba la violencia ambiental y la soterrada división de los dos

bandos; aunque también era palpable el deseo de transitar hacia una situación de convivencia en la que quedara atrás el pasado. Todo esto lo recuerdo muy vivamente.

La vivencia tan temprana de lo irracional de la violencia me ha llevado a considerar la paz, no como algo en extremo deseable sino como un bien absoluto que no puede ser sacrificado por nada.

Pero el recuerdo más vivo y más hiriente que tengo de mi niñez es la pobreza de los pobres en una situación de escasez generalizada. Los domingos por la mañana, en una actividad de las Conferencias de san Vicente de Paúl, entraba con mi papá y con algún otro adulto a cuartos interiores en los que en invierno parecía imposible vivir, y entraba en contacto con personas que luchaban por vivir con dignidad una pobreza que era verdadera miseria. Esta pobreza gritaba en la Casa de Caridad y en el Servicio Social, lugares donde comían los que no podían hacerlo en su casa, en unas condiciones en las que los seres humanos semejabán animales maltratados y ávidos que casi se peleaban por alimentos escasos y rudimentarios, servidos en escudillas desportilladas, y, sin embargo, servidos con paciencia y humanidad.

También me afectaba la división muy marcada de clases, que eran más bien estamentos. Me rebelaba internamente ante el reclamo tácito de un trato privilegiado por parte de los de arriba y la obligada condición subalterna de los de abajo, y desde entonces considero instintivamente injusto que unas personas reciban una consideración que se les niega a otras. Creo que se debe honrar la calidad humana, pero el respeto es algo absoluto que se debe a todos.

En mi temprana adolescencia me zambullí en la cuestión social. Con mi papá asistí a la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC<sup>1</sup>). El tono del grupo lo daban anarquistas convertidos a un cristianismo ferviente y militante. De ahí, el anticomunismo que respiré, que además lo alimentábamos con el repudio al estatismo franquista. Así decía un himno que coreábamos: “capitalismo, chupa que chupa/ comunismo chupa también/ Son redentores no con su sangre/ sino la nuestra para su bien”. La HOAC era una verdadera cultura que aspiraba a una revitalización social a partir del ejercicio de los trabajadores de su condición de sujetos adultos, que se capacitan y asumen su responsabilidad y exigen también

1 Sobre la HOAC de aquellos años, Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española*. PPC, Madrid 2006, 92-115. Además, López, *Aproximación a la historia de la HOAC*. HOAC, Madrid 1995; García, *Rovirosa*. Pórtico, Barcelona 1977; Díaz, *Guillermo Rovirosa*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2002

justicia, y aspiran a que los patronos, inteligentemente presionados, lleguen a ver la conveniencia de transformar las empresas en sinergias que configuren comunidades, para democratizar la sociedad desde esa reconversión laboral.

También aprendí en ella un método de trabajo absolutamente heterogéneo del que se inculcaba en todos los ámbitos, que partía de establecer o recordar principios, que luego se aplicaban a la práctica. Frente a ese modo deductivo de encarar los problemas, en la HOAC se cultivaba el método ver-juzgar-actuar, de ascendencia jocista, que desde Medellín ha marcado a la Iglesia latinoamericana y que apliqué instintivamente en el primer trabajo que tuve con grupos.

A medida que avanzaban los años cincuenta, la sociedad se deslizaba al capitalismo, perdiéndose la antigua estamentalidad: empezaban a surgir los "nuevos ricos". Viví el proceso con ambivalencia: en parte, porque los que conocí estaban protegidos por el régimen, que yo aborrecía por su discrecionalidad, en parte, lo confieso, por la poca distinción cultural y humana de esos "nuevos ricos", en parte, porque, al no existir sindicatos libres, los trabajadores tenían que aceptar sus condiciones. A la larga fui reconociendo también que dinamizaban a la sociedad, acabando con el estancamiento estamental y poniendo en marcha nuevas energías.

También por esos años el país, dejando atrás el boicot, fue entrando en contacto con el resto del mundo. Empezábamos a ser conscientes de que teníamos que inscribirnos en el mundo y que para eso teníamos cambiar en muchísimos aspectos. Teníamos muy metido que la unidad, aunque fuera impuesta, fue vital para salir del marasmo en que nos sumió la guerra. Por eso la dictadura parecía un mal menor. Aunque repudiábamos el régimen soviético, las democracias occidentales, vistas desde fuera, nos parecían un desorden. Queríamos una justicia dinámica, pero no teníamos claro cómo la conseguiríamos.

Entre tanto yo tuve experiencias con obreros provenientes del sur que estaban construyendo una represa en condiciones precarias vitales y laborales. Las protestas contra la inseguridad se interpretaban políticamente y se descalificaban. Era la primera vez que tomé contacto con el fenómeno masivo de las migraciones por causa del trabajo, con la desventaja de pertenecer a una cultura tenida como inferior. Más tarde me reuní cada domingo con muchachos de barrios de la capital. Era una pobreza que, aunque se aprovechara de dádivas de los de arriba, no aceptaba la condición subalterna: un mundo masivo, cuya distancia, resistencia e, incluso, buida hostilidad, palpaba, y a cuyo encuentro quería salir.

Tenia conciencia de vivir en un mundo muy provinciano, y el otro se me aparecía ancho y ajeno.

Al concluir el bachillerato y plantearme qué hacer con mi vida, me atraía la idea de instalarme en un empleo que me proporcionara la *aurea mediocritas* que me dejara libertad y tiempo para dedicarme a mis preferencias, sobre todo, la literatura. Me lo impidieron Jesús crucificado y los pobres. Todos los días en la parroquia y en un santuario mariano me detenía brevemente ante dos enormes crucifijos; en ellos se me representaba Jesús actualmente crucificado. Ya sabía que él había resucitado, pero no podía dejar de pensarlo realmente crucificado. Al verlo así concluí que algo marcha muy mal en el mundo, y que en esas circunstancias yo no podía dedicarme a gustar y elaborar exquisiteces. El Crucificado se me representaba asociado a la HOAC, a la causa de los trabajadores, pues ya sabía que los pobres no eran excepciones sino producto de un sistema económico y político.

En ese horizonte me pareció un camino propicio meterme jesuita. No fue una decisión tan obvia: aunque había conocido algunos jesuitas insignes en el horizonte que buscaba, las instituciones que regentaban no me parecían cauces idóneos. Por eso en el examen que pide san Ignacio que se haga a los que están en primera probación, yo dije que no quería ir a ninguna de las obras que conocía. El que me examinaba me preguntó muy sorprendido que por qué quería ser jesuita entonces. Yo le dije que había entendido que los Ejercicios<sup>2</sup> eran el alma de la Compañía y que para mí eran también un camino de discernimiento con el que yo me identificaba, y que esperaba que de su práctica salieran nuevos campos de acción en los que yo tendría lugar. Asombrosamente, así ha sido. Pero hay que decir que a fin de los años cincuenta los jesuitas de España estaban muy satisfechos con las obras que regentaban. Por eso supone mucha fe que admitieran a un muchacho de diecisiete años con esta propuesta. Tal vez por ello me invitaron a venir a Venezuela. Y ciertamente que les estoy muy agradecido.

## UN PUEBLO EN MOVIMIENTO

A principios del año sesenta Venezuela era realmente una democracia popular. El flujo de la base a la dirección del partido del pueblo era por esos años poderoso, lo mismo que la dedicación de gran parte de la dirigencia y de una parte muy cualificada de la burguesía a la inclusión del pueblo; pero, sobre todo, era robusta la movilización popular, la afirmación de su fuerza y su dignidad, la

2 Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio que había hecho en dos ocasiones

toma de posesión de la vida pública y, a la vez, su aplicación, fundamentalmente afirmativa, a capacitarse laboralmente para institucionalizar la nueva Venezuela que se estaba levantando, y a levantar los barrios que por entonces se formaban vertiginosamente.

Esta Venezuela se me apareció realmente como el Nuevo Mundo. Es que todo era nuevo, todo estaba surgiendo. Era otro ritmo, no había señas de identidad, tampoco tenía ojos para ver. Tuve que nacer de nuevo, poco a poco, desprendiendo y abriéndome. Vi la primera campaña presidencial de mi vida, que me pareció un circo, presencié acciones de la guerrilla urbana; todo me parecía una agitación constante. Pero en medio de ese desorden fui viendo vida, vida a raudales, vida social, un tanto brusca y tosca, pero vida humana colectiva. Sí me gustó el igualitarismo y la permanente interlocución de todos. Vi carencias que no había visto nunca; pero nadie se sentía pobre, nadie se sentía menos que nadie, todos iban superándose. Era un mundo de igualados. El catecismo en escuelas públicas de barrios muy marginales fue el contacto principal con gente popular, además de un mes en un barrio que se estaba formando, que fue una verdadera inmersión, realmente fundante.

Pero lo más decisivo de esos años, en los que estudié Letras, fue el diálogo con la cultura contemporánea y con el humanismo grecorromano, desde el humanismo jesuítico.

### CON LA IGLESIA DE LOS DE ABAJO (ES DECIR DE LOS INDÍGENAS) EN UNA SOCIEDAD BIRRACIAL

La ida a Quito a estudiar Filosofía fue un cambio brusco de escenario. Ecuador era entonces (1963) marcadamente birracial y bicultural. Pero los indígenas no eran reconocidos, no sólo social ni políticamente, sino tampoco por los intelectuales ni por la izquierda.

Para mí fue claro que la opción por los pobres era la opción por los indígenas, aunque también tuve contacto cálido con los mestizos pobres de la ciudad. Era una opción a contracorriente con la dirección dominante de los jesuitas, aunque propiciada por los formadores. Ellos nos pusieron en contacto con monseñor Proaño<sup>3</sup>, en quien vi la encarnación de la Iglesia que afanosamente buscaba y que se constituyó en una referencia permanente.

3 Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad*. DDB, Bilbao 1977; Id, *Concientización, evangelización, política*. Sígueme, Salamanca 1974; AAVV, *Leonidas Proaño/25 años de obis-*

Pero lo que más me ayudó para afincarme en esta opción y en esta perspectiva fue la escasez que vivimos en la comunidad, que en el primer año fue de verdadera pobreza. Vivir en una zona bastante pobre, ir permanentemente en el mismo transporte que los indígenas, andar escaso de ropa y comprarla a los indígenas en un mercadito ambulante y tener sensación diaria de hambre, daba a la opción vital un realismo bastante concreto, aunque obviamente uno tuviera la vida asegurada y aceptación social.

Viviendo así, la ida a zonas indígenas en condiciones bastante precarias, significaba una toma de contacto bastante significativa. En este ambiente la música popular andina, la literatura indigenista<sup>4</sup> y la pintura social<sup>5</sup> llenaron a esta opción de contenido simbólico.

Quiero señalar que en esta época de dictadura (en realidad "dictablanda", como se decía) tuve los primeros diálogos cristiano-marxistas, con dirigentes de la guerrilla, más simbólica que militar, más intelectual que de base, más sofisticada que de manuales soviéticos. Editaban dos revistas, *La bufanda del sol* e *Indoamérica*; y los diálogos se realizaban desde relecturas del marxismo del estilo de la sartreana y desde nuestra perspectiva radical y militante de catolicismo social.

Estudiaba filosofía y con todo el curso había organizado la tesis de grado en torno al ser humano latinoamericano, tal como aparecía en revistas nacionales de cultura y universitarias. Tratábamos de enraizar el horizonte de justicia social en las expresiones humanas latinoamericanas, y dentro de esta problemática queríamos hacer ver que la fe evangélica no sólo no debía ser considerada como alienación (aunque concedíamos que la actuación concreta de la Iglesia latinoamericana sí había incurrido en ella, pero por infidelidad a sus fuentes) sino que era inspiración y fuerza para impulsar esa liberación por la que luchábamos. Teníamos una confianza tal vez algo ingenua, pero genuina, en el potencial liberador del cristianismo renovado.

---

*po de Riobamba*. Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba 1979; Gavilanes, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*. Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Quito 1992

4 Sobre todo la novela emblemática de Jorge Icaza, *Huasiyungo*

5 Guayasamín estaba en plena producción por esos años y, aunque su lenguaje pictórico era para nosotros revulsivo, acudíamos a sus exposiciones fervorosamente

## **PRIMERA ACTIVIDAD: CAMBIO DE RUMBO DE UNA INSTITUCIÓN DESDE UN SUJETO COMUNITARIO**

De Quito al Caribe, a Maracaibo, a orillas del lago, a un colegio en el que iniciamos un proceso de renovación como recepción latinoamericana del Concilio, que había concluido el año anterior. El objetivo era ligar al colegio con la ciudad desde la perspectiva popular, interesar a alumnos y representantes en cualificarse y profesionalizarse desde una opción popular, para una alianza con sectores populares, desde un género de vida cónsono con ella. Tratamos de que los diversos aspectos de la educación convergieran en esta dirección y logramos que el tono del colegio no lo dieran los de alto nivel adquisitivo sino los de bajos recursos.

Yo particularmente coordiné un Centro de Estudios y Acción Social integrado por alumnos muy motivados y brillantes. Llevamos dos investigaciones sobre la vivienda y el trabajo populares. Los muchachos tuvieron autonomía de acción y luego discerníamos lo realizado. Se hicieron algunas acciones polémicas, tomamos contactos con trabajadores organizados y nos expresamos por emisoras de la ciudad. Lo más significativo fue el cambio de orientación política del Centro de Estudiantes, que causó gran revuelo en el partido socialcristiano, que contaba con él para mantener el centro estudiantil en la universidad.

El nivel de discusiones constructivas en la comunidad jesuítica en las que se procesaba nuestra orientación y posicionamiento social en congruencia con nuestra opción cristiana por el desarrollo humano integral, que incluía superar las trabas estructurales que lo obstaculizaban, fue un aprendizaje relevante de esos años de comienzo de trabajo profesional. También lo fue, el acompañamiento a ese grupo con una metodología interactiva con fuertes dosis de reflexión sobre la acción, en vistas a la congruencia de los sujetos.

Otro punto a destacar fue mi participación en los Cursos de Capacitación Social que realizaba con gran éxito un equipo bajo la inspiración y dirección del Padre Manuel Aguirre<sup>6</sup>. Se entendían como superación dialéctica del capitalismo y el marxismo, asumiendo ante todo la justicia social del socialismo, pero rechazando la dictadura del Estado y el Partido, que desconocía la primacía de la persona, y recogiendo la libertad del capitalismo liberal, pero rechazando el privilegio del capital, que desconocía la supremacía del trabajo como expresión

6 A raíz de la muerte del Padre Manuel Aguirre, la revista SIC le dedicó un número por haber sido su fundador e inspirador: SIC 314 (ab 1969)149-161,165-172

objetivada de la persona. Aceptaba esta propuesta, pero le propuse al Padre que remozara su visión del marxismo que no obedecía a los cambios que se estaban operando y que se harían públicos el año siguiente en Venezuela<sup>7</sup>, lo mismo que los esquemas que se daban sobre la relación de Dios con la filosofía, la religión y la cuestión social. El Padre, con una apertura muy digna de consideración, aceptó la sugerencia y elaboré nuevos materiales que se utilizaron.

Este primer trabajo me definió no sólo en el ámbito interno sino social. A la congruencia de esta toma de posición ideológica ayudó sobremanera la sobriedad con que vivíamos.

## LOS LÍMITES DE LO IDEOLÓGICO

Vivíamos de modo tan natural esta opción, que Medellín no nos impresionó en absoluto. Graficaré mi posición, con un ejemplo: unos meses antes de Medellín había dado una charla a unos ingenieros petroleros tomando como base un Manifiesto publicado en SIC<sup>8</sup> creo que de Golconda (grupo sacerdotal liderado por Mons. Valencia, obispo de Buenaventura) con el peregrino razonamiento de que los obispos están en la Iglesia para señalar los mínimos comunes; por tanto se podía ir más allá de ellos, pero no se podía colocar más atrás de esos mínimos. Hay que decir que el documento era mucho menos matizado y más radical que Medellín.

Desde esta posición se comprende que Medellín nos pareció que era lo mínimo que podían decir los obispos. Sólo con los años comenzamos a ver el extremado desafío que suponía, no sólo su visión de la realidad y su propuesta sobre ella sino, sobre todo, el cambio de lugar social y de alianzas de la institución eclesiástica<sup>9</sup>.

---

7 Un año después un miembro destacado del comité central del partido comunista, Teodoro Petkoff, publicó un libro: *Checoslovaquia: El socialismo como problema* (Ed. Domingo Fuentes, Caracas 1969) repudiando la invasión soviética a Checoslovaquia y defendiendo el proceso político de esa república.

8 Revista fundada en 1939, órgano, desde ese mismo año (1968), del recién creado Centro Gumilla, Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela

9 Mi visión sobre Medellín está recogida en el primer folleto de una serie que editó el Gumilla titulada *Curso latinoamericano de cristianismo*. El folleto se titulaba: *La Iglesia latinoamericana ¿paz o violencia institucionalizada?* Y, de modo más integral, en mi colaboración al homenaje a Comblin por sus ochenta años: *A esperança dos pobres vive*. Sao Paulo, Paulus 2003,685-700

Nos pasó lo mismo que con el Concilio: como lo vivimos desde dentro, al principio lo asumimos como el mínimo común exigible a todo cristiano y el punto de partida para ulteriores desarrollos. Sólo más tarde comprendimos que no había sido recibido, y que el rechazo de Medellín era en el fondo el rechazo a la encarnación solidaria, que constituía el centro espiritual del concilio, y que en América Latina llevaba derecho a entrar a la casa del pueblo. En 1966, un año después de concluido el concilio, ayudé a un párroco a comunicar a los indígenas de la comunidad más alta y probablemente aislada de Ecuador la novedad conciliar, y nos alegramos de que la recibieran como buena nueva.

Al concluir el curso de 1968 propusimos a los alumnos que en adelante íbamos a educar en el horizonte de un socialismo de inspiración cristiana. Lo mismo hicimos en un Curso de Capacitación Social que di por entonces. Decíamos que nuestro modelo no era Cuba porque nosotros éramos demócratas y queríamos que los protagonistas fueran las organizaciones sociales de base; también admitíamos la propiedad privada de los medios de producción, pero con reglamentación estatal para que se mantuviera la competencia y hubiera más participación del trabajo en las empresas.

Todo esto lo digo, no para hacer ver que estaba a tono con las propuestas más avanzadas que por entonces se hacían en América Latina sino para mostrar cómo cuando el nivel prevalente en el que se vive es el ideológico, puede avanzarse mucho, pero sin hacerse cargo del peso de realidad que implican los planteamientos.

En el caso del Curso de Capacitación Social, los destinatarios eran jóvenes que no trabajaban ni habían formado familia: también ellos se movían al nivel ideológico y su incidencia era sólo social y política, dada la influencia de la juventud en esa década. En el caso del colegio sólo con el tiempo se hicieron cargo los representantes de que la cosa iba de veras, y entonces la comunidad de jesuitas que lo llevaba tuvo que cargar también con el peso de la decisión.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La siguiente etapa, el estudio de la teología, se desarrolló en una residencia para latinoamericanos de la Universidad Complutense de Madrid. El ambiente era de lucha ideológica virulenta, aunque respetando las formas, entre la derecha y la izquierda, ya que bastantes estudiantes, muchos de ellos de postgrado, mi-

litaban en ambos frentes y teníamos que convivir diariamente. En 1968 el clima era, por supuesto, de extrema secularización.

Fue un tiempo de afinar ideológicamente la opción vital y de aquilatar la fe en ese medio hostil. La voluntaria escasez de recursos nos ayudó a mantener la congruencia vital. No ayudaba mucho la propuesta que nos hacían en la teología, ya que para los profesores resultaba más claro lo que quedaba superado que lo que debía reemplazarlo. Me parece sintomático que comenzáramos con la teología de la secularización y la muerte de Dios. Me decidí a estudiar la teología personalmente, ya que no era para mí un simple requisito sino la teoría que fundamentaba y sistematizaba mi opción vital.

Así llegué a fines de 1970 a formular un programa para discutirlo con compañeros jesuitas, muy esquemático y poco matizado, que meses después me informaron que se llamaba Teología de la Liberación. Me dieron un folleto creo que de MIEC-JECI, que llevaba ese nombre, y en efecto, reconocí que lo que había formulado rudimentariamente coincidía con él. En el encuentro de El Escorial de 1972<sup>10</sup>, recién concluidos los estudios de licencia, me sentí con toda naturalidad dentro del grupo. Pregunté a Juan Luis Segundo, a Segundo Galilea y a Gustavo Gutiérrez qué me aconsejaban estudiar para el doctorado y dónde, y ante la invitación de Gustavo Gutiérrez de que fuera con él a Lima, estuve como discípulo suyo el año 1973.

#### **TESTIGO DE UNA AVALANCHA HISTÓRICA: AFIRMACIÓN DE LOS SUJETOS POPULARES Y LAS ORGANIZACIONES DE BASE**

Fue para mí un año crucial, no sólo, por supuesto, por su compañía cordial e inspiradora, que como amistad y referencia se mantiene hasta hoy, sino por tomar contacto con un proceso de cambio, que, con el tendón de Aquiles de que no se apoyaba en la movilización popular<sup>11</sup>, estaba sinceramente volcado a la inclusión popular, incluso tomando en cuenta las culturas populares, sobre todo la andina con toda la gama de culturas indígenas. Pero lo que más me impresionó fue la efervescencia popular: una trasmutación social tan radical como la que tuvo lugar cuatro siglos y medio antes con la irrupción de los españoles. Era una

10 Recogido en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sigueme, Salamanca 1973

11 El gobierno había fundado SINAMOS, Sistema Nacional de Movilización Social, con el intento, fallido, de coaptar al movimiento social que, por encima de partidos e instituciones, llevaba la voz cantante

irrupción que desplazaba con su prestancia a la sociedad señorial, y que estaba en trance de crear una nueva cultura y una nueva institucionalización. En primer término, como lo más visible, estaba lo político, pero a mí me pareció un privilegio asistir a esa especie de avalancha histórica, fundamentalmente constructiva, que como un movimiento geológico trasmataba el paisaje humano y social. Me causaba admiración el modo como se afirmaban los sujetos populares, y la facilidad y el tino con que surgían y se afincaban organizaciones de base.

Creo que faltó acompañamiento porque faltó comprensión: lo político primaba sobre lo social y sobre la configuración de los sujetos, y por eso estos nuevos mestizos de la cultura surgente suburbana no contaron con verdaderos aliados.

Pero el espectáculo era magnífico: esa vitalidad cualitativamente humana me sobrecogía porque estaba cargada de densidad, en términos del Inca Garcilaso (que luego repetiría Zubiri), había en ella deidad<sup>12</sup>: en ese empeño agónico por la vida digna alentaba el Espíritu liberador de Jesús de Nazaret. No lo llegué a teorizar así por entonces, pero sí fue ésa la vivencia.

Esa fuerza, esa carga de fondo, me admiraba más porque estaba fuertemente contrastada. Tanto por los que usufructuaban la institucionalidad criolla que se resistían a dar paso, como por los que trataban de encuadrarla en moldes en los que no cabía: el gobierno por un lado y la izquierda dogmática por otro.

Yo me encontré con esa resistencia: en la sierra, eran los terratenientes que resistían la reforma agraria; fue para mí un privilegio acompañar a una comunidad cristiana que se estaba formando y desde un empuje genuinamente cristiano transformaba con gran tino cada aspecto de su existencia y convivencia. En el barrio fue Sendero Luminoso que se estaba formando, todavía con el nombre de maoísmo: tomé contacto con un grupo parroquial en el momento en que los líderes se habían hecho maoístas y pugnaban agresivamente por enrumbar al grupo en esa dirección.

A través de esos dos contactos intermitentes y de la participación en ambientes intelectuales, fui ahondando mi convicción del potencial liberador del cristianismo conciliar creativa y certeramente asumido por Medellín: palpaba que, cuando se regresa a las fuentes y se dejan atrás las malformaciones de la cristiandad, se está en condiciones de empalmar mucho más hondamente con las

---

12 Trigo, *Imperialismo mesiánico providente*. Boletín CIHEV 7 (JUL-DIC 1991)194-195

fuerzas que mueven al pueblo y con el imaginario popular, que los que se acercaban a él desde el esquema de la Ilustración, tanto la liberal como la socialista.

## EL APORTE DE LO CULTURAL Y PASTORAL EN UN CENTRO SOCIAL

Con estos aprendizajes regresé a Venezuela. Desde el Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela) en un equipo de sociólogos, politólogos y economistas, me propuse, con varios compañeros, aportar la dimensión teológica y la cultural, en interlocución, tanto con agentes pastorales en medios populares, como con creadores de expresiones simbólicas: literatos, directores de cine y de teatro, actores y críticos. El objetivo era acompañar y escribir, y relanzar a los sujetos sociales lo elaborado. Escribí muchos artículos sobre literatura latinoamericana, sobre todo, novela, y sobre cine venezolano y latinoamericano. En ellos la perspectiva popular desde la fe cristiana, creo que sin dogmatismos ni reduccionismos, me permitía ver muchos aspectos que pasaban desapercibidos a otros críticos, incluso me daba un acercamiento unitario a la realidad, desde el que creo hacía justicia a los aportes de los creadores.

Como lo característico de ellos como colectivo era la captación de lo concreto, el contacto permanente con ellos me permitió relativizar lo ideológico político, que por entonces era la moneda fuerte en los ambientes progresistas. A ello también contribuyó el contacto, más aún, la pertenencia al grupo, de agentes pastorales insertos en medios populares desde la perspectiva de la liberación. Con ellos aprendí a combinar las perspectivas teóricas, los análisis lo más concretos posibles y la praxis, que en el fondo, en medio de tantas limitaciones, era praxis espiritual, es decir en obediencia al Espíritu de Dios y de Jesús.

Vertía mis elaboraciones en la revista SIC, que por entonces era una bandera discutida en el país. Mi primera colaboración en 1969 fue sobre las comunidades de base como plataforma para procesar las crisis de fe provocadas por la entrega a una praxis liberadora en el seno de una institución eclesial que no acompañaba y con compañeros de camino militantemente incrédulos. El año 1972 la revista asumió programáticamente la Teología de la Liberación. Yo publiqué dos artículos: uno sobre la ruptura epistemológica que comportaba este modo de hacer teología, y el otro sobre la necesidad de ponernos los teólogos y los agentes pastorales en el discipulado del pobre. "Podríamos resumir (decía) lo tocante al catolicismo popular y a su futuro refiriéndonos a la religión de la madre y a la liberación de la mujer" (SIC 1972, p.403).

## DISCERNIMIENTO DEL CRISTIANISMO DESDE EL RETO DEL MARXISMO Y DESLINDE DE LOS CRISTIANOS MARXISTAS

De lo publicado en ese entonces quisiera destacar dos artículos sobre el discernimiento del cristianismo desde el reto del marxismo y el deslinde de los que se calificaban de cristianos marxistas o cristianos por el socialismo. El primero se titulaba precisamente *Cristianos por el socialismo* (SIC 1974,351-358) y ha sido, si no me equivoco, el más largo que había aparecido por entonces en la revista. Partía de la derrota de la causa popular y se desmarcaba de la ilusión de la inminencia de la revolución socialista que era moneda corriente entonces: “Ahora se sabe que el poder del pueblo no será cosa de pocos años ni de pocas décadas”. Pensaba que los años pasados nos habían dejado grandes aprendizajes: “Se ha puesto a prueba la fe y se ha visto que es capaz de dar vida cuando todo falla, se ha experimentado la seriedad del pecado, la ambigüedad de la religión, se ha probado la fidelidad a la Iglesia y la dialecticidad de esta pertenencia, se ha tomado conciencia de que el compromiso con el pueblo es una verdadera conversión y por tanto no sólo efecto de análisis y opciones sino obra de la gracia que encuentra grandes resistencias en nosotros” (352). En esa situación de pecado había que situarse donde se situaba Dios: “Dios no está aquí. La Iglesia sólo puede situarse entre los excluidos de este orden y entre los que luchan por cambiarlo” (id).

El artículo estaba de acuerdo con estos grupos, en que había que aceptar la sospecha marxiana de que nuestros conceptos y valoraciones estaban condicionados por nuestra posición de clase y no por encima de ella, y que la superación de esta deformación no podía ser únicamente ideológica sino que tenía un componente práxico ineludible, es decir, esa conversión que tendíamos a rehuir.

Pero, aplicando la misma lógica, advertía en estos compañeros una cautividad ideológica en el marxismo. La observaba en la manera de vivir la lucha de clases. Como cristianos teníamos que “liberar a la lucha colocándola en un horizonte más amplio, impidiéndola que se absolutice y de esa manera deshumanice a los combatientes” (356). Veinticinco años después, haciendo balance de esa época, me pareció que la mayor autocrítica que teníamos que hacernos era haber aceptado, si no los odios y la violencia de que interesadamente se nos acusó, sí el horizonte adversativo y la animadversión consiguiente. Escribía en un editorial sobre la Semana Santa el año 1973: “Es cierto que a todos salva y perdona Jesús, pero a unos como enemigos y a otros como pueblo humillado” (SIC 1973,353). No estoy tan seguro que muchos agentes pastorales en la onda liberacionista pen-

saran que les incumbía a ellos ese ministerio de salvar y perdonar a los enemigos del pueblo.

En el artículo que comento combatía también la idea de que la revolución cortará la raíz de la explotación, que es el capitalismo: “Esto es sumamente ingenuo y el pueblo no lo cree. Tiene sentido hablar de un paso, de un paso importante. Pero no de la raíz” (357). Otra muestra de esa cautividad en el marxismo dogmatizado “sería la dificultad de empatar con el pueblo y de interpretarlo” (358); y también “incapacidad de empatar con las prácticas cristianas populares” (id). Al absolutizar las organizaciones políticas, “se ha minusvalorado la importancia de las organizaciones cristianas, de las comunidades cristianas, de la espiritualidad cristiana” (id). Yendo más a fondo, me parecía que, al vivir en lo ideológico, se perdía la dimensión de realidad: “en estos documentos no está suficientemente valorada la dificultad de hacer historia hoy en Latinoamérica bajo cualquier hipótesis”. Por eso, esta frase, que entonces sonaba escandalosa: “Un gran capitalismo es en este sentido mejor que un socialismo muy ortodoxo, consciente, moral, pero incapaz” (id). Por eso concluía, en contra de la propuesta de los adherentes al movimiento: “Nos parece fuera de lugar la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas” (357). “Hoy son necesarias nuevas organizaciones” (id).

Por eso no estuve de acuerdo con los compañeros del Centro Gumilla, que en 1976 pusieron sobre el tapete el tema de las relaciones entre cristianos y marxistas. Como me disgustó el sesgo que estaba tomando la discusión en la revista, escribí un artículo sobre *El cristianismo en las relaciones entre marxistas y cristianos*. Perfilando la línea del anterior, privilegiaba la praxis histórica: “Nada debe quedar ni para el marxista ni para el cristiano fuera de la prueba de la praxis histórica” (SIC 1976,416). “Sólo en ella se da lo absoluto, en ella que es esencialmente relativa. Ningún fruto suyo, ningún estadio humano puede ser tomado como reino de la libertad, como reconciliación del hombre consigo mismo, como reino de Dios (...) Todo cae bajo el juicio de la liberación histórica y todo debe ser una y otra vez liberado” (id). La absolutez de la acción liberadora estriba en que es una acción movida por el Espíritu. Aunque insistía en que lo que sale de ella no es escatológico sino que participa de la relatividad de lo histórico. Explanaba cómo la revelación de Dios es histórica y aún no está consumada. “Sólo tiene sentido hablar de Jesús resucitado en cuanto está presente el Espíritu de Jesús. Es decir cuando hay hechos de liberación”. “El único poder que Jesús reconoce en la sociedad humana es el que se genera en la prestación de servicios y se deja medir por su eficiencia” (id).

El que ninguna institución ni proyecto histórico ni programa son sagrados, el que lo único que cuenta es la acción en obediencia al Espíritu, que se mide por sus frutos concretos, que siempre son, sin embargo, relativos, el que todo debe ser juzgado, como insiste el evangelio, por los frutos, que son la liberación de todas las servidumbres interiores y sociales, y la liberación para construir el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, transformando éste insolidario e insensible, es una convicción que no ha hecho sino crecer a lo largo de mi vida, teniendo en cuenta que la fraternidad universal es rigurosamente trascendente y que su piedra de toque es la conversión al pobre concreto.

### AMÉRICA LATINA COMO LUGAR TEOLÓGICO: HISTORIA Y CULTURA

A lo largo de esa época fue para mí muy relevante la dimensión cultural, ya que me parecía que la dictadura de lo ideológico empobrecía y endurecía todo. Por eso, además de participar en muchas expresiones culturales y escribir sobre ellas, iba elaborando mi tesis doctoral, que versaba sobre *La institución eclesíástica en la nueva novela latinoamericana*<sup>13</sup>. Elegí este tipo de narrativa por su probada capacidad de indagar sobre la realidad de la región y de expresar muy desde dentro y con inmensa simpatía su irreductible complejidad. Concluí la tesis y la defendí en 1980. El método que adopté era ver qué universo componía cada novela, qué papel jugaba en él lo religioso, y finalmente cómo aparecía el cura o el obispo.

Las novelas me confirmaron la valoración de la resistencia del pueblo latinoamericano como una acción continua realmente trascendente, es decir, espiritual, lo que no implica la sacralización del pueblo ya que lo escatológico no es él mismo y menos su cultura sino acciones suyas, aunque su acción, al verse en moldes culturales, los dinamiza. También me confirmé en el papel predominantemente positivo de la religión para el pueblo y el papel encubridor para las clases dominantes como tales, aunque hubiera hermosas excepciones. Percibía, lo que también estaba experimentando, que se abría una nueva época que dejaba atrás la de los españoles americanos, que seguían controlando las instituciones y que, aunque en un principio habían contribuido muy cualitativamente a propulsar un desarrollo económico, institucional y humano que acarrearba la desaparición de la sociedad señorial, luego, en su mayoría, se habían opuesto a la disminución de poder que conllevaba la profundización del desarrollo en democracia. La tesis

---

13 ITER-UCAB, Caracas 2002

que saqué de la lectura de las novelas era que el cristianismo era latinoamericano, que la inculturación se daba, sobre todo, en el catolicismo popular, pero que la institución eclesiástica era exterior al pueblo, ya que era criolla o de origen popular acriollada. Esto significaba que lo más vivo del pueblo de Dios en América Latina, que son los pobres con espíritu, no forman parte de la institución eclesiástica, y que la institución eclesiástica, por consiguiente, es exterior al pueblo, aunque no lo quiera reconocer. Por eso concluía que el catolicismo popular, que tiene su propia organización y sus propios ministros, es claramente voluntad de Dios, mientras el pueblo con su propia cultura no pueda formar parte de la institución eclesiástica, cosa que todavía hoy no está ni siquiera planteado<sup>14</sup>.

Cuando estaba concluyendo la tesis publiqué un artículo sobre la Iglesia popular, en el sentido, admitido por la *Instrucción sobre la teología de la liberación*, de la Iglesia que se configura en el seno del pueblo por la acción del Espíritu (SIC 1978,31-33). El artículo trataba de ser lo más analítico posible y no contenía ninguna confrontación sino que, partiendo del discernimiento de la situación histórica de la región, exponía en qué consistía evangelizarla, y apuntaba que esta Iglesia que nace en el pueblo era el sujeto evangelizador; hacía ver cómo el proceso avanzaba y cómo su talante era evangélico y por eso había que recibirlo como buena nueva. Sin embargo, por causa de él no pude seguir participando de los cursos del Instituto de Catequesis de América Latina (ICLA) en Manizales.

Como nos tomamos en serio que América Latina es lugar teológico, ya en los años 70 nos propusimos escribir un *Curso Latinoamericano de Cristianismo*. Eran cuadernos y estaban dirigidos fundamentalmente a agentes pastorales en la onda de la liberación. Los cuatro primeros, que eran de perspectiva, me tocó redactarlos a mí (el segundo en colaboración): ante todo, la propuesta de Medellín<sup>15</sup>, luego los proyectos pastorales que había en América Latina y su posición respecto de esa propuesta<sup>16</sup>, a continuación los caminos que se van recorriendo

14 Lo planteará mucho después en principio el Concilio Plenario Venezolano: "Reforzar la formación específica de agentes pastorales en las diversas comunidades (indígenas, afro-venezolanas, campesinas, urbanas, suburbanas, de inmigrantes) para que, desde su experiencia, su vivencia interior de oración, su formación doctrinal y su entrega misionera, vayan fraguando esta inculturación en los propios ambientes" (Proclamación 131; cf Cultura: 88 c) y 91 b); Instancias 211).

15 *Latinoamérica: Paz o violencia institucionalizada*. Centro Gumilla, Caracas 1974

16 *Análisis socio-político de la Iglesia latinoamericana*. Id

en esa dirección<sup>17</sup> y finalmente los tipos de cristianismo<sup>18</sup>. Después, la colección entraba en la historia de la salvación como luz para leer nuestra situación y releída a su vez desde ella. Yo elaboré *El Éxodo*<sup>19</sup>, *Cautiverio y Creación*<sup>20</sup>, *Los Cristos de América Latina*<sup>21</sup>, y, participé en el equipo que redactó *El Nacimiento de la Iglesia*<sup>22</sup> y *El Constantinismo en la Iglesia*<sup>23</sup>.

## PUEBLA Y EL DEBATE EN TORNO A LO POPULAR

La preparación de Puebla fue para nosotros un tiempo muy activo. En él acabó de cuajar en Venezuela el movimiento de Grupos Cristianos Populares. Los artículos que escribí sobre *¿Qué se debatirá en Puebla?* (SIC 1978, 366-369) y *¿Qué se debate en Puebla?* (SIC 1979, 32-35) expresan nuestro horizonte. Y efectivamente en la asamblea se debatió si Medellín debería seguir siendo la propuesta de la Iglesia en América Latina o si, como pretendía el CELAM, había que sustituirla por otra. Yo proponía que Medellín no era meramente unos documentos sino un proyecto histórico, resultado de haber leído la situación del continente con la audacia creativa y fiel del Espíritu. En este sentido cuando se reunía la asamblea en Puebla, Medellín había llegado a ser “el modo elemental, genuino, irrenunciable como muchos latinoamericanos se sienten cristianos” (32). Apuntaba que el proyecto, lejos de estar agotado, “aún está en la fase de lanzamiento” (33), que “abarcará sin duda a varias generaciones”, que como histórico que es, “da cabida a transformaciones” y además conserva “lo más precioso del patrimonio tradicional del cristianismo latinoamericano” (id).

Sus rasgos configuradores serían: ante todo la consideración de América Latina como lugar teológico: “aquí y sólo aquí y en esta historia, descifrando sus signos, será posible encontrarnos con Dios”. Una nueva visión de la región, fruto de ese discernimiento, fundamentalmente la que aparece en el documento de Paz de Medellín. Las organizaciones de base como la plataforma para organizar su transformación: Los partidos socialistas y los sindicatos clasistas sólo superan la atomización y el sectarismo cuando “se dirigen decididamente a la organización

17 *La Iglesia latinoamericana busca su rostro*. Id

18 *Tipos cristianos en América Latina hoy*. Id

19 Id 1978

20 Id 1977

21 Id 1977

22 Id 1978

23 Id 1979

popular y saben dar a la base participación y responsabilidades”. La Iglesia debe privilegiar a las comunidades cristianas de base, pero debe dirigirse también a “las otras clases sociales a quienes como ganancia para ellas se convoca a que se la jueguen por la liberación del pueblo poniéndose a su servicio” (id). Finalmente, la lucha ideológica: “derribar como ídolo una imagen de Dios basada en la absolutización de las jerarquías terrestres con su correspondiente imagen de salvación y de Iglesia. Esta lucha ideológica busca sus fuentes en el camino de Jesús, en sus conflictos y en la participación de su destino” (35).

Una estrechez de esta propuesta es que, aunque apuesta por la convocación a las otras clases y para su propio bien, cosa que no estaba tan asumida por esos años, sin embargo, las convoca para la liberación del pueblo y no para un proyecto más complejo que las incluya.

Creo que tal vez la propuesta de la lucha ideológica era y sigue siendo la más decisiva para ganar adherentes para el proyecto, y, sin embargo, no se supo y no se ha sabido hasta ahora realizarla satisfactoriamente, contando, sin embargo, con símbolos motivadores. Voy a poner el ejemplo del documento de Puebla sobre Catolicismo popular. Yo intenté en vano que tuviera otro talante y luego introducir modificaciones. Una razón meramente logística pero de mucho peso que explica el fracaso es que no logré hablar directamente con ningún miembro de esa comisión. Pero además es que la versión, predominantemente argentina, que prevaleció, era mucho más convincente para la mayoría de la asamblea. Es muy confortante leer que la cultura latinoamericana es constitutivamente católica y que la amenaza es exterior: la modernidad secularista, tanto de la ilustración liberal como socialista; que el sujeto de esta cultura es el pueblo latinoamericano, que somos todos, y su corazón, los pobres; y por tanto su expresión más medular, el catolicismo popular. En el desarrollo de este esquema hay muchos textos muy inspiradores que he utilizado profusamente porque me siento totalmente expresado por ellos. Pero el esquema como tal escamotea la realidad multiétnica y pluricultural de la región y la contradicción entre culturas dominantes y dominadas y la contradicción interna entre fraternidad y sociedad señorial con la que nace el cristianismo latinoamericano. Al afincarse en lo tradicional, no recoge el hecho de que la mayoría del pueblo vive el catolicismo en los barrios y que esa vivencia no es la misma que la del campesino. Tampoco valora cristianamente la vivencia espiritual de quienes los levantaron y los habitan tan a contracorriente. Pero, siendo todo esto cierto, tal vez nuestra propuesta, por la forma y no sólo por el fondo, era demasiado revulsiva, demasiado ligada al imaginario de la ilustra-

ción, a la jerga sociopolítica, inasimilable para la mayoría, aunque sigo pensando que certera en el fondo.

En vísperas de Puebla, como aporte a su preparación, intentamos popularizar la propuesta vertiéndola en un lenguaje más emotivo y concreto, que, sin embargo, no simplificara nada. Es el documento: *Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo latinoamericano* (SIC 1978,196-199,233-240). Releyéndolo hoy, creo que el intento valió la pena; era un análisis genético estructural que hacía ver en concreto de dónde venimos y dónde estamos y cómo nos entendemos; pero no era asimilable ni para muchos del pueblo ni para el grueso de la jerarquía. Concretamente a mí me tocó el punto 2.2 *Con una Iglesia que nace del pueblo*. El tono de mi escrito podría ser calificado de imaginación profética, y en esa onda me sigue pareciendo válido porque lo proclamado es una expresión situada del Reino que espera aún su realización. Pero, aunque posee muchos elementos concretos, no es su tono la cotidianidad sino lo histórico. Tal vez faltó dar el salto de la historia a la dimensión histórica de la vida humana.

El testimonio escrito de mi experiencia de Puebla revela que sí me abrí a la experiencia espiritual de la asamblea (SIC 1979,107) y que tuve suficiente sentido de realidad para ver qué se jugó en la asamblea y el sentido positivo del compromiso histórico, palpable en los documentos, entre los tres proyectos pastorales que se desarrollaban en la Iglesia latinoamericana (114-118). Sigo pensando que lo más trascendente de los documentos se nuclea alrededor de lo que llamé *La opción de Puebla* (108-112): la opción por los pobres, que no se restringe a una de sus opciones sino que es el eje transversal que dinamiza cada una de sus secciones. Esa opción parte de lo vivido en esa dirección en la década martirial que va de Medellín a Puebla, refrendándolo como cosa de Dios; inspira el texto profético de los rostros concretos de la pobreza y los demás análisis que concluyen en calificar a la situación actual como de pecado; basa la opción en el ser mismo de Dios que opta por ellos, insiste en que en esos rostros concretos de pobres tenemos que reconocer el rostro de Cristo que nos interpela y por eso califica a la causa de los pobres como la causa misma de Cristo; y suministra numerosas directrices concretas que lo convierten en un instrumento de acción. Es cierto que en Medellín faltó integrar lo histórico cultural y esa ausencia la intentó suplir Puebla, pero creo que así como los apuntes históricos de Puebla son muy relevantes, lo cultural me parece muy pobre analíticamente y bastante ideologizado. Por eso sigo sosteniendo que lo trascendente de Puebla fue la opción por los pobres tal como traté de expresarla.

## COMUNIDADES DE CRISTIANAS(OS) POPULARES MODERNAS(OS)

En Venezuela comenzó a bajar el poder adquisitivo del pueblo en 1979, precisamente el año de Puebla. En 1983 comenzó a flotar, es decir a caer, el bolívar. En el gobierno de Carlos Andrés Pérez culminó lo mejor de la democracia popular y comenzó lo peor. Los dos gobiernos de los años ochenta (del 1979 al 1989) continuaron la corrupción que inauguró Carlos Andrés y, en vez de hacer los ajustes que requería la situación, propiciaron la privatización de la renta petrolera, que, para colmo de males, no se convirtió en inversiones sino en dólares rentistas fuera del país. Los partidos dejaron de intermediar y el pueblo fue abandonado. Pero, con imperdonable irresponsabilidad, se insistió que todo iba bien y que no eran necesarios los sacrificios.

Para nosotros, más aún que la preparación de Puebla, su divulgación y recepción fue el momento propicio para la implantación del proyecto histórico de Medellín, con las concreciones de Puebla. Hasta diciembre de 1978 no había querido asistir a encuentros latinoamericanos en la onda de la liberación porque no representaba a nadie, porque todavía no estaba consolidado el movimiento. Cuajó en torno a Puebla. Una muestra de lo que se había configurado es el artículo sobre las *Comunidades cristianas de base en Venezuela* (SIC 1982,412-416) que sistematiza con bastante concreción la especificidad venezolana.

En otro artículo, para un número conjunto de revistas latinoamericanas en la onda de la liberación, toqué el tema de *Espiritualidad y modernidad*<sup>24</sup> porque me parecía que, a diferencia de otros países hermanos, nuestras comunidades no se edificaban sobre la comunitariedad tradicional sino que partían desde el individuo autónomo que se asocia libremente. El artículo nacía de la convicción de que el individuo como punto de partida, característica de la modernidad, que en Venezuela era ya cosa asumida, dificultaba la constitución de las comunidades, pero les daba un igualitarismo y una solidez notables, y, además, más temprano que tarde, este ambiente acabaría por impregnar la cultura popular urbana de todos los países latinoamericanos. Ponía en guardia para no identificar individuo con individualismo y enfatizaba las virtualidades de este tipo humano popular.

Por estas fechas insistía a los agentes pastorales insertos en medios populares que desconfiaran de su propensión a basar los grupos y organizaciones en los "buenos", es decir, en gente de buena voluntad, más bien tradicional, que tendía a abrir su corazón a los agentes pastorales y ponerse confiadamente en sus

24 Christus 529-530, dic.1979-en.1980,73-77

manos. El discernimiento espiritual nos debía llevar a contactar a los individuos que andan buscando su alma, que no se confían en nadie, ni en nosotros, que tratan a la vez de subir y servir, es decir de realizarse y promoverse, agrupando a los que nacen a la cultura suburbana. En ellos radica, pensaba y sigo pensando, el dinamismo que abre el futuro, y con ellos debe aliarse la Iglesia<sup>25</sup>. Aliarse, es decir, servirlos y no servirse de ellos para los fines de la institución. Entonces estaría en condiciones de velar a su vez porque el servicio de ellos a los suyos sea realmente trascendente y no los utilicen como palanca para su ascenso. Ésta ha sido la grave hipoteca de la misión en América Latina: un paternalismo soterrado que ahuyenta a los que tienen mayor conciencia de sí, una actitud, tan arraigada que pervive incluso cuando se mitiza al pueblo.

Pero para eso había que desacralizar a la institución eclesiástica; y teníamos que desacralizarnos también nosotros como personeros de ella. Desde esta preocupación de fondo escribí a los *20 años del Concilio* (SIC 1982,196-199) que la Iglesia conciliar sólo superará el secularismo cuando se realice, como pedía Pablo VI, como sirvienta de la humanidad; pero que, a su vez, sólo puede alcanzar la integralidad del servicio cristiano “cuando realizamos nuestro servicio ‘desde el reverso de la historia’, desde las mayorías oprimidas”.

Como ejemplo del discernimiento de un conflicto a causa del éxito de un movimiento cooperativo, cristianamente animado, pondría el artículo *El Espíritu y Satán/ Jesús y los fariseos/ Curas, jefes y cafetaleros* (SIC 1981, 272-275).

## EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Tras dos años de preparación, el curso 1979-1980 comenzó el Instituto de Teología para Religiosos (ITER), que, para la titularidad eclesiástica, hoy está agregado a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma y para la civil es la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Si conveníamos en que América Latina es lugar teológico, nos parecía incongruente que los religiosos tuviéramos que estudiar teología en Europa. Esta convicción básica era casi lo único que teníamos en común los que echamos a caminar el ITER. Pero fue suficiente para emprender una interlocución continuada de unos diez años hasta que convinimos en el método y en los contenidos fundamen-

25 Por eso mucho tiempo después, pensando sobre todo en ellos, caractericé ese tipo de vivencia cristiana como *Practicar el cristianismo sin sentido de pertenencia*. En *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*. ST, Santander 2003,66-76

tales de cada asignatura. Creo que el Espíritu estuvo presente para vencer las casi insuperables suspicacias de unos respecto de otros, para tener la valentía de disentir con toda libertad, pero también con verdadera libertad, de modo que aceptáramos siempre al otro, que no tratáramos nadie de salirnos con la nuestra sino de convencer y de elevarnos a proposiciones más complexivas que pudieran contener las razones del otro. Creo que la opción por los pobres, desde las raíces evangélicas, fue el núcleo que nos unió y alrededor del cual fuimos discerniendo los desacuerdos.

El resultado fue la aceptación de la Teología de la Liberación como horizonte y, consiguientemente, de un método interactivo. Consecuentes con nuestra premisa mayor, no aceptamos estudiantes a dedicación exclusiva, pues nos parecía que, si no había una práctica pastoral además de una vida teológica, no existía criterio para sopesar los contenidos que dieran los profesores. Lo que implica que partíamos del reconocimiento por parte del profesor de la condición de sujeto y no sólo de destinatario, del alumno. Por tanto, la teología se concebía como diálogo, diálogo de desiguales, ya que el profesor tiene un conocimiento de la tradición y una sistematización que no posee el alumno, pero diálogo real porque el alumno, y no sólo el profesor, se esfuerza por establecer la nueva correlación del seguimiento que corresponde a nuestra época, con la que ellos han nacido.

Con el paso del tiempo se ha desdibujado un tanto esta concepción inicial, por lo que estamos intentando repristinarla; pero hay que decir, sin embargo, que la opción por los pobres sigue siendo, tal vez no con el *pathos* de antaño pero sí con la misma sinceridad, el eje transversal que dinamiza nuestra teología y en el que convienen profesores y estudiantes.

## JESÚS, EL SER HUMANO Y LA IGLESIA, DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS POBRES

Tres artículos muestran la orientación de estos estudios, desde mis énfasis. Los elaboré para la Misión Permanente que decretó la Conferencia Episcopal después del éxito de la Misión Nacional preparatoria a la visita del Papa. El primero se titula *Proclamación de Jesús* (SIC 1984,363-370). Dice así la presentación de la perspectiva: “nos centraremos en los evangelios, haciéndonos eco de las veces en que, leyéndolos en comunidad con los hombres y mujeres de nuestro pueblo y con los dedicados a ellos, ‘hemos sentido nuestro corazón en ascuas cuando en el camino nos interpretaba las Escrituras’” (363).

El segundo se titula *He aquí al hombre* (SIC 1984,401-407). Comienza planteando que los cristianos no tenemos una teoría general sobre el ser humano; nuestro aporte es "Jesús, el hombre nuevo" (401). Él nos revela que el amor de justicia es la única relación de rango escatológico: "Sólo permanecerá la fraternidad que se crea al solidarizarnos con los necesitados" (403). "Sólo a través de la solidaridad efectiva con estos rostros concretos podemos hacernos personas. Esto es válido para los propios necesitados (...) para los que habiendo salido de la necesidad tienden casi irresistiblemente a dejar ese mundo a sus espaldas (...) para los que han creado el orden establecido y controlan sus reglas de juego" (id). El artículo plantea la dureza de esta situación en la que no parece haber espacio para la humanidad: "el mal más grande que los impulsos de liberación, que los esfuerzos de millones de seres humanos, más que la santidad (...) el mal como fuerza ciega que causa tristeza y desesperanza" (405). Desde ahí plantea el cristianismo la suprema paradoja: "Este proceso al hombre nuevo tiene por sujeto al pueblo. Es cierto que los pobres solos no lograrán liberarse. Necesitan el apoyo de científicos y técnicos, de recursos y organización. Pero ellos son el sujeto principal" (406).

En este proceso la piedra de toque es el trabajo: "El texto del Génesis en el que Dios encomienda a la humanidad la tarea de humanizar el mundo mediante el trabajo (...) es una exigencia que juzga y condena nuestra civilización (...) El trabajo es producido socialmente, socialmente debe ser programado, controlado y consumido. Dios quiere que el trabajo sea un camino fundamental de trascendencia, de solidaridad. Hoy por el contrario es la fuente principal de deshumanización" (407). Todavía hoy lo que más estupor me causa de los cambios ocurridos es la degradación del trabajo. Si me hubieran dicho a fin de los años sesenta que iba a ver mano de obra esclava, que iba a ver el ser explotado como un privilegio, no me lo habría creído: me parecía una conquista sin marcha atrás de la humanidad. Pero no sólo no ha sido así, no sólo se trata al trabajador con menos consideración que a la más ínfima herramienta, sino que la sociedad lo tolera, la democracia, en la que los trabajadores son mayoría, no lo impide, incluso los grupos, tan alertas para otras causas, de derechos humanos, parecen ignorar el problema, y hasta las Iglesias se contentan con sostener los principios sin intentar que tengan vigencia. Por eso insistía que la ideología es lo más decisivo.

Por eso en el tercer artículo, *Creo en la Iglesia* (SIC 1984,458-464), planteo: "¿Qué garantía tenemos de comulgar con él al comulgar en la Iglesia? Como subraya Pablo (1Cor 11,20) una eucaristía (...) canónicamente válida, no es por eso automáticamente 'comer la cena del Señor'" (458). Un criterio de legitimidad "ab-

soluta y paradigmático es la predicación en pobreza (Lc 5,11.28;9,58;10,21;12,22-34) y persecuciones (Mt 10,16-33; Jn 15,18-16,2). Estos son los dos brazos de la cruz del Señor, las señales que autentican la verdad de la proclamación y la verdad de los testigos. Aquí no cabe la adaptación: la misión es a todos los pueblos y a todas las clases sociales, pero siempre desde la pobreza. Y más precisamente desde los pobres, desde el mundo de los pobres” (459). “Nuestra sociedad es aún en buena medida culturalmente cristiana, pero sin embargo vive en una situación de pecado. Es decir, lo cultural no está inspirado por una fe viva ni animado por un amor salvador (...) Hay que distinguir entre la religión del pueblo y la del orden establecido. A veces sus manifestaciones exteriores parecen las mismas, incluso coinciden en los mismos actos. Pero es diversa la intencionalidad, la relación con Dios que a través de esos actos se busca establecer. Hay muchas probabilidades de que (con las desviaciones que hubiere) el ejercicio cristiano sea para el pobre soporte de resistencia, dignidad y esperanza; en cambio para el rico tiende a convertirse en búsqueda de aprobación y sentido sin conversión, tiende a ser encubrimiento./ Así pues la evangelización tiene que deshacer el equívoco de la presente ‘civilización occidental y cristiana’ (...) Pero para evangelizar así ¿cuál debe ser el lugar social de la institución eclesiástica?” (464).

## HISTORIA DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA DESDE LOS POBRES

Tomar en serio que América Latina es lugar teológico, me llevó a meterme en la historia de la región y dentro de ella en la del cristianismo. Por eso llevo casi treinta años como profesor de Historia del cristianismo en América Latina y en postgrado doy un curso sobre Historia de la evangelización fundante del siglo XVI, ambas a través de documentos. La premisa desde la que la leo estaría expresada en un artículo de 1978: “La revelación es histórica, es decir descubrirse equivale a hacerse presente, no como desvelamiento de lo que existía oculto ni como novedad absoluta, sino como transformación, salvación de lo perdido, liberación de los oprimidos” (SIC 1878, 31-32). Dos artículos programáticos serían: *Proyectos históricos en América Latina* (SIC 1983,68-71) y *Apuntes para una historia de la Iglesia en América Latina* (SIC 1984,177-180). Distinguía cuatro proyectos: el de colonización integral, el de resistencia, el de mestizaje y pueblo como ideología, y el de liberación. Al tratar de sentar criterios específicamente evangélicos para periodificar la historia de la Iglesia, subrayaba la discontinuidad entre la época de los fundadores y la de la cristiandad colonial, ya que si aquellos no se resignaron a la contradicción entre fraternidad cristiana y sociedad

señorial, luego se naturalizó esa diferencia como civilización-barbarie. También subrayaba que la independencia no inaugura una época sino que ésta nacería con el advenimiento de los regímenes liberales, que significa el fin de la cristiandad, y con la determinación de la institución eclesiástica de restaurar la cristiandad tomando en cuenta el nuevo estado de cosas. Finalmente, desmarcándome de compañeros entusiastas, insistía en que como historiador no podía admitirse que en Medellín se abría una nueva época, ya que aunque era patente la novedad, distaba mucho de haber sido recibida y se observaba la yuxtaposición de los proyectos de restauración, de nueva cristiandad y de liberación, coincidentes todos en instaurar una Iglesia latinoamericana, aunque sólo para el proyecto liberador se trataba de una verdadera Iglesia local, apoyada en la novedad del catolicismo popular, renovado por la ida a los evangelios y por hacerse cargo de la historia.

Entre los artículos sobre historia del cristianismo latinoamericano que escribí quisiera mencionar a los de tema indigenista: uno sobre el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, *el Nican Mopohua*<sup>26</sup>, haciendo ver que la propuesta evangelizadora que contiene es un cristianismo indígena, como alternativa a la política anticristiana de la *tabula rasa*; dos sobre Guamán Poma<sup>27</sup>, como primera visión de un cristiano indígena de su propia historia y de la conquista y colonia: el criterio sobre cuándo hay conocimiento de Dios, más allá de formulaciones, es la referencia al Dios trascendente y la justicia social y las obras de misericordia. Otro, sobre la campaña de extirpación de idolatrías<sup>28</sup>, se titulaba significativamente: *Una mala fe*, porque al absolutizar el objetivo de la campaña, se relativizaba a los indígenas, faltándoles el respeto y abusando del poder. El estudio sobre el *De procuranda indorum salute*<sup>29</sup>, de Acosta, hace ver la contradicción, hasta hoy no resuelta, entre la praxis espiritual de la evangelización y el eurocentrismo occidentalizador. Esta contradicción se expresa en la convalidación de los usos que caracterizan a América Latina como colonia y la condena de los abusos, reforma que se intuye imposible porque quienes la aplican pertenecen al bando que abusa y en el fondo porque la constitución señorial niega la fraternidad. En estos artículos veía el trasfondo de los problemas actuales y la dificultad no sólo de resolverlos sino incluso de plantearlos.

En *Crear hoy en América Latina* (SIC 1983,445-448) expreso así este planteamiento: "Preguntamos si en América Latina los privados podrán prevalecer

26 Revista ITER 1,1990,123-143

27 Revista ITER 2,1990,79-107 y 1,1991,113-140

28 Revista ITER,2,1991,81-126

29 Boletín CIHEV 2-3, 1989,73-91

sobre los privilegiados por un acto histórico de justicia, no vindicativa sino re-creadora. En este acto histórico de creación se juega el ser (la humanidad) del hombre que no lo poseen ni los privados de entidad ni los privilegiados que se aferran a ella como botín. Y se juega también el ser (el señorío) de Dios que se ha comprometido con los privados de entidad para desde ellos recrear a todos” (446).

## CREACIÓN E HISTORIA EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN

En la década de los ochenta participé de un grupo de teólogos de la liberación que nos reunimos, a lo menos una vez al año, para analizar la coyuntura de la sociedad y de la Iglesia y para conversar sobre tópicos relevantes, a la vez que para darnos ánimo en una situación bastante a contracorriente. Los encuentros eran fraternos, cordiales y con aportes bastante cualitativos. Fue importante la iniciativa, que llevó bastantes energías, de realizar una colección que tratara todos los tópicos de la teología escolar desde la perspectiva de la teología de la liberación, para que los que se inician a la teología y los interesados tuvieran una sistematización cristiana desde nuestra perspectiva.

A mí me propusieron desarrollar el tema de la creación que había tratado en el Curso Latinoamericano de Cristianismo. El libro se tituló *Creación e historia en el proceso de liberación*<sup>30</sup>. Creo que asumí el método que privilegia el discernimiento de la situación y la praxis sobre ella como el lugar teológico que abre los demás, y la situación de los pobres como el lugar desde donde se abre espiritualmente la situación. Por eso, volteando la frase de Heidegger, comenzaba preguntando por qué en América Latina la nada de la privación injusta prevalece sobre el ente de la vida digna y compartida. Desde esta situación leía la de los creyentes de Israel en tiempo de los imperios y en vísperas de la invasión o en el destierro que, al esperar la liberación de su Dios cuando ya se había perdido todo, tuvieron que conceptuarlo como el Señor de la historia porque era el creador de la creación histórica.

Al ver esta historia nuestra, caracterizada por los imperios divinizados como lucha del Bien contra el Mal, como teomaquia, pude ver la trascendencia del escrito sacerdotal que se eleva a la concepción de un Creador sin rival que crea soberanamente por la palabra de vida. En esta fe se apoya nuestro ateísmo respecto de los poderes. Por eso insistí en que el mal, por más radical que sea,

30 Paulinas, Madrid 1988

es intrahistórico ya que originalmente todo es bueno. Pero así como el artesano divino va ordenando y poblando a medida que lo permite el material creado, así en la historia mucho mal es más padecido que cometido, está ocasionado por la necesidad, y, más que culpabilizar, hay que crear posibilidades nuevas: para eso hemos sido creados creadores. Aunque en este proceso es preciso insistir en que lo único sagrado son las personas, que, por eso, no pueden ser sacrificadas por imperativos económicos o de supremacía política. Y la piedra de toque de que se respetan los derechos humanos y no meramente los de los asociados, es que se respeta a los pobres.

### **OPCIÓN POR LOS POBRES ¿COMO CAUSA O COMO REFERENCIA VITAL?**

Un aspecto a destacar en estas reuniones de teólogos es la sensibilidad para los nuevos sujetos: mujeres, indígenas, afroamericanos. Aunque en cada encuentro viví la frustración de que no se considerara también lo que para mí era el sujeto más relevante: los pobladores de barrios, sujetos del nuevo mestizaje y de la cultura contemporánea suburbana.

La resistencia a tematizar a los pobladores de los barrios, que son la base principal de la pastoral concreta de liberación, me llevó a considerar que en el grupo de teólogos había dos epistemologías: para unos esos sujetos eran la causa que ponía a valer sus vidas, una causa, sin duda, trascendente, pero con la característica de que estaba más allá de su cotidianidad. Para otros la teología era la comprensión fundamentada y sistematizada de lo que cotidianamente vivían y traían entre manos. Esta diferente epistemología no prejuzga en absoluto la calidad de las elaboraciones, pero me parece útil señalar la diferencia, que se traduce, por ejemplo, en que en las discusiones unos se referían fundamentalmente a estudios y otros a la realidad.

Creo que la opción por los pobres significa algo diverso para cada grupo: para los que se definen por las causas, es una militancia que, cuando absorbe completamente, lleva al tipo del liberado. Para los otros son el colectivo que les sirve de referencia vital, de tal modo que hasta cierto punto los configura. Dentro de este conjunto para unos esta referencia tiene muchos rostros y nombres concretos, para otros, sin que esto desaparezca, es fundamentalmente un colectivo inabarcable, pero el colectivo al que pertenecen. A fin de la década llegué a pensar que era este conjunto el que hacía propiamente Teología de la Liberación. Así lo plasmé en el artículo *¿Cuál es el acto primero del que la Teología de la*

*Liberación es acto segundo?*<sup>31</sup>, insistiendo en que nunca pensé que nadie era más que nadie, que éramos simplemente distintos.

Hoy simplemente diría que me parece relevante fomentar la reflexión que nace de la vida histórica, en la que está obviamente la que hacen las mujeres, los indígenas y los afrodescendientes sobre su condición, y, mucho más aún, sobre esa vida histórica que les desborda, desde su condición.

## LA PASTORAL LIBERADORA SE EDIFICA SOBRE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL PUEBLO

Creo que comprendí algo relevante cuando capté que la pastoral de la liberación no quedaba definida por contenidos sino por un tipo de relación con los pobres que supera la relación ilustrada. En el artículo *Pastoral liberadora y experiencia espiritual* (SIC 1984,74-78) distingo dos etapas en ese tránsito desde la promoción popular. En un primer momento, habiendo ido a los pobres desde la presunción de un *continuum* social, nos topamos con que la promoción tiene un techo, que es el orden establecido, y llegamos a la conclusión de que al absolutizar el modo de producción y las relaciones sociales, se sacrifica a los pobres y, por tanto, el orden no es tal sino desorden, situación de pecado. Así se llega al compromiso con el pueblo por su liberación.

En esta primera etapa el agente pastoral vive desde su propia conciencia y espiritualidad. Es una etapa con logros y aportes muy significativos, aunque con algunas mediaciones inadecuadas, que se pueden achacar a malformaciones de la ilustración, principalmente de la socialista, malformaciones que comparten, más deformadamente aún los grupos de izquierda. La segunda etapa comienza y por tanto “la pastoral suburbana liberadora alcanza su madurez cuando se edifica no sólo sobre la experiencia espiritual de los agentes pastorales sino más aún sobre la experiencia espiritual del pueblo”. Su elemento principal sería la positividad. “Desde ahí no se trata hoy por hoy de asaltar el poder ni de medirse constantemente con él, sino de aprovechar las oportunidades y avanzar lo que se pueda, naturalmente que sin vender el alma, pero tampoco con remilgos de pureza revolucionaria” (78).

---

31 Revista ITER 25,2001,109-136

## PROBLEMA CULTURAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El paso de la primera a la segunda fase expresa el problema cultural de la Teología de la Liberación y, más en general, de todos los intentos de las élites para civilizar, desarrollar o liberar al pueblo. Este tema está tratado en un artículo que estimo conserva toda su vigencia: *Teología de la liberación y cultura* (SIC 1985,170-175). Allí se plantea que la Teología de la Liberación es por ahora parte de la cultura progresista ilustrada, pero que, a diferencia del populismo e izquierdismo, no esconde esta realidad sino que la plantea expresamente. "En este contexto la Teología de la Liberación (como movimiento y como producciones) sería el intento más coherente y dinámico de tender el puente, roto hace dos siglos, entre el pueblo y la intelectualidad progresista en América Latina. Por eso su proposición básica sería el diálogo histórico. Diálogo ente la cultura ilustrada y las culturas populares, desde el pueblo creyente y oprimido, desde su resistencia y sus luchas por la liberación. Un diálogo que cada día se realiza más en la casa del pueblo, no sólo en su medio físico sino en su medio cultural. Un diálogo abierto en el que no se pretende ni la aculturación del pueblo ni el mimetismo populista de las élites. Diálogo histórico porque sus portadores no son individuos del mismo conjunto sino portadores de universos culturales en parte comunes (cristianismo, América Latina, liberación) y en parte divergentes (Ilustración-culturas indígenas, campesinas, suburbanas, populares)" (172-173).

En el artículo se especifican los motivos ilustrados de la Teología de la Liberación, las convergencias con creadores de cultura simbólica en América Latina e incluso las expresiones específicamente culturales en la onda de la Teología de la Liberación.

Pero se plantea, sobre todo, la pregunta por el pueblo como sujeto cultural. Esta pregunta es doble: por un lado si los teólogos y más en general los agentes pastorales creen que el pueblo es sujeto cultural; pero la pregunta más de fondo es si en esta trasmutación cultural lo seguirá siendo o si se camina hacia la irremisible occidentalización. En el artículo se dice que esta pregunta no está aún respondida porque el proceso está aún en marcha y los signos son contrapuestos. Pero se apuesta por el pueblo como productor actual de cultura.

## NUDO PROBLEMÁTICO: SUPERAR LA RELACIÓN ILUSTRADA

Respecto de la primera pregunta, sigo creyendo que el problema de cómo superar la relación ilustrada sigue siendo el mayor problema cultural, no sólo de los intentos cristianos liberadores sino de las relaciones en general de las élites y el pueblo, y, en particular, de la constitución de la Iglesia latinoamericana como una forma específica de catolicismo.

Para plantear con toda amplitud y crudeza el problema he escrito un artículo sobre *La base en las Comunidades Eclesiales de Base*<sup>32</sup>. Partiendo de que las CEBs son una alianza entre gente cristiana popular y no popular en el seno del pueblo, me pregunto por los términos de esta alianza y creo reconocer que el problema es cómo superar la relación ilustrada, es decir la que se entabla desde el paradigma del agente pastoral. Esta propensión es tan fuerte que se ha mantenido cuando el agente pastoral hablaba sinceramente de los poderes creadores del pueblo<sup>33</sup> y del discipulado del pobre<sup>34</sup>. Por eso insisto en que hay que plantear lo más explícitamente posible los términos del diálogo, y, por eso mismo, específico pormenorizadamente qué aporta en concreto el agente pastoral al pueblo y qué debe recibir del pueblo el agente pastoral.

## EL PUEBLO COMO CREADOR ACTUAL DE CULTURA

Respecto del pueblo como creador de cultura, en el artículo *La cultura en los barrios* (SIC 1988,292-296) expongo lo que me parece la fuente de la que mana cultura, que denomino obsesión y caracterizo como el conato agónico por la vida digna. Parto de la opinión de que en el barrio no hay cultura: perdieron la campesina y aún no han asimilado la de la ciudad. Es que el habitante de la ciudad, que, por lo general, no crea cultura sino que la maneja y consume, no tiene ojos para percibir la gestación de la cultura y cree que eso es privilegio exclusivo de las élites científico-técnicas.

No se ha percibido el éxodo campesino que ha trastornado completamente el mapa humano de América Latina como lo que es: una gesta histórica comparable a las grandes migraciones que dieron origen a Europa. Éstas también están

32 RLT 53,2001,153-179

33 Eslogan repetidísimo en Venezuela que forma parte del *Credo* de Aquiles Nazoa

34 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II. Siglo XXI, Buenos Aires 1973,116-122,168-172

dando lugar a una nueva época, distinta tanto de la amerindia como de la de los españoles y lusos peninsulares (hasta la independencia) y americanos (durante la colonia y en las repúblicas señoriales). Los pobladores de los barrios son los nuevos sujetos históricos, no reconocidos aún ni en la sociedad ni en la Iglesia, a pesar del reconocimiento, en principio, de Puebla.

El empeño de la gente del barrio no puede cesar porque el orden establecido no le da ni siquiera el piso mínimo de la legalidad. Es un empeño permanente por la vida, frente a la muerte que acecha por la desnutrición, las enfermedades de pobres, la violencia y el abandono y el desprecio. Pero el objetivo no es meramente sobrevivir y menos aún, como sí lo es en la ciudad, prevalecer respecto del otro para conservarse así en la existencia en esta lucha de todos contra todos. El objetivo de la obsesión es la vida en todas sus dimensiones. Es un empeño constructivo. El símbolo es la casa, que no sólo construye materialmente sino que la sueña como la expresión de lo que va llegando a ser, incluida la familia que ha logrado levantar. Pero además se ejerce en las interacciones vecinales que van creando pautas y definiendo la fisonomía del sector. Pero el culmen de la creación es crearse a sí mismo como persona. Para eso va soñando el personaje que aspira a ser y lo va realizando dramáticamente según sus posibilidades y las de la situación.

Poco después, en otro artículo, *La evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*<sup>35</sup>, identifiqué a la obsesión con la coincidencia con el Espíritu Santo. Si detrás de quien libera está el Espíritu Santo de la Liberación, y no reconocerlo así es el pecado contra el Espíritu (Mc 3,28-30), ¿cómo no va a estar el Espíritu, Señor y dador de vida, detrás de quienes actúan sin cesar para que haya vida, cuando no tienen elementos para vivir, cuando no son reconocidos sus derechos, cuando tienen que hacerse incesantemente el lugar que les es negado? No digo, obviamente, que ellos no se dejen llevar por otros espíritus. Lo que afirmo, y es muchísimo, es que sí estoy seguro de que se dejan llevar por él. Y en ese sentido son seres humanos espirituales. Eximiamente espirituales, por la fuerza inmensa que reciben de él para no rendirse siendo tan magros los resultados y tan extenuante el esfuerzo, para reponerse de cada golpe, para construir en medio de tanto desprecio, de tanta descomposición y violencia.

Además bastantes de estos pobladores de barrios insisten expresamente en que se sienten ayudados por Dios, en que su fe les da la consistencia que necesitan. Sigo pensando que la Iglesia Latinoamericana, no tendrá el dinamismo

---

35 RLT 16,1989,89-113

evangélico que necesita para cumplir su misión hasta que no se nuclea alrededor de estos pobres con espíritu<sup>36</sup>.

Este empuje de las culturas populares que yo experimento especialmente en los barrios, creo que hoy no cabe duda respecto de las culturas indígenas, que están demostrando tal prestancia que en los países andinos amenazan con cambiar la correlación de fuerzas que se instauró hace cinco siglos, y Dios quiera que encuentren mediadores para que lo logren del modo más beneficioso para todos. Más sutil es el caso de la cultura afroamericana, ya que está más diseminada, pero no me cabe duda de su prestancia, así como de su papel mediador, altamente constructivo.

## LA CULTURA DEL BARRIO

Pero yo he trabajado, sobre todo, la cultura suburbana ya que gente de los barrios forma parte de mi grupo de referencia y su perspectiva viene animando mi vida y mi reflexión. Fruto de veinte años de esfuerzos por comprender y sistematizar es el libro que publiqué sobre *La cultura del barrio*<sup>37</sup> que conjuga materiales analíticos e interpretativos. Los analíticos serían: El modo como se han constituido y evolucionan los barrios; el barrio como lugar del segundo mestizaje; la mujer y la generación que se levanta, como dos sujetos especialmente significativos en el barrio; los modos como los pobladores de los barrios realizan el descanso y la fiesta y su manera de asumir la cultura de masas y el catolicismo popular; las organizaciones del barrio y las que meramente están en el barrio; la subcultura de la pobreza, que crece como un cáncer letal; la violencia, que tiene tantas causas y es tan difícil de erradicar, y en particular la violencia ritualizada adolescente.

De los materiales interpretativos me fijaré solamente en la caracterización del poblador suburbano. Lo caracterizo por un rasgo posicional: estar entre. Entre el campo y la ciudad, entre el campo y el barrio, entre el barrio y la ciudad y entre las heterogeneidades del barrio, que son mayores que las de la ciudad. Esta posición puede ser unidireccional: desde el campo a la ciudad, que daría lugar al marginado, que se define por los bienes de la ciudad de los que carece, o bidireccional, teniendo uno de los polos como referencia fundamental: el forastero,

36 La expresión es de Ellacuría en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. ST, Santander 1984, 70-79

37 Gumilla-UCAB, Caracas 2004 y Gumilla 2008

cuando el modo de vida del campo sigue siendo la referencia básica, el intermedio, se entiende que de la ciudad respecto del barrio, o, siendo fiel a ambos polos, el mediador, la posibilidad más alta de un poblador de barrio.

Esta mediación puede consistir en el diálogo interno de las tres o dos identidades: campesino en el campo en el que conserva una parcelita que cultiva intermitentemente, ciudadano en el trabajo que desempeña en la ciudad, y del barrio en la casa que ha levantado, en su familia, con sus amigos, en las asociaciones de vecinos. Pero la mediación más integral acontece cuando en cada escenario él se asume como representante leal de los tres grupos humanos. Esto es sumamente difícil porque la ciudad y el barrio tienden a considerar al campo como lo atrasado, lo dejado a la espalda, sin porvenir; porque la ciudad y el campo sienten que el barrio es un no-lugar, la incultura, la marginación, proclive por eso a todos los desmanes. Sin embargo, no poca gente tiene la libertad suficiente (libertad espiritual, trascendente) para vivir desde sí, mediando en sí mismos y en sus ambientes estas realidades, que todavía no son mutuamente reconocidas.

#### **OPTAR POR LA MADRE: RECONOCIMIENTO PENDIENTE DE LA CONDICIÓN CULTURAL DE LOS SUJETOS POPULARES**

En el fondo, la falta de reconocimiento de la gente del barrio deriva de la falta de reconocimiento del mestizo y el mulato, que no tenían un lugar social en la colonia y que no han sido reconocidos como tales, a pesar de su utilización ideológica en los populismos. Se los ha venido utilizando como intermediarios de los de arriba (blancos o blanqueados) respecto de los de abajo. Para eso se les ha instado a identificarse con su parte blanca, matando en sí mismos lo que tenían de cultura materna india o negra.

Por eso, partiendo de que simbólicamente (independientemente de lo biológico) en América Latina, fuera de los que están completamente arriba o abajo, todos tenemos un padre blanco y una madre india o negra, propongo (SIC 523,1990,133-135) que hay que optar por la madre, para que aflore en uno lo mejor del padre y lo mejor de la madre, ya que no se puede no optar porque equivale a dejarse llevar por la corriente dominante que es la occidentalizadora (la del padre), ni optar por los dos, ya que la corriente dominante no reconoce a la madre. Optando por la madre es imprescindible asimilar en una medida muy alta los bienes civilizatorios y culturales de occidente para hacer valer los derechos no reconocidos de la madre (lo mejor del padre). Y también se asume la ternura,

la servicialidad, la comunitariedad, la sabiduría, la resistencia indomable, que son patrimonio irrenunciable de las culturas hasta hoy subalternas (lo mejor de la madre).

Como un caso concreto de este reconocimiento necesario, que incluye el dar lugar y el ocuparlo, he tratado el problema de la muchacha o muchacho de barrio que entran a la vida religiosa<sup>38</sup>. Desarrollo cómo deberían comportarse ambas partes para que la muchacha o muchacho siguieran siendo de barrio, de modo que esa nueva figura de consagrada(o) se asumiera en la comunidad como una diferencia interna.

A nivel más amplio es claro que en la Iglesia católica no existe aún la posibilidad de un poblador de barrio cura, como tampoco de un indígena o de un afroamericano o campesino. Me refiero, obviamente a su condición cultural, no a su etnia. Existió en la colonia y hasta bien entrado el siglo XX el bajo clero en países como México y Perú, marcadamente birraciales y biculturales y con mucho clero. Pero hoy sólo se los ordena cuando han llegado a ser de origen popular, es decir, en el lenguaje simbólico que mencionamos, cuando a nivel religioso se han despojado de la madre y se han asumido como del padre, de la cultura occidental, es decir, como clérigos, que es una subcultura dentro de la cultura occidental.

Mientras esto se siga dando, Dios quiere que la gente se pase a lo que se denomina sociológicamente sectas, dirigidas por gente de cultura popular, aun con las aculturaciones características de todo fundamentalismo. Como decía al hablar de mi tesis doctoral, el problema de la externidad de la institución eclesiástica, no respecto de América Latina sino respecto del pueblo latinoamericano, es un problema que ni siquiera se quiere plantear.

El horizonte eclesial de este planteamiento lo explané en una colaboración que me pidieron los acompañantes de las CEBs de México con motivo de los veinticinco años de las CEBs. El título propuesto era *Iglesia de los pobres ¿ocaso o aurora?*<sup>39</sup> El artículo era bastante autocrítico, porque me parecía que las dificultades actuales no se deben sólo a la infidelidad de la institución eclesiástica latinoamericana al camino de Medellín y Puebla, que, como hemos insistido, constituía un verdadero proyecto histórico, sino también a insuficiencias y malformaciones de nuestra propia propuesta. Esto es lo que nos cumplía corregir.

38 *Consagrados hoy al Dios de la vida*. Sal Terrae, Santander 1995, 115-220

39 Salió publicado años más tarde en un volumen conjunto titulado *10 palabras sobre la Iglesia latinoamericana* EVD, Estella 2003, 115-175

Más en general, he venido planteando que necesitamos instaurar un *Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*<sup>40</sup>.

## LA BELLEZA EN LA CULTURA POPULAR Y EN LA RELIGIÓN DEL PUEBLO

Como un rasgo que va más allá de la cultura ilustrada y al que hoy es muy sensible la cultura postmoderna, me ha impresionado y alimentado siempre el sentido de la belleza como un trascendental en la cultura popular y en la religión del pueblo. He tematizado la dimensión estética de la experiencia cristiana en un artículo titulado *La gloria y la cruz* (SIC 1988,222-225). En él planteo la primacía del bien sobre la belleza, de la intuición sensible de la realidad concreta sobre el pensar absoluto, de la relación sobre la forma. Y, asumiendo el hecho paradigmático de la encarnación kenótica, la paradoja de que la gloria de Dios que reluce en Jesús no fuera reconocida ni por los sabios ni por los especialistas en religión ni por los gustadores de belleza, y, sin embargo, fuera reconocida y recibida por el pueblo, al que se le negaba toda estimativa. “Así pues, existen dos estéticas, como existen dos glorias y dos dioses. El dios de este mundo da al príncipe de este mundo los reinos de este mundo y le muestra su esplendor (...) El Dios de la Vida da al Príncipe de la vida el reino de los hijos de Dios (...) que son los que en este mundo de fieras conservaron su humanidad, su figura de hijos y hermanos, a veces al precio del martirio./ En Jesús se revela que también la estética entra en crisis (...) se trata de ver o de quedarse ciegos, de decidirse por la gloria del mundo injusto o por la gloria de los Hijos de Dios” (224).

La hermosura cristiana reluce en los santos. Y en ellos se muestra, como en Jesús, paradójicamente. “No hay modo para el cristiano de separar la gloria, de la cruz. O se hacen cruces de oro y pedrería para que la gloria de la cruz coincida con la de este mundo o se entra por la puerta amarga de la pasión del cuerpo histórico de Cristo que es el pueblo. Y allí con los ojos de la fe se percibe (...) que los pobres son bienaventurados y que el dolor puede coexistir con la alegría y el desamparo con la esperanza indomable” (225).

Desde este horizonte me he referido al *Componente estético de la antropología latinoamericana* (SIC 1988,125-127). Asumo que el título del libro de Boff sobre Francisco de Asís, *Ternura y vigor*<sup>41</sup>, “sirve también para caracterizar al paradigma humano de América Latina” (125). Quiero subrayar sólo una frase

40 ITER 1,1992,61-99

41 *San Francisco de Asís: Ternura y vigor*. ST, Santander 1982

que remacha lo que vengo diciendo: “la primacía de la pasión sobre el logos de la modernidad tiene una traducción que no podemos olvidar y es la primacía de la vida sobre la historia, que significa la prevalencia de las personas sobre el movimiento, del movimiento sobre la organización y de la cotidianidad sobre la emergencia. La cotidianidad no puede desaparecer ni en la guerra (...) Si no, la gracia se convierte en obra, todo se crispa, se unidimensionaliza, se endurece (...) El amor al pueblo sin amor a la familia y a los amigos se convierte en dominio sobre él, así sea sacrificadísimo; la entrega a la causa, sin tiempo para los encuentros desnudos y horizontales, pierde la gracia y se convierte en militancia rígida./ Creemos que el maestro en esta vida cualitativa, en este trabajo denodado pero desde la cotidianidad, en esta iniciación durísima mantenida en un clima de purificación integradora es el pueblo. No, insisto, como una cualidad natural sino como la praxis de tantas mujeres y varones” (127).

Por eso al tematizar el *Componente estético del catolicismo popular* (SIC 1988,128-130), insisto en que tanto el proyecto pastoral de Restauración de la Cristiandad como el de Nueva Cristiandad son proyectos sin gracia (en el sentido usual que damos a esta palabra, que es también el teológico), y que la Teología de la Liberación “sólo en la medida en que se exprese simbólicamente será adoptada por el pueblo y recreada como expresión propia” (128).

Así comprendo el valor de la belleza en la religión popular: “Globalizando podemos decir que la religión del pueblo da vida porque logra milagros, es decir elementos vitales que parecían negados, pero sobre todo da vida a través del gozo, del aliento, de la esperanza, de la paz, de la armonía que infunde en el corazón. Esa es sobre todo la ‘utilidad’ de la fiesta y de la oración y del acto de devoción. Así esa religión, más que elementos para vivir, da ganas de vivir, es fuente de vida o más aún da la misma vida, que consiste en esa densidad vital que se experimenta en la fiesta o en la oración y que es la propia vida de la que se vive más tarde en el tiempo más plano de la cotidianidad. La religión del pueblo es así una religión de búsqueda agónica, integra ciertamente la oración del huerto y la de la cruz, sabe de noches oscuras; pero es sobre todo una religión de signos y presencias, una religión que llena la vida de gloria, la gloria de la cruz y no fantasías escapistas” (129-130).

Como una modesta contribución para embellecer las fiestas religiosas populares he compuesto décimas y fulías a la Cruz de Mayo y a San Juan para cantar con tambor y ritmo afrocaribe; versos para la Paradura del Niño que se celebra a lo largo de enero en los Andes merideños con unos violines muy dul-

ces; coplas a la Divina Pastora, a la Virgen del Carmen, a la Candelaria y a san Antonio; un Viacrucis que he oído cantar en el Llano con arpa, cuatro y maracas; y tres misas: *Misa de la Crisis*, a la que una amiga le compuso una música bellísima, *Misa Devota del Bravo Pueblo* y *Misa Agradecida y Contrita de la Evangelización Americana*<sup>42</sup>.

## HACERSE CRISTIANO CON EL PUEBLO EN COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES

En estos últimos treinta años mi relación cristiana más densa con el pueblo ha sido leer el evangelio en cuatro comunidades populares suburbanas. En cada una de ellas comenzamos por el evangelio de Marcos, que leímos a lo largo de quince años en encuentros quincenales. Ahora en una leemos Lucas, en dos Mateo y en otra concluimos hace dos años los Hechos y estamos con Lucas. Es una lectura orante, muy despaciosa, que por connaturalidad nos va cambiando la vida. La mayor parte del tiempo la empleamos en la contemplación de la escena. La leemos desde nuestra vida, pero queremos de verdad contemplarla y rehui-mos la proyección de nuestros anhelos. Sólo cuando hemos quedado llenos de lo contemplado, regresamos a nuestro hoy y nos preguntamos qué me dice a mí esta escena, vuelta Palabra viva de Dios.

Creo que vamos aprendiendo a leer con el mismo espíritu con que se escribieron los evangelios. Cuando concluimos la lectura de Marcos pregunté en una de ellas qué habían aprendido. Lo primero que me dijeron es que antes pensaban que hacer oración era pedirle a Dios y darle gracias, pero que ahora habían comprendido que orar era escuchar a Dios y responderle. Ellos siempre piden que nunca deje de acompañarlos y yo siempre pido que Dios me dé la gracia de que nunca me falte este alimento imprescindible para irme haciendo cristiano.

Este modo de leer el evangelio lo he teorizado en *Lectura orante comunitaria de la palabra de Dios*<sup>43</sup>. El poso de estos encuentros, convertidos en oración al Padre, está vertido en un libro titulado *Salmos del evangelio*<sup>44</sup>.

Del acompañamiento de estas comunidades han salido varios artículos sobre las comunidades cristianas de base: además de los que mencioné, uno sobre

42 Las tres misas fueron publicadas en un folleto titulado: *Oraciones para cantar o recitar en la misa*. Centro Gumilla, Caracas 1986

43 ITER 1,1992,61-99

44 Sal Terrae, Santander 1994

qué son las CEBs<sup>45</sup> y otro sobre las transformaciones que acontecen en las personas populares<sup>46</sup>. Al filo de los acontecimientos en ellas y en otras a las que me han invitado he ido componiendo salmos. Titulé la colección *Salmos de vida y fidelidad*<sup>47</sup>.

## OPERATIVIZACIÓN DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL CENTRO GUMILLA

Para concluir quisiera explicar cómo trabajamos la opción por los pobres en el Centro Gumilla, Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela, al que pertenezco desde 1973 como uno de los miembros más antiguos. Mi ida a él como teólogo (con otros compañeros que están desempeñando tareas afines desde otras plataformas) se debió a que consideramos que la separación de planos en la acción social, típica del esquema secularizante de los años sesenta, si pudo ser conveniente para salir de la tutela eclesiástica, a la larga se reveló como empobrecedor y poco fecundo; y desde el punto de vista de la teología, nos pareció evidente que una teología meramente intrateológica tiene el gravísimo riesgo de convertirse irrelevante y vacía. Desde el punto de vista estrictamente personal tuvo que ver con la unión del seguimiento de Jesús y la causa de los pobres, que está al origen de mi vocación.

En primer lugar tendría que decir que la opción por los pobres es el núcleo estructurador del Centro<sup>48</sup>, pero que creemos que ambientalmente la formulación como tal se ha trivializado, vaciándose de contenido. En Venezuela no hay ningún grupo social ni político que no la afirme, pero tampoco hay ninguno, por lo menos entre los grupos políticos de alguna dimensión, en el que de hecho funcione como la prioridad real. Podría argüirse que el gobierno de estos doce últimos años basa todo su programa en el pueblo. Es cierto, pero no lo es menos que, fuera de los primeros años en los que el pueblo sí fue protagonista desde sí mismo, desde sus organizaciones de base, el contenido de la proclamada participación y protagonismo del pueblo significa, en la práctica<sup>49</sup>, colaborar con el líder. Por eso nos parecen imprescindibles otros indicadores que la validen.

45 RLT 47,1999,189-205

46 RLT 49,2000,51-67

47 Edicay, Cuenca y Paulinas, Madrid, 1989

48 *Horizontes del Gumilla*. SIC 664 (2004)169-171

49 Y hasta en teoría porque, tanto los consejos comunales como las demás organizaciones que encuadran al pueblo, tienen que ser aprobadas por la secretaría de la Presidencia

Nosotros hemos ido desarrollando en los análisis de coyuntura y de estructura y, en la medida de nuestras posibilidades, en nuestra acción, tres campos que la hacen real: El primero y más global es el fomento de la subjetividad popular. Nuestro santo y seña es que los pobres sean sujetos en la sociedad y en la Iglesia. Como he venido desarrollando en este trabajo, creemos que ya lo son, pero, por una parte tienen que crecer en muchos aspectos, y por otra, esa condición de sujeto tiene que ser reconocida, tanto por el Estado como por la sociedad civil.

Para ver lo que entiendo por sujeto, los problemas actuales y los caminos hacia su constitución, remito a un estudio que elaboré para un encuentro en la Cátedra Alain Touraine de la Universidad Iberoamericana de Puebla. Se titula *El sujeto hoy desde la perspectiva cristiana*<sup>50</sup>. Coincido con Touraine en que América Latina no tiene viabilidad histórica hasta que esa subjetividad no se incrementa exponencialmente. Vivimos en una edad de hierro. La seducción y más aún la compulsión del mercado totalizado es tal, que sólo personas con auténtica libertad, es decir, que vivan desde sí mismas de tal modo que su libertad las oriente hacia causas trascendentes y concretas en las que también ellas encuentren su realización, podrán hacerle frente victoriosamente, es decir, obligando a que el mercado se someta a las condiciones de una democracia democratizada.

Como jesuita que soy creo que el aporte de san Ignacio en la época del nacimiento del sujeto estuvo precisamente en realizar personalmente esta condición de sujeto, liberando su libertad y poniéndose al servicio de otros para ayudarles a que liberen la suya. A eso dirigió sus *Ejercicios Espirituales*. Creo que esa dirección vital es hoy más decisiva aún que en su tiempo. Uno de los grandes aportes de los jesuitas en Venezuela consiste en dar estos Ejercicios a gente popular<sup>51</sup> y darlos en la vida diaria a personas que estén dispuestas a superar su condición de miembros de conjuntos y no menos a superar su autocentramiento para entregarse a los demás desde lo más auténtico suyo.

Creo que éste es también el fruto de la lectura comunitaria y personalizada del evangelio que vengo realizando, como lo muestro en el artículo aludido sobre

50 Desarrollando estas reflexiones publiqué un libro sobre el mismo tema: *Dar y ganar la vida* (Bilbao, Mensajero 2005. Mi participación en otro encuentro de la misma cátedra desde la misma perspectiva fue publicado como *Sujeto y comunidad a contracorriente*. En *Psicología Comunitaria Internacional/ Aproximaciones comunitarias a los problemas sociales contemporáneos*. UIP, Puebla, México 2011

51 Después de su muerte fueron publicados los materiales que utilizaba el iniciador en gran escala de este modo de dar los Ejercicios: Huarte, *Despertar a la vida diferente*. Distribuidora Estudios, Caracas 2009

las transformaciones en las personas populares. Multitud de cursos que venimos dando van en la misma dirección.

Mientras escribo estos apuntes, estamos constatando que en el país faltan criterios. Las tomas de posición por Chávez o contra él son emocionales y no se sustentan en análisis sólidos. Más aún, la mayoría del país está en actitud de espectadora que critica o aplaude lo que llevan a cabo los grupos radicalizados de la oposición y el gobierno. Hay carencia de subjetualidad, aunque el que Chávez perdiera en diciembre del 2007 el referendun para reformar la constitución en una dirección inequívocamente estatista, no por el aumento de votos de la oposición sino por la pérdida masiva de votos del gobierno, hace pensar que en el pueblo venezolano hay muchísima gente que vota en conciencia y decide por cuenta propia. Aunque también hay que reconocer que se ha incrementado el clientelismo pasado. Por eso estamos implementando un plan de formación ciudadana que incluye tanto la formulación de un horizonte de realidad y los análisis sectoriales, como las actitudes para situarse responsablemente en ella.

Estamos convencidos de que la constitución de sujetos lleva a colaborar en la inclusión popular en las expresiones que más le cuadre a cada uno; y en el caso de los sujetos populares lleva a tomar su vida personal, familiar y barrial entre sus manos y a un ejercicio responsable de la democracia que los inmune de populismos. Pero como estamos convencidos de que lo decisivo es el incremento de la subjetualidad popular, porque hasta que el pueblo no presione fuertemente no tendrá aliados fuertes y confiables, por eso hemos optado, en primer lugar, por contribuir a la subjetualidad popular.

El segundo campo de estudio y acción es el de la sociedad civil. Dentro de este campo minado alertamos respecto de la tendencia casi irresistible a la corporativización e insistimos en preservar el carácter abierto de las organizaciones, tanto respecto de los miembros como más aún de los objetivos. Proponemos que cultiven la cultura de la democracia<sup>52</sup>, tanto internamente como en sus actividades. Un trabajo que estamos haciendo en estos últimos tiempos es el de interlocución permanente con diversos sectores para derrotar la tendencia a demonizar al contrario, para encontrar los campos convergentes, para identificar las visiones e intereses contrapuestos, para ver de inducir tanto negociaciones

---

52 Trigo, *Cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios*. ITER Humanitas (jul-dic 2007) 49-63

como transformaciones y para exigir el respeto concreto al otro en las luchas que no se pueden ahorrar<sup>53</sup>.

Dentro de este campo trabajamos por el surgimiento y fortalecimiento de organizaciones populares acompañando sus procesos. Dedicamos muchos recursos humanos del Centro para este tipo de actividades. Una propuesta muy específica que llevamos a cabo con enormes dificultades y con éxito en medio de ellas, hasta que el gobierno lo permitió, es el establecimiento de consorcios entre estas organizaciones populares, concretamente barriales, convertidas en empresas, y los organismos del Estado en orden a la rehabilitación del espacio urbano. Ahora tenemos que contentarnos con prestar asesorías a cooperativas, consejos comunales y otras organizaciones de base, más o menos mediatizadas, que lo demandan. Esta línea de acción la desarrollamos a través de un Centro de barrios.

El tercer campo es el institucional y más en concreto la institucionalidad pública, el rescate del Estado, secuestrado por los gobiernos, que de hecho y actualmente también en teoría, se sienten los dueños del Estado y la fuente de los derechos ciudadanos e incluso humanos. En Venezuela el secuestro del Estado trajo dos consecuencias: por un lado el semicorporativismo, es decir el que las decisiones económicas más importantes se tomaran en conciliábulos de políticos y empresarios; y por otro el populismo, que consiste en que el gobierno distribuye discrecionalmente por vías no institucionales lo que el Estado debía dar institucionalmente a quienes les corresponde.

Como se ve, rescatar al Estado consiste en lograr dos aspectos conjuntamente: ante todo adensarlo, adecuarlo completamente para sus fines sustrayéndolo de otros espurios, como premiar con empleos o contratos a los adeptos; pero, además, para que no se convierta en fin en sí mismo, hay que democratizarlo, hacerlo transparente, logrando que se estructure para sus fines específicos y que rinda cuentas ante los usuarios y más en general ante la ciudadanía.

## **LA IDEOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL COMO CAMBIO DRAMÁTICO DE PARADIGMA**

La importancia determinante que tiene el rescate del Estado para los de abajo deriva del hecho de que él es, si no obviamente la única, sí ciertamente una institución insustituible de solidaridad social. En Venezuela desde mediados de los años ochenta los empresarios y un grupo de intelectuales, apoyados por los

---

53 Trigo, *Procesar cristianamente la polarización*. ITER 56 (2012)165-181

*massmedia*, hicieron una campaña a fondo en orden a la privatización de la vida social y la disminución del Estado hasta donde fuera posible. En realidad lo que buscaban era, por un lado la transferencia de los activos del Estado (la mira se dirigía sobre todo al petróleo) a empresas privadas, que en este caso no podían ser otras que las transnacionales; aunque, por otro, contradictoriamente, se quería que el Estado se hiciera cargo de las empresas insolventes por malos manejos, o directamente manejos dolosos. Así ocurrió en el caso de los bancos. Se pretendía, además, la desregulación de la vida económica para que todo quedara bajo la única ley de la oferta y la demanda. Se perseguía la desregulación del contrato de trabajo y la privatización de los fondos de pensiones, la disminución de los impuestos, y la entrada, en fin, en la sociedad del riesgo.

Recuerdo la impresión que me hacía oír en sucesivas reuniones a especialistas que durante años habían sostenido lo contrario, proclamar de repente este credo neoliberal. Tenía la impresión de que me iba a quedar solo. Para mí fue un tiempo muy duro, en el que puse todo mi esfuerzo en tratar de entender. En este cambio de paradigma, para mí fue una brújula segura preguntarme cómo afectaría todo eso a los de abajo. Era claro que a ellos les parecía muy bien la insistencia en capacitarse y hacerse más competitivos. Los de abajo no reniegan del mercado. Recuérdese que la cultura suburbana es una cultura contemporánea, por eso, sobre todo, los jóvenes, tienen gran sensibilidad respecto de la computación y de la idea de adoptar esquemas más dinámicos y no entender el empleo como afiliarse a una corporación y canjear la fidelidad por la seguridad en la vida. Hasta ahí no había problemas. El problema consistía en que no había tal competencia: el mercado estaba cartelizado y las ganancias se hacían a costa del trabajador y del consumidor.

El tal neoliberalismo resultó una ideología encubridora. Hoy resulta patente que los Estados más fuertes son proteccionistas, que solucionan los impasses mediante negociaciones políticas y no en el mercado y que sólo hablan de libre comercio en los rubros en los que tienen ventajas competitivas. Pero entonces quien disienta era mirado con conmiseración y se lo arrinconaba.

Este programa se comenzó a instaurar abruptamente en Venezuela en 1989, en la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez; y la bajada de los cerros a saquear en Caracas y dos golpes de Estado hicieron ver que la inviabilidad no era sólo a causa de la deformación rentista sino de la propia unilateralidad del proyecto. Se abandonó el proteccionismo estatal, pero no se instauró la competencia sino que el mercado se cartelizó, el contrato de trabajo se volvió basura,

incluso gran parte de los empresarios abandonaron la producción convirtiéndose en rentistas (se calculan cien mil millones de dólares de particulares depositados en el exterior para el 2003) y dejando el campo a las transnacionales. El resultado ha sido la caída de todo y, sobre todo, el abandono del pueblo a niveles espeluznantes.

Nosotros creemos en la iniciativa privada y en el mercado. Como también cree el pueblo. Pero para que no se cartelice, es imprescindible un Estado fuerte que sea capaz de hacer cumplir normas sensatas, que maximice los impuestos, combinando los dirigidos al consumo con los que pechen las ganancias y el patrimonio, que lleve a cabo con vigor una capacitación popular de calidad, una salud efectiva y seguridad social básica. Para eso es imprescindible una repolitización de la sociedad y, en particular, del propio pueblo, que vea cuáles son sus verdaderos intereses y los impulse sostenidamente mediante aproximaciones paulatinas.

Como se ve, además de los tres campos señalados, es imprescindible, como indicamos arriba, continuar la lucha ideológica. Pero, como teólogo de la liberación, esta lucha sólo puede darse desde la aceptación del hecho de que vivimos en una nueva época, y que por tanto no podemos repetir lo mismo que en la anterior sino que tenemos que buscar con fidelidad creativa lo equivalente<sup>54</sup>. Sólo quisiera destacar la importancia insustituible del sujeto, que exige no perder nunca la cotidianidad y entregarse a objetivos trascendentes con tal sabiduría que se ganen la mayor cantidad de aliados posible y se alcance en la lucha la felicidad o, más profundamente aún, la alegría que, como dice Jesús de Nazaret, el mundo no puede dar, ni tampoco quitar.

## UNA OCASIÓN PERDIDA

Permítasenos discernir la coyuntura en que estoy viviendo. Si la teología es de los signos de los tiempos, es preciso hilar fino para ver si en Venezuela la opción evangélica por los pobres pasa por la propuesta del presidente Chávez y por su manera concreta de gobernar. La complejidad viene de que bastantes expresiones de su mensaje son nuestras mismas banderas con nuestras mismas palabras; pero otras parecen contradecirlo, así como no pocas de sus actuaciones.

54 Eso es lo que he sostenido en *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?* Mensajero, Bilbao, 2006, 21-29, 40-43, 57-63

Lo más duro que se puede decir de Chávez es que representa una ocasión perdida, tanto para el país como específicamente para el pueblo. Disponiendo de todo el poder (incluso abusivamente, porque no reconoce la división de poderes, infaltable en toda democracia), contando inicialmente con el consenso de la mayoría y teniendo unos recursos petroleros como no los tuvo nuestro país durante todo el siglo XX, no ha sido capaz de propiciar empleo productivo en gran escala; no ha dotado de servicios eficientes de educación, salud, vialidad, electricidad y agua al país; no ha creado una seguridad social moderna y universal, de la que se beneficiaría, sobre todo, el pueblo; y, lo más grave de todo, ha sido incapaz de proporcionar la seguridad a los ciudadanos, que es lo mínimo de lo mínimo que se debe pedir a un Estado. El que seamos el segundo país con más homicidios por habitante en América Latina, el que se esté diezmando a los adolescentes y jóvenes de nuestros barrios; el que la policía esté implicada por contubernio y por comisión directa en todo esto, el que no se pueda esperar mucho de la justicia, todo esto equivale a decir que, a pesar de las formas, no hay Estado de derecho.

Y sin embargo, hay algunos logros importantes que reconocer a Chávez. El primero es la repolitización del país. A fin de siglo y desde la segunda mitad de los años ochenta, política era sinónimo de algo sucio que había que evitar que toda costa. Por ese derrotero, promovido por grandes medios de comunicación, por el gran capital y por intelectuales y altos burócratas transnacionalizados, nos estábamos convirtiendo en la cola del león: un país petrolero con la mentalidad de los consorcios mundializados, en el que un pequeñísimo sector empataba miméticamente con la dirección dominante del occidente mundializado y el resto quedaba huérfano de todo apoyo, cada vez más proletarizado y desesperanzado. Sin política se imponían los poderes fácticos, unos poderes sin misericordia ni imaginación, que no pensaban ni sentían el país, que lo despreciaban, sobre todo, al pueblo.

Chávez hizo ver la necesidad de la política. Gracias a Chávez el pueblo se puso a debatir la situación y sus salidas, aportaba datos, razonaba, opinaba, sentaba posición y la defendía. El límite de este vasto movimiento ciudadano de repolitización es que todavía no ha salido ningún partido a la altura de la situación que canalice estos fermentos.

El segundo logro que debemos a Chávez es que los de abajo están ya en primer lugar. Antes de llegar Chávez el abandono del pueblo era tal, que el porcentaje del presupuesto estatal destinado al pueblo era menor que el de Chile de Pinochet o el de la Argentina de los militares. Pero peor fue que no existía para

el que tenía algún poder o representatividad. Y el desprecio y la prescindencia amargaban más a la gente que la falta de recursos. En este sentido primordial, no vivíamos en una democracia, ya que, si la democracia es el poder del pueblo, y la mayor parte del pueblo, que son los de abajo, no contaba nada, eso era en realidad una oligarquía.

Ahora los de abajo están en primer lugar, tanto como en los quince primeros años, que son la época dorada de nuestra democracia. En esos años el Estado favoreció que el pueblo avanzara exponencialmente en su condición de sujeto personal y social y que tuviera condiciones objetivas de servicios y trabajo productivo, con las que se pudiera transformar superadoramente. En este sentido las condiciones fueron mejores en esos años que ahora. En lo que ahora estamos mejor es en la preferencia. Antes el Estado favoreció al pueblo y a los empresarios. Ahora ha preferido al pueblo. Creemos que lo ha hecho mal, en cuanto que disponiendo de muchísimos más recursos que entonces, no ha logrado ni aumentar el trabajo productivo ni mejorar los servicios. Pero ha logrado lo que podemos considerar un acuerdo nacional: que la alternativa a Chávez tendrá que mantener esa preferencia al pueblo y materializarla en obras efectivas que lo potencien. Para lograrlo tendrá también que incorporar, como entonces, a lo mejor de las clases profesionales, pero al Estado no al gobierno. Y tendrá también que pactar con el empresariado, con reglas claras, que eviten hipotecarse a él, pero con su concurso y consiguientemente con el mercado, libre de oligopolios y devuelto a su fluidez.

Un tercer logro de Chávez es que comenzó dialogando con el pueblo en el lenguaje y los símbolos y, más aún, en el ritmo de las culturas populares. Eso le fascinó al pueblo porque era una novedad. Pues bien, la interlocución constante de Chávez con el pueblo, muchos gestos simbólicos que ha realizado han ido en la dirección de dar contenido a lo que dice el prólogo de la Constitución: que somos un país multiétnico y pluricultural que tiene que constituirse en estado de justicia. Chávez ha visibilizado las culturas indígenas, la afrolatinoamericana y la campesina y en una medida menor la suburbana.

Tenemos que decir que esta insistencia de Chávez es muy oportuna ya que sólo desde sus culturas pueden los seres humanos constituirse en cualitativamente humanos. Naturalmente que también tienen que transformarlas, poniéndolas a la altura del tiempo e incorporando los bienes civilizatorios, en nuestro caso, de la mundialización. Pero no puede obviarse, como se había venido haciendo, el ser cultural de nuestro pueblo, ni darlo por perimido y confinarlo al folklore.

Pero, a pesar de estos logros, la ineficiencia y el personalismo se lo tragan todo. Por eso, en resumidas cuentas, una parte considerable de los de abajo, sobre todo, de los más pobres, han retrocedido a la condición de clientes, casi como en la época de los romanos. Pocas organizaciones se conservan como de base. La mayoría están mediatizadas. Y lo más grave de todo es que, mientras avanza el deterioro en todos los campos, no se visualiza una alternativa que recoja lo bueno de los inicios y lo relance más integralmente, con una verdadera democracia y a la altura del tiempo. No estamos con el gobierno ni somos antichavistas; anhelamos una alternativa superadora, con una alianza productiva entre pueblo con conciencia de sí, productivo y organizado y profesionales competentes y solidarios.

**Trabajar con los pobres en estas condiciones no es fácil.**

Están, en primer lugar, los fanatizados por el discurso presidencial, que es siempre adversativo. Él mantiene la tesis de que el que no está conmigo, está contra mí, es decir, que el que no colabora con él, es enemigo, y lo más que puede esperar es tolerancia. Todo lo plantea en términos militares, siempre está en campaña y sus actos de gobierno son batallas. Los que considera enemigos no reciben sino insultos para descalificarlos moralmente. Aquella parte del pueblo que se identifica con este discurso, sospecha de cualquier miembro de la Iglesia y no quiere saber nada de ellos. No son muchos, pero a veces inducen ambientes con los que no es fácil entrar en contacto y que tienden a sabotear lo que haga la Iglesia en su territorio, que sienten como un territorio liberado, es decir, del gobierno.

En segundo lugar, otro grupo ha introyectado la ideología y el proceso revolucionarios, está encuadrado en sus organizaciones y sólo recibe sus directrices. Estos grupos, a veces piden ayuda, digamos técnica, para poder llevar a cabo lo que tienen entre manos con un mínimo de eficiencia. Podemos decir que estos grupos nos utilizan ya que sólo están dispuestos a aceptar lo específico que piden. Nosotros atendemos con gusto a sus demandas. En primer lugar, porque, en cualquier hipótesis, nos parece un hecho positivo la capacitación popular y el que lleven ellos mismos muchos asuntos que los atañen (aunque no tantos, que vaya en menoscabo de su vida profesional y de la cotidianidad, lo que no raramente acontece). En segundo lugar, porque nos importa que se entienda que nuestro trabajo es gratuito, que se encamina sólo a su bien y no a constituirnos nosotros en poder, menos aún en rival del gobierno. En tercer lugar, porque a la larga y más

frecuente a mediano plazo se caen las barreras y se va dando una relación más personal en la que acontece un crecimiento humano.

Otro grupo, más numeroso todavía, acepta la solicitud del gobierno hacia ellos y lo que les ofrece y promete, pero no está comprometido con él porque resiente que los mediatice. Éstos, como captan que nosotros nada tenemos que ver con la oposición, que sigue siendo los de antes y los de arriba, nos ve con buenos ojos y nos acepta como aliados.

De todos modos, sí pensamos que, como el gobierno no acepta que el pueblo tenga que deber nada a nadie que no sea él, las plataformas de instituciones de Iglesia en los barrios no deben ser desmanteladas, porque en general su aporte es mucho más eficiente, estable y libre que el del gobierno; pero actualmente ése no puede ser el centro del trabajo pastoral, porque a su manera ya lo hace el gobierno. Creemos que hoy se debe enfatizar el contacto personal con miras al desarrollo personal integral, del que el elemento más decisivo es, creemos, la entrega personal a Jesús de Nazaret, a través de un contacto evangelizador fundado en los evangelios y con estilo evangélico. Ésa es mi experiencia y su fecundidad consiste en que las personas llegan a constituirse en fuente de vida humana y solidaridad.

Más difícil es trabajar con la sociedad civil y muchísimo más con las organizaciones políticas para que acepten de corazón que el problema no es sólo la independencia de los poderes, las libertades públicas, la seguridad jurídica y la eficiencia administrativa, sino también, antes que eso y en todo eso, la primacía de la inclusión de los de abajo desde su protagonismo y la alianza con sectores profesionales, como ya se dio a su modo desde los años treinta a los años setenta, con miras a su promoción integral. Creemos que no pocas personas están dispuestas a ir por ese camino, si se dan condiciones, pero no existen organizaciones que lo promuevan. En este sentido la opción por los pobres tiene que incluir también esta invitación concreta. Así tratamos de hacerlo.

El problema de fondo para entablar una circunlocución abierta con el pueblo es la índole tan particular de la llave que forma con el presidente Chávez: el pueblo sabe que de suyo no tiene poder, que el poder le adviene de que el poder político, encarnado en el Presidente Chávez, está con él. Por su parte Chávez sabe que su único poder consiste en representar al pueblo. Por eso se necesitan mutuamente; por eso, a pesar de reconocer el pueblo todas las limitaciones, incluso contradicciones del Presidente, incluso reconociendo que se aprovecha de ellos para sus planes y que no les resuelve sus problemas, lo sigue apoyando. Y por

eso Chávez, aunque tiene su propio proyecto comunista castrista, que sabe que el pueblo no comparte, nunca emplaza al pueblo a que se cuadre con él o se vaya sino que, por el contrario, cuando ve que al explicitar demasiado pierde apoyo, cambia de discurso y entra en la onda amorizante en la que proclama su entrega absoluta al pueblo y pide ser correspondido.

La junta Chávez-pueblo logra una sobredimensión de ambos actores a la que es muy difícil renunciar. Éste es el nudo del problema. Pero tenemos que aclarar que esta dificultad no se la comprende adecuadamente, si no se admite la sobredimensión de los de arriba, incluidos muy expresamente los grandes medios, sobre todo la TV, y los cuerpos políticos, en el tiempo anterior. La amargura y el resentimiento que culminaron en el golpe de Estado y en el paro patronal, son su índice más elocuente. Antes la corriente estaba a su favor, sentían que Venezuela era de algún modo, de muchos modos, suya. Ahora sucede lo contrario; y por eso, tanta rabia y frustración. Y por eso, la euforia actual de los eternamente postergados. No es fácil romper el encanto, pedir que se deje a un lado la ilusión y que se aproveche el momento para crecer en todos los aspectos hasta lograr una correlación más durable y justa. El requisito mínimo es ser reconocido por la gente popular. En ésas estamos, en ese intento.

## CONCLUSIÓN EN TONO MENOR

Concluyo expresando mi desazón porque en esta última década he dedicado demasiado tiempo y energías a la elaboración escrita de trabajos, y, tal como va la dinámica, cada vez dedico más, además de que la edad me va restando energías. Creo que mantengo mi perspectiva, es decir, ver y justipreciarlo todo desde los de abajo; pero el tiempo dedicado al trato directo con gente pobre va siendo cada día menor. Retengo el vivir en una zona popular y el caminar por ella, así como el contacto con las cuatro comunidades que indiqué más arriba para leer el evangelio y algún contacto esporádico. Es cierto que cuando voy por un barrio voy como por mi casa y así me sienten también. Pero siendo la situación cada vez más difícil para ellos, me parece que es muy poco defender su causa.

Quiero concluir con esta nota de insatisfacción personal, pero de confianza en que la acción del Espíritu en ellos encontrará caminos inéditos de superación. Uno no es el protagonista de esta película sino un actor secundario. Como me expresaba a mí mismo mi identidad hace más de cuarenta años cuando estudiaba filosofía en Quito: sólo soy un poetilla y un profetilla menor. Ahora también, un

**teólogo profesional, con los límites drásticos que ello me impone para mi entrega a los pobres, pero también con el aporte específico que brindo, que asumo como un aspecto ineludible de mi vocación de seguidor del Mesías pobre de los pobres.**



*El ITER es un instituto autónomo eclesiástico,  
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,  
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

## **Títulos eclesiásticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma**

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

### **1. Bachillerato:**

- *En Filosofía*
- *En Teología*

### **2. Programa de Estudios Avanzados en Teología**

### **3. Licenciatura:**

*En Teología*, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral.*
- *En Teología Espiritual.*
- *En Teología Bíblica-Pastoral.*
- *En Teología Fundamental.*

Para la validez eclesiástica se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

*Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650605. E-mail: contacto@ iter-ups.org*

### ALGUNAS CUESTIONES GENERALES SOBRE LA DEMOCRACIA DIRECTA

Mg. Ariadne Cristina Suárez Hopkins\*

**ABSTRACT:**

*This paper describes three different types of political system representation based upon a general conception of Democracy developed through a few historical experiences that ground for giving birth to a distinctive political theory that joins freedom, Constitution, Commonwealth and Independence.*

**KEY WORDS:** *Democracy. Constitution. Greek community. Commonwealth. The feudal system. The American People*

Hoy en día la mayoría de los estados –al menos en las regiones occidentales del planeta-, son democracias. Ser demócrata es un adjetivo imprescindible para cualquier régimen político y, aquellos que no lo son, utilizan la estrategia lingüística de la adjetivación que pretende enmascarar el radicalismo antidemocrático mediante el empleo de calificativos como ocurre, por ejemplo, en la tan utilizada denominación de *República Popular de...*, y que precede siempre el nombre de la respectiva nación. Si verdaderamente somos demócratas y vivimos en un Estado democrático, la ideología de la adjetivación o reduccionismo lingüístico no puede, en modo alguno, servir de medio de exclusión o instrumento de persecución de aquellos que defienden tal visión de la sociedad en detrimento de quienes no comparten los mismos ideales o principios, o la misma ideología.

---

\* Ariadne Cristina Suárez Hopkins es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000) y Magister Scientiarum en Filosofía, egresada de la Universidad Simón Bolívar ((2006). Es Profesora de Filosofía de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITER). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela. Algunos de sus trabajos relacionados con la Historia de la Filosofía y con la Filosofía Hermenéutica han sido publicados en *Apuntes Filosóficos* e *ITER Humanitas*. Su tesis de Maestría titulada *La Hermenéutica de Gadamer* y el concepto aristotélico de razón práctica han sido publicada por esta misma revista. [hopskinsaria@gmail.com](mailto:hopskinsaria@gmail.com)

Las diferencias ideológicas y, en general, cualquier diferencia, deben ser respetadas y defendidas en democracia. Esto que acabamos de decir no hace más que subrayar que la característica distintiva de esta forma de gobierno es esencialmente dialógica, y no puede haber diálogo como tal si existe alguien que cree que tiene en sus manos la verdad absoluta.

En los actuales momentos la democracia sigue siendo considerada como el mejor y más acabado sistema de gobierno; no obstante, éste no fue siempre el caso. En efecto, desde la Antigüedad griega (con la excepción de Atenas en el siglo V A.C.), hasta bien entrado el siglo XX, la democracia fue considerada como una insuficiente forma de gobierno a tal punto que en los *Federalist Papers*, el régimen norteamericano –calificado hasta nuestros días como el paradigma de democracia plena–, está descrito en términos de una “república representativa” y, cuando los autores se refieren, en la misma obra, a la democracia como régimen político, no lo hacen sino para condenarla<sup>1</sup>. De hecho, no son los únicos que lo hacen; una gran mayoría entre los más destacados filósofos de todos los tiempos la han criticado con aspereza<sup>2</sup>. La pregunta resulta, por tanto, ineludible: ¿cuál es la razón de esta larga tradición crítica? De manera de dar una respuesta adecuada al tema, nos vamos a trasladar al momento histórico apropiado que dio origen a la teoría política que habría de dominar la mentalidad de Occidente hasta por lo menos el siglo XVI. Nos referimos, indudablemente, a Platón y a Aristóteles.

## 1. LA NOCIÓN DE DEMOCRACIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

En los libros octavo y noveno de *La República*, Platón desarrolla su teoría de las formas de gobierno. Apartándonos deliberadamente de la concepción ideal y perfecta que el mismo autor terminará reconociendo como imposible e irreali-

1 Madison escribe al respecto: “...una democracia pura, por la que entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno, no puede evitar los peligros del espíritu sectario.” Alexander Hamilton, James Madison, John Jay. *El federalista*, trad. cast. de G. R. Velasco, FCE, México, D.F., 2006, p. 39.

2 A este respecto, Sartori escribe: “La experiencia de las democracias antiguas fue relativamente breve y tuvo un recorrido degenerativo [...]. Durante milenios el régimen político óptimo se denominó «república» (*res publica*, cosa de todos) y no democracia. Kant repite una opinión común cuando escribía, en 1795, que la democracia «es necesariamente un despotismo»; y los padres constituyentes de los estados unidos eran de la misma opinión.” Giovanni Sartori, *Elementos de Teoría Política*, trad. cast. de M.ª L. Morán, Alianza, Madrid, 2008 p. 29.

zable de llevar a efecto<sup>3</sup>, los gobiernos reales que describe y analiza el filósofo son cuatro<sup>4</sup>, a saber: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Dado que, para Platón, ninguno de estos regímenes es bueno debido a su falta de adecuación al modelo del Estado ideal, lo mismo sucede también con la democracia, definida aquí como una mala forma de gobierno superada sólo por la tiranía que es el peor régimen, juzgado, a su vez, como la posible e inevitable consecuencia del desorden democrático. Ahora bien, los criterios que el filósofo utiliza para separar las distintas formas de gobierno son dos: en primer lugar, el que se refiere al número de los gobernantes y, en segundo lugar, el que describe la psicología del hombre correspondiente a cada forma de gobierno<sup>5</sup>. Trataremos a continuación de la aplicación de los mencionados criterios al sistema democrático.

Una de las primeras cosas que señala Platón tiene que ver con la peculiar tipología que constituye la estructura de dicho Estado cuando ocurre el evento por el que los desposeídos alcanzan el poder y logran imponerse matando y desterrando a sus enemigos y, reglón seguido, decretan el sorteo como el medio oficial para la distribución de los cargos públicos<sup>6</sup>. Por razón de su mismo origen, el perfil psicológico del demócrata es el de aquél que ama la libertad por sobre todas las cosas. En el fondo este individuo desprecia cualquiera de las distinciones conven-

3 "... hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra." Platón, *Diálogos, República*, Vols. IV, L. IX, 592 b, trad. cast. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1998.

4 En sentido riguroso, las formas de gobierno que de las que nos habla Platón son seis, a saber: monarquía, aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Pero, las dos primeras son reunidas en el concepto de la constitución ideal. He aquí las palabras de Platón: "Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso que sean varios, 'aristocracia'." Platón, *República*, IV, 445d.

5 Esto es lo que hace el autor en *República*. Sin embargo, en el *Político* se dice lo siguiente: "Creo que, si tomamos nota de los caracteres que se dan en ellas [las distintas formas de gobierno de la que estaba hablando] -sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes- y dividimos en dos a cada uno de los dos primeros regímenes, a la monarquía, en tanto da lugar a dos especies, podemos designarla con dos nombres: «tiranía» y «reinado»." Platón, *Diálogos, El Político*, Vols. V, 291e sigs., trad. cast. de M.ª I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1998. Como podemos apreciar, aquí Platón no utiliza, como lo hace en *La República*, el criterio psicológico sino el consenso o la sujeción, la diferencia económica y el apego a ley con lo cual, como veremos, lo se aproxima muchísimo a Aristóteles.

6 "Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo." Platón, *República*, VIII, 557 a.

cionales y lo que pretende en realidad es llevar la vida a su antojo. Así, este tipo de régimen se presenta como un “manto multicolor con todas las flores bordadas”<sup>7</sup> cuya variedad cromática puede engañar a los más ingenuos que como “los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos los juzgarían el más bello”<sup>8</sup>. No debemos equivocarnos, empero, con la descripción detallada del perfil del demócrata que lleva a cabo Platón; muy por el contrario, tras la aparente imagen del hombre que valora la libertad por encima de todo, subyace el astuto *deinós* que no busca otra cosa que su propia satisfacción a cuenta de pasar por alto y desentenderse de todo compromiso político y jurídico, si así lo desea. Su meta no está en hacer cumplir la ley, sino como el *rhêtor* del *Gorgias* hacerse con el poder sin límites que no respeta ni los pactos ni la naturaleza coercitiva de la ley<sup>9</sup>. Esa progresiva degeneración del ideal libertario es la principal causa de disolución de la democracia que se corrompe, trastocándose, como es de suponer, en tiranía precisamente porque el “deseo insaciable de la libertad”<sup>10</sup> monopoliza el alma de los ciudadanos quienes, embriagados<sup>11</sup> por el discurso de los malos políticos, terminan castigando a los gobernantes que no atienden a su insaciable deseo de libertad y “los acusa de criminales y oligárquicos”<sup>12</sup>.

Semejante afán acaba arrastrando a la ciudadanía hacia el irrespeto de aquellos que se someten a las leyes y, a la postre, propiciará que, en adelante, ya no sea posible distinguir entre quién gobierna y quién obedece<sup>13</sup>. Así las cosas, el anhelo de libertad se transforma en anarquía<sup>14</sup>, y tarde o temprano emergerá un tirano que acabará por eliminar toda expresión de libertad. Por consiguient-

7 *República*, VIII, 557c.

8 *Ibidem*.

9 “Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento?” *República*, VIII, 557e-558 a.

10 *República*, VIII, 562c.

11 *República*, VIII, 562d.

12 *Ibidem*.

13 “Y a los que son sumisos con los gobernantes los injuria, como a esclavos voluntarios y gente sin valor; a los gobernantes que son similares a los gobernados, y a los gobernados que son similares a gobernantes es a quienes se alaba y rinde honores en público y privado. ¿No es forzoso que en semejante Estado la libertad avance en todas direcciones?” *República*, VIII, 562d-e.

14 “Si esto es así, amigo mío, la anarquía se desliza incluso dentro de las casas particulares, y concluye introduciéndose hasta en los animales.” *República*, VIII, 562e.

te, la democracia, cuya policromía política desemboca en la más desordenada anarquía, constituye un régimen que Platón no recomienda, razón por la que lo coloca en el penúltimo lugar de las malas constituciones. Ahora bien, no hay que apresurarse en inferir de todo esto conclusiones equivocadas acerca del supuesto totalitarismo de Platón. No se trata en este caso de preguntarnos si acierta o no en relación con el tema de la libertad; aquello que aquí está en juego es su posición crítica acerca de la posibilidad de que semejante concepción pueda superponerse a la idea trascendente del Bien y la Justicia que sustenta toda su epistemología y pedagogía en relación con el filósofo-rey.

Si, a continuación de Platón pasamos a Aristóteles y a su clasificación de las constituciones -inspirada por entero en El *Político* de Platón-, nos encontramos con una descripción tan diáfana del tema que nos ocupa que casi raya en lo reductivo. Como es bien sabido, este autor elabora su tipología constitucional utilizando dos criterios fundamentalmente. El primero de ellos se ocupa de determinar el número de los gobernantes; el segundo, en cambio, tiene que ver con el del fin último que orienta sus actuaciones. Dicha fundamentación permite a Aristóteles proceder a realizar una nueva ordenación, con ayuda de la primera pauta señalada, y reconocer así tres formas de gobierno, a saber: la monarquía donde el que gobierna es uno solo; la aristocracia, que se ejercita cuando son unos cuantos quienes gobiernan y, finalmente, la república en donde todos gobiernan. Más adelante, y de acuerdo con el segundo criterio, el autor agrega sin más comentarios que estos tres regímenes políticos son buenos en tanto los gobernantes buscan el bien común y velan por él. No obstante, hay que tener presente que si no lo hacen -observa el Estagirita-, nos encontraremos en cambio tres formas malas de gobierno, como lo son la tiranía donde encontramos a uno solo que gobierna en vista de su propio interés; en segundo lugar, la oligarquía, en la que algunos gobiernan según sus intereses particulares y, por último, la democracia, en la cual muchos gobiernan en favor de distintos intereses propios. Así las cosas y continuando con la taxonomía establecida, nos enfrentamos, luego, con la emergencia de una tipología clásica de las formas de gobierno que las diferencia en dos grupos (bueno y malo, según si el gobernante ejerce o no el poder en función del bien público), de tres constituciones cada uno (según el criterio del número de los gobernantes)<sup>15</sup>. La clasificación aristotélica es muy clara y, desde el punto de vista conceptual, armoniosamente construida, cuestión que manifiesta la profunda ascendencia realista presente en el pensamiento del Estagirita. No hay que pasar por alto, empero, que cuando pasamos del plano abstracto al estudio de la

15 Aristóteles, *Política*, III. 7. 1279 a, trad. cast. de M. García Valdés. Gredos, Madrid, 1994.

realidad, aquello que en teoría funciona sin problemas, en la práctica se convierte en un enjambre de dificultades.

Esto se hace evidente en el caso de la democracia. Veamos por qué. Comencemos diciendo que Aristóteles emplea dos términos diferentes para indicar dicho régimen<sup>16</sup>, que son los siguientes: πολιτεία y δημοκρατία. En la lengua griega, πολιτεία significa 'constitución' a secas, con lo cual el autor reconoce que se está empleando un término genérico para designar una realidad específica tratándose, pues, de la típica falacia de la *pars pro toto*. Por lo demás, uno se pregunta cómo puede Aristóteles llamar constitución sin más a un régimen que, aun perteneciendo a una de las tres formas no corrompidas de gobierno es, sin embargo, la peor de ellas. Más aún, y como si esto no fuese suficiente, en la *Ética a Nicómaco* (1160 a-b), se hace referencia al régimen en cuestión con el vocablo τιμοκρατία que, como sabemos, ya habría sido empleado por el propio Platón por lo que resulta complicado entender qué es lo que el Estagirita quiere denominar como democracia no corrupta, al menos desde un punto de vista etimológico.

Pero no es solamente complicado el asunto a nivel semántico; sucede lo mismo también a nivel conceptual. En efecto, Aristóteles define la πολιτεία nada más y nada menos que como "una mezcla de oligarquía y democracia"<sup>17</sup>, y señala que πολιτεία (la democracia no corrupta) es el régimen que tiende a la democracia (forma corrupta), mientras que la aristocracia degenera en la oligarquía<sup>18</sup>. Ahora bien, ¿cómo es posible que de la entremezcla de dos formas imperfectas (oligarquía y democracia) se produzca un régimen que lleva el nombre de 'constitución'? Si los pocos que conforman una πολιτεία son los oligarcas, es decir, hombres que buscan el provecho propio y no el de la comunidad, y los muchos son los demócratas -tan desinteresados como aquéllos en el bien común-, ¿de qué manera su "aleación" crearía una democracia buena, esto es, una πολιτεία? El mismo Aristóteles asegura que la gran mayoría de las ciudades (obviamente, en el sentido de la πολις griega), señala de sí misma el hecho de ser estados regidos por la πολιτεία en cuanto que en ellos tanto los ricos como los pobres logran vivir en armonía<sup>19</sup>; pero la pregunta que nosotros nos hacemos es ésta: ¿cómo es que

16 'Régimen' o constitución es definido por Aristóteles como la "organización de las magistraturas". (*Política*, IV, 3, 1290 a).

17 Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1293 b.

18 "Pero se suele llamar repúblicas [πολιτεία] a las formas que se inclinan hacia la democracia, y aristocracias a las que se inclinan más bien a la oligarquía." Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1293 b.

19 "En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república [πολιτεία]: la mezcla

lo logran? De acuerdo con el Filósofo, existen únicamente tres maneras procedimentales de alcanzar la síntesis de democracia y oligarquía, constitución que, a la postre, se reduce a “una combinación de las dos reglamentaciones”<sup>20</sup> y, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, se pueden complementar los procedimientos de distribución de los cargos públicos empleando la norma oligárquica gracias a la cual las magistraturas deben ser electivas con la norma democrática que prescribe que no sean dependientes de la renta de cada ciudadano<sup>21</sup>.

Si lo que hemos analizado hasta ahora es correcto, el Filósofo griego introduce dos elementos nuevos para determinar la naturaleza de la *πολιτεία*. El primero de ellos hace referencia al aspecto económico con ayuda de la distinción entre ricos y pobres. En segundo lugar, apela a una mezcla procedimental que, de alguna manera, logra sintetizar las normas jurídicas de carácter oligárquico y democrático por igual. Sin embargo, queda en pie una dificultad importante y es aquella que tiene que ver con la paradoja señalada acerca de la pervivencia de la naturaleza corrupta inherente tanto a la democracia como a la oligarquía, las cuales, aun cuando dejan de buscar el bien común para la comunidad pueden, a pesar de ello, convivir y alcanzar por sí mismas una forma estable de gobierno.

## II. LA DEMOCRACIA COMUNAL

En la Italia del siglo IX se fue produciendo un “experimento político” que guarda muchas semejanzas con la democracia directa de los griegos. Las características más relevantes de tal experiencia son la que vamos a estudiar enseguida. Nos referimos, en esta ocasión, a las comunas, esto es, a una forma de autogobierno que adoptaron las ciudades italianas y, en general, otras comunidades de la Europa medieval como las flamencas, francesas, españolas y alemanas con una organización política y social semejante. Si hacemos abstracción de las diferencias presentes entre todas ellas, digamos que lo que más distintivo y particular que sí compartieron consistió, fundamentalmente, en la autonomía jurídica respecto de la autoridad soberana. Dicha autonomía fue un proceso lento a partir del cual distintos grupos de ciudadanos conquistaron su independencia mediante pactos que aseguraron ciertas y determinadas libertades, lo mismo que algunas garantías políticas, económicas y sociales. De esta manera, mediante el incremento paulatino de las

---

alcanza solamente a ricos y a pobres.” *Política*, IV, 8, 1294 a 8.

20 Aristóteles, *Política*, IV, 8, 1294 b.

21 *Ibidem*.

inmidades concedidas a las *coniurationes*, es decir, a los distintos grupos, las comunidades como un todo fueron adquiriendo su independencia del poder real. En este contexto las funciones de las comunas fueron fundamentalmente tres: (a) Creación, desarrollo y consolidación de nuevas estructuras de poder de carácter urbano como el parlamento, *arengo* o *consilium civitatis*; (b) Reorganización del *comitatus*, esto es, del territorio correspondiente a la ciudad; (c) Conformación de un nuevo sistema de producción de tipo capitalista, novedoso y eficiente. A continuación vamos a esbozar una breve historia del desarrollo de las comunas enfocándonos en las ciudades italianas del Medioevo.

Luego del derrumbamiento del Imperio Romano y la crisis que le siguió y que tuvo como principal protagonista las invasiones bárbaras que azotaron sin cesar la civilización occidental desde el siglo V D.C. hasta la aparición del Imperio Carolingio, las pequeñas comunidades italianas sobrevivieron e incluso se puede decir que conservaron muchas de las tradiciones romanas que las hicieron surgir. Gracias a ello fue posible, a partir del siglo X, la aparición de la *comunitas civitatis*. Merece la pena destacar desde ya tres expresiones legítimas de señorío que, en aquellos tiempos, estaban claramente definidas en razón de las prerrogativas inherentes a cada una de ellas. El poder político feudal, que constituye la primera de estas autoridades, estaba administrado por el Conde y se circunscribía a los territorios rurales, es decir, fuera de las ciudades. En la ciudad, la figura del *vice comes*, el vizconde, representaba la autoridad encargada de ejercer el dominio feudal tanto administrativo como político. Una tercera jurisdicción, también presente en la ciudad, era aquella que precisamente hacía de contrapeso al poder tanto del conde como del vizconde: se trataba del obispo, quien nunca abandonó las ciudades y que, gracias a la potestad imperial, eventualmente alcanzaría una posición muy singular.

Esto que acabamos de decir encuentra su justificación histórica en el momento en que el emperador Otón I (936-973)<sup>22</sup>, decreta que el obispo tiene derecho a disfrutar del cargo de *conde* de la ciudad como representante del Emperador con lo cual el prelado obtendría por esta vía una posición política y social semejante a la del *conde-conde* feudal. Semejante reforma significó, sin lugar a dudas, un avance importante desde el punto de vista de la autonomía de la juris-

22 Walter Ullmann, *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, trad. cast. de R. Vi-laro Piñol, Ariel, Barcelona, 1983, p. 89 y sigs.

dicción de la ciudad respecto de la jerarquía que gobernaba el campo. Sin embargo, el decreto de Otón no fue el único hecho histórico que marcó el destino de las ciudades. En efecto, el 28 de mayo de 1037, en Milán, el Emperador Conrado II promulgó en su nueva constitución el *Edictum de beneficiis* concerniente al crucial<sup>23</sup> tema de la sucesión. Allí se encuentra el siguiente párrafo:

Precipimus et firmiter statuimus, ut nullus miles episcoporum, abbatum, abatisaarum, marchionum vel comitum [...] suum beneficium perdat, nisi secundum constitutionem antecessorum nostrorum et iudicium parium suorum.”<sup>24</sup> [“Mandamos y firmemente establecemos que ningún miembro de los obispos, de los abades, de las abadesas, de los marqueses y de los condes pierda su herencia si no es según la constitución de nuestros antepasados y el juicio de sus pares.]

De esta manera, aplicando esta ley del *Edictum de beneficiis* al derecho de sucesión, las propiedades de los feudatarios, al morir el usufructuario, se transmitían a sus descendientes (o a los que lo remplazaban, en el caso de los cargos eclesiásticos). Dicho precepto tuvo como directa y obvia consecuencia la inevitable fragmentación de las propiedades de los feudatarios mayores, situación que obligó forzosamente a que los feudatarios menores buscaran entre ellos nuevas formas de asociación. El resultado necesario de semejante reforma fue la paulatina disgregación del sistema político feudal descendente y la progresiva creación de un sistema político ascendente en cuyo marco los feudatarios menores abandonaron el campo y se aliaron en las ciudades con la naciente burguesía.

Esta nueva forma de gobierno –nueva, al menos en el contexto medieval-, desplazó al vizconde (obispo) propiciando que la *communitas*, es decir, el conjunto de los gobernantes, se identificara con la *civitas* y así la comuna, esto es, la alianza de los feudatarios menores (*secundi milites*) y de la naciente burguesía conquistara el poder político de la ciudad. En este sentido, la *conjuratio*, la asociación como tal prosperó rápidamente, en parte, gracias al uso de la fuerza y a

23 Utilizo este adjetivo a la luz de estas palabras de Tocqueville: “Me sorprende que los publicistas antiguos y modernos no hayan atribuido a las leyes sobre las sucesiones una gran influencia en la marcha de los negocios humanos. Esas leyes pertenecen, es verdad, al orden civil; pero deberían estar colocadas a la cabeza de todas las instituciones políticas, porque influyen increíblemente sobre el estado social de los pueblos, cuyas leyes políticas no son más que su expresión.” Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, trad. cast. de L. R. Cuéllar, FCE, México, D.F., 1984, p. 68. Énfasis añadido. Mayor énfasis sobre la importancia de las leyes de sucesión es imposible.

24 *MGH, Const.*, p.90, n. 46; Decreto de Conrado II, in *Liber feudorum*, V, 1. Citado por Walter Ullmann en *Principi di governo e politica nel medioevo*, trad. it. d E. Cotta Radicati, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1972, p. 211.

la espada de los primeros que defendieron la ciudad de los ataques externos de los viejos feudatarios desplazados y, en segundo lugar, al empuje económico de la burguesía que brindó los recursos crematísticos requeridos que corrió con los gastos de la guerra. Ahora bien, no viene al caso exponer las distintas etapas del desarrollo del experimento político y social que llevó la comuna a desarrollar un tipo de democracia directa que encontraría su expresión política en la *signoria* y el *principato*, ya que esto significaría ir más allá de los límites de este trabajo. Sin embargo, si nos parece oportuno estudiar la elaboración teórica que ese experimento dio lugar en la propuesta jurídica de un personaje histórico de la talla de *Bartolo da Sassoferrato*.

De acuerdo con Walter Ullmann, Marsilio de Padua y Bartolo de Sassoferrato no podrían ser dos autores más disímiles. Refiriéndose en particular a este último, el investigador afirma lo siguiente:

es únicamente un jurista: nunca utiliza argumentos aristotélicos y, por lo menos en un parágrafo de su obra, muestra cierto desprecio hacia Aristóteles declarando que su lenguaje no gusta a los jurisconsultos. Nunca se ocupa de otra cosa que no sea el derecho -romano o canónico- por lo cual su terminología es exclusivamente jurídica así como su doctrina.<sup>25</sup>

En cambio, sobre Marsilio tiene una opinión muy particular. Dice así:

es un escritor ideológico y político: es Aristóteles [...] quien le brinda su base intelectual; en su obra las referencias al derecho romano son contadas y no cita ningún romanista; su terminología no es jurídica<sup>26</sup>.

Hay que subrayar, empero, que a pesar de las diferencias tan notables, las teorías de ambos autores llegan, por caminos distintos, a la misma conclusión. En efecto:

ambas insisten en el tema de la voluntad popular como fundamento de la validez del derecho; para ambas —escribe Ullmann— es la voluntad del pueblo que otorga el carácter vinculante y la validez de la norma. La única diferencia real entre los dos sistemas consiste en que mientras Marsilio considera el suyo en una escala universal; el sistema de Bartolo es aplicable a comunidades limitadas, a estados pequeños, en los que la «democracia» práctica le parece realizable.<sup>27</sup>

25 Ullmann, *Principi di politica e governo nel medioevo*, p. 381 y sigs.

26 Ullmann, *Principi di politica e governo nel medioevo*, p. 382.

27 *Ibidem*.

Dejemos de lado a Marsilio de Padua, cuyo teoría y el análisis que le corresponde trasciende los límites de este ensayo y centremos nuestra atención en Bartolo, sobre todo por el hecho recién referido por Ullmann sobre la afirmación de que *su sistema está estrechamente vinculado a las comunas*. Dicho así y si asumimos esta premisa, entonces preguntémonos cómo Bartolo fundamenta la validez y la legitimidad de la ley en la voluntad popular.

La teoría jurídica y política de Bartolo exhibe las siguientes características generales<sup>28</sup>: (a) fundamentación jurídica de la soberanía de las comunas italianas; (b) el método que orienta dicha fundamentación invierte la concepción tradicional al sostener que no son los hechos los que tienen que ajustarse al derecho, sino que es al revés, es el derecho el que tiene que ajustarse a los hechos<sup>29</sup>; (c) la obediencia a la *civitas* se considera según la norma del Derecho Romano, que establece la obediencia de los hijos respecto del padre. No obstante, la obediencia debida a la *civitas* es superior a la filial ya que el todo antecede a las partes; (d) la *iurisdictio*, es decir, la *potestas condere leges*, deriva del poder público de la *civitas* concebida como persona pública.

A partir de estas máximas iniciales, Bartolo elabora su propuesta teórica que podríamos subdividir en dos partes. En primer lugar, (a) los comentarios jurídicos dedicados a temas constitucionales (*Ad Digestum, Ad Codicem...*) y, (b) en segundo lugar, los tratados de naturaleza política (*De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis, De Tyranno*). Si partimos de la teoría jurídica, nos vamos a encontrar con que Bartolo sostiene que la fuente de la soberanía del autogobierno comunal es el Derecho consuetudinario y desarrolla esta tesis vinculando este aspecto del Derecho con la *lex regia* y la noción de ciudadano<sup>30</sup>. El autor sabe muy bien que la *lex regia* es una ficción jurídica según la cual el poder jurídico y político del Emperador descansa sobre el consentimiento del pueblo de Roma, que es lo que le transfiere dicha autoridad (*translatio imperii*), el cual cristaliza posteriormente en las *leyes escritas*. Por otra parte, la ley consuetudinaria es el

28 Bernardo Bayona Aznar, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 374 y sigs.

29 A este respecto Bayona (recordando a Cecil Wolf, *Bartolus of Sassoferrato. His position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1913, p. 5), escribe: "Su primera contribución [se refiere a Bartolo], fue metodológica: abandonó la suposición de que, si la ley se muestra desacorde con los hechos, deben adaptarse éstos hasta que puedan ser interpretados por el texto legal, y la sustituyó por la premisa de que, cuando los hechos chocan con la ley, es ésta la que hay que adaptar a los hechos." Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, p. 375.

30 Ullmann, *Historia del pensamiento político en al Edad Media*, p. 204.

resultado de una práctica jurídica recurrente en la que se van creando *normas orales* que estructuran la vida diaria de los ciudadanos. En último lugar, el ciudadano, de acuerdo con el Derecho Romano, es el portador activo de derechos y deberes y, en el caso de las comunas, la fuente –y, esta vez, no como ficción jurídica–, es el mismo pueblo en tanto totalidad de los ciudadanos reunidos en asamblea. Pues bien, lo que hizo Bartolo fue interpretar jurídicamente la práctica comunal que transformaba en derecho la práctica de los ciudadanos (Derecho consuetudinario), elevándola al rango de la *lex regia*, es decir, convirtiéndola en norma escrita. Escuchemos lo que nos tiene que decir Ullmann:

Bartolus argumentaba que, si el pueblo podía crear la ley consuetudinaria –de lo cual nadie había dudado jamás–, no había razón para privarlo del derecho a crear también leyes estatutarias, es decir, escritas y proclamadas. El elemento que daba carácter legal a las meras prácticas y usos era el consentimiento del pueblo, consentimiento tácito que originaba la ley consuetudinaria. Sin embargo, argumentaba Bartolus, lo mismo que el pueblo hacía con su consentimiento tácito, podía hacerlo con un consentimiento explícito, es decir, creando estatutos, ley escrita.<sup>31</sup>

La tesis de Bartolo es realmente muy simple y, a la vez, decisiva para la comuna: dado que la ley consuetudinaria explícitamente convenida por el pueblo, y la *lex regia*, tácitamente convenida también por el pueblo tenían el mismo origen –el pueblo mismo–, no habría razón alguna, luego, para negar que el Derecho consuetudinario se convirtiera en ley escrita. La única diferencia consistía en que el consentimiento del pueblo –en el caso de la *lex regia*–, es tácito, mientras que en el caso de la ley consuetudinaria es explícito lo cual convierte a ésta última, de alguna manera, en superior a la primera. Por consiguiente, la soberanía de la comuna reside en el pueblo reunido en asamblea y así se constituye aquello que Bartolo denomina *regimen ad populum*. Desde el punto de vista procedimental y para facilitar las labores de gobierno, el pueblo reunido en asamblea (democracia directa) podía nombrar un Consejo que representaba a todos los gobernados o, en el lenguaje de Bartolo, “*concilium representat mentem populi*”. No obstante, la *auctoritas* seguía descansando en el pueblo. Cuando finalmente Bartolo –en el *De regimine civitatis*–, se pronuncia acerca del problema clásico de la mejor forma de gobierno, concluye sin más que el *regimen ad populum* representa un “gobierno más divino que humano”<sup>32</sup>. Ahora bien, lo anterior no implica que el autogobierno comunal (lo mismo aplica también al caso de la democracia griega),

31 Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 205.

32 Bartolo di Sassoferrato, *De guelfis et Gebellinis, De regimine civitatis; De Tyranno*, en D. Quagliani, *Politica e diritto nel trecento italiano*, Pensiero Politico, Firenze, 1983, p. 163.

no deje de ser numéricamente restringido. El comentario de Bayona disipa cualquier duda en relación con esto:

Pero, cuando afirma [se refiere a Bartolo] que «la jurisdicción pertenece al pueblo» o *multitudo*, excluye de él no sólo a la gente más baja, sino también a los ricos, porque «observamos a menudo que son tan poderosos que oprimen a los demás».<sup>33</sup>

Como podemos apreciar, la democracia directa, aun la comunal, tiene sus límites ya que el pueblo convocado en asamblea no puede desempeñar dicha función de una manera constante. Sin embargo, lo que sí es importante destacar es que en la comuna medieval el tema de la soberanía del pueblo y, por ende, de la concepción ascendente del poder ha alcanzado un elevado grado de madurez y las consideraciones de Bartolo a este respecto así lo demuestran.

### III. LA DEMOCRACIA DE LAS COMUNAS NORTEAMERICANAS

El tercer ejemplo histórico que expondremos aquí de la práctica de una democracia directa es el de las colonias norteamericanas así como lo expone Alexis de Tocqueville en su obra maestra *La Democracia en América*. Antes de dar inicio al estudio del tema en cuestión, es preciso mencionar algunos detalles de gran importancia para comprender el trabajo de este gran intérprete de la teoría política francesa. Alexis de Tocqueville, hijo de una nieta del Marqués de Malesherbes, nació el 29 de julio de 1805. Graduado en la Facultad de Derecho de la Universidad de París en 1826, y gracias a las influencias paternas, ocupó el cargo de magistrado de los Borbones. Sin embargo, debido a sus posiciones políticas, consideró oportuno abandonar la capital de Francia para viajar, con su gran amigo Gustave de Beaumont a Norteamérica, a donde llegaron el 11 de mayo de 1831, y donde permanecerían durante los siguientes nueve meses. Tocqueville fue un agudo analista de las prácticas políticas norteamericanas y, sin los prejuicios teóricos y las trabas metodológicas de sus contemporáneos alcanzó dilucidar, gracias a ese extraordinario poder de observación suyo muy aristotélico por lo demás, dos perspectivas excepcionales para la época acerca de lo que ocurriría con la naciente nación americana. Escuchemos sus propias palabras:

Cada día los habitantes de los Estados Unidos se introducen poco a poco en Texas, adquieren tierras y, en tanto que se someten a las leyes del país, fundan en

33 Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, p. 379.

él el imperio de su lengua y de sus costumbres. La provincia de Texas está todavía bajo la dominación de México; pero bien pronto no se encontrarán en ella, por decirlo así, más mexicanos. Semejante cosa sucede en todos los puntos donde los angloamericanos entran en contacto con las poblaciones de otro origen.<sup>34</sup>

Si primeramente tenemos en cuenta que en 1835 se publicó la primera edición de *La Democracia en América*, e inmediatamente después ocurre el alzamiento de los inmigrantes norteamericanos residentes en Texas cuya fecha es 1836 y, posteriormente, en el año 1845 los Estados Unidos incorporarían toda el área del nuevo Estado de Texas a su territorio, no podemos menos que concluir que las consideraciones de Tocqueville que acabamos de citar comprueban con creces lo que este profundo observador político advirtió con tanto acierto. Permítasenos a continuación hacer referencia a la siguiente reflexión. Dice así:

Hay actualmente sobre la Tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, parecen adelantarse hacia la misma meta: son los rusos y los angloamericanos. Los dos crecieron en la oscuridad y, en tanto que las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, ellos se colocaron en el primer rango de las naciones y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y su grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado poco más o menos los límites trazados por la naturaleza, y no tener sino que conservarlos; pero ellos están en crecimiento; todos los demás están detenidos o no adelantan sino con mil esfuerzos; sólo ellos marchan con paso fácil y rápido en una carrera cuyo límite no puede todavía alcanzar la mirada. El norteamericano lucha contra los obstáculos que le ponen la naturaleza; el ruso está en pugna con los hombres. El uno combate el desierto y la barbarie; el otro la civilización revestida de todas sus armas: así las conquistas del norteamericano se hacen con la reja del labrador y las del ruso con la espada del soldado. Para alcanzar su objeto, el primero descansa en el interés personal, y deja obrar sin dirigir las la fuerza y la razón de los individuos. El segundo concentra en cierto modo en un hombre todo el poder de la sociedad. El uno tiene por principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre. Su punto de vista es diferente, sus caminos diversos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a sostener un día en su manos los destinos de la mitad del mundo.<sup>35</sup>

Demás está decir que sobran los comentarios; no obstante, estas asombrosas palabras con las que finaliza el primer volumen de *La Democracia en América* nos recuerdan nuevamente que no debemos perder de vista los análisis de su autor, por lo que la investigación referida al gobierno comunal del Estado

34 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 380.

35 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 382-383.

de Nueva Inglaterra y que se lleva a cabo en la segunda parte de la obra, merece que nos detengamos en las observaciones que Tocqueville desarrolla con esmero.

Una de las primeras cosas que hay que decir es este pensador quedó profundamente impresionado por el marcado individualismo de los norteamericanos. A este respecto, llama la atención cuando dice lo siguiente:

El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que hay que apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y las molestias de la vida; no arroja sobre la autoridad social sino una mirada desconfiada e inquieta, y no hace un llamamiento a su poder más que cuando no puede evitarlo. Esto comienza a sentirse desde la escuela, donde los niños se someten, hasta en sus juegos, a reglas que han establecidos y castiga entre sí los delitos por ellos mismos definidos.<sup>36</sup>

Sin embargo, semejante individualismo no debe ser entendido como una tendencia ajena u opuesta al asociacionismo. Muy por el contrario:

Los norteamericanos de todas las edades, de todas condiciones y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tiene asociaciones comerciales e industriales en que todos toman parte, sino otra mil diferentes: religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares. Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a los antípodas y también crean hospitales, prisiones y escuelas. [...] Siempre que a la cabeza de una nueva empresa se vea, por ejemplo, en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos se verá, indudablemente, una asociación.<sup>37</sup>

Como podemos apreciar, este individualismo claro y liberal se apoya, en efecto, en un vigoroso asociacionismo sin que ello implique contradicción alguna. Aquello de lo que los norteamericanos desconfían no es del vecino sino del Estado, y precisamente por eso prefieren organizarse en una infinidad de asociaciones que garanticen la autonomía de los subsistemas frente al poder avasallante del Estado. Para comprender esta idea en todo su alcance, escuchemos una vez más a Tocqueville:

En las sociedades aristocráticas, los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada, que se compone de los que dependen de él y hace concurrir a la ejecución de sus designios. En los

36 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 206.

37 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 473.

pueblos democráticos, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes y débiles; nada, casi, son por sí mismos, y ninguno de ellos puede obligar a sus semejantes a prestarle ayuda, de modo que caerían todos en la impotencia si no aprendieran a ayudarse libremente.<sup>38</sup>

Este párrafo es muy importante porque muestra a las claras que en las comunidades democráticas, el individuo, aun considerándose un elemento constitutivo primordial del tejido social, carecería de toda protección contra el poder del Estado si no fuese capaz de asociarse libremente con otros individuos. Aquellas sociedades en donde, por el contrario, predomina un grupo de hombres poderosos —en una monarquía, por ejemplo—, el individuo encuentra en las aristocracias organizaciones ya estructuradas a las cuales puede incorporarse para defenderse de los posibles atropellos del Estado. La diferencia fundamental que guardan entre sí estas dos formas de gobierno radica en lo siguiente: en el caso de las asociaciones democráticas, éstas son libremente constituidas por los ciudadanos de acuerdo a sus exigencias y no son mediadas por poderes externos, ya estructurados que limitan y minimizan el arbitrio del individuo. Por consiguiente, la democracia norteamericana, tal como la interpretó Tocqueville, tiene dos fuentes igualmente esenciales: por un lado, la libertad del individuo y, por el otro, el asociacionismo extendido. En consecuencia, la primera concreción histórica y política de dicho asociacionismo ha sido precisamente la comuna.

El interés de Tocqueville por la comuna es metodológicamente analítico. Él mismo señala que el Estado Federal norteamericano es un producto tardío de la sociedad<sup>39</sup> que llega cuando los individuos se han asociados en las comunas. Éstas últimas dan paso a los condados y de los condados surgen los *Estados* que son los que finalmente darán lugar al *Estado Federal*, es decir, a los *Estados Unidos de Norteamérica*. De allí que, al estudiar analíticamente el *Estado Federal* norteamericano, habrá que comenzar necesariamente por la comuna.

38 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 474.

39 "Examinar la Unión antes que estudiar el Estado [Tocqueville se refiere, obviamente, a los Estados que conforman el estado federal], es internarse en un camino erizado de obstáculos. La forma del gobierno federal en los Estados Unidos apareció en último lugar. [...] Los grandes principios políticos que rigen hoy día la sociedad norteamericana nacieron y se desarrollan en el *Estado* [el que junto a los otros Estados conforma la Federación]; no es posible dudarlo. [...] Los Estados que forman en nuestros días la Unión norteamericana, presentan todos, en cuanto al aspecto exterior de las instituciones, el mismo espectáculo. [...] Primero se encuentra la *comuna*, después el *condado* y por último, el *Estado*." Tocqueville, *La democracia en América*, p. 77.

De acuerdo con Tocqueville, la comuna es el primer tipo de asociación que forman los hombres de manera natural<sup>40</sup> o, si se prefiere, espontánea. En este sentido,

*La sociedad comunal existe en todos los pueblos, cualesquiera que sean sus usos y sus leyes; el hombre es quien forma los reinos y crea las repúblicas; la comuna parece salir directamente de las manos de Dios.*<sup>41</sup>

No obstante, y a pesar de considerarse como una asociación de carácter espontáneo, la comuna como tal resulta sumamente frágil ya que su libertad puede ser fácilmente pisoteada, razón por la cual,

*Entregadas a sí mismas, las instituciones comunales no podrían casi luchar contra un gobierno emprendedor y fuerte; para defenderse con éxito, es preciso que hayan adquirido todo su desarrollo y que se hallen envueltas en las ideas y en las costumbres nacionales. Así, en tanto que la libertad comunal no ha cristalizado en las costumbres, es fácil destruirla, y no puede entrar en las costumbres sino después de haber subsistido por largo tiempo en las leyes.*<sup>42</sup>

Como podemos apreciar, la aguda mirada de Tocqueville descubre dos aspectos esenciales de la comuna, esto es, del gobierno democrático directo que se complementan entre sí y son, por tanto, primordiales. Veamos de qué se trata. Primero que nada, la comuna es un sistema espontáneo –*natural*, como dice Tocqueville–, de organización de una comunidad restringida y, precisamente por ello, en sus primeros comienzos resulta muy frágil frente al poder de un Estado fuertemente centralizado. Para que la comuna adquiera la fortaleza que le es propia, es imperativo que sus costumbres se conviertan en leyes lo suficientemente arraigadas por la tradición de manera tal que sean capaces de resistir la ingente prueba del devenir histórico y temporal. En ausencia de semejante proceso lento y fatigoso, la comuna constituye, por el contrario, un blanco fácilmente vulnerable por el Estado y, sobre todo, por un Estado autoritario el cual, habiendo eliminado los poderes intermedios, utilizará la debilidad de la organización comunal para así lograr sus fines de control total sobre la sociedad.

40 “La comuna es la única asociación que se encuentra de tal modo en la naturaleza, que por doquiera que hay hombres reunidos, se forma por sí misma una comuna.” Tocqueville, *La democracia en América*, p. 77-78.

41 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 78. Las cursivas han sido añadidas.

42 *Ibidem*. Énfasis añadido.

La segunda característica de la comuna que resalta Tocqueville concierne a sus dimensiones. El autor subraya que la comuna de Nueva Inglaterra, por ejemplo,

Se compone en general de dos a tres mil habitantes; no es, pues, bastante extensa para que todos sus habitantes no tengan poco más o menos los mismos intereses, y, por otra parte, está lo suficientemente poblada para que se esté seguro de encontrar en su seno los elementos de una buena administración.<sup>43</sup>

En este sentido y para que prospere la organización comunal, sus dimensiones son determinantes y dependen del necesario equilibrio que tiene que existir entre la comunidad de intereses y la necesidad de constituir un gobierno. Para decirlo con otras palabras, entre los miembros de la comuna debe haber una cierta unidad de los fines y, a la vez, la exigencia de encontrar los medios adecuados —la organización administrativa y de gobierno—, para lograrlo. Ahora bien, en la organización comunal

como en cualquier otra parte, el pueblo es la fuente de los poderes sociales, pero en ninguna ejerce su poder con más intensidad. [...] *en la comuna, donde la acción legislativa y gubernamental está más cerca de los gobernados, la ley de representación no es admitida. No hay consejo municipal; el cuerpo electoral, después de haber nombrado a sus magistrados, los dirige por sí mismo en todo aquello que no es la ejecución pura y simple de las leyes del Estado.*<sup>44</sup>

La fuente del poder popular —la soberanía popular—, es tomada muy en serio en la comuna cuyo ejercicio democrático no podría ser más directo dado que el mecanismo de la representación política no tiene aquí ningún sentido. Podemos, por tanto, sostener que la comuna norteamericana, así como la interpreta Tocqueville, vuelve de manera natural a la organización política propia de la democracia griega. Esto que acabamos de decir plantea una cuestión interesante, y es la siguiente: sabemos que la democracia griega no fue una organización política natural sino resultado de un proceso histórico, mientras que la comuna norteamericana, según Tocqueville, sí lo es. Pues bien, ¿es posible conciliar estos dos aspectos de la democracia directa?

Digamos para comenzar que a partir del siglo VIII A. C., es bien sabido que en las ciudades griegas los reyes habían sido suplantado por la aristocracia, y que durante todo el siglo VII A.C., debido a la expansión económica producida

43 Tocqueville, *La democracia en América*, p. 79.

44 *Ibidem*.

por el fenómeno de las colonias, los nuevos ricos empezaron a oponerse a la clase que, para ese entonces, ostentaba el poder político. Curiosamente, el régimen político que intentó devolver la paz y la tranquilidad a los nuevos territorios fue la tiranía. Tanto es así, que casi todas las ciudades griegas de los siglos posteriores estaban gobernadas por un tirano. Solamente después y con ayuda de la reforma llevada a cabo por Clístenes en 508 A.C., paulatinamente se impondría la democracia en las ciudades-estado griegas, empezando por Atenas. En consecuencia, desde el punto de vista histórico las formas de gobierno de los albores de la civilización europea fueron una sucesión continua que se inició con la monarquía, siguió luego la aristocracia, la oligarquía, después la tiranía y, finalmente, la democracia. Esto significa que la democracia directa como, por ejemplo, la de Atenas, parecería no ser una estructura política de gobierno tan natural que digamos como asegura Tocqueville. Sin embargo, no hay que olvidar que Tocqueville vivió en una sociedad moderna, es decir, en la Europa que había conocido el florecimiento de las ciudades durante la Baja Edad Media y el Renacimiento y, desde esta perspectiva, resulta comprensible que el politólogo francés considere como "natural" la democracia directa practicada en las comunas. No obstante, esa naturalidad es, en realidad, el resultado de un lento proceso histórico.

Todo lo anterior no hace más que subrayar la innumerable serie de observaciones que podríamos inferir en relación con la democracia directa y, a manera de conclusión, con relación a nuestro ensayo. Sin embargo, el desarrollo de tales reflexiones nos alejaría demasiado del límite requerido para este trabajo así que nos atendremos fundamentalmente a dos consideraciones que nos parecen interesantes. En primer lugar, no existe democracia directa sin que la representación política no sea eliminada o, por lo menos, drásticamente reducida. Los acontecimientos históricos que acabamos de mencionar así nos lo demuestran. En segundo lugar, semejante constatación de una experiencia histórica y política resulta posible gracias a una cláusula especial de naturaleza geográfica que prescribe la reducción del espacio y el número de habitantes como condición de posibilidad de creación y supervivencia de la comuna, lo mismo para la *polis* que para la comuna norteamericana. Lo que sigue a continuación puede ser más difícil de justificar. En nuestra opinión, semejante sistema de gobierno no es aplicable a un Estado moderno, no solamente por sus dimensiones, sino por la creciente complejidad de problemas que tienen que enfrentar las sociedades contemporáneas. Por consiguiente, la representación es una realidad política necesaria y soñar con una democracia directa es eso solamente, un sueño.

# Cediter

**UCAB-ITER**  
**CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA**  
*Formarse para la vida -- Estudios a distancia*



## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

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

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

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

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

**Seminarios opcionales: Uno por semestre.**

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

### 5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

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

### 7. INFORMACIÓN

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

## TEMA ECLESIAL VENEZOLANO

---

### EL CONFLICTO DEL CLERO DE CARACAS EN LA SUCESIÓN DEL ARZOBISPO

CRÍSPULO UZCÁTEGUI

P. Abelardo Bazó Canelón\*

#### **ABSTRACT:**

*The succession of the Archbishop of Caracas Crispulo Uzcátegui, which took place in 1903 with the election of Juan Bautista Castro as archbishop coadjutor with right of succession, was surrounded by a sharp conflict in the clergy of Caracas, in which two distinct factions vied the government of the archdiocese. The Vatican tried to remain impartial in the conflict, and sought by every means possible the understanding of the parties, and even seemed temporarily remedied the conflict, the wounds were left open. The conflict continued, somewhat overlapping, during the episcopate of Bishop Castro, who could not achieve complete reconciliation.*

**KEY WORDS:** *archbishop, apostolic delegate, clergy, canon, succession.*

### 1. LA IGLESIA EN TIEMPOS DE CIPRIANO CASTRO (1899-1908)

Para poder entender el conflicto que se suscitó en el clero de Caracas con ocasión de la enfermedad mental del caroreño Crispulo Uzcátegui Oropeza (1845-1904), quien fuera arzobispo de Caracas entre 1885 y 1904, y de su consiguiente sucesión, es menester conocer el contexto histórico político y eclesiástico de Venezuela, en los tiempos de esa contienda interna. Por tanto iniciaremos este artículo con una sintética referencia a la relación Iglesia-Estado en los tiempos

---

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

del general Cipriano Castro, presidente de Venezuela entre 1899 y 1908, para luego pasar al tema central de esta investigación.

Cipriano Castro había llegado al poder luego de haber salido vencedor en los conflictos de la Revolución liberal restauradora, que había liderado. Sin embargo, aún después de haber culminado el conflicto, las luchas por neutralizar a la revolución liberal restauradora, surgieron en un intento por acabar con el liberalismo amarillo, que había hecho germinar grandes diferencias sociales y había afectado de modo negativo a la economía del país. La rebelión castrista fue apoyada por la clase media, y por los liberales que habían conspirado contra el presidente Andrade.

El general Castro asumió el gobierno de Venezuela el 22 de octubre de 1899, luego de sangrientas batallas en diversos puntos del país. Castro encontró una iglesia traumatizada por el guzmancismo. Aún quedaba en su gobierno algo de de aquel “guzmancismo sin Guzmán”, que prevaleció a los años que siguieron a la conclusión del tercer período de Guzmán Blanco. La Iglesia de la época se las tuvo que ver con un gobierno infiltrado por anticlericales, en el que muchos miembros del clero se valieron de coqueteos políticos para aumentar su nivel de influencia. Sin embargo, según Manuel Donís, “el gobierno de Cipriano Castro trató a la Iglesia católica inicialmente con benevolencia. Dejó vigente la legislación anticlerical, pero se preocupó poco de su estricta aplicación”. Esta actitud se dio sobre todo al principio del gobierno de Castro, porque tiempo después hubo manifestaciones de intransigencia contra la Iglesia, que se manifestaron por ejemplo en la expulsión injustificada de los capuchinos de las misiones en el oeste del estado Zulia.

En el aspecto de la infraestructura, se realizaron algunas obras resaltantes durante el gobierno de Cipriano Castro: se construyó el Teatro Nacional, el Palacio Municipal, el de Hacienda, el Hospital y la Escuela Militar de la Planicie, la Plaza de la República, la Avenida Paraíso y el Leprocomio de Cabo Blanco, por destacar sólo las obras más significativas.

En lo tocante a las relaciones del gobierno castrista con la jerarquía de la Iglesia, durante este período los obispos se mantuvieron en general fieles a sus principios, y no buscaron alianzas interesadas con el régimen. Sin embargo, como sostiene Hermann González, en aquellos turbulentos momentos “los discursos en alabanza a Castro por algunos notables sacerdotes de Caracas y las

1 M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*. Bid and Co Editor, Caracas, 2007. p. 165.

comunicaciones epistolares llevan a algunos clérigos a proclamar la entrega total de la Iglesia al Gobierno civil en todos los casos de nominación de Obispos, y declaran a Castro como 'Patrono de la Iglesia de Venezuela' o le prometen fidelidad e incluso cuidar los 'intereses personales y políticos del amigo y apoyar la legítima autorización que ejerce'. Asusta que alguno le indique a Castro que use todos los medios y recursos para doblegar a los Obispos venezolanos<sup>2</sup>. En la línea del comentario de González Oropeza, podemos afirmar que las dificultades del gobierno con la Iglesia se caracterizaron por ser un intento de dividir el clero desde dentro, en el que algunos sacerdotes trataban de desprestigiar a los obispos, acusándolos de ser enemigos del régimen.

Fue en ese peculiar régimen de Cipriano Castro, cuando tuvieron lugar los fuertes enfrentamientos internos en la arquidiócesis de Caracas, con ocasión de la transición entre los arzobispados de Crispulo Uzcátegui y de Juan Bautista Castro. Concentraremos la atención de nuestro estudio en estos acontecimientos.

## 2. LA ENFERMEDAD DEL ARZOBISPO UZCÁTEGUI

A finales del siglo XIX, la salud de monseñor Crispulo Uzcátegui se había ido deteriorando notablemente, y poco a poco estaba cayendo en la demencia. Al parecer, habían influido en su enfermedad mental las fuertes presiones que contra él ejercía un grupo de sacerdotes rebeldes. En torno a los inicios de 1898, su estado de desvarío se hizo tan evidente que el cabildo de Caracas buscó declarar su incapacidad para gobernar la sede de Caracas. Ya en noviembre de 1898, Juan Bautista Castro había informado al delegado apostólico sobre la afección cerebral del arzobispo y su principio de parálisis, anunciando que su estado le llevaría a quedar inútil para el gobierno de la arquidiócesis<sup>3</sup>. El P. Castro, en su calidad de deán del cabildo metropolitano, dirigió también una carta al clero y a los fieles de Caracas, pidiendo oraciones especiales por la salud del arzobispo<sup>4</sup>. Aún el 6 de abril de 1899, Uzcátegui fue capaz de firmar una carta pastoral, en la que agradecía a los fieles por las oraciones que habían hecho por él, y en la que

2 H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas, 1997, pp. 389-390.

3 Cfr. J. B. CASTRO, "Carta al delegado apostólico G. Tonti", 29-11-1898, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1998, tomo II, p. 566.

4 Cfr. J. B. CASTRO, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 21-11-1898, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).

informaba acerca del gran acontecimiento del Concilio Plenario de Latinoamérica<sup>5</sup>, celebrado ese año en Roma, al que no pudo asistir por las mismas razones de salud.

Suponemos que algo consciente de su enfermedad mental, el arzobispo Uzcátegui nombró al P. Juan Bautista Castro gobernador eclesiástico y vicario general, el 24 de diciembre de 1899, sin el consentimiento del Cabildo de la catedral de Caracas. De todos modos, según el Derecho Canónico ese consentimiento no era condición para la validez de ese nombramiento. En enero de 1900 Castro fue también nombrado deán de la Iglesia catedral, por muerte del anterior titular, monseñor Briceño<sup>6</sup>. Al nombramiento de Castro se siguieron una serie de luchas internas por la sucesión de monseñor Uzcátegui, que en adelante no sería capaz de firmar ningún otro decreto, debido al notable avance de su enfermedad mental. Los partidarios de Castro querían que éste fuera su sucesor, mientras que sus adversarios hicieron todo lo posible por quitarlo de en medio. Sin embargo, a efectos jurídicos ya la arquidiócesis estaba en manos de Juan Bautista Castro.

Entretanto, en Roma se había celebrado el primer Concilio Plenario Latinoamericano desde mediados de 1899, que había sido convocado por el papa León XIII con el fin de renovar en todos sus frentes a la Iglesia en Latinoamérica. Asistieron a él 13 arzobispos y 40 obispos<sup>7</sup>. El arzobispo Uzcátegui no había podido asistir por su delicado estado de salud mental, aún cuando era relativamente joven, con 55 años. Este Concilio Plenario abordó, entre otras cosas, el tema de la educación, de la predicación y de la catequesis, principios que fueron asumidos en lo sucesivo por la jerarquía de la Iglesia en Venezuela, lo cual contribuyó enormemente a la restauración de la Iglesia en el país. Mientras en Roma las cosas iban muy bien, no ocurría lo mismo en Caracas, donde una intensa contienda estaba a punto de estallar.

### 3. EL CONFLICTO INTERNO EN EL CLERO CARAQUEÑO

5 Cfr. C. UZCÁTEGUI, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 6-4-1899, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 58 Ep (1885-1904).

6 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922. Castro y Gómez)*, tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 75, Caracas, 2000, pp. 25-26.

7 Cfr. E. CÁRDENAS GUERRERO, "Proceso de cohesión hacia la universalidad", en: Q. ALDEA - E. CÁRDENAS (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, tomo X, Herder, Barcelona, 1987, p. 520.

En efecto, la contienda interna del clero caraqueño se agudizó cuando luego del terremoto que asoló a Caracas el 29 de octubre de 1900, un artículo de “La Religión” del 16 de noviembre pedía recoger firmas para dirigir un cablegrama al papa, solicitando una bendición que les confortara. El artículo aparecía firmado por el arzobispo Uzcátegui. El 20 de noviembre, el periódico caraqueño “El Conciliador”, publicó un artículo que afirmaba ser un abuso de poder poner la firma del arzobispo en el artículo, pues éste padecía una incapacidad mental<sup>8</sup>. El 21 de noviembre el diario “La Religión” respondió que el vicario general Castro había autorizado esa firma conforme a derecho, ya que las decisiones del vicario general eran como las del obispo, pues éste le había nombrado, y no habría por tanto ningún tipo de usurpación.

Se desató entonces una serie de polémicas y debates en torno a la jurisdicción del arzobispo de Caracas y de su vicario general. Los del grupo contrario a Castro lanzaron contra él una serie de ataques, refugiados en el anonimato. Detrás de estos anónimos estaba el P. Régulo Fránquiz, que envió el 23 de noviembre una carta al cardenal Vives y Tutó donde acusaba a Castro de ser “soberbio, vanidoso, injusto, débil con el poderoso, fuerte con el débil y liberal de los que ha dicho que está dispuesto a hacer todo lo que quiere el gobierno civil, es decir acabará de entregar la Iglesia en poder de sus perseguidores”<sup>9</sup>. Las acusaciones en su contra impulsaron al P. Castro a publicar una carta pastoral el 3 de diciembre de 1900, en la que reprendía duramente a los sacerdotes rebeldes y llamaba a todos a la calma y a la cordura.

La carta pastoral de Juan Bautista Castro fue apoyada de inmediato por un grupo de sacerdotes, que publicaron una adhesión a dicha pastoral el 4 de diciembre. Entre otros, firmaban ese documento los superiores de los Capuchinos, Franciscanos, Salesianos y Agustinos. También firmaban los capellanes de las Hermanas Franciscanas de la Caridad y de las Hermanitas de los Pobres de Mai-

8 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: el arzobispado de Mons. Felipe Rincón González (1916-1946). Aproximación histórica a partir de las fuentes conservadas en Venezuela*, Tesis de posgrado, Lovaina, 1987, p. 69; J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Caracas, 1974, pp. 172 ss.

9 R. FRÁNQUIZ, “Carta al Card. Vives y Tutó”, 23-11-1900, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Apéndice Documental, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, tomo II, Caracas, 2000, p. 38. Sobre el agudo conflicto en torno a la mitra caraqueña en ese periodo, puede verse el estudio de: H. ACOSTA PRIETO, *Locura, pasión y poder: la lucha por la silla arzobispal de Caracas: 1900-1903*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003.

quetía (que era a la sazón el P. Santiago Machado); y los curas de Santa Rosalía, Altagracia, Catedral, La Pastora, Antímamo, Maiquetía, etc. No sólo este grupo del clero se unió a la pastoral de Castro. También lo hizo un grupo de 405 seglares, que firmaron una pública adhesión el 5 de diciembre de 1900. Entre ellos había personas de todos los ámbitos de la sociedad de entonces. Baste nombrar como ejemplo a Juan Pablo Rojas Paúl, José Gregorio Hernández, J. Alfonso Rivas y Eliodoro González P. A este apoyo se añadió luego el del Centro Católico Venezolano, del que era miembro el doctor Fulgencio Carias<sup>10</sup>.

Estas adhesiones públicas al P. Castro no hicieron sino enardecer los ánimos del bando contrario, encabezados por el P. Ricardo Arteaga, sacerdote cubano radicado en Caracas, miembro del cabildo metropolitano, quien hizo campaña entre sus compañeros de cabildo para asumir el mando de la arquidiócesis<sup>11</sup>. Para ello buscó las salidas jurídicas necesarias con el fin de hacer cesar en su cargo al vicario general Castro.

Una vez declarada oficialmente la demencia de monseñor Uzcátegui, el 20 de diciembre de 1900, por declaración firmada por el doctor Francisco Izquierdo Martí<sup>12</sup>, el capítulo catedralicio se propuso asumir la jurisdicción del arzobispado. Para ello debía elegir a un coadjutor, tal como lo establecía la decretal del papa Bonifacio VIII: “Si el obispo perdiera la razón y llega hasta no poder o no saber lo que quiera o no quiera, entonces su Capítulo, o las dos terceras partes del mismo, designarán uno o dos coadjutores idóneos que ejerzan la jurisdicción”<sup>12</sup>.

10 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 32.

11 Rodrigo Conde hace una breve semblanza de Ricardo Arteaga, diciendo que nació en Cuba, pero vino muy pequeño a Venezuela. Luego regresó a Cuba a los 16 años, donde realizó sus estudios eclesiásticos y se ordenó sacerdote. Debido a sus ideas políticas contra el régimen colonial que aún dominaba en Cuba, fue desterrado a España. Allí viajó por varios países, hasta que regresó a Venezuela en 1877 para incorporarse al clero caraqueño. Realizó su labor pastoral en varias parroquias, y promovió la venida de los salesianos y de los capuchinos a Venezuela, con los que mantuvo buenas relaciones. En 1885 obtuvo el título de doctor en Ciencias Eclesiásticas por la Universidad de Caracas, en la que llegó a regentar la cátedra de Teología Dogmática en 1888. También era canónigo doctoral del cabildo metropolitano. Era redactor del diario “El Áncora”, y fue recibido en 1906 como individuo de número de la Academia Nacional de la Historia: cfr. R. CONDE, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005, pp. 243-244. Puede verse también la reseña biográfica que le dedica: M. A. MARTÍNEZ, “Arteaga y Montejo, Ricardo”, en: FUNDACIÓN POLAR, *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo I, Caracas, 1997 (2ª edición), pp. 260-261.

12 BONIFACIO VIII, *Decretal Pastoralis Officii*, lib. III, tit. V, cap. único.

El cabildo de la arquidiócesis de Caracas estaba formado por 19 capitulares. Para la elección del coadjutor bastaban 13 votos, que eran las dos terceras partes de los miembros del cabildo. La elección se realizó el 24 de diciembre. Algunos miembros del capítulo estaban ausentes, entre ellos Juan Bautista Castro. Faltando algunos miembros, la elección arrojó como resultado 11 votos a favor de la propuesta del coadjutor. Por una serie de triquiñuelas jurídicas, la mayoría de los miembros del cabildo forzó la elección a favor del presbítero Ricardo Arteaga, a quien se le sumaron los votos salvados, obteniendo así los 13 votos necesarios. Así las cosas, el 26 de diciembre el P. Arteaga se proclamó vicario coadjutor de Caracas elegido por el cabildo.

Como reacción, el 27 de diciembre Juan Bautista Castro publicó un decreto en el que declaraba nula la elección de Ricardo Arteaga como coadjutor de la arquidiócesis, llamándole "intruso y usurpador de la jurisdicción eclesiástica"<sup>13</sup>. En ese documento, el vicario general aplicó la pena de suspensión al P. Arteaga y a los canónigos que lo eligieron (a saber: Manuel F. Matute, Antonio María García, Francisco Guevara, Francisco Almeida, Luis Avelino Piña, Castor María Castillo, Francisco Méndez, José J. Bofill, Juan Zumeta y Rafael María Díaz)<sup>14</sup>. Hay que decir que este grupo constituía una minoría del clero de Caracas, y no gozaba de buena fama en lo tocante al ámbito moral. En efecto, ese grupo de sacerdotes llegó a ser calificado por el delegado apostólico Giulio Tonti como "la escoria de la inmoralidad"<sup>15</sup>.

A la vez, el P. Castro pidió la intervención del presidente Cipriano Castro, de acuerdo con el derecho que le otorgaba la ley de Patronato. El general Castro intervino en una carta del 29 de diciembre enviada al cabildo en la persona del presbítero Matute, invocando su derecho por ley de Patronato, de "aprobar o desaprobado el nombramiento de vicario coadjutor hecho por el cabildo". Así que el presidente Castro declaró viciada en su origen la elección del presbítero Ricardo Arteaga, y por tanto desaprobaba su nombramiento como coadjutor.

Juan Bautista Castro se apresuró a informar a Roma por cablegrama sobre esta situación, y Roma respondió que la jurisdicción la mantenía el vicario general hasta nueva decisión de la Santa Sede, ordenando al coadjutor elegido (Ri-

13 J. B. CASTRO, "Carta al clero de Caracas", 27-12-1900, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección episcopales, 61 Ep (1904-1915).

14 Cfr. J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Caracas, 1974, p. 220.

15 G. TONTI, "Carta al prefecto de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios", 12-9-1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 83, p. 215.

cardo Arteaga) que se abstuviera de todo ejercicio de la potestad de jurisdicción. La Santa Sede también pidió al P. Castro que levantara la suspensión a Arteaga y a los sacerdotes que le habían elegido en el Capítulo, como una medida para apaciguar los ánimos y caminar hacia la reconciliación.

Los capitulares suspendidos se sometieron a las órdenes de Roma, y el vicario general, en un acto de obediencia a la Santa Sede, les levantó la suspensión el 30 de diciembre de 1900, con lo cual los ánimos se calmaron un poco, aunque la herida continuaba abierta.

El 21 de febrero de 1901 llegó a Caracas el delegado apostólico Giulio Tonti, para intentar resolver el problema, pero no pudo lograr nada durante 1901. La Santa Sede, buscando soluciones al problema, propuso el 12 de septiembre el nombre de Antonio Ramón Silva, entonces obispo de Mérida, para ocupar la sede de Caracas. Pero el gobierno de Cipriano Castro no aceptó la candidatura de Silva, sino que se empeñó en la propuesta de Juan Bautista Castro para el arzobispado de Caracas.

El 24 de febrero 82 sacerdotes manifestaron un voto de simpatía hacia el P. Castro, pidiendo a la Santa Sede que fuera nombrado arzobispo coadjutor de Caracas. Los ánimos se apaciguaron en el clero caraqueño cuando en la sesión del Cabildo del 27 de febrero de 1902 fue leída una carta del papa León XIII, fechada el 12 de enero, en la que se exhortaba al Cabildo Metropolitano a mantener la unión, la paz y la obediencia al vicario general Juan Bautista Castro, en quien el papa depositaba toda su confianza. También les invitaba al perdón mutuo. El cabildo acató la invitación del papa, y cesó algo la saña con que se atacaban unos a otros. Sin embargo, la mayoría de los miembros del cabildo de la catedral de Caracas mantenía un reconcomio latente con Juan Bautista Castro.

Mientras tanto, Régulo Fránquíz y Rafael Peñalver estaban en Roma presentando acusaciones contra Juan Bautista Castro, de quien decían que perseguía a los sacerdotes que no eran de su agrado y los hacía encarcelar por la autoridad civil, que acaparaba puestos y no cumplía con todas sus obligaciones, que en su condición de rector del Seminario actuaba arbitrariamente con los estudiantes, etc., todo esto adornado con otras especies. Estas referencias crearon un clima de duda en la curia romana acerca del P. Castro, que llevó a dilatar su nombramiento como arzobispo de Caracas<sup>16</sup>. El mismo delegado Giulio Tonti decía en

16 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 42.

un informe a la Santa Sede que el “carácter severo y autoritario”<sup>17</sup> del P. Castro le hacía temible. Sin embargo, a los meses Tonti se decantó a favor de Castro, lo cual le valió el ataque del clero disidente, que en un escrito del 24 de julio de 1901 dirigido al papa, acusaba al delegado Giulio Tonti de ser un mercader, preocupado únicamente de las comodidades y el dinero, diciendo que ofrecía licencias de oratorios privados a 200 francos oro, como se la ofreció a la señora Isabel de Andueza, y de haber recibido en tiempos del general Crespo más de 40.000 francos oro<sup>18</sup>. Como se puede deducir por esta acusación, todo aquel que se pusiera a favor de Juan Bautista Castro, se convertía automáticamente en enemigo de los disidentes (liderados por el P. Ricardo Arteaga).

Las peleas mutuas, que iban poco a poco destrozando a la Iglesia caraqueña, llevaron al papa a pedir un “cese al fuego” y una reconciliación de las partes en febrero de 1902. El jueves 6 de marzo de ese año, el vicario Castro y el capítulo metropolitano realizaron un acto eucarístico con todo el clero de Caracas en la Catedral, a puerta cerrada, ante el Santísimo expuesto. También estaba presente monseñor Tonti, expresamente invitado. Se cantó el *Pange lingua* y se pronunciaron dos únicos discursos por parte del vicario Castro y del canónigo Arteaga, expresando sentimientos de reconciliación y de caridad cristiana. Se perdonaron recíprocamente y manifestaron someterse a lo que el santo padre dispusiese. Habló también el delegado, agradeciendo las buenas disposiciones para con el papa. El acto concluyó con el *tantum ergo* y la bendición con el Santísimo. El cabildo metropolitano dirigió luego una carta al santo padre, en la que expresaba su agradecimiento, y su “sincero pesar por el dolor que involuntariamente le habían causado”, comprometiéndose a no darle más motivos de queja y aflicción<sup>19</sup>.

Las cosas volvieron a calmarse un poco, pero no por mucho tiempo. Y ello porque antes del acto eucarístico de “reconciliación”, aún no estaban dadas las condiciones para el perdón y el mutuo entendimiento. De hecho, a fines de 1901 cuatro sacerdotes del cabildo (Guevara, Piña, Arteaga y Bofill) habían enviado una carta al papa acusando a Castro de ser “sacerdote mal querido por casi todo el clero y mal visto por el pueblo, por sus pasiones violentas, y sobre todo, por su gran soberbia, por su carácter intolerante y por sus sentimientos de venganza”<sup>20</sup>. La tacha de ser “sacerdote mal querido por casi todo el clero” no parecía ajustarse

17 *Ibid.*, p. 43.

18 Cfr. *ibid.*, p. 51.

19 Cfr. *ibid.*, pp. 72-73.

20 A.A.VV., “Carta al Papa León XIII”, finales de 1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 325.

del todo a la realidad, pues en un manifiesto de hacía poco tiempo, ochenta y dos sacerdotes le habían expresado públicamente su apoyo.

No sabemos si por exceso de presión, pero a finales de 1902 se interrumpió temporalmente la representación de la Santa Sede en Venezuela, y se abrió un periodo de seis años en el que no hubo representante del Vaticano residente en Venezuela, hasta que fue designado en 1909, ya desaparecido el gobierno castrista, monseñor Giuseppe Aversa como enviado extraordinario<sup>21</sup>.

Las tensiones continuaron, y en febrero de 1903 se presentó en Caracas un problema serio con el P. Arteaga, que quiso obtener a toda costa la capellanía del Sagrado Corazón de Jesús en Caracas, confiada a los dominicos, pues esa capellanía tenía pocos oficios y muchos beneficios. Arteaga logró ser capellán del Sagrado Corazón de Jesús, pero los dominicos reclamaron lo que les correspondía, y Arteaga fue removido del cargo, por quien detentaba el gobierno de la arquidiócesis, el P. Juan Bautista Castro. Entonces el canónigo Arteaga, presentándose como víctima, hizo recoger casi 500 firmas de señoras y señoritas caraqueñas para ser restablecido, y las anexó a una carta al presidente Castro, en la que manifestaba su extrañeza por la ingrata noticia de la remoción, "para ser reemplazado por sacerdotes de una Orden religiosa venidos del extranjero"<sup>22</sup>. El vicario Castro amenazó con excomulgar a Arteaga y a los que le apoyasen, si no acataba la orden de desalojar la capilla y entregarla a los dominicos. Como Arteaga persistía en su desobediencia, Castro dictó un decreto de excomunión el 6 de marzo de 1903 contra Arteaga y las mujeres firmantes del manifiesto, a la vez que ordenaba al canónigo excomulgado a entregar la capilla a la mayor brevedad y con inventario a los dominicos<sup>23</sup>. Al final, Ricardo Arteaga tuvo que entregar la capilla a los religiosos, mientras que la Santa Sede a través del cardenal Rampolla, que había recibido cartas muy duras contra el vicario Castro, pidió a éste que

21 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 23.

22 *Ibid.*, p. 84. Es curioso que Ricardo Arteaga empleara contra los dominicos el argumento de que eran "venidos del extranjero" para hacerlos más odiosos al gobierno nacionalista de Cipriano Castro. Téngase en cuenta que Arteaga era cubano, y que fue él quien hizo las gestiones para que viniera a Venezuela otra congregación religiosa venida del extranjero: los salesianos de Don Bosco.

23 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 85. Sobre la historia de los dominicos en Venezuela, puede verse: O. MONTILLA PERDOMO, *Historia de los frailes dominicos en Venezuela durante los siglos XIX y XX. La extinción y la restauración*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 95, Caracas, 2009.

levantara la excomunión inmediatamente y sin poner condiciones a las mujeres que habían firmado el manifiesto de Arteaga, y también al mismo canónigo.

En medio de todas estas vicisitudes, hubo una voluntad política de arreglar el problema de la arquidiócesis por parte del presidente Cipriano Castro quien, en uso del derecho de Patronato, presentó el nombre de Juan Bautista Castro ante el Congreso nacional para ocupar la sede arzobispal de Caracas, siendo aceptado por dicho Congreso. Los últimos informes acerca de Juan Bautista Castro en líneas generales fueron positivos. El obispo de Mérida Antonio Ramón Silva refirió que Castro "ha sostenido con ciencia y prudencia muchas polémicas, defendiendo el dogma, la moral y la justicia", siendo su vida privada "intachable". También señaló que los que le han hecho oposición "no son la parte más sana del Clero de Caracas"<sup>24</sup>. Esto terminó de inclinar la balanza hacia la candidatura de Juan Bautista Castro para el arzobispado, y al final la Santa Sede le favoreció.

#### 4. EL SUCESOR DE CRÍSPULO UZCÁTEGUI: JUAN BAUTISTA CASTRO

El 20 de julio de 1903 fallecía el papa León XIII, y el 9 de agosto siguiente era elegido el cardenal Giuseppe Sarto para el solio pontificio, que tomó el nombre de Pío X. Unos de los primeros nombramientos del nuevo papa, fue el del arzobispo coadjutor de Caracas en la persona de Juan Bautista Castro, el 29 de octubre de 1903. El P. Castro fue invitado a recibir la consagración episcopal en Roma. Fue consagrado obispo el 6 de enero de 1904 por el secretario de Estado, cardenal Merry del Val, cuando contaba 58 años de edad. La llamada a ser ordenado obispo en Roma tenía una intención velada: la de ser instruido minuciosamente por las autoridades de la Santa Sede acerca de cómo proceder en la delicada situación de división que había en el clero caraqueño<sup>25</sup>.

Castro fue recibido festivamente el 15 de marzo siguiente en la ciudad capital. El 31 de mayo de 1904 falleció monseñor Uzcátegui, e *ipso facto* asumía Juan Bautista Castro con todas sus atribuciones y facultades el arzobispado de Caracas<sup>26</sup>.

24 A. R. SILVA, "Carta al Card. Rampolla", 20-8-1903, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 383.

25 Cfr. G. AVERSA, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103.

26 Un análisis del conflicto de la sucesión de la mitra caraqueña de Uzcátegui a Castro puede verse en: J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Editorial Arte, Caracas, 1974, pp. 177-261.

Monseñor Castro dio un impulso al resurgimiento religioso en el país, si bien gastó muchas energías en apaciguar los ánimos de un clero dividido, y en no pocos casos desobediente, a las disposiciones del nuevo arzobispo. Giuseppe Aversa se referiría años más tarde, a la situación que tuvo que enfrentar Castro recién nombrado arzobispo, en un informe de octubre de 1910: "Cuando Mons. Castro fue nombrado Coadjutor con derecho de sucesión, se le escribió —si mal no recuerdo fui yo mismo quien redactó la minuta de la carta— que el Santo Padre deseaba fuese a Roma, aparentemente para ser consagrado, en realidad para darle consejos sobre la administración de la Arquidiócesis. La Santa Sede estaba informada sumariamente y mal sobre las cosas de Venezuela. Mons. Castro fue a Roma; los consejos fueron que tuviese paciencia, caridad y prudencia con todos y que no usase medios violentos y enérgicos y que fuese poco a poco a la hora de adoptar medios demasiado fuertes o tomar decisiones odiosas. Los consejos eran óptimos pero, me permito decir, no aptos para la gangrena que ya estaban convirtiendo en putrefacción algunos miembros del cuerpo. A lo menos habría que haber añadido algún otro consejo sobre la severidad en el caso de que los consejos anteriores no diesen resultado. Esto no se hizo y Mons. Castro tomó los consejos 'ad litteram' y cuando los medios empleados no dieron resultado, dejó correr y que la gangrena se pudriese. Creía en buena fe que estaba siguiendo las instrucciones recibidas. A este primer motivo hay que añadir otro: el odio y malquerencia del ex Presidente Castro. Al principio las relaciones entre ambos eran amistosas y casi cordiales. Poco a poco, el P. Régulo Fránquiz y otros de su camarilla fueron entrando en el ánimo del dictador y de los hombres que lo rodeaban. La estima y amistad con el Arzobispo fueron disminuyendo hasta dar entrada al odio"<sup>27</sup>. De hecho, los canónigos Arteaga y Fránquiz, enemigos del arzobispo Castro, lograron la amistad de Cipriano Castro, según algunos, a través de sus ministros, y para otros a través de doña Zoila Martínez de Castro, esposa del dictador. Lo cierto es que lograron que el gobierno del general Castro cam-

27 G. AVERSA, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103. Régulo Fránquiz, también opositor del P. Machado, se había ido en 1898 de la arquidiócesis de Caracas a la diócesis de Guayana, al parecer por motivos de inmoralidad. En Guayana fue nombrado Canónigo por monseñor Durán. Allí tuvo serios problemas con su obispo, llegándole a faltar públicamente el respeto y siendo suspendido *ab officio* por el mismo. Fránquiz recurrió a la Santa Sede para ser repuesto en su oficio, acusando al tiempo a Durán de profesar las ideas del liberalismo.

biara su actitud hacia la Iglesia católica, convirtiéndose muchas veces para ella en piedra de tranca con su talante hostil, laicizante y amenazador<sup>28</sup>.

Uno se pregunta cómo algunos sacerdotes pueden llegar a esos niveles de bajeza moral, hasta emplear todos los medios a su alcance para acusar y atacar a otros hermanos en el sacerdocio como por pura venganza personal. No sólo Aversa habla de la “putrefacción de algunos miembros del clero”. También el historiador Rodrigo Conde se refiere al “deterioro del clero”, y afirma que la causa de este mal fue “la persecución del Estado contra la institución eclesial, el partidismo político y la clausura de los Seminarios”<sup>29</sup>, que había tenido lugar en tiempos de Guzmán. La escandalosa conducta de algunos personajes del clero venezolano habría sido en parte consecuencia de los desmanes del guzmancismo, que dejaron un clero mediocre, no solamente desde el punto de vista intelectual, sino lo que es peor, moral.

Siendo aún vicario general, Juan Bautista Castro había logrado que el presidente Cipriano Castro restableciese los seminarios por un decreto emanado el 28 de septiembre de 1900. De hecho, Castro había sido rector de la escuela episcopal creada en tiempos de monseñor Ponte, que fungía como Seminario. El decreto de 1900 ordenó trasladar al seminario la facultad de ciencias eclesiásticas que existía en la Universidad de Caracas. El Seminario podía dar títulos de bachiller en filosofía, pero los doctorados estaban reservados a la Universidad. En el interior del país la situación era diversa, pues las otras diócesis tardaron varios años en restablecer sus propios seminarios, y debían contentarse por algún tiempo con mantener en las casas episcopales a tres o cuatro seminaristas estudiando<sup>30</sup>. No conforme con haber logrado la restauración de los Seminarios mayores, monseñor Castro, ya arzobispo de Caracas, dispuso en 1906 la división entre Seminario mayor y menor.

Por otra parte, el arzobispo Castro logró reunir en 1904 a los cinco obispos existentes en el país, dando inicio a lo que luego serían las asambleas de la Con-

28 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 188. Un estudio acerca del periodo de gobierno de Cipriano Castro puede verse en: M. PICÓN SALAS, *Los días de Cipriano Castro (Historia venezolana del 900)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (estudios, monografías y ensayos), Caracas, 1986.

29 R. CONDE, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005, p. 274.

30 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 178. Puede verse también el estudio de R. CONDE, “Reapertura de los seminarios en tiempos de Cipriano Castro”, en: AA.VV., *La Iglesia y la educación en Venezuela*, Memorias de las III Jornadas de Historia y Religión, Publicaciones, UCAB, Caracas, 2003, pp. 99-117.

ferencia Episcopal. Fruto de esa reunión de obispos fue la Instrucción Pastoral de 1904, que representó un hito determinante en la restauración de la Iglesia venezolana en el proceso histórico que se había iniciado en el papado de León XIII<sup>31</sup>. Según el análisis que del documento hacen Donís y Straka, la Instrucción de 1904 propuso las siguientes coordenadas doctrinales, sobre las que se debía regir la Iglesia en los inicios del siglo XX: “La Iglesia es depositaria y maestra de la verdad revelada. La Iglesia legisla, juzga y castiga en todo lo relativo al régimen espiritual. La rectoría religiosa de la Iglesia se convierte en mandato moral universal para la conducta privada y pública que se desprende de la profesión religiosa. La unidad familia-sociedad-Estado es obra de Dios. Por ende, todas las instancias deben someterse a Dios”<sup>32</sup>.

Sobre la base de estas coordenadas doctrinales, el nuevo arzobispo se enfrentó contra la ley del divorcio, que fue propuesta por los liberales en 1904, con un proyecto que había fracasado en 1899 en tiempos del general Ignacio Andrade. El 9 de abril de 1904 el presidente Castro puso el ejecútese a ese proyecto de ley, aún cuando el arzobispo Castro se hubiera dirigido al Congreso el 18 de marzo para que detuvieran la aprobación de esa legislación, proponiendo la realización de un plebiscito antes de aprobarla<sup>33</sup>. El presidente Castro y la mayoría del Congreso hizo caso omiso a la recomendación del arzobispo, y sancionó la ley, aprovechando que el arzobispo se encontraba fuera de Caracas ese 9 de abril.

Cipriano Castro, como asomamos al principio, también se opuso a la permanencia de los capuchinos en las misiones entre los indígenas del Zulía, y les ordenó el 17 de mayo de 1904 que salieran de allá y que por un acto de benevolencia del gobierno podían venirse a Caracas. Los capuchinos replicaron que no saldrían sino por orden de su superior en Caracas o por la fuerza de las bayonetas. El general Olivares, encargado de cumplir la orden, castigó el gesto retador de los religiosos, arrestando al superior de los capuchinos en Maracaibo, y de inmediato lo comunicó al presidente. Éste mandó que metieran presos a los demás capuchinos y les desterraran, y la orden se cumplió. No contento con eso, el presidente Castro la tomó con los Agustinos Recoletos de Maracaibo, y les

31 Cfr. M. DONÍS RÍOS – T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2010, p. 72. Puede verse también, desde la perspectiva de Mario Briceño Iragorry, el estudio de: W. K. SUÁREZ, *Mario Briceño Iragorry en el proceso de restauración de la Iglesia venezolana*, (tesis doctoral), Madrid, 1989.

32 M. DONÍS RÍOS – T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, cit., pp. 72-73.

33 Cfr. M. DONÍS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., pp. 166-168.

ordenó cerrar el colegio que allí tenían<sup>34</sup>. Estos episodios son muestra del toque anticlerical del presidente Cipriano Castro, que por esa época se mostraba ya algo envenenado contra la Iglesia.

En los años que siguieron a la instalación de Juan Bautista Castro como arzobispo en 1904, los conflictos en el clero caraqueño parecían ser cosa del pasado. Pero un episodio que pudo haber terminado en tragedia manifiesta que los ánimos permanecieron caldeados, y que el episcopado de Juan Bautista Castro hacía mantener algunas heridas abiertas. El evento fue el siguiente: el 18 de febrero de 1906, según el testimonio del mismo afectado, monseñor Castro fue víctima de un intento de envenenamiento. Le colocaron una buena cantidad de nitrato de plata en la vinajera del vino para celebrar Misa. Pero Castro lo probó en mínima cantidad durante la comunión e inmediatamente se dio cuenta, pues la mayor parte del veneno estaba en el fondo de la vinajera<sup>35</sup>. El arzobispo se salvó y sólo se sintió algo mareado, llamó al instante a su médico, quien confirmó que había bebido un poco de veneno, pero no el suficiente como para causarle la muerte. Según monseñor Aversa, enviado extraordinario a Venezuela, “la obra inicua se atribuye desgraciadamente a algunos sacerdotes, que habrían buscado colocarle nitrato de plata en la vinajera para la misa”<sup>36</sup>. Se han hecho algunas conjeturas sobre el autor del atentado, pero hasta ahora no se ha sabido a ciencia cierta quién fue.

Lo cierto es que el atentado refleja la animadversión de ciertos personajes contra el arzobispo Castro, hasta el punto de que se buscó acabar violentamente con su vida. Algunos atribuyeron el atentado a miembros del clero, y otros a personeros del gobierno de Cipriano Castro. Lo cierto es que el arzobispo no era “monedita de oro”. Su episcopado estuvo marcado por algunos conflictos internos, que sin embargo no impidieron un trabajo fructífero que permitió a la Iglesia avanzar en el camino de la restauración.

Juan Bautista Castro falleció el 7 de agosto de 1915. Inmediatamente después de su deceso, el delegado apostólico Carlo Pietropaoli envió un escrito al

34 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922. Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 105.

35 Cfr. F. SALAZAR MARTÍNEZ, *Historia de compadres. De Cipriano Castro a Juan Vicente Gómez*, Librería Piñango, Caracas, 1977, pp. 64-65. Mons. Castro escribió el 19 de febrero de 1906 una carta al general Gómez para informarle de este lamentable atentado.

36 G. AVERSA, “Carta al Card. Merry del Val”, 27-2-1906, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922. Castro y Gómez)*, cit., tomo II, p. 443.

cardenal De Lai, Secretario de la Congregación Consistorial, para notificar su muerte, y referir algunas noticias acerca de los últimos días de Castro. El balance general de la "política interna" del arzobispo Castro no era positivo, a juzgar por lo que apuntó en su informe monseñor Pietropaoli: "Encerrado en su Palacio, no apto para visitar por sí mismo la Diócesis, escuchó solamente la voz y los consejos de poquísimos sacerdotes que lo dominaron; su frase característica y continua era ésta: 'Tizio es mi amigo, Caio es mi enemigo'. A los amigos prodigó honores y favores, los otros que creía no adeptos terminaron por alejarse del Pastor y creció la división entre los eclesiásticos, abierta al principio, después solapada por respeto o temor al Representante Pontificio presente. Él habría podido reunir los ánimos, no lo hizo, y si lo intentó yo no sabría decirlo. Tal vez un poco más de caridad, de corazón e imparcialidad de conducta habrían podido salvar la posición. A su muerte los odios y la discordia se han despertado y demostrado con ocasión de la nominación del Vicario Capitular... No curó las llagas del Clero, que son muchas y purulentas, le faltaron la fuerza y el valor"<sup>37</sup>. Otro balance negativo que Pietropaoli hacía del pontificado de Castro se refiere al aspecto económico: "Francamente, la Administración de Mons. Castro fue un desastre y si hubiese continuado el sistema que implantó, hasta el mismísimo fondo de la Catedral, al que ya había metido mano, hubiese sido segado"<sup>38</sup>. Al parecer, el odio que de algunos sacerdotes se había grajeado Castro no era del todo gratuito.

Lo cierto es que Castro dejó una arquidiócesis aún herida, con algunos clérigos llenos de reconcomio, y otros fielmente apegados a la autoridad de su arzobispo. Su episcopado no escapó de aquella afirmación que se atribuye al cardenal José Humberto Quintero: "la mitra de Caracas es una corona de espinas".

37 C. PIETROPAOLI, "Carta al Card. De Lai", agosto de 1915, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, pp. 245-246.

38 C. PIETROPAOLI, "Carta al Card. De Lai", 8-6-1916, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 78, Caracas, 2000, tomo IV, p. 99.

**BIBLIOGRAFÍA:**

- ACOSTA PRIETO, H., *Locura, pasión y poder: la lucha por la silla arzobispal de Caracas: 1900-1903*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003.
- AA.VV., "Carta al Papa León XIII", finales de 1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, Caracas, 2000, p. 325.
- AA.VV., Gaceta Oficial, Caracas, 20 de diciembre de 1900, n° 8112.
- AVERSA, Giuseppe, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103.
- \_\_\_\_\_, "Carta al Card. Merry del Val", 27-2-1906, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 443.
- BLANCO RINCÓN, Mariana, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: el arzobispado de Mons. Felipe Rincón González (1916-1946). Aproximación histórica a partir de las fuentes conservadas en Venezuela*, Tesis de posgrado, Lovaina, 1987.
- BONIFACIO VIII, *Decretal Pastoralis Officii*, lib. III, tit. V, cap. único.
- CÁRDENAS GUERRERO, E., "Proceso de cohesión hacia la universalidad", en: Q. ALDEA – E. CÁRDENAS (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, tomo X, Herder, Barcelona, 1987, p. 520.
- CASTILLO LARA, Lucas Guillermo, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 75, Caracas, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, Caracas, 2000.

- \_\_\_\_\_, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo IV, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 78, Caracas, 2000.
- CASTRO, Juan Bautista, "Carta al clero de Caracas", 27-12-1900, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).
- \_\_\_\_\_, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 21-11-1898, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).
- \_\_\_\_\_, "Carta al delegado apostólico G. Tonti", 29-11-1898, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1998, tomo II, p. 566.
- CONDE, Rodrigo, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Reapertura de los seminarios en tiempos de Cipriano Castro", en: AA.VV., *La Iglesia y la educación en Venezuela*, Memorias de las III Jornadas de Historia y Religión, Publicaciones, UCAB, Caracas, 2003, pp. 99-117.
- DONÍS RÍOS, Manuel, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Bid and Co Editor, Caracas, 2007.
- DONÍS RÍOS, Manuel – STRAKA, Tomás, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2010.
- FRÁNQUIZ, Régulo, "Carta al Card. Vives y Tutó", 23-11-1900, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Apéndice Documental, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, tomo II, Caracas, 2000, p. 38.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas, 1997.
- MARTÍNEZ, M. A., "Arteaga y Montejo, Ricardo", en: FUNDACIÓN POLAR, *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo I, Caracas, 1997 (2ª edición), pp. 260-261.

- MONTILLA PERDOMO, Oswaldo, *Historia de los frailes dominicos en Venezuela durante los siglos XIX y XX. La extinción y la restauración*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 95, Caracas, 2009.
- PICÓN SALAS, Mariano, *Los días de Cipriano Castro (Historia venezolana del 900)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (estudios, monografías y ensayos), Caracas, 1986.
- PIETROPAOLI, Carlo, "Carta al Card. De Lai", agosto de 1915, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 75, Caracas, 2000, tomo I, pp. 245-246.
- , "Carta al Card. De Lai", 8-6-1916, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 78, Caracas, 2000, tomo IV, p. 99.
- QUINTERO, José Humberto, *Para la historia*, Editorial Arte, Caracas, 1974.
- SALAZAR MARTÍNEZ, F., *Historia de compadres. De Cipriano Castro a Juan Vicente Gómez*, Librería Piñango, Caracas, 1977, pp. 64-65.
- SILVA, Antonio Ramón, "Carta al Card. Rampolla", 20-8-1903, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 383.
- SUÁREZ, W. K., *Mario Briceño Iragorry en el proceso de restauración de la Iglesia venezolana*, (tesis doctoral), Madrid, 1989.
- TONTI, Giulio, "Carta al prefecto de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios", 12-9-1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 83, p. 215.
- UZCÁTEGUI, Crispulo, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 6-4-1899, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 58 Ep (1885-1904).



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

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

### **ITER, Revista de Teología**

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

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

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

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

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

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

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



## TEMA ECLESIAL VENEZOLANO

---

### EL CONFLICTO DEL CLERO DE CARACAS EN LA SUCESIÓN DEL ARZOBISPO

CRÍSPULO UZCÁTEGUI

P. Abelardo Bazó Canelón\*

#### **ABSTRACT:**

*The succession of the Archbishop of Caracas Crispulo Uzcátegui, which took place in 1903 with the election of Juan Bautista Castro as archbishop coadjutor with right of succession, was surrounded by a sharp conflict in the clergy of Caracas, in which two distinct factions vied the government of the archdiocese. The Vatican tried to remain impartial in the conflict, and sought by every means possible the understanding of the parties, and even seemed temporarily remedied the conflict, the wounds were left open. The conflict continued, somewhat overlapping, during the episcopate of Bishop Castro, who could not achieve complete reconciliation.*

**KEY WORDS:** *archbishop, apostolic delegate, clergy, canon, succession.*

### 1. LA IGLESIA EN TIEMPOS DE CIPRIANO CASTRO (1899-1908)

Para poder entender el conflicto que se suscitó en el clero de Caracas con ocasión de la enfermedad mental del caroreño Crispulo Uzcátegui Oropeza (1845-1904), quien fuera arzobispo de Caracas entre 1885 y 1904, y de su consiguiente sucesión, es menester conocer el contexto histórico político y eclesiástico de Venezuela, en los tiempos de esa contienda interna. Por tanto iniciaremos este artículo con una sintética referencia a la relación Iglesia-Estado en los tiempos

---

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

del general Cipriano Castro, presidente de Venezuela entre 1899 y 1908, para luego pasar al tema central de esta investigación.

Cipriano Castro había llegado al poder luego de haber salido vencedor en los conflictos de la Revolución liberal restauradora, que había liderado. Sin embargo, aún después de haber culminado el conflicto, las luchas por neutralizar a la revolución liberal restauradora, surgieron en un intento por acabar con el liberalismo amarillo, que había hecho germinar grandes diferencias sociales y había afectado de modo negativo a la economía del país. La rebelión castrista fue apoyada por la clase media, y por los liberales que habían conspirado contra el presidente Andrade.

El general Castro asumió el gobierno de Venezuela el 22 de octubre de 1899, luego de sangrientas batallas en diversos puntos del país. Castro encontró una iglesia traumatizada por el guzmancismo. Aún quedaba en su gobierno algo de de aquel “guzmancismo sin Guzmán”, que prevaleció a los años que siguieron a la conclusión del tercer período de Guzmán Blanco. La Iglesia de la época se las tuvo que ver con un gobierno infiltrado por anticlericales, en el que muchos miembros del clero se valieron de coqueteos políticos para aumentar su nivel de influencia. Sin embargo, según Manuel Donis, “el gobierno de Cipriano Castro trató a la Iglesia católica inicialmente con benevolencia. Dejó vigente la legislación anticlerical, pero se preocupó poco de su estricta aplicación”. Esta actitud se dio sobre todo al principio del gobierno de Castro, porque tiempo después hubo manifestaciones de intransigencia contra la Iglesia, que se manifestaron por ejemplo en la expulsión injustificada de los capuchinos de las misiones en el oeste del estado Zulia.

En el aspecto de la infraestructura, se realizaron algunas obras resaltantes durante el gobierno de Cipriano Castro: se construyó el Teatro Nacional, el Palacio Municipal, el de Hacienda, el Hospital y la Escuela Militar de la Planicie, la Plaza de la República, la Avenida Paraíso y el Leprocomio de Cabo Blanco, por destacar sólo las obras más significativas.

En lo tocante a las relaciones del gobierno castrista con la jerarquía de la Iglesia, durante este período los obispos se mantuvieron en general fieles a sus principios, y no buscaron alianzas interesadas con el régimen. Sin embargo, como sostiene Hermann González, en aquellos turbulentos momentos “los discursos en alabanza a Castro por algunos notables sacerdotes de Caracas y las

1 M. DONIS RIOS, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*. Bid and Co Editor, Caracas, 2007. p. 165.

comunicaciones epistolares llevan a algunos clérigos a proclamar la entrega total de la Iglesia al Gobierno civil en todos los casos de nominación de Obispos, y declaran a Castro como 'Patrono de la Iglesia de Venezuela' o le prometen fidelidad e incluso cuidar los 'intereses personales y políticos del amigo y apoyar la legítima autorización que ejerce'. Asusta que alguno le indique a Castro que use todos los medios y recursos para doblegar a los Obispos venezolanos<sup>2</sup>. En la línea del comentario de González Oropeza, podemos afirmar que las dificultades del gobierno con la Iglesia se caracterizaron por ser un intento de dividir el clero desde dentro, en el que algunos sacerdotes trataban de desprestigiar a los obispos, acusándolos de ser enemigos del régimen.

Fue en ese peculiar régimen de Cipriano Castro, cuando tuvieron lugar los fuertes enfrentamientos internos en la arquidiócesis de Caracas, con ocasión de la transición entre los arzobispados de Crispulo Uzcátegui y de Juan Bautista Castro. Concentraremos la atención de nuestro estudio en estos acontecimientos.

## 2. LA ENFERMEDAD DEL ARZOBISPO UZCÁTEGUI

A finales del siglo XIX, la salud de monseñor Crispulo Uzcátegui se había ido deteriorando notablemente, y poco a poco estaba cayendo en la demencia. Al parecer, habían influido en su enfermedad mental las fuertes presiones que contra él ejercía un grupo de sacerdotes rebeldes. En torno a los inicios de 1898, su estado de desvarío se hizo tan evidente que el cabildo de Caracas buscó declarar su incapacidad para gobernar la sede de Caracas. Ya en noviembre de 1898, Juan Bautista Castro había informado al delegado apostólico sobre la afección cerebral del arzobispo y su principio de parálisis, anunciando que su estado le llevaría a quedar inútil para el gobierno de la arquidiócesis<sup>3</sup>. El P. Castro, en su calidad de deán del cabildo metropolitano, dirigió también una carta al clero y a los fieles de Caracas, pidiendo oraciones especiales por la salud del arzobispo<sup>4</sup>. Aún el 6 de abril de 1899, Uzcátegui fue capaz de firmar una carta pastoral, en la que agradecía a los fieles por las oraciones que habían hecho por él, y en la que

2 H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas, 1997, pp. 389-390.

3 Cfr. J. B. CASTRO, "Carta al delegado apostólico G. Tonti", 29-11-1898, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1998, tomo II, p. 566.

4 Cfr. J. B. CASTRO, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 21-11-1898, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).

informaba acerca del gran acontecimiento del Concilio Plenario de Latinoamérica<sup>5</sup>, celebrado ese año en Roma, al que no pudo asistir por las mismas razones de salud.

Suponemos que algo consciente de su enfermedad mental, el arzobispo Uzcátegui nombró al P. Juan Bautista Castro gobernador eclesiástico y vicario general, el 24 de diciembre de 1899, sin el consentimiento del Cabildo de la catedral de Caracas. De todos modos, según el Derecho Canónico ese consentimiento no era condición para la validez de ese nombramiento. En enero de 1900 Castro fue también nombrado deán de la Iglesia catedral, por muerte del anterior titular, monseñor Briceño<sup>6</sup>. Al nombramiento de Castro se siguieron una serie de luchas internas por la sucesión de monseñor Uzcátegui, que en adelante no sería capaz de firmar ningún otro decreto, debido al notable avance de su enfermedad mental. Los partidarios de Castro querían que éste fuera su sucesor, mientras que sus adversarios hicieron todo lo posible por quitarlo de en medio. Sin embargo, a efectos jurídicos ya la arquidiócesis estaba en manos de Juan Bautista Castro.

Entretanto, en Roma se había celebrado el primer Concilio Plenario Latinoamericano desde mediados de 1899, que había sido convocado por el papa León XIII con el fin de renovar en todos sus frentes a la Iglesia en Latinoamérica. Asistieron a él 13 arzobispos y 40 obispos<sup>7</sup>. El arzobispo Uzcátegui no había podido asistir por su delicado estado de salud mental, aún cuando era relativamente joven, con 55 años. Este Concilio Plenario abordó, entre otras cosas, el tema de la educación, de la predicación y de la catequesis, principios que fueron asumidos en lo sucesivo por la jerarquía de la Iglesia en Venezuela, lo cual contribuyó enormemente a la restauración de la Iglesia en el país. Mientras en Roma las cosas iban muy bien, no ocurría lo mismo en Caracas, donde una intensa contienda estaba a punto de estallar.

### 3. EL CONFLICTO INTERNO EN EL CLERO CARAQUEÑO

5 Cfr. C. UZCÁTEGUI, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 6-4-1899, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 58 Ep (1885-1904).

6 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922. Castro y Gómez)*, tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 75, Caracas, 2000, pp. 25-26.

7 Cfr. E. CÁRDENAS GUERRERO, "Proceso de cohesión hacia la universalidad", en: Q. ALDEA - E. CÁRDENAS (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, tomo X, Herder, Barcelona, 1987, p. 520.

En efecto, la contienda interna del clero caraqueño se agudizó cuando luego del terremoto que asoló a Caracas el 29 de octubre de 1900, un artículo de “La Religión” del 16 de noviembre pedía recoger firmas para dirigir un cablegrama al papa, solicitando una bendición que les confortara. El artículo aparecía firmado por el arzobispo Uzcátegui. El 20 de noviembre, el periódico caraqueño “El Conciliador”, publicó un artículo que afirmaba ser un abuso de poder poner la firma del arzobispo en el artículo, pues éste padecía una incapacidad mental<sup>8</sup>. El 21 de noviembre el diario “La Religión” respondió que el vicario general Castro había autorizado esa firma conforme a derecho, ya que las decisiones del vicario general eran como las del obispo, pues éste le había nombrado, y no habría por tanto ningún tipo de usurpación.

Se desató entonces una serie de polémicas y debates en torno a la jurisdicción del arzobispo de Caracas y de su vicario general. Los del grupo contrario a Castro lanzaron contra él una serie de ataques, refugiados en el anonimato. Detrás de estos anónimos estaba el P. Régulo Fránquiz, que envió el 23 de noviembre una carta al cardenal Vives y Tutó donde acusaba a Castro de ser “soberbio, vanidoso, injusto, débil con el poderoso, fuerte con el débil y liberal de los que ha dicho que está dispuesto a hacer todo lo que quiere el gobierno civil, es decir acabará de entregar la Iglesia en poder de sus perseguidores”<sup>9</sup>. Las acusaciones en su contra impulsaron al P. Castro a publicar una carta pastoral el 3 de diciembre de 1900, en la que reprendía duramente a los sacerdotes rebeldes y llamaba a todos a la calma y a la cordura.

La carta pastoral de Juan Bautista Castro fue apoyada de inmediato por un grupo de sacerdotes, que publicaron una adhesión a dicha pastoral el 4 de diciembre. Entre otros, firmaban ese documento los superiores de los Capuchinos, Franciscanos, Salesianos y Agustinos. También firmaban los capellanes de las Hermanas Franciscanas de la Caridad y de las Hermanitas de los Pobres de Mai-

8 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: el arzobispado de Mons. Felipe Rincón González (1916-1946). Aproximación histórica a partir de las fuentes conservadas en Venezuela*, Tesis de posgrado, Lovaina, 1987, p. 69; J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Caracas, 1974, pp. 172 ss.

9 R. FRÁNQUIZ, “Carta al Card. Vives y Tutó”, 23-11-1900, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Apéndice Documental, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, tomo II, Caracas, 2000, p. 38. Sobre el agudo conflicto en torno a la mitra caraqueña en ese periodo, puede verse el estudio de: H. ACOSTA PRIETO, *Locura, pasión y poder: la lucha por la silla arzobispal de Caracas: 1900-1903*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003.

quetía (que era a la sazón el P. Santiago Machado); y los curas de Santa Rosalía, Altigracia, Catedral, La Pastora, Antímamo, Maiquetía, etc. No sólo este grupo del clero se unió a la pastoral de Castro. También lo hizo un grupo de 405 seglares, que firmaron una pública adhesión el 5 de diciembre de 1900. Entre ellos había personas de todos los ámbitos de la sociedad de entonces. Baste nombrar como ejemplo a Juan Pablo Rojas Paúl, José Gregorio Hernández, J. Alfonso Rivas y Eliodoro González P. A este apoyo se añadió luego el del Centro Católico Venezolano, del que era miembro el doctor Fulgencio Carias<sup>10</sup>.

Estas adhesiones públicas al P. Castro no hicieron sino enardecer los ánimos del bando contrario, encabezados por el P. Ricardo Arteaga, sacerdote cubano radicado en Caracas, miembro del cabildo metropolitano, quien hizo campaña entre sus compañeros de cabildo para asumir el mando de la arquidiócesis<sup>11</sup>. Para ello buscó las salidas jurídicas necesarias con el fin de hacer cesar en su cargo al vicario general Castro.

Una vez declarada oficialmente la demencia de monseñor Uzcátegui, el 20 de diciembre de 1900, por declaración firmada por el doctor Francisco Izquierdo Martí<sup>12</sup>, el capítulo catedralicio se propuso asumir la jurisdicción del arzobispado. Para ello debía elegir a un coadjutor, tal como lo establecía la decretal del papa Bonifacio VIII: “Si el obispo perdiera la razón y llega hasta no poder o no saber lo que quiera o no quiera, entonces su Capítulo, o las dos terceras partes del mismo, designarán uno o dos coadjutores idóneos que ejerzan la jurisdicción”<sup>12</sup>.

10 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 32.

11 Rodrigo Conde hace una breve semblanza de Ricardo Arteaga, diciendo que nació en Cuba, pero vino muy pequeño a Venezuela. Luego regresó a Cuba a los 16 años, donde realizó sus estudios eclesiásticos y se ordenó sacerdote. Debido a sus ideas políticas contra el régimen colonial que aún dominaba en Cuba, fue desterrado a España. Allí viajó por varios países, hasta que regresó a Venezuela en 1877 para incorporarse al clero caraqueño. Realizó su labor pastoral en varias parroquias, y promovió la venida de los salesianos y de los capuchinos a Venezuela, con los que mantuvo buenas relaciones. En 1885 obtuvo el título de doctor en Ciencias Eclesiásticas por la Universidad de Caracas, en la que llegó a regentar la cátedra de Teología Dogmática en 1888. También era canónigo doctoral del cabildo metropolitano. Era redactor del diario “El Áncora”, y fue recibido en 1906 como individuo de número de la Academia Nacional de la Historia: cfr. R. CONDE, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005, pp. 243-244. Puede verse también la reseña biográfica que le dedica: M. A. MARTÍNEZ, “Arteaga y Montejo, Ricardo”, en: FUNDACIÓN POLAR, *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo I, Caracas, 1997 (2ª edición), pp. 260-261.

12 BONIFACIO VIII, *Decretal Pastoralis Officii*, lib. III, tit. V, cap. único.

El cabildo de la arquidiócesis de Caracas estaba formado por 19 capitulares. Para la elección del coadjutor bastaban 13 votos, que eran las dos terceras partes de los miembros del cabildo. La elección se realizó el 24 de diciembre. Algunos miembros del capítulo estaban ausentes, entre ellos Juan Bautista Castro. Faltando algunos miembros, la elección arrojó como resultado 11 votos a favor de la propuesta del coadjutor. Por una serie de triquiñuelas jurídicas, la mayoría de los miembros del cabildo forzó la elección a favor del presbítero Ricardo Arteaga, a quien se le sumaron los votos salvados, obteniendo así los 13 votos necesarios. Así las cosas, el 26 de diciembre el P. Arteaga se proclamó vicario coadjutor de Caracas elegido por el cabildo.

Como reacción, el 27 de diciembre Juan Bautista Castro publicó un decreto en el que declaraba nula la elección de Ricardo Arteaga como coadjutor de la arquidiócesis, llamándole "intruso y usurpador de la jurisdicción eclesiástica"<sup>13</sup>. En ese documento, el vicario general aplicó la pena de suspensión al P. Arteaga y a los canónigos que lo eligieron (a saber: Manuel F. Matute, Antonio María García, Francisco Guevara, Francisco Almeida, Luis Avelino Piña, Castor María Castillo, Francisco Méndez, José J. Bofill, Juan Zumeta y Rafael María Díaz)<sup>14</sup>. Hay que decir que este grupo constituía una minoría del clero de Caracas, y no gozaba de buena fama en lo tocante al ámbito moral. En efecto, ese grupo de sacerdotes llegó a ser calificado por el delegado apostólico Giulio Tonti como "la escoria de la inmoralidad"<sup>15</sup>.

A la vez, el P. Castro pidió la intervención del presidente Cipriano Castro, de acuerdo con el derecho que le otorgaba la ley de Patronato. El general Castro intervino en una carta del 29 de diciembre enviada al cabildo en la persona del presbítero Matute, invocando su derecho por ley de Patronato, de "aprobar o desaprobado el nombramiento de vicario coadjutor hecho por el cabildo". Así que el presidente Castro declaró viciada en su origen la elección del presbítero Ricardo Arteaga, y por tanto desaprobaba su nombramiento como coadjutor.

Juan Bautista Castro se apresuró a informar a Roma por cablegrama sobre esta situación, y Roma respondió que la jurisdicción la mantenía el vicario general hasta nueva decisión de la Santa Sede, ordenando al coadjutor elegido (Ri-

13 J. B. CASTRO, "Carta al clero de Caracas", 27-12-1900, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección episcopales, 61 Ep (1904-1915).

14 Cfr. J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Caracas, 1974, p. 220.

15 G. TONTI, "Carta al prefecto de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios", 12-9-1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 83, p. 215.

cardo Arteaga) que se abstuviera de todo ejercicio de la potestad de jurisdicción. La Santa Sede también pidió al P. Castro que levantara la suspensión a Arteaga y a los sacerdotes que le habían elegido en el Capítulo, como una medida para apaciguar los ánimos y caminar hacia la reconciliación.

Los capitulares suspendidos se sometieron a las órdenes de Roma, y el vicario general, en un acto de obediencia a la Santa Sede, les levantó la suspensión el 30 de diciembre de 1900, con lo cual los ánimos se calmaron un poco, aunque la herida continuaba abierta.

El 21 de febrero de 1901 llegó a Caracas el delegado apostólico Giulio Tonti, para intentar resolver el problema, pero no pudo lograr nada durante 1901. La Santa Sede, buscando soluciones al problema, propuso el 12 de septiembre el nombre de Antonio Ramón Silva, entonces obispo de Mérida, para ocupar la sede de Caracas. Pero el gobierno de Cipriano Castro no aceptó la candidatura de Silva, sino que se empeñó en la propuesta de Juan Bautista Castro para el arzobispado de Caracas.

El 24 de febrero 82 sacerdotes manifestaron un voto de simpatía hacia el P. Castro, pidiendo a la Santa Sede que fuera nombrado arzobispo coadjutor de Caracas. Los ánimos se apaciguaron en el clero caraqueño cuando en la sesión del Cabildo del 27 de febrero de 1902 fue leída una carta del papa León XIII, fechada el 12 de enero, en la que se exhortaba al Cabildo Metropolitano a mantener la unión, la paz y la obediencia al vicario general Juan Bautista Castro, en quien el papa depositaba toda su confianza. También les invitaba al perdón mutuo. El cabildo acató la invitación del papa, y cesó algo la saña con que se atacaban unos a otros. Sin embargo, la mayoría de los miembros del cabildo de la catedral de Caracas mantenía un reconcomio latente con Juan Bautista Castro.

Mientras tanto, Régulo Fránquiz y Rafael Peñalver estaban en Roma presentando acusaciones contra Juan Bautista Castro, de quien decían que perseguía a los sacerdotes que no eran de su agrado y los hacía encarcelar por la autoridad civil, que acaparaba puestos y no cumplía con todas sus obligaciones, que en su condición de rector del Seminario actuaba arbitrariamente con los estudiantes, etc., todo esto adornado con otras especies. Estas referencias crearon un clima de duda en la curia romana acerca del P. Castro, que llevó a dilatar su nombramiento como arzobispo de Caracas<sup>16</sup>. El mismo delegado Giulio Tonti decía en

16 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 42.

un informe a la Santa Sede que el “carácter severo y autoritario”<sup>17</sup> del P. Castro le hacía temible. Sin embargo, a los meses Tonti se decantó a favor de Castro, lo cual le valió el ataque del clero disidente, que en un escrito del 24 de julio de 1901 dirigido al papa, acusaba al delegado Giulio Tonti de ser un mercader, preocupado únicamente de las comodidades y el dinero, diciendo que ofrecía licencias de oratorios privados a 200 francos oro, como se la ofreció a la señora Isabel de Andueza, y de haber recibido en tiempos del general Crespo más de 40.000 francos oro<sup>18</sup>. Como se puede deducir por esta acusación, todo aquel que se pusiera a favor de Juan Bautista Castro, se convertía automáticamente en enemigo de los disidentes (liderados por el P. Ricardo Arteaga).

Las peleas mutuas, que iban poco a poco destrozando a la Iglesia caraqueña, llevaron al papa a pedir un “cese al fuego” y una reconciliación de las partes en febrero de 1902. El jueves 6 de marzo de ese año, el vicario Castro y el capítulo metropolitano realizaron un acto eucarístico con todo el clero de Caracas en la Catedral, a puerta cerrada, ante el Santísimo expuesto. También estaba presente monseñor Tonti, expresamente invitado. Se cantó el *Pange lingua* y se pronunciaron dos únicos discursos por parte del vicario Castro y del canónigo Arteaga, expresando sentimientos de reconciliación y de caridad cristiana. Se perdonaron recíprocamente y manifestaron someterse a lo que el santo padre dispusiese. Habló también el delegado, agradeciendo las buenas disposiciones para con el papa. El acto concluyó con el *tantum ergo* y la bendición con el Santísimo. El cabildo metropolitano dirigió luego una carta al santo padre, en la que expresaba su agradecimiento, y su “sincero pesar por el dolor que involuntariamente le habían causado”, comprometiéndose a no darle más motivos de queja y aflicción<sup>19</sup>.

Las cosas volvieron a calmarse un poco, pero no por mucho tiempo. Y ello porque antes del acto eucarístico de “reconciliación”, aún no estaban dadas las condiciones para el perdón y el mutuo entendimiento. De hecho, a fines de 1901 cuatro sacerdotes del cabildo (Guevara, Piña, Arteaga y Bofill) habían enviado una carta al papa acusando a Castro de ser “sacerdote mal querido por casi todo el clero y mal visto por el pueblo, por sus pasiones violentas, y sobre todo, por su gran soberbia, por su carácter intolerante y por sus sentimientos de venganza”<sup>20</sup>. La tacha de ser “sacerdote mal querido por casi todo el clero” no parecía ajustarse

17 *Ibid.*, p. 43.

18 Cfr. *ibid.*, p. 51.

19 Cfr. *ibid.*, pp. 72-73.

20 A.A.VV., “Carta al Papa León XIII”, finales de 1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 325.

del todo a la realidad, pues en un manifiesto de hacía poco tiempo, ochenta y dos sacerdotes le habían expresado públicamente su apoyo.

No sabemos si por exceso de presión, pero a finales de 1902 se interrumpió temporalmente la representación de la Santa Sede en Venezuela, y se abrió un periodo de seis años en el que no hubo representante del Vaticano residente en Venezuela, hasta que fue designado en 1909, ya desaparecido el gobierno castrista, monseñor Giuseppe Aversa como enviado extraordinario<sup>21</sup>.

Las tensiones continuaron, y en febrero de 1903 se presentó en Caracas un problema serio con el P. Arteaga, que quiso obtener a toda costa la capellanía del Sagrado Corazón de Jesús en Caracas, confiada a los dominicos, pues esa capellanía tenía pocos oficios y muchos beneficios. Arteaga logró ser capellán del Sagrado Corazón de Jesús, pero los dominicos reclamaron lo que les correspondía, y Arteaga fue removido del cargo, por quien detentaba el gobierno de la arquidiócesis, el P. Juan Bautista Castro. Entonces el canónigo Arteaga, presentándose como víctima, hizo recoger casi 500 firmas de señoras y señoritas caraqueñas para ser restablecido, y las anexó a una carta al presidente Castro, en la que manifestaba su extrañeza por la ingrata noticia de la remoción, "para ser reemplazado por sacerdotes de una Orden religiosa venidos del extranjero"<sup>22</sup>. El vicario Castro amenazó con excomulgar a Arteaga y a los que le apoyasen, si no acataba la orden de desalojar la capilla y entregarla a los dominicos. Como Arteaga persistía en su desobediencia, Castro dictó un decreto de excomunión el 6 de marzo de 1903 contra Arteaga y las mujeres firmantes del manifiesto, a la vez que ordenaba al canónigo excomulgado a entregar la capilla a la mayor brevedad y con inventario a los dominicos<sup>23</sup>. Al final, Ricardo Arteaga tuvo que entregar la capilla a los religiosos, mientras que la Santa Sede a través del cardenal Rampolla, que había recibido cartas muy duras contra el vicario Castro, pidió a éste que

21 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 23.

22 *Ibid.*, p. 84. Es curioso que Ricardo Arteaga empleara contra los dominicos el argumento de que eran "venidos del extranjero" para hacerlos más odiosos al gobierno nacionalista de Cipriano Castro. Téngase en cuenta que Arteaga era cubano, y que fue él quien hizo las gestiones para que viniera a Venezuela otra congregación religiosa venida del extranjero: los salesianos de Don Bosco.

23 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 85. Sobre la historia de los dominicos en Venezuela, puede verse: O. MONTILLA PERDOMO, *Historia de los frailes dominicos en Venezuela durante los siglos XIX y XX. La extinción y la restauración*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 95, Caracas, 2009.

levantara la excomunión inmediatamente y sin poner condiciones a las mujeres que habían firmado el manifiesto de Arteaga, y también al mismo canónigo.

En medio de todas estas vicisitudes, hubo una voluntad política de arreglar el problema de la arquidiócesis por parte del presidente Cipriano Castro quien, en uso del derecho de Patronato, presentó el nombre de Juan Bautista Castro ante el Congreso nacional para ocupar la sede arzobispal de Caracas, siendo aceptado por dicho Congreso. Los últimos informes acerca de Juan Bautista Castro en líneas generales fueron positivos. El obispo de Mérida Antonio Ramón Silva refirió que Castro "ha sostenido con ciencia y prudencia muchas polémicas, defendiendo el dogma, la moral y la justicia", siendo su vida privada "intachable". También señaló que los que le han hecho oposición "no son la parte más sana del Clero de Caracas"<sup>24</sup>. Esto terminó de inclinar la balanza hacia la candidatura de Juan Bautista Castro para el arzobispado, y al final la Santa Sede le favoreció.

#### 4. EL SUCESOR DE CRÍSPULO UZCÁTEGUI: JUAN BAUTISTA CASTRO

El 20 de julio de 1903 fallecía el papa León XIII, y el 9 de agosto siguiente era elegido el cardenal Giuseppe Sarto para el solio pontificio, que tomó el nombre de Pío X. Unos de los primeros nombramientos del nuevo papa, fue el del arzobispo coadjutor de Caracas en la persona de Juan Bautista Castro, el 29 de octubre de 1903. El P. Castro fue invitado a recibir la consagración episcopal en Roma. Fue consagrado obispo el 6 de enero de 1904 por el secretario de Estado, cardenal Merry del Val, cuando contaba 58 años de edad. La llamada a ser ordenado obispo en Roma tenía una intención velada: la de ser instruido minuciosamente por las autoridades de la Santa Sede acerca de cómo proceder en la delicada situación de división que había en el clero caraqueño<sup>25</sup>.

Castro fue recibido festivamente el 15 de marzo siguiente en la ciudad capital. El 31 de mayo de 1904 falleció monseñor Uzcátegui, e *ipso facto* asumía Juan Bautista Castro con todas sus atribuciones y facultades el arzobispado de Caracas<sup>26</sup>.

24 A. R. SILVA, "Carta al Card. Rampolla", 20-8-1903, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 383.

25 Cfr. G. AVERSA, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103.

26 Un análisis del conflicto de la sucesión de la mitra caraqueña de Uzcátegui a Castro puede verse en: J. H. QUINTERO, *Para la historia*, Editorial Arte, Caracas, 1974, pp. 177-261.

Monseñor Castro dio un impulso al resurgimiento religioso en el país, si bien gastó muchas energías en apaciguar los ánimos de un clero dividido, y en no pocos casos desobediente, a las disposiciones del nuevo arzobispo. Giuseppe Aversa se referiría años más tarde, a la situación que tuvo que enfrentar Castro recién nombrado arzobispo, en un informe de octubre de 1910: "Cuando Mons. Castro fue nombrado Coadjutor con derecho de sucesión, se le escribió —si mal no recuerdo fui yo mismo quien redactó la minuta de la carta— que el Santo Padre deseaba fuese a Roma, aparentemente para ser consagrado, en realidad para darle consejos sobre la administración de la Arquidiócesis. La Santa Sede estaba informada sumariamente y mal sobre las cosas de Venezuela. Mons. Castro fue a Roma; los consejos fueron que tuviese paciencia, caridad y prudencia con todos y que no usase medios violentos y enérgicos y que fuese poco a poco a la hora de adoptar medios demasiado fuertes o tomar decisiones odiosas. Los consejos eran óptimos pero, me permito decir, no aptos para la gangrena que ya estaban convirtiendo en putrefacción algunos miembros del cuerpo. A lo menos habría que haber añadido algún otro consejo sobre la severidad en el caso de que los consejos anteriores no diesen resultado. Esto no se hizo y Mons. Castro tomó los consejos 'ad litteram' y cuando los medios empleados no dieron resultado, dejó correr y que la gangrena se pudriese. Creía en buena fe que estaba siguiendo las instrucciones recibidas. A este primer motivo hay que añadir otro: el odio y malquerencia del ex Presidente Castro. Al principio las relaciones entre ambos eran amistosas y casi cordiales. Poco a poco, el P. Régulo Fránquiz y otros de su camarilla fueron entrando en el ánimo del dictador y de los hombres que lo rodeaban. La estima y amistad con el Arzobispo fueron disminuyendo hasta dar entrada al odio"<sup>27</sup>. De hecho, los canónigos Arteaga y Fránquiz, enemigos del arzobispo Castro, lograron la amistad de Cipriano Castro, según algunos, a través de sus ministros, y para otros a través de doña Zoila Martínez de Castro, esposa del dictador. Lo cierto es que lograron que el gobierno del general Castro cam-

27 G. AVERSA, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103. Régulo Fránquiz, también opositor del P. Machado, se había ido en 1898 de la arquidiócesis de Caracas a la diócesis de Guayana, al parecer por motivos de inmoralidad. En Guayana fue nombrado Canónigo por monseñor Durán. Allí tuvo serios problemas con su obispo, llegándole a faltar públicamente el respeto y siendo suspendido *ab officio* por el mismo. Fránquiz recurrió a la Santa Sede para ser repuesto en su oficio, acusando al tiempo a Durán de profesar las ideas del liberalismo.

biara su actitud hacia la Iglesia católica, convirtiéndose muchas veces para ella en piedra de tranca con su talante hostil, laicizante y amenazador<sup>28</sup>.

Uno se pregunta cómo algunos sacerdotes pueden llegar a esos niveles de bajeza moral, hasta emplear todos los medios a su alcance para acusar y atacar a otros hermanos en el sacerdocio como por pura venganza personal. No sólo Aversa habla de la “putrefacción de algunos miembros del clero”. También el historiador Rodrigo Conde se refiere al “deterioro del clero”, y afirma que la causa de este mal fue “la persecución del Estado contra la institución eclesial, el partidismo político y la clausura de los Seminarios”<sup>29</sup>, que había tenido lugar en tiempos de Guzmán. La escandalosa conducta de algunos personajes del clero venezolano habría sido en parte consecuencia de los desmanes del guzmancismo, que dejaron un clero mediocre, no solamente desde el punto de vista intelectual, sino lo que es peor, moral.

Siendo aún vicario general, Juan Bautista Castro había logrado que el presidente Cipriano Castro restableciese los seminarios por un decreto emanado el 28 de septiembre de 1900. De hecho, Castro había sido rector de la escuela episcopal creada en tiempos de monseñor Ponte, que fungía como Seminario. El decreto de 1900 ordenó trasladar al seminario la facultad de ciencias eclesiásticas que existía en la Universidad de Caracas. El Seminario podía dar títulos de bachiller en filosofía, pero los doctorados estaban reservados a la Universidad. En el interior del país la situación era diversa, pues las otras diócesis tardaron varios años en restablecer sus propios seminarios, y debían contentarse por algún tiempo con mantener en las casas episcopales a tres o cuatro seminaristas estudiando<sup>30</sup>. No conforme con haber logrado la restauración de los Seminarios mayores, monseñor Castro, ya arzobispo de Caracas, dispuso en 1906 la división entre Seminario mayor y menor.

Por otra parte, el arzobispo Castro logró reunir en 1904 a los cinco obispos existentes en el país, dando inicio a lo que luego serían las asambleas de la Con-

28 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 188. Un estudio acerca del periodo de gobierno de Cipriano Castro puede verse en: M. PICÓN SALAS, *Los días de Cipriano Castro (Historia venezolana del 900)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (estudios, monografías y ensayos), Caracas, 1986.

29 R. CONDE, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005, p. 274.

30 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 178. Puede verse también el estudio de R. CONDE, “Reapertura de los seminarios en tiempos de Cipriano Castro”, en: AA.VV., *La Iglesia y la educación en Venezuela*, Memorias de las III Jornadas de Historia y Religión, Publicaciones, UCAB, Caracas, 2003, pp. 99-117.

ferencia Episcopal. Fruto de esa reunión de obispos fue la Instrucción Pastoral de 1904, que representó un hito determinante en la restauración de la Iglesia venezolana en el proceso histórico que se había iniciado en el papado de León XIII<sup>31</sup>. Según el análisis que del documento hacen Donís y Straka, la Instrucción de 1904 propuso las siguientes coordenadas doctrinales, sobre las que se debía regir la Iglesia en los inicios del siglo XX: “La Iglesia es depositaria y maestra de la verdad revelada. La Iglesia legisla, juzga y castiga en todo lo relativo al régimen espiritual. La rectoría religiosa de la Iglesia se convierte en mandato moral universal para la conducta privada y pública que se desprende de la profesión religiosa. La unidad familia-sociedad-Estado es obra de Dios. Por ende, todas las instancias deben someterse a Dios”<sup>32</sup>.

Sobre la base de estas coordenadas doctrinales, el nuevo arzobispo se enfrentó contra la ley del divorcio, que fue propuesta por los liberales en 1904, con un proyecto que había fracasado en 1899 en tiempos del general Ignacio Andrade. El 9 de abril de 1904 el presidente Castro puso el ejecútese a ese proyecto de ley, aún cuando el arzobispo Castro se hubiera dirigido al Congreso el 18 de marzo para que detuvieran la aprobación de esa legislación, proponiendo la realización de un plebiscito antes de aprobarla<sup>33</sup>. El presidente Castro y la mayoría del Congreso hizo caso omiso a la recomendación del arzobispo, y sancionó la ley, aprovechando que el arzobispo se encontraba fuera de Caracas ese 9 de abril.

Cipriano Castro, como asomamos al principio, también se opuso a la permanencia de los capuchinos en las misiones entre los indígenas del Zulía, y les ordenó el 17 de mayo de 1904 que salieran de allá y que por un acto de benevolencia del gobierno podían venirse a Caracas. Los capuchinos replicaron que no saldrían sino por orden de su superior en Caracas o por la fuerza de las bayonetas. El general Olivares, encargado de cumplir la orden, castigó el gesto retador de los religiosos, arrestando al superior de los capuchinos en Maracaibo, y de inmediato lo comunicó al presidente. Éste mandó que metieran presos a los demás capuchinos y les desterraran, y la orden se cumplió. No contento con eso, el presidente Castro la tomó con los Agustinos Recoletos de Maracaibo, y les

31 Cfr. M. DONÍS RÍOS – T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2010, p. 72. Puede verse también, desde la perspectiva de Mario Briceño Iragorry, el estudio de: W. K. SUÁREZ, *Mario Briceño Iragorry en el proceso de restauración de la Iglesia venezolana*, (tesis doctoral), Madrid, 1989.

32 M. DONÍS RÍOS – T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, cit., pp. 72-73.

33 Cfr. M. DONÍS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., pp. 166-168.

ordenó cerrar el colegio que allí tenían<sup>34</sup>. Estos episodios son muestra del toque anticlerical del presidente Cipriano Castro, que por esa época se mostraba ya algo envenenado contra la Iglesia.

En los años que siguieron a la instalación de Juan Bautista Castro como arzobispo en 1904, los conflictos en el clero caraqueño parecían ser cosa del pasado. Pero un episodio que pudo haber terminado en tragedia manifiesta que los ánimos permanecieron caldeados, y que el episcopado de Juan Bautista Castro hacía mantener algunas heridas abiertas. El evento fue el siguiente: el 18 de febrero de 1906, según el testimonio del mismo afectado, monseñor Castro fue víctima de un intento de envenenamiento. Le colocaron una buena cantidad de nitrato de plata en la vinajera del vino para celebrar Misa. Pero Castro lo probó en mínima cantidad durante la comunión e inmediatamente se dio cuenta, pues la mayor parte del veneno estaba en el fondo de la vinajera<sup>35</sup>. El arzobispo se salvó y sólo se sintió algo mareado, llamó al instante a su médico, quien confirmó que había bebido un poco de veneno, pero no el suficiente como para causarle la muerte. Según monseñor Aversa, enviado extraordinario a Venezuela, “la obra inicua se atribuye desgraciadamente a algunos sacerdotes, que habrían buscado colocarle nitrato de plata en la vinajera para la misa”<sup>36</sup>. Se han hecho algunas conjeturas sobre el autor del atentado, pero hasta ahora no se ha sabido a ciencia cierta quién fue.

Lo cierto es que el atentado refleja la animadversión de ciertos personajes contra el arzobispo Castro, hasta el punto de que se buscó acabar violentamente con su vida. Algunos atribuyeron el atentado a miembros del clero, y otros a personeros del gobierno de Cipriano Castro. Lo cierto es que el arzobispo no era “monedita de oro”. Su episcopado estuvo marcado por algunos conflictos internos, que sin embargo no impidieron un trabajo fructífero que permitió a la Iglesia avanzar en el camino de la restauración.

Juan Bautista Castro falleció el 7 de agosto de 1915. Inmediatamente después de su deceso, el delegado apostólico Carlo Pietropaoli envió un escrito al

34 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922. Castro y Gómez)*, cit., tomo I, p. 105.

35 Cfr. F. SALAZAR MARTÍNEZ, *Historia de compadres. De Cipriano Castro a Juan Vicente Gómez*, Librería Piñango, Caracas, 1977, pp. 64-65. Mons. Castro escribió el 19 de febrero de 1906 una carta al general Gómez para informarle de este lamentable atentado.

36 G. AVERSA, “Carta al Card. Merry del Val”, 27-2-1906, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922. Castro y Gómez)*, cit., tomo II, p. 443.

cardenal De Lai, Secretario de la Congregación Consistorial, para notificar su muerte, y referir algunas noticias acerca de los últimos días de Castro. El balance general de la "política interna" del arzobispo Castro no era positivo, a juzgar por lo que apuntó en su informe monseñor Pietropaoli: "Encerrado en su Palacio, no apto para visitar por sí mismo la Diócesis, escuchó solamente la voz y los consejos de poquísimos sacerdotes que lo dominaron; su frase característica y continua era ésta: 'Tizio es mi amigo, Caio es mi enemigo'. A los amigos prodigó honores y favores, los otros que creía no adeptos terminaron por alejarse del Pastor y creció la división entre los eclesiásticos, abierta al principio, después solapada por respeto o temor al Representante Pontificio presente. Él habría podido reunir los ánimos, no lo hizo, y si lo intentó yo no sabría decirlo. Tal vez un poco más de caridad, de corazón e imparcialidad de conducta habrían podido salvar la posición. A su muerte los odios y la discordia se han despertado y demostrado con ocasión de la nominación del Vicario Capitular... No curó las llagas del Clero, que son muchas y purulentas, le faltaron la fuerza y el valor"<sup>37</sup>. Otro balance negativo que Pietropaoli hacía del pontificado de Castro se refiere al aspecto económico: "Francamente, la Administración de Mons. Castro fue un desastre y si hubiese continuado el sistema que implantó, hasta el mismísimo fondo de la Catedral, al que ya había metido mano, hubiese sido segado"<sup>38</sup>. Al parecer, el odio que de algunos sacerdotes se había grajeado Castro no era del todo gratuito.

Lo cierto es que Castro dejó una arquidiócesis aún herida, con algunos clérigos llenos de reconcomio, y otros fielmente apegados a la autoridad de su arzobispo. Su episcopado no escapó de aquella afirmación que se atribuye al cardenal José Humberto Quintero: "la mitra de Caracas es una corona de espinas".

37 C. PIETROPAOLI, "Carta al Card. De Lai", agosto de 1915, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, cit., tomo I, pp. 245-246.

38 C. PIETROPAOLI, "Carta al Card. De Lai", 8-6-1916, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 78, Caracas, 2000, tomo IV, p. 99.

**BIBLIOGRAFÍA:**

- ACOSTA PRIETO, H., *Locura, pasión y poder: la lucha por la silla arzobispal de Caracas: 1900-1903*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2003.
- AA.VV., "Carta al Papa León XIII", finales de 1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, Caracas, 2000, p. 325.
- AA.VV., Gaceta Oficial, Caracas, 20 de diciembre de 1900, n° 8112.
- AVERSA, Giuseppe, "Estado del Clero en Venezuela", informe del 3-10-1910, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 103.
- \_\_\_\_\_, "Carta al Card. Merry del Val", 27-2-1906, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1910-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, p. 443.
- BLANCO RINCÓN, Mariana, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: el arzobispado de Mons. Felipe Rincón González (1916-1946). Aproximación histórica a partir de las fuentes conservadas en Venezuela*, Tesis de posgrado, Lovaina, 1987.
- BONIFACIO VIII, *Decretal Pastoralis Officii*, lib. III, tit. V, cap. único.
- CÁRDENAS GUERRERO, E., "Proceso de cohesión hacia la universalidad", en: Q. ALDEA – E. CÁRDENAS (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, tomo X, Herder, Barcelona, 1987, p. 520.
- CASTILLO LARA, Lucas Guillermo, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo I, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 75, Caracas, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, Caracas, 2000.

- \_\_\_\_\_, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, tomo IV, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 78, Caracas, 2000.
- CASTRO, Juan Bautista, “Carta al clero de Caracas”, 27-12-1900, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).
- \_\_\_\_\_, “Carta al clero y a los fieles de Caracas”, 21-11-1898, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 61 Ep (1904-1915).
- \_\_\_\_\_, “Carta al delegado apostólico G. Tonti”, 29-11-1898, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1998, tomo II, p. 566.
- CONDE, Rodrigo, *El renacer de la Iglesia*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Reapertura de los seminarios en tiempos de Cipriano Castro”, en: AA.VV., *La Iglesia y la educación en Venezuela*, Memorias de las III Jornadas de Historia y Religión, Publicaciones, UCAB, Caracas, 2003, pp. 99-117.
- DONÍS RÍOS, Manuel, *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Bid and Co Editor, Caracas, 2007.
- DONÍS RÍOS, Manuel – STRAKA, Tomás, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2010.
- FRÁNQUIZ, Régulo, “Carta al Card. Vives y Tutó”, 23-11-1900, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Apéndice Documental, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 76, tomo II, Caracas, 2000, p. 38.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas, 1997.
- MARTÍNEZ, M. A., “Arteaga y Montejo, Ricardo”, en: FUNDACIÓN POLAR, *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo I, Caracas, 1997 (2ª edición), pp. 260-261.

- MONTILLA PERDOMO, Oswaldo, *Historia de los frailes dominicos en Venezuela durante los siglos XIX y XX. La extinción y la restauración*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 95, Caracas, 2009.
- PICÓN SALAS, Mariano, *Los días de Cipriano Castro (Historia venezolana del 900)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (estudios, monografías y ensayos), Caracas, 1986.
- PIETROPAOLI, Carlo, "Carta al Card. De Lai", agosto de 1915, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 75, Caracas, 2000, tomo I, pp. 245-246.
- , "Carta al Card. De Lai", 8-6-1916, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana en el Archivo Secreto Vaticano (1900-1922, Castro y Gómez)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 78, Caracas, 2000, tomo IV, p. 99.
- QUINTERO, José Humberto, *Para la historia*, Editorial Arte, Caracas, 1974.
- SALAZAR MARTÍNEZ, F., *Historia de compadres. De Cipriano Castro a Juan Vicente Gómez*, Librería Piñango, Caracas, 1977, pp. 64-65.
- SILVA, Antonio Ramón, "Carta al Card. Rampolla", 20-8-1903, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 75, p. 383.
- SUÁREZ, W. K., *Mario Briceño Irigorry en el proceso de restauración de la Iglesia venezolana*, (tesis doctoral), Madrid, 1989.
- TONTI, Giulio, "Carta al prefecto de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios", 12-9-1901, en: L. G. CASTILLO LARA, *Apuntes para una historia documental de la Iglesia venezolana*, cit., tomo II, n° 83, p. 215.
- UZCÁTEGUI, Crispulo, "Carta al clero y a los fieles de Caracas", 6-4-1899, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas, sección Episcopales, 58 Ep (1885-1904).



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

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

### **ITER, Revista de Teología**

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

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

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

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

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

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

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



## TEMA LINGÜÍSTICO

---

### EL ESPAÑOL: UNA FASE EN LA EVOLUCIÓN DEL LATÍN

Prof. Bruno Manara\*

#### **ABSTRACT:**

*The present study is twofold. Firstly we will show several hints of how Latin evolved along one thousand years as a living language. In a second moment we will focus on several peculiarities of Latin as was spoken in Hispania, to demonstrate that those same linguistic tendencies persisted along the centuries and characterize the present-day Spanish language, which may be termed as a phase in the general evolution of Latin.*

**KEYWORDS:** *Latín, sermo urbanus, sermo rústicus, sustrato, superestrato, adstrato, lengua hablada, lengua escrita, evolución lingüística.*

## ROMA Y SU LENGUA

Toda lengua evoluciona –¡inclusive el latín!–, tanto por razones intrínsecas, como sería la ley psicológica del menor esfuerzo por parte de los hablantes, como por influencia de los idiomas de pueblos sometidos o de idiomas contemporáneos, y también por situaciones sociales, históricas, culturales y políticas particulares que afectan la manera de hablar en el devenir de los siglos.

---

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

A continuación, trataremos de dar una visión panorámica de como fue evolucionando el latín a lo largo de casi mil años de historia como lengua viva, desde el 753 a. de C., la tradicional fecha de la fundación de Roma, hasta el s. VII d. de C., cuando S. Isidoro de Sevilla escribía sus *Etymologiarum libri XX*. En un segundo momento veremos el desarrollo del latín en España hasta volverse la lengua que hablamos hoy. La fundamentación de este enfoque será la afirmación de Menéndez Pidal en el sentido de que nuestro “español” moderno no es sino una rama del mismo *sermo rústicus* de Roma, a unos quince siglos de distancia del obispo sevillano.

Lo que hoy conocemos como ciudad de Roma, en sus comienzos fueron unas aldeas de pastores, agricultores y cazadores de diferente origen y lengua, que se habían refugiado en una zona pantanosa de colinas cercanas y cubiertas de bosques, donde era fácil esconderse y defenderse en caso de agresión. Para mayor seguridad colectiva, las aldeas de siete de tales colinas se coaligaron en lo que se llamó *Septimontium*, los Siete Montes, que se incorporó a la Liga Latina, formada por 32 ciudades, fundadas por su metrópoli Alba Longa y asociadas con ella. Esta, según la leyenda heroica, habría sido fundada por Eneas y sus compañeros, que habían huido cuando la destrucción de Troya unos 1200 años antes de Cristo.

La prueba de que esa población inicial de Roma estaba constituida por gente de razas distintas, está en el hecho de que Rómulo, el mítico fundador de la ciudad, la organizó escogiendo entre los miembros de las familias más prominentes a 100 *patres* o senadores (cuyos descendientes constituirían la clase de los nobles o *patricios*), organizó la plebe en 12 tribus, que suministrarían el contingente para el ejército, pero además creó tres centurias de caballería entre miembros acomodados, que podían tener y mantener su caballo, y con el paso de los años constituirían el *ordo equester*, es decir, la clase de los caballeros, que controlaban la economía. Tales centurias se llamaron: *Rammes* (romanos), *Titios* (sabinos) y *Luceres* (etruscos): estos dos últimos grupos posiblemente constituidos por individuos “indeseables” tanto entre los etruscos, como entre los sabinos, que tantos enfrentamientos tendrían con la Roma inicial. La razón principal era que, a medida que la nueva ciudad extendía su área de influencia, entró en serios conflictos con los otros miembros de la Liga Latina, y en particular con Alba Longa (hoy Castel Gandolfo), y terminó con la destrucción de esta y la deportación a Roma de la población albana. Esta pasaría a engrosar la plebe, con deberes sociales, pero sin derechos políticos.

Según Roma iba apropiándose de territorio para atender las necesidades de su aumentada población, se vio envuelta en más conflictos, con etruscos, latinos, umbros, samnitas, sabinos, volscos, hérnicos, auruncos, lucanos, brutios y finalmente con los marsos u *oscos*<sup>1</sup> de la parte meridional de la península itálica. En cada caso se prosiguió con la política de deportar a Roma contingentes de estos pueblos sometidos, que aumentarían la plebe romana, y con los años, los contingentes de sus legiones. Además, para asegurar la sumisión de los más levantiscos, se fueron estableciendo colonias militares en distintas partes, imponiendo en todo caso el latín como lengua oficial de la administración pública.

El hecho de que estos pueblos hablaran lenguas distintas, aunque bastante afines entre sí, con los años afectó significativamente el *sermo* o lenguaje básico de la Roma primitiva. Para tener una idea de cómo la lengua de Roma se iba diferenciando de los idiomas de sus vecinos, valgan unas muestras. Los umbros del noreste, en lugar de pronunciar en latín *iuvencia* (novilla), *inter* (entre) o *terreántur* (sean aterrorizados), decían: *iuenga*, *ándér*, *tursiandu*; e instituciones y cargos administrativos romanos como *senatus*, *quaéstor*, *aedilis*, *cénsor*..., en boca de los oscos del sur sonaban: *senateis*, *kvaisstur*, *aidil*, *kenzsur*. Además, donde los romanos decían *túrtur* (tórtola), los sabinos decían *titius*, y frente al romano *fortis* tenemos el sabino *nero*, de donde resultó el apellido de Nerón.

Por su parte, la arqueología señala cómo había evolucionado la lengua de la Urbe en el lapso de pocas décadas. En efecto, se halló una cista o cofre de bronce con la dedicatoria: *Dindia Macolnia fileai dédid. Novios Plautios med Római fécid*, que en latín clásico sería: *Dindia Macolnia filiae dédit. Novius Plautius me Rómae fécit*, es decir: Dindia Macolnia (me) dio a la (su) hija. Novio Plautio me hizo en Roma.

Las dos expresiones lingüísticas reportadas, una arcaica y otra clásica, constituyen fases sucesivas en la evolución de la lengua de Roma, en la cual S. Isidoro de Sevilla (560-636 d. C.) distinguía cuatro momentos. Designa el primero como *sermo priscus*, o lenguaje primitivo, del cual no quedan casi documentos escritos.

En un segundo momento tenemos el *sermo latinus*, cuando en Roma se hablaba el mismo lenguaje de las 32 ciudades que integraban la Liga Latina. A esta

1 Los romanos los llamaban marsos; "oscos" era como les decían los griegos, según nos recuerda S. Isidoro de Sevilla: *Marsos autem Graeci Oscos vócant*. (*Etym.* IX, ii, 88).

fase del latín puede corresponder la inscripción del *lapis satricanus*, hallado en *Sátricum* y empleado en los fundamentos del segundo templo de la Máter Matuta unos 500 años a. de C., y donde se lee: IESTETERAI POPLIOSIO VALESIOSIO SVODALES MAMARTEI, que en latín clásico sería: *Statuérunt Publii Valerii sodales Mamerto*, es decir: Los compañeros (socios) de Publio Valerio colocaron (esta primera piedra) en honor de Marte.

Luego, a medida que la población se incrementaba dramáticamente al incorporársele grandes contingentes de los pueblos vencidos y gente extraña, en particular muchos sabinos con la entera *gens Clodia* y su clientela, artesanos y comerciantes, que hablaban sus lenguas maternas, se fue creando una especie de "lingua franca", que acentuó la diferencia del lenguaje de Roma con respecto al de los pueblos cercanos. S. Isidoro designa esta forma lingüística como *sermo romanus* o *sermo urbanus*. En efecto, declara el ilustrado obispo, "Urbanos se llaman los habitantes de Roma. En cambio, los habitantes de otras poblaciones son pobladores, ya que solo Roma es urbe, las otras son poblaciones".<sup>2</sup>

Con el pasar de los años y a medida que en Roma aumentaba la instrucción y se elevaba el nivel de cultura, se crearon obras poéticas, teatrales y en prosa, todas ellas en *sermo urbanus* o culto, el cual se fue distanciando del habla de la plebe, que se designó como *sermo rústicus*. Este era esencialmente lengua hablada, siempre más flexible e heterogénea que la lengua escrita. En contraste, el *sermo urbanus*, por el hecho de ser escrito, evolucionó menos que el habla plebeya. La diferencia entre las dos modalidades lingüísticas no era solo de pronunciación, sino también de vocabulario. Por ejemplo, mientras en *sermo urbanus* se decía: *domus, equus, rúber, áltior...*, en *sermo rústicus* era: *casa, caballus, russus, magis altus...*

En cuanto a sintaxis, las dos maneras de hablar latín se diferenciaban básicamente en que el *sermo rústicus*, en lugar de expresar los oficios sintácticos de las palabras por medio de los casos, prefería las preposiciones. De este uso sobreviven ejemplos de la misma época republicana, como el cargo oficial de *Curátor de Via Sacra* (que según la corrección urbana hubiera debido ser: *Curátor Viae Sácræ*).<sup>3</sup>

2 "Urbani vocántur qui Rómae hábitant. Qui vero in céteris óppidis, oppidani. Nam sola urbs Roma, caétera óppida" (*Etym.*, IX, iv)

3 Posteriormente, los emperadores se rodearon de *ministri*, ayudantes, que desempeñaron cargos que no existían antes y se expresaron con la preposición *a* y caso ablativo, como: *Miníster a secretis, Mínister a manu, Mínister a notis, Mínister a memoria...*

Una consecuencia de lo anterior fue que ya no era necesario distinguir las terminaciones de los casos, y en particular se confundieron los oficios del acusativo y del ablativo. De esto quedaron indicios inclusive en grafitos de Pompeya, en uno de cuyos muros un maestro de escuela dejó para el recuerdo: *Saturninus cum suos discentes* (cuando la corrección urbana hubiera exigido: *cum suis discéntibus*), mientras en España se halló escrito: *jácet in locum* (en lugar de: *in loco*), *pro salutem* (en lugar de: *pro salute*), etc.

Se sabe, además, que los sabinos y los oscos no distinguían lingüísticamente los oficios sintácticos de sujeto (caso nominativo) y de complemento directo (caso acusativo), sino que para ambas funciones preferían el caso acusativo. Una vez más, de este uso existen documentos arqueológicos, como una lápida del s. II d. C., hallada en España, y donde se lee: *Filias matri piissimae posuerunt* (cuando la corrección urbana exigiría: *Filiae...*).<sup>4</sup>

Pasaron los siglos, y a medida que su poder y la influencia se extendían, Roma llegó a chocar con Cartago, su gran rival en el dominio del Mediterráneo. Como consecuencia de las tres Guerras Púnicas<sup>5</sup>, los territorios controlados por Roma rebasaron los linderos geográficos de Italia, y abarcaron por occidente la Provenza en el sur de Francia, e Hispania; por oriente, Grecia, Asia Menor, Fenicia y Palestina, y por el sur toda la costa mediterránea de África, desde Egipto a Libia y Marruecos. De resultas, los romanos llamaron *Mare Nostrum* al que antes era *Mare Mediterráneum*.

Todas estas campañas militares obligaron a Roma a establecer colonias de soldados itálicos en las nuevas tierras conquistadas, por una parte para recompensarlos por sus servicios, y por la otra también como fuerzas de ocupación. Es el caso que entre las primeras tierras "liberadas" de la influencia de Cartago estuvo Hispania donde, a pesar de dos siglos de dura oposición de los pueblos celtíberos, los romanos a lo largo de los decenios fueron fundando colonias sucesivas, como: *Osca* (Huesca), *Metellinum* (Medellín), *Turris Julia* (Trujillo), *Pompilio* (Pamplona), *Legio* (León), cuartel de la *Legio VII Gémina*, *Caesaraugusta* (Zaragoza), *As-túrica augusta* (Astorga), *Brácara augusta* (Braga), *Lucus Augusti* (Lugo), *Emérita*

---

Solo mucho más tarde se crearían los equivalentes adjetivos: *secretarius*, *amanuensis*, *notarius*, *chronista*, etc.

4 Menéndez Pidal, R. *Manual de Gramática histórica española*. Espasa-Calpe, Madrid 1977.

5 Los romanos llamaban *poenos* o *punos* (púnicos o fenicios) a los cartaginenses, oriundos de Fenicia.

*augusta* (Mérida) e *Itálica*, entre otras muchas. Como suele suceder en el caso de colonizaciones “obligadas” de tierras lejanas, varios de estos nombres delatan la nostalgia de los lugares de origen; y decimos “obligadas” porque consta que los veteranos del sur de Italia que, luego de la victoriosa batalla de Actium contra Marco Antonio, fueron “premiados” por Augusto con tierras en Hispania, se quejaban de que como premio habían sido desterrados.

Lo anterior explica que, mientras en el sur de Italia existen las poblaciones de *Lavérnae* y *Lavernium*, en Cataluña tenemos *Lavern* y el apellido *Labernia*; la localidad de *Añón*, en la provincia de Zaragoza, corresponde al *Anione* de los sabinos; en el nombre de la población española de *Caracena* todavía resuena el del pueblo samnita de los *Caraceni*, y en particular la española *Vinuesa* reproduce en España el nombre de la samnita *Venusia*, patria del poeta Quinto Horacio Flaco.

Es otra evidencia de la vinculación de España con los pueblos del sur de Italia el tan frecuente nombre *Egnatius* (Ignacio, Íñigo Iñaki), que se remonta a la *Gens Egnatia*, familia samnita que finalmente sería deportada a Roma, pero que era originaria de la ciudad de *Egnatia*, que le rendía culto a la ninfa *Egnatia*, a quien ofrecían víctimas sobre piras cuya leña, según decían los devotos, se inflamaba espontáneamente. A esa misma *Gens* pertenecieron *Gelius Egnatius* y *Marius Egnatius*, jefes de varias revueltas de pueblos itálicos, que por momentos pusieron en jaque la sobrevivencia misma de Roma. Finalmente, hubo también una *Via Egnatia*, que arrancaba de la Via Appia en territorio samnita hasta Brundisium, y proseguía al otro lado del mar Adriático, atravesaba los Balcanes, pasaba por Tesalia y Macedonia y llegaba a Bisancio, ya a las puertas del Mar Negro y frente a Asia Menor.

En particular llamamos la atención sobre los aguerridos *marsos* de la parte más meridional de Italia, llamados *oscos*, por los griegos. Este término, además de ser apellido español bajo la forma femenina (*Oscá*) y originar el nombre de la ciudad de *Huesca*, entra en la designación de las localidades de *Villanueva de Oscos*, *San Martín de Oscos*, *Santa Eulalia de Oscos*, todas en la región asturiano-gallega llamada desde antiguo *Territorio de Oscos*, donde, según reza un documento medieval del s. XII, “*Pelagius tenebat Riba de Ove et Oscos*”. Todos estos nombres de localidades españolas, sostiene Menéndez Pidal, son clara evidencia de que sus fundadores habían sido soldados oscos, del sur de Italia; y es fácil inferir que, al ser en su mayoría campesinos, artesanos, obreros y braceros de condición plebeya, no hablaban el *sermo urbanus*, sino formas dialectales del

*sermo rústicus*. Además, al ver que entre ellos había un nutrido grupo de oscos, que, como se dijo, empleaban el caso acusativo también en función de sujeto (caso nominativo), se comprenderá por qué el plural de las palabras castellanas corresponde exactamente al caso acusativo de las cinco declinaciones latinas (ros-as, amig-os, mont-es, trib-us, ser-ies).<sup>6</sup>

A medida que Roma fue ocupando los territorios itálicos y transalpinos, había impuesto siempre el latín como lengua oficial de la administración pública; pero tuvo que hacer una excepción cuando “libró” Grecia y los territorios sometidos a su influencia cultural, es decir, todo el mundo helenístico. Entonces Roma no impuso el latín, sino que mantuvo el griego como “lengua oficial” (koinh dialektoV), como se había hecho desde la época de Alejandro Magno. Además, a partir de entonces Roma fue invadida por una legión de sofistas, filósofos, rétores, gramáticos, astrólogos, matemáticos, artistas, poetas y pedagogos griegos, que dieron a conocer a los romanos las brillantes facetas de la cultura helenística y el lujo oriental, con la consecuencia que reporta el poeta: *Óriens captus ferrum victorem cepit*, El Oriente cautivado cautivó al hierro vencedor.

El primero que comenzó a enseñar gramática en Roma, según Suetonio, fue Crates Mallotes, embajador de Átalo, rey de Pérgamo, hacia el 169 a. de C., es decir, entre la primera y la segunda Guerra Púnica. Habiéndose roto una pierna al resbalar y caerse en el hueco de una cloaca cerca del Capitolio, pasó el tiempo de su embajada y recuperación dando charlas diarias sobre el griego y la poesía griega a cuantos acudían a visitarlo. Entonces se acuñaron términos nuevos en latín. Se tradujo la *grammatikh* griega como *litteratura*<sup>7</sup>; y mientras antes a la persona instruida se la llamaba *cultus* (cultivado) o *eruditus* (desbastado), ahora se comenzó a hablar de *litteratus*, traduciendo el término griego *grammatikoV*, es decir, comentarista autorizado de obras poéticas, distinto del simple *litterátor*, equivalente al griego *grammatisthV*, para referirse a alguien que no dominaba cabalmente el oficio.<sup>8</sup>

Entre otras cosas, los rudos romanos conocieron entonces por primera vez el *panegýricum*, es decir, en palabras de S. Isidoro de Sevilla, “ese licencioso y

6 Los romanos llamaban *poenos* o *punos* (púnicos o fenicios) a los cartaginenses, oriundos de Fenicia.

7 *Grammáticen* in Latinum transferentes “Litteraturam” vocaverunt. (Quintiliano, *Institutio...*, Lib. II, i)

8 La misma distinción se hacía también entre σοφος, sabio, y σοφιστης, sofista, sabihondo o sabilucho.

lascivo modo de hablar alabando a los reyes, en cuya composición los hombres adulan empleando muchas mentiras. Y ese mal comenzó con los griegos, cuya liviandad, abonada con una habilidad y palabrerío increíbles, levantó muchas nieblas de mentiras”.<sup>9</sup>

La primera reacción oficial de las autoridades romanas se produjo en 161 a. de C., y fue de rechazo hacia las nuevas ideas, como se evidencia por un decreto del senado en los siguientes términos: “Ya que se habló de filósofos y rétores, acerca de eso así se decidió: que en Roma no los hubiese”.

A pesar de esta decisión oficial, prosiguió y se incrementó la actividad de filósofos, gramáticos y rétores en Roma, por la alta demanda de ellos que había entre las clases pudientes. Por tal motivo, más de medio siglo más tarde, en el 92 a. de C., la postura de los censores volvió a recalcar el viejo decreto del senado, y lo hizo en los siguientes términos: “Se nos informó que hay hombres que establecieron un nuevo género de enseñanza, que la juventud acude a sus escuelas, y que ellos se llaman rétores latinos; allí los jóvenes se la pasan todo el día ociosos. Nuestros antepasados ya establecieron lo que deberían aprender sus hijos, y a cuáles escuelas deberían acudir. Estas novedades, que desentonan de la norma y costumbre de nuestros antepasados, ni nos gustan, ni nos parecen correctas. En consecuencia, quienes regentan tales escuelas, como los que suelen acudir a ellas, sepan cuál es nuestro parecer: que no nos gusta”.<sup>10</sup>

Sin embargo, poco a poco se reconoció que ese tipo de enseñanza, es decir, la gramática y especialmente la retórica, eran útiles para quienes deseaban ilustrarse, y capacitaban en particular a los que aspiraban a la actividad política. Por estas razones, se abandonó el rechazo inicial. Eso aumentó la avalancha de *professores* y *docti*, algunos de los cuales amasaron fortunas e inclusive fueron admitidos en la clase senatorial y ocuparon altos cargos públicos, cosa que hubiera escandalizado a los austeros romanos del pasado.

Una consecuencia inevitable fue que todo esto activó la introducción de centenares de vocablos griegos dentro del *sermo urbanus*; e inclusive mozalbetes romanos hubo que, tras una breve visita a Grecia, volvían a la patria salpicando de grecismos la lengua materna y pronunciando a la griega las palabras latinas. De ellos hacía burla el poeta Valerio Catulo en un conocido poema satírico contra Arrio. Para designar su manera de hablar se inventó el verbo *graecissare*, del

<sup>9</sup> *Etym.*, VI, viii.

<sup>10</sup> Suetonius, *De Viris illústribus*, *De Rhetóribus*, I.

mismo modo como ya desde la época de Plauto se decía *aticissare* e *hilarissare*, donde las *ss* reemplazaban la *z* griega, letra inexistente en el latín tradicional.

Ante el acoso cada vez más fuerte de la lengua griega, a pensadores amantes de la cultura helénica, pero también del *sermo urbanus*, como era el caso de Cicerón, se les planteaba otro tipo de problema, a saber: cómo asimilar la cultura griega sin adulterar el idioma latino. En un primer momento, se procuró no incorporar voces griegas, si ya existían en latín términos equivalentes. Esto explica por qué, a pesar de que el gran orador admiraba a Platón y quiso dotar la literatura latina de algo equivalente a los *Diálogos* del filósofo ateniense, compuso las *Disputationes Tusculánae* (evitando en el título el neologismo griego “diálogos”), en las cuales presenta a personajes romanos, muchos de ellos amigos suyos, disputando sobre temas de religión, filosofía y política. Además, prefiere los tradicionales *tabulinum* y *litterae*, en lugar de los helénicos *bibliotheca* y *epistola*.

Una actitud análoga sería asumida por el filósofo hispano-romano Séneca, quien en sus “epístolas” (vocablo griego) habla de *sapientia* y *sápiens* y procura evitar los términos griegos *philosophia* y *philosophus*. Además, en *De Tranquillitate ánimí*, aclara: “Esta estable condición del alma que los griegos llaman “*euthymia*”, yo la llamo tranquilidad”, con lo cual demuestra que consideraba una pedantería usar términos griegos cuando ya existían palabras equivalentes en latín. <sup>11</sup>

Por el mismo estilo, el rétor hispano-romano Quintiliano, aclara: “aquello que los griegos llaman *phrasis*, en latín lo llamamos *elocutionem* (manera de hablar)”.

Al leer luego la *Naturalis Historia* de Plinio, nos damos cuenta de que también este autor es muy purista en cuanto al empleo de los términos latinos con preferencia a los griegos. Por ejemplo, en lugar del griego *echos* (eco), usa la expresión tradicional latina: *voces reciprocas*. Lo mismo sucede en otros campos, como en astronomía, y hasta donde puede, hablará de *Signifer* (señero), en lugar del griego “*Zodiacum*”, de *stéllae errantes* o *sídera errantia* (estrellas errantes), no de “planetas”, a la griega; de *defectus solis* o *defectus lúnae*, en lugar de “eclipsis” de sol o de luna<sup>12</sup>; de *stella crinita* (estrella melenuda) en lugar de “cometa”. Sin embargo, al entrar en detalles, no le quedaría más remedio sino

<sup>11</sup>“Hanc stáblem ánimí sedem Graeci *euthymiam* vocant...; ego *tranquillitatem* voco”.

<sup>12</sup> Quintiliano decía: *obscuratio solis*, oscurecimiento del sol, y *defectio lúnae*, defección (desaparición) de la luna.

emplear tecnicismos griegos, como cuando debe distinguir los cometas “pogonias” (barbudos), “acontias” (dardos), “xyphias” (puñales), etc.; y al hablar de los vientos se verá obligado a habilitar helenismos para distinguir los “tropaei”, que soplan desde el mar hacia tierra, y los “apogei”, que soplan desde tierra hacia el mar. En particular, al tratar de plantas y animales de África, Arabia y la India, no le quedaría más remedio sino mencionarlos con los nombres que les daban los autores griegos que le servían de fuente.

En contraste con el purismo de la postura anterior, existía entre la gente ilustrada otra corriente más abierta en cuanto a la introducción de palabras griegas en latín, y en lugar de crear neologismos alambicados como, por ejemplo, “pueriductor” (guía de niños), “puericultura” (enseñanza de los niños), “circularicultura” (cultura en círculo), adoptaron sin escrúpulos los términos griegos *paedagogus*, *paedagogia*, *encyclopaedia* y otros muchos por el estilo que, aunque extranjeros, presentaban una fonética muy cercana a la latina, y que llegaron hasta nuestros días.

Algunos helenismos fueron incorporados a lo largo de los siglos para referirse a instituciones o realidades que no existían anteriormente. Ese fue el caso de los *balinea* o *bálnea* (baños públicos), que desplazaron las arcaicas *lavatrinae*; las *thermae*, para referirse a los baños con agua caliente, los *amphitheatra*, o teatros dobles, desusados por los griegos, el *thronus* imperial, que dejó obsoleto el tradicional *solium*, o bien la *tiara*, que sobre la cabeza del emperador sonaba más solemne que la popular *corona*, a la vez que el viejo *vexillum* (pendón) de las legiones romanas, desde el s. IV d. de C. se llamó *lábaram* cuando se refería al cuerpo de guardia del emperador, el cual también tomó del griego el *sceptrum*, o bastón de mando, desusado por las autoridades republicanas.

Entre los fautores de esta tendencia helenizante se cuenta el propio emperador Octaviano Augusto, quien cuando oía decir que alguien había muerto sin dolor, deseaba para sí mismo – como sucedió – una tal *euthanasia*. Además, solía emplear o crear términos griegos, evidentemente con intención jocosa, como decir que algunos de su séquito se la pasaban en lo que él llamaba *Apragópolis* (Ciudad-de-hacer-nada), o sea, en la isla de Capri. Entre estos, uno de los que más gustaban frecuentar tal isla era cierto Masgaba, a quien el emperador llamaba *ktistes*, es decir, fundador (de Apragópolis). El mismo emperador, que había sido

educado en Atenas y otras ciudades helénicas, poseía una gran habilidad para improvisar y componer versos en griego, cosa que hacía con frecuencia.<sup>13</sup>

De todos modos, se debe observar que hubo también autoridades romanas de la época imperial que tomaron medidas para defender el latín del acoso de la prestigiosa lengua griega. Por de pronto, el mismo emperador Augusto, buscando la unidad del imperio bajo su mando, promulgó una ley “para que los romanos usaran el vestido y la lengua griega, y los griegos el vestido y la lengua romana”<sup>14</sup>.

En concordancia con lo anterior, el futuro emperador Claudio, quien a su vez conocía muy bien el griego, cuando era censor tachó de la lista de los ciudadanos romanos a un juez griego de familia noble y persona importante en su provincia, porque no conocía el latín, y lo pasó a la condición de “peregrino”, es decir, visitante o turista. Al contrario, felicitó a un bárbaro, porque sabía defender bien su causa tanto en latín como en griego, o, según sus palabras: *Cum utroque sermone nostro*, en cada una de nuestras dos lenguas.<sup>15</sup>

En cuanto al emperador Tiberio, a pesar de su cabal conocimiento del idioma griego, sin embargo, no lo empleaba sino en contadas ocasiones, pero nunca en documentos oficiales, y menos en el senado. Su escrupulosidad en este sentido llegaba al extremo que, debiendo emplear la voz griega *monopolium*, antes se excusó con los senadores; y cuando en un decreto del senado vio el término griego *emblema*, mandó que se quitara esa palabra y se reemplazara por una latina o un giro lingüístico equivalente.

Aún así, en un discurso utilizó un término que el quisquilloso gramático Marcus Pomponius Marcellus no consideró buen latín y le espetó: *Tu, Caesar, civitatem dare potes hominibus, verbo non potes*, es decir: Tú, César, puedes dar la ciudadanía (latina) a los hombres, pero no a una palabra”.

13 Suetonius, *De vita Caésarum*, Lib. II, xcvi, xcix. En los días siguientes al asesinato de César, apareció un cometa; y Augusto, en su primer mensaje al pueblo romano apenas tomó el poder, se refirió a él con el término latino tradicional de *sidus crinitum* (estrella melenuda), no con el helenismo *cometa*, que ciertamente entonces no era todavía término de uso popular.

14 “...*Lege propósita ut Romani Graeco, Graeci Romano hábitu et sermone uterentur*”. (Suet., *De Vita Caes.*, II, xcvi)

15 Suetonius, *De Vita Caésarum*, Lib. V, xvi y xlii. Muy probablemente este “bárbaro” era un celta de Marsella, ciudad fundada por los prófugos griegos de Focea, y a cuyos habitantes el gramático Varrón llama “trilingües”, ya que allá se hablaba griego, latín y celta. (Isid. de Sevilla, *Etym.*, lib. XV, i)

Por otra parte, el mismo Quintiliano, a pesar de lo que se dijo arriba, se dio cuenta de que era tal el volumen de voces griegas que habían estado entrando en el latín culto y de uso diario, por el prestigio social que eso conllevaba, que simplemente optó por lo que se había estado haciendo empíricamente desde hacía muchos años, es decir, incorporar las voces griegas, pero sometiénolas a las reglas fonéticas del latín. De allí que donde en griego se decía: *historía, tragoidia, comoidia, gymnasia, democratía, oikonómos, hippodrómos, Aristotéles, Sócrates, despótes, Arabia*, etc., en latín se impuso, según el gusto espontáneo de sus hablantes: *historia, tragoedia, comoedia, gymnasia, democratia, oecónomus, hippódromus, Aristóteles, Sócrates, despota, Arabia*, etc. — y esta pronunciación pasó a las lenguas romances.

Por otra parte, el famoso rétor, a pesar de su cuidado con el empleo del latín, como se aprecia en el impecable título latino de su obra, *Institutio Oratoria* (Enseñanza oratoria), en la exposición de sus principios de oratoria, sintaxis y crítica literaria se vio obligado a utilizar un sinnúmero de tecnicismos helénicos, comenzando por *rhétor* y *rhetórica*, en lugar de los latinos *orátor* y *oratoria*; *comoedus* y *aphorismus*, en lugar de los tradicionales *histriones* y *sententia*, y luego *chironomía* —es decir, como explica, la *lex gestus*, o cómo mover el cuerpo—, *geometría, syllaba, asyndeton, polysyndeton, scena* y *scénicus, trágicus, tyrannus* y *tyrániden, dialécticus, criticus, méthodus, Paráphrasis*, y otros muchos más, que del lenguaje latino culto pasarían luego a las lenguas romances.

En particular, por lo que se refería a gramática y términos relativos al estilo oratorio, se encontraba con el problema de que varios autores a veces traducían al latín de distinta manera ciertos términos griegos. Por ejemplo, la voz “paréntesis” era traducida al latín como *interpositionem* o *interclusionem*; “clímax” era traducido como *gradationem*; el “antíteton” como *contrapósitum* o *contentionem*; la “paronomasia” como *adnominationem*; el “epánodos”, como *regressionem*, mientras sentía que el vocablo latino *dissimulationem* no expresaba plenamente el sentido de la voz griega “ironía”... Por lo mismo, dice, “como en otros muchos casos, estaremos contentos con la designación griega”, es decir en este caso, con el término “ironía”.<sup>16</sup>

Quintiliano también reconoce que, al entrar los romanos en contacto con el mundo griego, era inevitable crear en latín palabras nuevas, bien derivándolas de radicales tradicionales latinos, o tomándolas del griego en caso de que no hu-

<sup>16</sup> *Instit. Orat.*, lib. IX, cap. II, 44 siggs.

biera en el latín tradicional una voz equivalente para expresar un concepto de la literatura, de las artes o de la filosofía griega. Por lo demás –dice– palabras “que ahora son viejas, hubo un tiempo en que fueron neologismos, e inclusive el uso culto actual admite palabras de creación sumamente reciente. Por ejemplo – prosigue– Cicerón, en el siglo I a. de C. consideraba neologismos las voces latinas *fávor* y *urbanus*”, y él mismo confiesa que, cuando joven, sus preceptores desaprobaban el uso de vocablos nuevos como *pirática* (piratería), *música* y *fábrica*. En cuanto al neologismo *essentia* (traducción del griego *usia*, sustancia), no veía otro motivo de por qué era objeto de tanta desaprobación, sino porque –en sus palabras– “somos injustos jueces contra nosotros mismos, y por eso padecemos de pobreza de vocabulario”.<sup>17</sup>

Dos siglos más tarde el gran pensador San Agustín vuelve a hablar del sustantivo *essentia*, y lo hace en los siguientes términos: “Es cierto que se trata de un vocablo nuevo, que no utilizaron los viejos autores latinos, pero ya en nuestros tiempos es de empleo corriente, para que no falte en nuestro idioma lo que los griegos llaman *usia*; y así como del verbo *sápere*, saber, se derivó *sapientia*, es válido derivar de *esse*, ser, *essentia*”.<sup>18</sup>

Esto de crear palabras nuevas en latín, como por otra parte sucede en cualquier idioma, se había estado haciendo desde siempre. Plinio menciona el caso de Catón, quien llama *vilitigatores* a los que se dedican a buscar defectos (*vitia*) en las obras ajenas, y al mismo gramático Varrón, quien tituló dos de sus sátiras *Sesculixe* (Ulises-y-medio) y *Flextábula* (Tabla-flexible).<sup>19</sup>

Una gran cantidad de términos griegos entraron al latín a través del cristianismo, comenzando por *Christus*, *christianus*, y prosiguiendo con *ecclesia*, *ecclesiasticus*, *ángelus*, *daemonium*, *apóstolus*, *propheta*, *présbyter*, *episcopopus*, *diácomus*, *acólythus*, *presbíterus*, *neóphytus*, *catecúmenus*, *baptismus*, *psalmus*, *epístola*, *evangelium*, *evangelista*, *homilia*, *blasphemia* y *blasphemare*, *agonia*, *exorcismus*, *mártir*, *apóstata*, *haéresis*, *cáthedra*, *dioécesis*, *paroecia*, *schisma*, *orthodoxia*, *heterodoxia*, *doxología*, *eucharistia*, *agonía*, *basílica* y centenares más. El escritor eclesiástico Salvianus de Marsella, en el s. IV también nos habla

17 “*Iniqui iudices adversus nos sumus, ideoque paupertate sermonis laboramus.*” (*Inst. Orat.*, VIII, iii)

18 *De Civitate Dei*, Lib. XII, cap. II.

19 *Hist. Nat.*, Prefacio.

de *exomológesis*, en lugar de la tradicional *confessio*, y de *panchresta*, o utilidad general.

Se debe observar aquí que en la literatura cristiana desde los comienzos ya aparece incorporada definitivamente la letra griega *z*, antes inexistente en latín, y que abrió paso para formar verbos como *thesaurizare*, atesorar, *baptizare*, bautizar, *exorcizare*, *evangelizare*, *agonizare*, y otros por el estilo, lo cual a su vez originó en las lenguas romances verbos parecidos con *z* en su radical, del tipo: *utilizar*, *indemnizar*, *teorizar*, *alfabetizar*, *exorcizar*, *agonizar*.<sup>20</sup>

A lo anterior debemos añadir la incorporación en latín del prefijo griego *pseudo-*, falso, a imitación de los términos *pseudo-apóstolus* y *pseudo-propheta*, y *anti-*, contra, como en el familiar *anti-Christus*, que ya aparecen en los textos del Nuevo Testamento, la terminación sustantiva griega *-ismus*, para designar una corriente de pensamiento o una moda cualquiera (*christianismus*, *montanismus*...), la terminación adjetiva esdrújula *-icus* (*asiáticus*, *prácticus*, *cathólicus*, *oecuménicus*, *philosóphicus*, *poéticus*, *dialécticus*, *cathedráticus*...), y el prefijo negativo conocido como “alfa privativa” (*átomus*, *amorphus*, *aphónicus*...): elementos todos que, con varios más, perduraron y revelan una gran vitalidad inclusive en nuestros días.

Además de los incontables aportes léxicos de las distintas corrientes filológicas y de los poetas, no podemos dejar de mencionar la influencia judicial, que trasladó al latín los términos *bula* (*boulh*, voluntad, resolución), *epístola encyclica* (carta para todos), *chartes pergamenus*, que se volvió *charta* y *chártula* (o *kártula*), con el sentido de “papel o documento oficial”.<sup>21</sup>

A pesar de todos estos cambios sufridos por la lengua de Roma con el pasar de los siglos, San Isidoro sigue mencionándola como *lingua Latina*, y el *sermo urbanus* como *perfectam elocutionem*, es decir, la manera perfecta de hablar latín.

20 S. Isidoro de Sevilla dice que propiamente el sonido *z* ya sonaba en latín en las palabras que terminaban en *-tia*, como *iustitia*, *militia*, *malitia* y otras por el estilo, que se pronunciaban “justizia”, “milizia”, “malizia”, etc.; sin embargo, como eran latinas, se escribían con *t*, mientras la *z* se reservaba para escribir palabras griegas: *Y et Z litteris sola Graeca nomina scribuntur.* (*Etym.* Lib. I, xxvii)

21 Así se siguió usando a lo largo de los siglos, y todavía en los ss. XI y XII en España los documentos de compra-venta terminaban su latín bárbaro con la fórmula: *Factas kártula venditionis die...*; *Facta kártula sum die...*; *Hec est karta de illa binea...*, mientras *pergaminus* desplazó la tradicional *membrana* latina.

El menoscabo del latín con respecto al griego venía por otro camino. En efecto, en la educación impartida a los niños romanos por parte de los gramáticos y rétores griegos, lo usual era que se les enseñara a hablar en griego, y no en latín.<sup>22</sup>

Al respecto, Quintiliano en su *Institutio Oratoria* también proponía que se comenzara por enseñar griego a los niños romanos, ya que “de esa lengua procedió también nuestra disciplina académica” (la retórica). De todos modos —aclara—, “no quisiera que esto se realice tan supersticiosamente que por mucho tiempo los alumnos hablen o aprendan solo griego, como suele hacer la mayoría de los docentes. A esto se deben muchos vicios de dicción que deforman el habla (latina) con sonidos extraños; de modo que si se acostumbran a usar el griego asiduamente, quedará afectada en forma muy negativa la manera de hablar latín. Por tal motivo —propone— el estudio de la lengua latina no debe seguir muy de lejos el del griego, sino que debe emparejarse pronto con él. De este modo sucederá que, cuando empecemos a dedicar el mismo interés a ambos idiomas, ninguno de los dos perjudicará al otro”.<sup>23</sup>

Lo que más critica el famoso rétor hispano-romano es la pedantería de buscar en el mismo idioma latino términos raros o afectados, desechando los comunes, con lo cual “el *sermo (urbanus)* queda casi completamente adulterado”. Se pregunta, en efecto: ¿Qué necesidad hay de decir *aerumnosum* (azaroso), como si fuese poca cosa decir que algo es *hórridum*? Réor (opino) es tolerable, *autumno* (opino) es del lenguaje trágico, decir *prole* es desusado, *prosapia*, insulto. ¿Para qué más ejemplos? La manera de hablar está casi toda alterada.”<sup>24</sup>

Lo que más lamenta es que, debido a la corrupción de las costumbres de su época, muchos consideraban una fina muestra de ingenio el emplear términos de doble sentido o se empeñaban en buscar una intención obscena en palabras o frases inocentes, lo cual obligaba a poner un excesivo cuidado con lo que se decía o escribía, a fin de no dar pie a interpretaciones mal intencionadas.

Es cierto, sin embargo, que como estudioso del idioma, tenía conciencia de que la manera de hablar “correctamente” latín en el s. I de nuestra era se apar-

22 El emperador Vespasiano fue el primero que asignó un sueldo por cuenta del estado a los maestros y rétores latinos y griegos. (Suet., *De vita Caéarum*, VIII, xviii)

23 Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria*, I, 3-4.

24 “*Aerumnosum quid opus est, tanquam parum sit, si dicatur quid hórridum? Réor tolerabile, autumnno trágicum, prolem dicere inusitatum est, prosapiam insultum. Quid multa? Totus prope mutatus est sermo*”, (*Inst. Orat.*, VIII, iii, 26)

taba de la forma como lo hablaban, por ejemplo, Cicerón un siglo antes, y otros autores latinos más antiguos, ya que la manera de hablar cambia de acuerdo con la costumbre, y concluye: “Ojalá no se imponga el uso peor”...

## EL LATÍN HISPÁNICO

Antes de proseguir, será bueno destacar que la lengua del Lacio penetró en Hispania mucho antes de que Roma sometiera el norte de Italia y de que César conquistara las Galias. De allí que en el latín hispano se emplearan arcaísmos que no se usaron en el latín hablado en las Galias ni en Italia, como: *germanus* y *germana*, *mensa*, *palumbus* y *palumarium*, *cáseus*, *tríticum*, *novácula*, *comédere*, *fervere*, *magis*, que originaron en castellano: *hermano* y *hermana*, *mesa*, *paloma* y *palomar*, *queso*, *trigo*, *navaja*, *comer*, *hervir*, *más*. En contraste, las equivalentes palabras francesas e italianas se remontan a las voces latinas más recientes: *fráter* y *sóror*, *tábula*, *columba* y *columbarium*, *\*formatium*, *frumentum*, *rasorium*, *manducare*, *bullire*, *plus*.

Del latín arcaico *fabulari*, conversar, contar, también procede nuestro *hablar*, mientras los verbos correspondientes en francés e italiano se remontan al latín medieval *parabolare*, a su vez formado sobre la voz griega “parábola”, popularizada por las enseñanzas evangélicas. De todas formas, ambos verbos dejaron huella en castellano en las voces *fábula*, *habla*, *hablar*, *parábola*, *palabra* y *palabrear*.

Igualmente podemos señalar la persistencia en Hispania de la voz latina *dies*, día, mientras las voces equivalentes, tanto en francés como en italiano, se formaron sobre el adjetivo *diurnus*, que originó *jour* en un caso, y *giorno* en el otro.

Algo parecido sucedió con el término latino *cáput*, que está en la base de nuestros *cabo*, *cabeza*, *cabecilla*, *cabecear*, mientras las voces equivalentes en francés e italiano se remontan a la forma latina *testa*, cacharro.

Un caso análogo se dio en el francés y el italiano, lenguas en que, a partir del latín *ábsens*, ausente, se formó *sans* en francés, y *senza* en italiano. En cambio, la preposición española *sin* es hija legítima del latino *sine*.

El concepto de belleza en latín se expresa con tres adjetivos: *formosus*, *púlcher*, *bellus*. Los tres llegaron hasta el español moderno (*hermoso*, *pulcro*,

*bello*), mientras en francés e italiano quedó uno solo (fr.: *beau/belle*; it.: *bello/a*), y en rumano también, pero derivado de “formosus” (*frumos/a*).

Existen en latín dos verbos para expresar la acción de preguntar: *interrogare* y *percontari*. Quintiliano observa que, aunque se usaban como sinónimos, el primero se refiere al deseo de conocer, y el segundo al deseo de comprobar algo.<sup>25</sup> De todos modos, solo en el latín hispano se conservaron ambos, mientras en el habla de las otras provincias no quedó sino el primero. Además, el término *demandare*, enviar, encomendar, en el latín popular de todas las provincias se usó y conservó con el significado de “solicitar”. De esta manera, quedó como sinónimo del latino *pétere*, que no pasó al francés ni al italiano, pero sí pervive en el *pedir* español.

Donde hay una pregunta, se espera una respuesta. Todas las lenguas romances forman el verbo correspondiente a partir del latino *respondere* (fr. *rêpondre*; it. *rispondere*; rum. *raspunde*) pero, además, en castellano se habilitó para el mismo propósito el verbo latino *contestari*, propio del ambiente jurídico, y cuyo significado original se conserva en nuestro *atestiguar*; de todos modos, *contestar* en castellano también significa “oponerse”, o responder objetando la afirmación de un adversario, como se trasluce por el adjetivo *contestatario*.

Un cambio análogo en la significación se da con el verbo latino *subire*, acercarse por debajo, soportar (ej.: *subire injuriam*, soportar una injuria), pero también “subir” (ej.: *subire in adversos montes*, subir a los montes de enfrente). Con este sentido lo emplea Plinio, cuando dice que el planeta Mercurio y la Luna, tantos días como subieron (sobre el horizonte), descienden, mientras Venus sube quince veces más...<sup>26</sup> Las formas derivadas de *subire* en francés e italiano (fr.: *subir*; it. *subire*) conservan el significado de “padecer”, lo cual es evidente en el rumano (*súferi*, *suporta*), mientras en castellano se conserva el sentido de “ir hacia arriba”, según el uso de Plinio.

Fue un invento del *sermo rústicus* hispano el término *ventana*, o hueco de ventilación (del latín *ventus*), mientras las análogas voces francesa, italiana y rumana (*fenêtre*, *finestra*, *fereastră*) se remontan al latín clásico *fenestra*, de donde nuestro cultismo “defenestrar”, es decir, tirar por la ventana. Además, al lado del clásico *cervus* (ciervo), en Hispania se habilitó como sinónimo el sustantivo *venatus* (cacería), que parece preferido.

25 Quintiliano, *Inst. Orat.*, IX, ii, 6.

26 “Haec (stella Mercurii) et Luna tótidem diebus quot *subiere* descéndunt; Vénérís quíndecies plus *súbit*...” (*Nat. Hist.*, lib. II, xiv, 76)

Otras veces el uso hispano cambió el significado de algunas voces latinas, de acuerdo con circunstancias particulares. Por ejemplo, del latín *plicare*, resultaron en español el normal *plegar*, pero también *llegar*. Este segundo uso es de origen marinerío, y hace pensar que al alcanzar el puerto, el capitán ordenaría en latín a su tripulación: “*Plicate vela!*”, ¡Plieguen las velas!. En efecto, se sabe que un barco, al acercarse al puerto, debe “plegar” o recoger las velas y echar el ancla, o alcanzar la orilla remando, a fin de no encallar en la costa. De allí que tanto para los marineros, como para los legionarios y colonos romanos que se dirigían a Hispania, la orden de “doblar” las velas pasara a significar: “*¡Llegamos!*”, y este uso se extendió al habla general.

Es un caso más de diversificación semántica el que se dio con el verbo latino *quaerere*, que propiamente significaba “buscar” (como su derivado *inquirere*, inquirir), pero en Hispania se usó también con el sentido de “querer”, desplazando así el verbo *velle*, querer, desear. En cambio, tanto en francés, como en italiano y rumano, los verbos correspondientes - es decir, *vouloir*, *volere*, *vrea*- se derivan todos del latino *velle*. Además, en Hispania *quaerere* diversificó una vez más su significado para volverse también sinónimo de “amar”; en efecto, cuando se quiere algo o a alguien, se busca y se procura obtenerlo.

Fue también un cambio de significación del término latino *rostrum*, pico, lo que desplazó en Hispania la voz normal *facies*, faz o cara, mientras tanto en francés, como en italiano y otras áreas del viejo imperio, los términos para referirse a la cara siguen remontándose al latino *facies*, o bien a *visus*, vista.

O bien el uso popular seguía en el *sermo rústicus* una tendencia que ya se daba en el *sermo urbanus*. Por ejemplo, el verbo latino *émere* inicialmente en latín significaba “tomar”, “aceptar”, pero para los autores clásicos valía por “adquirir”<sup>27</sup>, mientras el pueblo habilitó para ello el término *comparare* con el valor de “comprar”, es decir, dar un pago “comparable” al valor del objeto que se adquiría.

De este modo, podemos apreciar que, aunque en todo el imperio se hablara latín, desde muy temprano comenzaron a surgir usos regionales, que insensiblemente fueron diferenciando el habla de las distintas provincias y serían el germen de las lenguas romances modernas.

27 “*Émere, quod nunc est mercari, antiqui accipiébant pro sùmere*”, *émere*, que ahora es “comprar”, los antiguos lo usaban por “tomar, recibir”. (Glos. )

Antes de proseguir, recordemos que Hispania <sup>28</sup> fue el territorio que a Roma le costó más tiempo someter, ya que los romanos entraron en el año 218 a. de C. para combatir el poder de Cartago, y solo en el 19 a. de C. lograron alcanzar la costa del mar Cantábrico. En ese lapso de tiempo, cuando la guerra civil entre Mario y Sila, Quinto Sertorio ocupó Hispania por cuenta de Mario (83-71 a. de C.) y la dividió en dos provincias: *Celtiberia* con Osca como capital, y *Lusitania* con capital Ebora. En cada una de esas ciudades reunió un senado constituido por 300 provinciales notables que dirigían los asuntos civiles, al tiempo que él mandaba el ejército y mantenía como rehenes, tanto en Ebora como en Osca, a los hijos de las principales familias iberas, a quienes instruyó con esmero, junto con los hijos de los romanos, en las artes, las leyes y la lengua latina, que se volvió lengua popular, además de oficial. Así, en breve tiempo y sin violencia los iberos fueron adoptando las costumbres, legislación y lengua del Lacio, a tal punto que ellos mismos se proclamaban ciudadanos romanos, y Sertorio, “ese genial romanizador de España en rebeldía contra Roma”, pudo decir que había hecho una Roma hispana, donde se conservaban las legítimas instituciones tradicionales de la república, a diferencia de la nueva constitución que en Roma había impuesto el tirano Sila. Sin embargo, las autoridades de Roma no toleraron que Hispania estuviera alzada contra el poder central, y cuando se envió a Pompeyo contra Sertorio con un ejército muy superior, muchos soldados sertorianos desertaron, y el general rebelde fue asesinado por sus propios amigos en un banquete.

Pasaron los años, y el emperador Octaviano Augusto declaró España provincia romana y reformó el sistema administrativo para facilitar su gobierno. Dicha reforma tuvo lugar el año 38 a. de C., y a partir de entonces comenzó a contarse la *Aera Hispánica*, que se mantuvo en los documentos oficiales: en Cataluña hasta 1180, en Aragón hasta 1350, en Valencia hasta 1358, en Castilla hasta 1383, en Portugal hasta 1422.

Volviendo al asunto del latín, de cada provincia sometida, pero especialmente de las Galias e Hispania, varios términos locales pasaron a la lengua de los conquistadores romanos. En estos casos, sin embargo, parece que el proceso fue: primero, entrar en el *sermo rústicus*, y luego pasar al *sermo urbanus*.

En la mayoría de las ocasiones se trataba de voces que designaban objetos, accidentes geográficos o localidades de los pueblos sometidos. Así, el latín tomó de la lengua de los celtas unos términos, como *braca*, braga, *sagum*, capote con

28 “Tierra de conejos”, en fenicio. Por su parte, el poeta Cayo Valerio Catulo habla de la “*cuniculosa Celtiberia*”, es decir, conejosa Celtiberia. (*Poesías*, N° 37: Sálax taberna)

capucha, *cerevisia*, cerveza, *raeda*<sup>29</sup>, carro de cuatro ruedas, de donde se derivó *raedarius*, cochero y constructor de estas carretas.

Una vez más señalamos que en Hispania se conservó la voz latina tradicional, *carpentum*, carro de cuatro ruedas, y el término *carpentarius*, o constructor de tales transportes, que evolucionó hasta nuestro *carpintero* moderno, el francés *charpentier* y el equivalente apellido *Carpentier*, e inclusive el *carpenter* inglés.

De todos modos, en España son celtíberos muchos nombres de poblaciones con el sufijo *-briga*, ciudad (*Alpóbriga* > Alpuébriga; *Mundóbriga* > Munébrega; *Nertóbriga*, *Longóbriga*, etc.).

De las lenguas ibéricas el latín tomó: *mantum*, manto, *láncea*, lanza, *gurdus*, gordo, *páramus*, páramo. De esto último existe una inscripción votiva hallada en el altar de la diosa Diana en un templo de León, donde un ciudadano de nombre Tulio le ofrece a la diosa cazadora la caramera de un ciervo, cazado *in párami aé- quore*, en la llanura del páramo. Igualmente son iberos muchos nombres locales que terminaban en *-occo* (*Briocca* > Brihuela), *-oi* (*Veranoi* > Beranuy, Braña), *-otze* (*Navaosse*, *Banaosse*, etc.). Entre los nombres ibéricos de persona que se usaron ya en el latín republicano estuvo *Eita* ("padre"), nombre propio que aparece persistentemente en los documentos españoles hasta más allá del año 1000, y en portugués llegó hasta nuestros días en el apellido *Eça*.

Era también un iberismo – que no prosperó en la lengua general– la *dureta*, que decía Augusto, es decir, una silla especial de madera, que el emperador usaba al bañarse en aguas termales para aliviarse de la artritis.<sup>30</sup>

Un hispanismo que entró en el latín general, es la palabra *camisia*, derivada de *cama*, término obtenido del griego *camai*, en el suelo, ya que los iberos no dormían en lechos, sino en el suelo, sobre esteras, pieles o paja.<sup>31</sup> Inclusive, según afirma S. Isidoro, popularmente se llamaba *camisia* también el "alba", es decir, la túnica blanca que viste el sacerdote para celebrar la misa.

De los germanos se tomó muy pronto la voz *burgus*, aldea, que originó los adjetivos *burgarius*, aldeano y *burgensis*, burgués, de donde también el nombres

29 Este mismo es el término para "carreta" que se emplea en *Apoc.* 18, 13 de la versión de la Vulgata, lo cual es una evidencia de la extensión de su uso.

30 Suet., *De vita Caesarum*, II, lxxxii.

31 *Camisias vocari quod in his dormimus in camis, id est, in stratis nostris*, Se llaman "camisas" porque en ellas dormimos en las camas, es decir, en nuestras yacijas. (S. Isid. de Sevilla, *Etym.*, XIX, xxii).

de los *Burgundos*, pueblo germano al que el emperador Tiberio había permitido construir sus burgos junto a la frontera del imperio, para facilitar su defensa ante el acoso de otros bárbaros. Esta misma palabra, que en Alemania aparece en el nombre de *Friburg* (Ciudad libre), en Bélgica dio origen al nombre de la ciudad de *Bruges* (Brujas), y en España motivó el de la “aldea que llaman *Burgos*”.

A partir del s. V d. de C., Hispania estuvo sometida a distintas invasiones bárbaras, y primera entre ellas la de los suevos, seguidos por los visigodos, burgundos, silingos, alanos y vándalos<sup>32</sup>. Sin embargo, a pesar de lo que podría esperarse, fue muy escasa la huella lingüística que estos pueblos dejaron en el habla peninsular, debido al mutuo rechazo que había entre ellos y los hispano-romanos. En efecto, si por una parte hacia el 390 d. de C., en lo más intenso de la lucha contra los bárbaros, el código de Valentiniano II y Valente prohibía a los romanos casarse con bárbaras, el visigodo Alarico (405-407) en su código pagaba con la misma moneda, prohibiendo a los godos casarse con romanas.<sup>33</sup> Aún así, los bárbaros se dejaron subyugar por la superior cultura de los vencidos y adoptaron el latín como lengua oficial, especialmente en las cortes visigodas de León y de Toledo. Esta actitud fue tan definitiva, que hoy casi nada se sabe de la escritura y la lengua original de este pueblo, fuera de algunos términos que llegaron a nosotros como: *bramar*, *guerra*, *tregua*, *arenga*, *espuela*, *espía*, *banda*, *ganar*, *ropa*, *guante*, *yelmo*.

Como dijimos, antes que ellos, ya los suevos en el año 411 d. de C. habían invadido el norte de España y Portugal, y habían tomado como asiento la ciudad de *Legio* (León), de la cual se formaba en latín el adjetivo *legionensis* (rústicamente “leionese”). Como acto de gobierno, estos bárbaros acuñaron monedas con inscripciones, pero no en su idioma germánico, sino en el latín provincial local, como se evidencia de monedas suevas hispanas que llevan en el anverso la inscripción: LEONES MONETA, donde resalta que ya entonces, en el s. V d. de C., así era como se decía, pronunciando “leonés”, como hoy.

32 De todos ellos, quienes finalmente se apoderaron de España fueron los visigodos con Eurico a partir del 467, tomando León como capital. El rey Atanagildo hacia el año 555 estableció la capital del reino en Toledo, para combatir a los bizantinos que unas décadas antes se habían apoderado de la parte inferior de la península, hasta que fueron expulsados por completo por Suintila en el 624 después de Cristo. Unos años más tarde ( 636 d. C.), el rey Sisenando convocó el IV Concilio de Toledo, presidido por San Isidoro de Sevilla, “el arzobispo de la monarquía goda”, ya el final de su vida.

33 Eso duró hasta el 655, cuando el rey Recesvinto permitió los matrimonios entre godos y romanos.

De todas maneras, ya desde el primer siglo de la era cristiana se reportaron muchas variantes en la manera de hablar latín en las distintas provincias del imperio romano, y especialmente en Hispania. Por ejemplo, era generalizada la tendencia a eliminar la vocal postónica en las palabras esdrújulas, como: *miráculum*, *sólidus*, *régula*, *ínsula*, *dóminus*, que se volvían: *miraclum*, *soldus*, *regla*, *insla*, *domnus* (y *dómnula*, señorita). Inclusive el escritor Salviano de Marsella, en el s. IV usa normalmente *vincla* en lugar de *vincula*, mientras el propio S. Isidoro de Sevilla en el siglo VII nos hablará del *domnus navis*, en lugar del clásico *dóminus navis* (dueño de la nave).

Tan difundida como la tendencia anterior fue la pérdida de la vocal protónica, como en: *solidare*, *comparare*, *dominare*, que se volvían: *soldare*, *comprare*, *domnare*; y no se diga de la sílaba *-vi-* de muchos tiempos del pasado, que era normalmente suprimida por los autores latinos clásicos (ejs.: *amastis*, *amárant*, *amássent...*, por: *amavistis*, *amáverant*, *amavissent*, etc.).

Asociadas con el fenómeno anterior fueron las frecuentes metátesis o cambios de posición de algunas letras dentro de una palabra, como: *vídua*, *miráculum*, *crocodilus*, que se volvieron: *viuda*, *milacrum*, *cocodrilus*.

Característica de la pronunciación hispana fue también la sonorización de las letras *c*, *t*, *p* intervocálicas, como: *amicus*, *totus*, *aperire*, *pacare*, que se transformaron en: *amigus*, *todus*, *abrire*, *pagare*.<sup>34</sup>

Frecuente fue también el cambio de acentuación en unas cuantas palabras latinas, como *ténebrae*, *ávilus*, *lúcidus*, *flóridus*, *nepotem*, *solutus...*, que en Hispania sonaban *tenébrae*, *avulus*, *lucidus*, *floridus*, *népotem*, *sólutus*, lo cual explica la acentuación española moderna en las voces: *tinieblas*, *abuelo*, *lucido*, *florido*, *nieto*, *suelto*.

Por otra parte, como sucedió en toda el área del imperio, se generalizó la tendencia a sustituir los casos de la gramática tradicional por el predominio de las preposiciones, en particular de *ad*, *a*, *de*. Esto, propiamente, ya se hacía a veces en el *sermo urbanus*, como: *scribere ad Petrum* (o: *Petro*), *De Agricultura Libri V, Minister a manu*.

34 Algunos lingüistas atribuyen esta tendencia al sustrato ibero de Hispania. Menéndez Pidal, en cambio, la relaciona con el sustrato celta y el habla de los colonos romanos del sur de Italia, en particular con los sabinos y los oscos, cuyos dialectos, todavía hoy, revelan esa tendencia a la sonorización de *p*, *t*, *k* en la manera de hablar italiano.

Fue usual en el habla rústica la pérdida de las consonantes finales *m*, *s* en el singular de los nombres, y las *t* de las terceras personas en los verbos, de modo que *aurum*, *tempus*, *corpus*, *pectus...*, y *est*, *videt*, *vident...*, en boca del pueblo sonaban: *auru*, *tempu*, *corpu*, *pectu...* y : *es*, *vide*, *viden...*

Por cierto, la pronunciación de la *s* y *m* finales había sido objeto de discusión por parte de los rétores ya en los tiempos de la república romana: algunos propugnando suprimirlas cuando les seguía otra consonante, otros mantenerlas. Por su parte, Quintiliano consideraba muy áspero el sonido de la *s* si se encuentra junto a una *x* (*exsilire*, saltar afuera), y peor si le sigue otra palabra que comienza con *s*, como en *Ars studiorum*, Arte de los estudios, por lo cual proponía suprimir la *s* en un caso, y pronunciar solo una en el otro. Es más, Cicerón en su obra *De Oratore* afirma que “la mayoría de los antiguos hablaba así”, de modo que términos como *belligerantes* o *postmeridiam* podían sonar “belligerante” y “posmeridiam”. Al respecto, Plinio cita unos antiguos versos latinos donde se eliminan por completo ( ‘ ) las *s* finales ante palabras que comienzan en consonante, al alabar a un pintor que en Árdea decoró el templo de la diosa Juno, esposa del supremo Júpiter, así:

... .. decorávit  
*Reginae Junoni*’, *Supremi Cóniugi*’ *templum*  
*Plautiu*’ *Marcu*’ *Cleoetas*, *Alalia exoriundus...*

(Decoró el templo de la Reina Juno, Cónyuge del Supremo,  
 Plautius Marcus Cleoetas, oriundo de Alalia...) <sup>35</sup>

En cuanto a la pronunciación de la *m* final, Quintiliano trae el ejemplo de Catón el Censor, quien en sus discursos no decía *diem hanc* (el día este), sino “*diee hanc*”; y añade que la *m* final, cuando era seguida por otra palabra que comenzaba en vocal (como en: *multum ille*, *quantum erat...*), se pronunciaba sin unir los labios y en forma tan suave que “casi sonaba como otra letra” (algo así como “*multuwille*”). <sup>36</sup>

San Isidoro de Sevilla entre los barbarismos de dicción registra como “*mo-tacismo*” el pronunciar la letra *m* delante de otra palabra que comience en vocal, en expresiones como “*bonum aurum*”, “*iustum amicum*”. En concordancia con

35 Plin., *Nat. Hist.*, Lib. XXXV, cap. 37, 4.

36 Quintiliano, *Inst. Or.*, Lib. IX, iv, 37-40.

los autores clásicos arriba mencionados, dice que en tales casos ese vicio de dicción “se evita debilitando o eliminando la letra *m*”.<sup>37</sup>

Fue un rasgo generalizado en el habla popular de la época del imperio reemplazar el pretérito de *ire*, *ir*, por el pretérito de *esse*, *ser*, de modo que en lugar de “*in funus ivi*”, *anduve* a un entierro, se decía “*in funus fui*”. De este uso se encuentran rastros inclusive en la versión de la *Vulgata*, donde leemos: “*Et statim navis fuit ad terram, in quam ibant*”, y en seguida la barca *llegó* a la tierra hacia la cual iban. (Jo, 6, 21). De todos modos, entre las lenguas romances solo el español conservó esta modalidad, según la cual hacemos el pretérito de *ir* con el pretérito de *ser* (*fui*, *fui*ste, *fue*, etc.).

Otro cambio importante se produjo en la conjugación de los verbos, ya que en el latín hablado en toda el área del imperio las formas propias del futuro, como *faciam*, *dicam*, *veniam*, *videbo*, fueron reemplazadas por perífrasis verbales (*facere hábeo*, *dicere hábeo*, *venire hábeo*, *videre hábeo...*), que originaron en español moderno: *haré*, *diré*, *vendré*, *veré*, etc.<sup>38</sup>

Algo parecido sucedió con los comparativos, que conservaron las voces clásicas en *-ior* solo en las formas excepcionales (*maior*, *minor*, *péior*, *mélior*, *supérior...*), mientras en general la comparación se expresó por medio de los adverbios *magis* o *plus*, y el segundo término quedó siempre introducido por la conjunción *quam* (*Pedru es magis altu quam tu*).

Una vigorosa tendencia del latín imperial, que resalta en los escritos de Ammianus Marcellinus (s. IV d. de C.), fue la de formar verbos nuevos a partir del radical del supino de un verbo primitivo, como:

*afflictare* (por *affligere*, supino *afflictum*), afligir  
*incursare* (por *incurrere*, sup. *incursum*), incurrir  
*defensare* (por *defendere*, sup. *defensum*), defender  
*disiectare* (por *disicere*, sup. *disiectum*), desechar  
*despectare* (por *despicere*, sup. *despectum*), despreciar,  
 despechar

37 “*Hoc vitium aut suspensione M litterae, aut detractioe vitamus*”. (*Etym.*, I, xxxii, 6) Recuérdese también que en poesía, expresiones como “*bonum aurum*” o “*iustum amicum*” se leían: *bon-aurum*, *iust-amicum*.

38 Ya en latín clásico se daban casos análogos, como el infinito futuro pasivo, que se formaba con una perífrasis con *ire*, *ir*, en voz pasiva, como: *amatum iri*, deber ser amado.

*propulsare* (por *propellere*, sup. *propulsum*), impulsar  
*consultare* (por *consúlere*, sup. *consultum*), consultar  
*affectare* (por *afficere*, sup. *affectum*), afectar  
*ostentare* (por *osténdere*, sup. *ostensum/ostentum*), ostentar  
*obiectare* (por *obicere*, sup. *obiectum*), objetar...<sup>39</sup>

De seguro el lector habrá caído en la cuenta de que este modelo de derivación se mantuvo en romance y está plenamente vigente en el español de nuestros días, en el cual tenemos verbos del tipo: *sustentar*, *auditar*, *regresar*, *trasladar*, *osar*...

A los cambios anteriores se deben añadir en Hispania los que eran consecuencia del sustrato ibérico, que afectaron la manera de hablar latín en modo característico. Un detalle que desde antiguo identificaba a los oídos romanos a un interlocutor ibero era la imposibilidad de pronunciar la *s* inicial seguida de otra consonante (rasgo propio también del español moderno), como: *spiritus*, *status*, *scutus*, *spes*..., que se pronunciaban: *ispiritus*, *istatus*, *iscutus*, *espés*, hoy: *espíritu*, *estado*, *escudo*, *esperanza*.

En segundo lugar, la carencia de la letra *f* en las lenguas ibéricas y la imposibilidad de pronunciar palabras que comenzaran en *r*, como sucede hoy en el vasco, hacía que voces latinas como: *rota* (rueda), *rotundus*, *regem*, *raptare* (robar), *rivus* (río), *forma*, *fortis*, *Trifinium* (Tres confines), *Fautinus*, *Stéphanus*, en boca de un ibero se volvieran: *erota*, *arredundu*, *errege*, *arrabdare*, *arroyu*, *porma*, *hortis*, *Tribiniu*, *Paustinu*, *Estébanu*.

Igualmente, la imposibilidad de los hispano-romanos de pronunciar la *v*, explica por qué en lugar de *vivere*, *civitatem*, *vox*, dijeran *bibere*, *cibitatem*, *box*; o bien, en lugar de *vagina* y *vulpécula* (zorruta), dijeran: *magina*, *mulpella* o *gullpella*.

Menéndez Pidal atribuye también a influencia celtíbera la palatización como *ll* o *ch* de los grupos consonánticos *pl*, *cl*, *fl* iniciales de palabras, por lo cual, términos latinos como *planus*, *clavis*, *flamma*, se volvieron en español los modernos *llano*, *llave*, *llama*, y las análogas formas galaico-portuguesas *chano*, *chave*, *chama*. Además, los godos no lograban decir en latín *luna* o *lingua*, y de-

39 Ammianus Marcellinus, *Res géstae*, passim.

cían *lluna* y *llingua* <sup>40</sup> rasgo fonético que se mantiene hasta hoy tanto en leonés como en aragonés.

Por todo lo anterior podemos imaginarnos la frustración del ilustrado S. Isidoro de Sevilla en el s. VII d. de C. al oír a sus conciudadanos y feligreses hablar de esta manera, que consideraba una cuarta fase dentro de la evolución de la lengua latina, y que llamó *mixta*, debido a que “cada pueblo incorporado al mundo romano transfirió a Roma, junto con sus riquezas, también sus vicios de dicción y de costumbres”. <sup>41</sup>

De hecho, mucho más que la asimilación de palabras extranjeras, lo que dio al traste con el latín tradicional fueron precisamente los barbarismos de dicción y de sintaxis con que los pueblos sometidos a Roma hablaban la lengua imperial.

El obispo sevillano, que nada sabía de tendencias ni de sustratos lingüísticos, colocaba el desinterés por aprender el “propio” idioma (oficial) como principal causa de esas adulteraciones de la lengua de Roma. Dice, en efecto:

Cada lengua, sea griega, sea latina o de cualquier pueblo, puede aprenderse oyendo o leyendo bajo la guía de un maestro. Ahora bien, aunque el aprendizaje de una lengua es difícil para cualquiera, sin embargo, nadie puede ser tan falto de interés que, puesto donde se habla la lengua de uno, no conozca la lengua de su propio pueblo. ¿Qué otra cosa se puede pensar de él, sino que es peor que los brutos animales? En efecto, aquellos expresan el clamor de la voz que les es propia, pero es peor este, que carece del conocimiento de su propio idioma. <sup>42</sup>

A pesar de la forma general como están expresadas las palabras anteriores, es fácil leer entre líneas que el obispo sevillano se estaba refiriendo en particular a la manera como se hablaba latín en la Hispania del s. VII d. de C., sometida al dominio visigodo cuando, en palabras de Menéndez Pidal, “para nada se acordarían del latín los rústicos, y todos usarían un romance como lengua familiar”. <sup>43</sup>

40 Menéndez Pidal, R. *Orígenes del español*, pp. 501-504.

41 “*Unaquaeque enim gens, facta Romanorum, cum ópibus suis vitia quoque et verborum et morum Romam transmisit.*” (*Etym.*, I, xxxiii).

42 *Etym.*, IX, i.

43 En el año 854 d. de C. el escritor mozárabe Álvaro Cordobés en su *Indiculus luminosus* lamentaba la misma situación, diciendo: “*Heu, pro dólór! Linguam suam nesciunt christiani, et linguam propriam non advértunt latini!*”, ¡Ay, qué dolor! Los cristianos no saben su lengua, y los latinos no entienden su propio idioma”. (Menéndez Pidal, R., *Orígenes...*, p. 417)

Sin embargo, es un hecho que en la corte real de León primero, y luego en Toledo, los godos se esforzaban por hablar latín lo mejor que podían, como lo habían aprendido de los hispano-romanos, que hablaban el *sermo rústicus* con entonación propia de los legionarios del sur de Italia; en efecto, estos fueron los primeros establecidos en la región del Ebro. De allí que Menéndez Pidal diga que “es plausible la hipótesis de que el latín de España continuaba una pronunciación venida del sur de Italia, algo así como el francés de Canadá conserva usos normandos”.<sup>44</sup>

San Isidoro critica algunas maneras “defectuosas” como se hablaba latín en su tiempo en algunas regiones del ex-imperio romano. Por ejemplo, reprocha a los africanos porque en lugar de grafías etimológicas como *inlicitus*, *conloquium*, *áccidens* y *etcétera*, escribían *illicitus*, *colloquium*, *áccidens*, *eccétera*.<sup>45</sup> Vale la pena observar, sin embargo, que este rasgo fonético, es decir, la asimilación de la primera consonante por la segunda cuando coinciden dos juntas, se producía normalmente en latín; por ejemplo, se escribía *committere*, *collega*, *irrealis*, en lugar de la grafía etimológica: *committēre*, *conlega*, *inrealis*, etc. La mayoría de las lenguas romances sigue esta misma tendencia, con excepción del español moderno, que bajo la norma académica reconstruyó en muchos casos la grafía etimológica latina propugnada por S. Isidoro, como en: *adquirir*, *comiseración*, *inmaculada*, *súbdito*, *commilitón*, *etcétera*.

El obispo sevillano nos informa también que los itálicos pronunciaban *z* en lugar de *d* en las palabras terminadas en *-die*, como *hodie* (hoy), que pronunciaban *ozie*.<sup>46</sup> Exactamente el mismo fenómeno se daba en Dacia, y produjo en rumano moderno las voces *zi* (del lat. *dies*, día), y *azi*, hoy. Para entender esta última palabra, debemos recordar que en latín el vocablo *dies* podía tratarse como masculino o femenino (ej.: *dies festus*, o *dies festa*); de allí la expresión “hoc die”, de donde *hodie*, “oggi” (en italiano) y “hoy” “oje”, “güey”, etc., en boca de quienes lo consideraban como masculino; pero también la expresión “hac die”, *esta día*, pronunciada “azie”, si se consideraba femenina, como sucedió cabalmente en rumano. En cuanto a este mismo fenómeno fonético, debemos añadir que igualmente se daba en Hispania con otras terminaciones latinas análogas, en las

44 *Orígenes...*, p. 303. En cuanto al “latín” hablado por los godos, y luego el dialecto leonés, su heredero directo, véase en la obra citada: el latín gótico (pp. 450-458), y el leonés (pp. 503-504), con la advertencia de que en una glosa del s. X se distinguía la manera de hablar entre godos, vándalos, suevos, celtíberos y romanos. (*Ibid.*, pp. 509-510)

45 *Etym.*, I, xxxii, 8.

46 “*Z pro D, sicut solent Itali dicere ozie pro hodie.*” (*Etym.*, XX, ix, 4)

cuales la última sílaba comenzaba con las consonantes dentales *t* o *d* seguidas de dos vocales, según lo evidencian términos castellanos modernos como *pobreza*, *confianza*, *maleza*, *pozo*, *gozo*, derivados de los latinos *\*pauperitia*, *confidentia*, *malitia*, *púteus*, *gaudium*.<sup>47</sup>

A esto podemos añadir la tendencia rústica a reducir a *o* el diptongo culto *au*, rasgo peculiar de los sabinos, de donde era originaria la *gens Clodia*, que los romanos decían *Claudia*. De origen sabino era también el emperador Vespasiano, el cual en una ocasión, durante la cena, estaba hablando de *plostrum* (carreta de dos ruedas), cuando la forma urbana era *plaustrum*. Se lo hizo observar familiarmente el ex-cónsul Mestrius Florus, a quien el emperador la mañana siguiente en forma jocosa saludó como Mestrius *Flaurus*...<sup>48</sup>

La fuerza de esta tendencia a monoptongar como *o* el diptongo *au*, fue muy extendida y duradera en el latín provincial, como se delata en los escritos de S. Ireneo, obispo de Lión (s. IV), quien habla de las milagrosas curaciones que le hicieron S. Pedro al "clodus" de nacimiento en el templo de Jerusalén (Act. 3, 2), y S. Pablo al "clodus" de nacimiento de Listras (Act. 14, 7), cuando la forma clásica y usada en los Hechos de los Apóstoles era *claudus*, cojo. Esta tendencia nos explicará por qué palabras análogas, como *taurus*, *aurum*, *thesaurus*, *páuper*, *paucum*, *raucus*, *audire*, *auctoricare*, *aut*, el nombre de la colonia romana de *Auca*..., y muchas otras voces por el estilo, hoy suenan: *toro*, *oro*, *tesoro*, *pobre*, *poco*, *ronco*, *oir*, *otorgar*, *o*, *Oca*.<sup>49</sup>

Sería un error pensar que estos y los otros cambios fonéticos hoy característicos del castellano, en el latín hablado en Hispania se produjeron rápida y simultáneamente. Si es cierto que la supresión de la *m* y *s* singular finales, la vocal protónica y postónica, la sonorización de las consonantes *p*, *t*, *c* (*k*) intervocálicas (*apertus* > abierto, *amatus* > amado, *domínicus* > domingo) y la supresión de la *d* -y en ocasiones de la *g*- intervocálica (*crédere* > creer; *comédere* > comer; *rádix* > raíz; *magístrum* > maestro; *frigus* > frío; *foedus* > feo; *ego* > eo > yo) fueron

47 Otras voces castellanas, como *justicia*, *prudencia*, *malicia*, etc., reproducen el fonismo latino clásico de *iustitia*, *prudentia*, *malitia*, etc., en las cuales esa *t* popularmente se pronunciaba *z*.

48 Suet., *De vita Caésarum*, VIII, xxii. Menéndez Pidal considera la forma *plostrum* originaria, mientras *plaustrum* sería una ultracorrección urbana, propia de quienes sabían que la tendencia popular era precisamente lo contrario, a saber, reducir a *o* el diptongo *au*.

49 Menéndez Pidal nos dice que del latino "avícula", pajarito, los legionarios oscos crearon *auca* para referirse a un ave grande, es decir, en este caso al ganso (*ánser*, en latín). (*Orígenes*..., p. 473)

relativamente tempranas, otros cambios no la tuvieron tan fácil, siendo sistemáticamente rechazados como vulgarismos por los hablantes más cultos, que en cada situación procuraban emplear las formas lingüísticas correctas. Inclusive un mismo individuo, que en el lenguaje cotidiano y familiar hablaba en modo rústico, a la hora de dirigirse a una autoridad o de redactar un documento lo hacía en latín lo más correctamente que sabía. Este choque entre las formas antiguas cultas y las más recientes populares se prolongó durante largas generaciones de hablantes, “por la multiseccular resistencia que ofrece la forma que va a perecer, en lucha con la forma que va a quedar victoriosa”.

Por ejemplo, todavía en los siglos X y XII la *-u* latina final en el singular de los sustantivos masculinos luchaba contra la más moderna *-o*. Así se trasluce de documentos de la época, en que leemos: “Miguel el *clérigu*, Johan Díaz e so *ermanu*, Domingo *Moçu*, so *nietu* don Johan, Martín *Chicu*, *Malveçinu*, *Petru* Micael, el *monazillu*, *mulu*, *cuchiellu*, *conceju*, *conventu*, *electu*...”. Solo en el siglo XIII la victoria se decide a favor de la *-o*, en primer lugar en Castilla y luego en la mayoría de las regiones de España, quedando la *-u* relegada hasta nuestros días entre los montañeses del noroeste.

Simultáneamente, en la lengua escrita la *-e* final latina seguía resistiéndose al desgaste fonético (*flore*, *gentile*, *comere*, *venire*...), al igual que la *-t* final en las terceras personas de los verbos (*tiéngat*, *mátant*, *puédent*, *fézet*...). Sin embargo, el poderoso influjo francés que se sintió desde fines del s. XI favoreció la pérdida de la *-e* tras grupos consonánticos difíciles (*mont*, *aquest*, *part*, *romanz*, *noch*...), tendencia que se mantuvo hasta el siglo XIII, cuando la *-e* reapareció (*monte*, *aqueste*, *parte*, *romançe*, *noche*...), mientras la *-t* final en las terceras personas verbales desaparecía definitivamente (*dizie*, *avien*, *tornó*...), lo mismo que la *-e* final de los infinitivos (*andar*, *cavalgar*, *ayudar*...).

Por su parte, la *o* latina acentuada (*bónus*), hasta el siglo XIII se debatió entre *o*, *uo*, *ua*, *ue*, *oe*, *ui*. En cambio, en Burgos ya en el siglo X la lucha se había decidido definitivamente a favor de la *ue* (bueno), que progresivamente se impuso gracias a la literatura castellana, y también por el prestigio político y militar de Castilla. De todos modos, no pudo con el gallego y el portugués, que mantuvieron inalterada la *o* latina, ni con el catalán, que prefirió diptongarla como *-ui*, y donde otros decían *poyo* o *pueyo*, el catalán dijo *puig*.

Mucho más larga y tenaz fue la lucha contra la *f* inicial latina. Comenzó muy pronto en las montañas de Cantabria y entre los rebeldes bárdulos o caris-

tios, es decir, en la cuna de la futura Castilla <sup>50</sup>. Como dice Menéndez Pidal, al comienzo la repugnancia por la *f* inicial solo se manifestó “entre la gente más dominada por el inculto iberismo y refractaria a la culta romanidad”. Durante más de mil años, hasta el siglo XIII, la *h* en lugar de *f* (*harina*, en lugar de *farina*) o la supresión fonética del sonido (“*arina*”) fue rechazada enérgicamente por la literatura.

En los siglos XIV y XV la eliminación de la *f*, ya bastante extendida en el habla familiar de Castilla, comienza a ser tolerada, pero como expresión costumbrista y rústica.

Finalmente, en el siglo XVI la *h* alcanza la victoria sobre la *f* latina y llega a ser general en la lengua literaria española, como ya lo era desde hacía siglos en Castilla. Sin embargo, en Cataluña, Asturias, Galicia y Portugal sigue vigente la *f* inicial latina, lo mismo que en francés, italiano y rumano. <sup>51</sup>

Menéndez Pidal atribuye todo este forcejeo entre distintas tendencias lingüísticas del romance hispano contra el predominio de la lengua madre, a que hasta el siglo X no había otra norma lingüística sino el latín, mientras el romance del pueblo carecía de un alma propia, que lo hiciera sentir distinto de la lengua latina. Ese espíritu fue formándose lentamente a través de los siglos, en el enfrentamiento entre varias tendencias lingüísticas. Castilla se adelantó a todos los dialectos hermanos, y también fue la primera que desarrolló una literatura propia, demostrando que en su lengua se podían escribir obras literarias. Sin embargo, desde el siglo XI al XII “el castellano no había todavía afirmado en toda su extensión la claridad de vocales que le distingue, ni había alcanzado el pleno equilibrio de sus sílabas en la regular alternancia de vocales y consonantes o en la simplicidad de sus grupos consonánticos, y todavía en la primera mitad del siglo XIII no había estabilizado el vocalismo de sus sílabas finales..., ni la hermosa sonoridad que le caracteriza”. <sup>52</sup> De todos modos, ya en el s. XIII el castellano presentaba rasgos de fuerza y sonoridad que lo distinguían de los otros dialectos hermanos, tanto que en una crónica en latín de la época un poeta de Almería expresaba:

50 Fue durante el reinado de Alfonso III de León (866-909) cuando la región fronteriza se reforzó contra los moros por medio de muchos castillos, y en las crónicas se reportó: *Bardulia, quae nunc appellatur Castella*, es decir, Bardulia, que ahora se llama Castilla (Los Castillos).

51 Menéndez Pidal, Ramón. *Orígenes del Español*, pp. 533-534.

52 Id., *Ibid.*, p. 512.

*Castéllae vires per saécula fuere rebelles,  
eorum lingua résonat ut týmpano tuba.*

(Los guerreros de Castilla durante siglos fueron rebeldes  
su lengua resuena como con timbal y trompeta)

Hasta entonces el castellano había vivido como en estado embrionario dentro del latín; “pero dentro de ese cuerpo, de ese conjunto de lenguaje escrito por gramáticos, clérigos o notarios, se agitaba y movía embrionaria la frase romance. Era la criatura dentro del claustro materno de la lengua latina; no tenía aún vida aparte; se nutría, crecía dentro del latín escolástico, pero vivía ya, y vivía la vida de las rápidas evoluciones del embrión, que en pocos meses experimenta una serie de cambios comparablemente más hondos y decisivos que los que después habría de tener en los muchos años de su vida perfecta y personal: ora manifestando atávicos estados rudimentarios que no lograrán desarrollo, ora estados en diverso grado de desenvolvimiento que van tomando la forma propia de su futura actividad funcional”.<sup>53</sup>

Una vez que la lengua de Castilla alcanzó a definir su alma y tuvo su literatura propia, impuso a León y Asturias su *h* sobre la arcaica *f* (*hijo* vs. *fijo*) y el neofonismo *ch*, que desplazó al tradicional *-eit* (*hecho* vs. *feito*), su *-ue* sobre el aragonés *-ua* (*puerta* vs. *puarta*), y su desinencia *-illo, a*, sobre el tradicional *-iello, a* (*cuchillo* vs. *cuchiello*; *silla* vs. *siella*)

En particular, pudo resistir el formidable acoso del latín durante los siglos renacentistas. Al mismo tiempo, al tener conciencia de que era hija legítima de la lengua latina, pudo asimilar sin peligro de su identidad una gran cantidad de vocabulario “urbano” de la lengua madre, que adaptó a su fonética y que la enriqueció sobremanera, haciendo de ella una de las grandes lenguas cultas de Occidente.

Mirando ese “latín hispano” desde nuestra perspectiva moderna, es necesario admitir que los cambios que sufría el *sermo* en boca de los hispánicos no eran anárquicos, sino tendencias fonéticas bien definidas, que revelaban en los hablantes una conciencia clara del espíritu de su lengua, en procura de facilidad expresiva, fuerza y sonoridad.

El lingüista Álex Grijelmo, viendo la evolución del idioma desde la perspectiva que permiten quince siglos de distancia del obispo S. Isidoro, destaca

<sup>53</sup> Id., *Ibid.*, p. 528-29.

que esas variaciones del latín fueron obra de campesinos, pastores y soldados incultos que solo se comunicaban por vía oral, ya que entonces la gran mayoría de los habitantes de Hispania era analfabeta; pero con mucho optimismo advierte que, si por una parte hablaban mal el latín con desesperación del buen obispo de Sevilla, *estaban comenzando a hablar bien el castellano*. En efecto, todas esas características y todos esos cambios fonéticos, semánticos y sintácticos que fueron introduciendo los hispano-romanos en la lengua del Lacio, al comenzar el segundo milenio de la era cristiana los encontramos caracterizando la lengua de Castilla.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ammianus Marcellinus (2005, 6ª ed.). *Res gestae* (Historia). Cambridge-London, Harvard University Press, con traducción y notas de John C. Rolfe. 3 Tomos.
- Condera Derer, Doina (1992). *Dizionario italiano-romeno, romeno-italiano*. Garzanti Ed.
- Dauzat, A., Dubois, J., Mitterand, H. (1971). *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*. Paris, Larousse.
- Ernout, A. y A. Maillet (1959, 4ª ed.). *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*. Paris.
- Grijelmo, Álex (2004). *El genio del idioma*. Madrid, Santillana Ediciones Generales, S.L.
- (2006, 2ª ed.). *Defensa apasionada del idioma castellano*. Madrid, Punto de Lectura, S.L.
- Isidorus Hispalensis (1988). *Etymologiarum Libri XX*. Oxford, Oxford University Press. 2 Tomos.
- Menéndez Pidal, Ramón (1977, 15ª Ed.). *Manual de Gramática Histórica Española*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (1950, 3ª Ed.). *Orígenes del Español*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Plinius Secundus, Caius (2000). *Naturalis Historia*. Cambridge-London, Harvard University Press., X Vols.