

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

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

**Año X  
Número 20  
JULIO- DICIEMBRE 2013**

**Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2013**

**ITER HUMANITAS**  
**REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
Julio-Diciembre 2013  
AÑO X, Nº 20  
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. Oswaldo Montilla, O.P.*  
*Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB*  
*Dr. Nelson Tepedino, USB*

**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 de la UPS*  
*Felicísimo 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

**DIRECCIÓN DE ENVÍO**

**ITER – Revista de Filosofía**  
Instituto de Teología para Religiosos  
Apartado de Correos 68865 -  
Altamira  
Caracas 1062-A (Venezuela)  
iter.revistas@gmail.com

**SUSCRIPCIONES 2013**

Correo normal: Bs.F. 300  
Número suelto: Bs.F. 150  
Extranjero: \$ 40  
Por avión: \$ 48

# ÍNDICE

## **PRESENTACIÓN**

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

## **FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY**

<b>El hombre, centro de la dialéctica entre el tiempo y la eternidad</b> Prof. Jonhder Alí Báez .....	15
--	----

<b>El ser de los entes canta en la poesía. El encuentro entre poesía y metafísica según Mauricio Beuchot</b> P. Guillermo Méndez, OP .....	43
---	----

<b>Los límites de la posesión privada: derecho, justicia y bien común en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino</b> Dr. Mario Di Giacomo.....	65
---	----

<b>Mundo de vida, episteme y paz</b> P. Alejandro Moreno SDB .....	99
---	----

## **TEMAS DE ACTUALIDAD**

<b>Cómo promover una cultura de paz en un contexto de violencia</b> P. Pedro Trigo, SJ.....	111
--	-----

<b>Del derecho a la teología, en la senda de un humanismo integral</b> Dr. Álvarez Tulio .....	125
---	-----

<b>Para decir algo, hay que narrar</b> Hna. Ileana Tolosa, HAG .....	137
---	-----

<b>Los discursos de la pobreza o los juegos del hambre</b> Dra. María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera .....	157
---	-----

## **IGLESIA Y ESTADO**

### **Las relaciones Iglesia - Estado en tiempos del Arzobispo Silvestre Guevara y Lira**

P. Abelardo Bazó Canelón ..... 169

## **TEMAS PERMANENTES**

### **Dos notas sobre Bartolomé de las Casas**

P. Eduardo Frades, CMF. .... 203

## **TEMA DE EDUCACIÓN**

### **Historia de la Educación en Venezuela: 50 años de estudio de las culturas residenciales en la UCV (1948-1998)**

Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti ..... 215

## PRESENTACIÓN

---

P. Santiago Prol Díaz, SDB

### LA FE Y LA RAZÓN SE REFUERZAN MUTUAMENTE

En la encíclica *Lumen Fidei*, fechada el 29 de junio de 2013, el Papa Francisco afirma que la teología participa en la forma eclesial de la fe; su luz es la luz del sujeto creyente que es la Iglesia. Esto requiere que la teología esté al servicio de la fe de los cristianos y que se ocupe humildemente de custodiar y profundizar la fe de todos, especialmente la de los sencillos.

La fe debe estar unida a la racionalidad, evitando caer en el *fideísmo* que no piensa, ni en el *racionalismo* que no cree. San Agustín escuchó a la fe, pero no exaltó menos a la razón: “cree para que entiendas, y entiende para que creas”, la razón es importante porque es quien demuestra “a quién hay que creer”. Por lo tanto, “también la fe tiene sus ojos propios, con los cuales ve de alguna manera que es verdadero lo que todavía no ve”. Y señala que “*la fe que no sea pensada no es fe*”.

La fe cristiana, dice la *Lumen Fidei* en el número 32, en cuanto anuncia la verdad del amor total de Dios y abre a la fuerza de este amor, llega al centro más profundo de la experiencia del hombre, que viene a la luz gracias al amor, y está llamado a amar para permanecer en la luz. Con el deseo de iluminar toda la realidad a partir del amor de Dios manifestado en Jesús, e intentando amar con ese mismo amor, los primeros cristianos encontraron en el mundo griego, en su afán de verdad, un referente adecuado para el diálogo. El encuentro del mensaje evangélico con el pensamiento filosófico de la antigüedad fue un momento decisivo para que el Evangelio llegase a todos los pueblos, y favoreció una fecunda interacción entre la fe y la razón, que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta nuestros días.

La luz de la fe es una luz encarnada, que procede de la vida luminosa de Jesús. Ilumina incluso la materia, confía en su ordenamiento, sabe que en ella se abre un camino de armonía y de comprensión cada vez más amplio. La mirada

de la ciencia se beneficia así de la fe: ésta invita al científico a estar abierto a la realidad, en toda su riqueza inagotable.

El contenido del mensaje de la Encíclica *Lumen Fidei* del Papa Francisco es un aliciente y un estímulo para el trabajo académico y de investigación filosófica que vienen llevando a cabo los profesores e investigadores que trabajan en el Instituto de Teología para Religiosos y de los profesores que trabajan en otras instituciones y envían sus artículos para ser publicados en la Revista ITER – HUMANITAS, Revista de Filosofía y Humanidades. En el Instituto de Teología para Religiosos se favorece el encuentro del mensaje evangélico y el pensamiento filosófico favorece una fecunda interacción entre la fe y la razón.

## **DÉCIMO ANIVERSARIO DE LA REVISTA ITER – HUMANITAS, REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**

El número 1 de la revista ITER - HUMANITAS, corresponde a enero – junio de 2004, siendo su fundador y director el P. Eduardo Frades Gaspar CMF, y siendo director del ITER el P. Juan Pablo Perón. El primer número recogió las ponencias de las “VII jornadas de reflexión filosófica: criterios para efectuar un análisis filosófico de una situación histórica”. Los ponentes fueron: el Profesor Nelson Tepedino, el P. José Virtuoso, SJ, el Prof. Dr. Rafael García Torres, y el profesor Dr. Enrique González Ordosgoitti. Se publicaron otros artículos en ese número, escritos por la Dra. Luz María Barreto, Dr. Rafael Luciani y el Dr. Félix Palazzi. Se publicaron también once Recensiones y Reseñas. Culminó con la publicación del *listado de revistas recibidas en intercambio por la revista ITER: revistas venezolanas, latinoamericanas, norteamericanas, europeas, de Asia y África.*

En los diez años de historia del ITER HUMANITAS se han publicado veinte números de la revista con la valiosa colaboración de los profesores que imparten clase en el Instituto de Teología para Religiosos y la colaboración de otros profesionales que han participado en jornadas programadas por el ITER o que nos han enviado sus valiosos artículos. A todos ellos vaya nuestras palabras de agradecimiento.

## PRESENTACIÓN DEL N° 20 DE ITER HUMANITAS

### 1.- FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY

a.- La Carta encíclica *Fides et Ratio* ha mostrado cómo la fe y la razón se refuerzan mutuamente (27) y el Papa Francisco nos dice en la *Lumen Fidei* que cuando encontramos la luz plena del amor de Jesús, nos damos cuenta de que en cualquier amor nuestro hay ya un tenue reflejo de aquella luz y que percibimos cuál es su meta última y nos dice también que en la vida de san Agustín encontramos un ejemplo significativo de este camino en el que la búsqueda de la razón, con su deseo de verdad y claridad, se ha integrado en el horizonte de la fe, del que ha recibido una nueva inteligencia (*Lumen Fidei* 33). El Ser (Dios) es punto de llegada para el hombre porque antes es un punto de partida. Dios es el único ser que trasciende la temporalidad, pues, es una inconmutable eternidad. De este tema conversa el Prof. Jonhder Báez, en el artículo *El hombre, centro de la dialéctica entre el tiempo y la eternidad*.

*Estas páginas quieren ser un sucinto examen de la temporalidad del hombre en las Confesiones de san Agustín a partir de la naturaleza ontológica del tiempo genérico enmarcado en el acto de creación del hombre. En otras palabras, analizo la naturaleza ontológica del tiempo genérico en tanto relación entre la eternidad y el tiempo a partir del acto de creación del ser temporal que configura los distintos niveles de temporalidad presentes en el hombre. Con ello, examino la cuarta dimensión de la temporalidad antropológica en el hombre en tanto éste vive de cara a la eternidad lo cual crea una relación real y coexistencial entre la eternidad y el ser temporal. El hombre debe tratar de formular un bosquejo de interpretación: vivir en la temporalidad desde la temporalidad o vivirla de cara a la eternidad.*

b.- ¿Cuál es el tipo de conocimiento que le es propio a la poesía y a la metafísica? **Guillermo Méndez** dice que para responder esta pregunta es necesario poder relacionarlas. Y lo va haciendo a través de tres poetas españoles, Antonio Machado, Salinas y García Lorca y el mejicano Octavio Paz, apoyándose también en los filósofos Heidegge, Levinas. La poesía demuestra a la filosofía que existen otras vías para expresar lo que es inexpresable para el lenguaje filosófico. La filosofía le muestra a la poesía que el lenguaje no es un orden cognoscitivo perfecto y de que lo poético no puede alcanzar naturalmente al lenguaje filosófico, llamando al poeta a ser humilde. Presenta la relación entre ambas en *El ser*

## **de los entes canta en la poesía. El encuentro entre poesía y metafísica según Mauricio Beuchot.**

*Mauricio Beuchot, en su libro **El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético**, aborda los vínculos entre la metafísica y la poesía, deseando dar a cada una su justo lugar y considerar su relación. Así, se pregunta y responde: ¿Cómo articulan dos cosas que lucen tan disimiles? ¿Existe alguna mediación entre ellas? Leyendo los capítulos I, II y III de la obra indicada, se procura responder tales interrogantes, siguiendo de cerca pensamiento, discurso y palabras utilizadas por este filósofo latinoamericano.*

c.- Santo Tomás de Aquino figuras descollante de la *teología sistemática* y de la *metafísica*, es conocido como “Doctor Angélico”, “Doctor de la Humanidad” y “Doctor Común”. ¿Será porque presenta la **justicia como la virtud por la cual una persona dirige sus acciones hacia el bien común**? La definición clásica de justicia desarrollada por Santo Tomás es “dar a cada uno lo suyo”. Así, la **justicia siempre se dirige hacia el bien de otro y en última instancia, hacia el bien**. **Mario Di Giacomo** nos presenta su artículo **Los límites de la posesión privada: derecho, justicia y bien común en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino**.

*En este trabajo se exploran las relaciones que santo Tomás de Aquino establece en la *Secunda secundae* entre el bien común y el bien de las personas, en el entendido de que aquél prima sobre el de éstas. Para lograr lo anterior, primero se exploran los lugares teóricos que en su sistema ocupan el derecho natural, las virtudes y, más concretamente, la virtud de la justicia. Finalmente, se analiza el origen del capitalismo al que el Medioevo da impulso y se concluye con algunas reflexiones acerca de la centralidad contemporánea del discurso economicista.*

d.- Un mundo-de-vida es definido por vivir la relación, el mundo-de-vida moderno se define por vivir el individuo. En un mundo-de-vida relacional y en una episteme de la relación, el pensamiento y la experiencia del otro, de la otredad del otro, es fundamental. El P. **Moreno Alejandro**, director del CIP, se pregunta ¿podrá hablarse de una episteme de la otredad como base para la paz? Nos lo responde en **Mundo de vida, episteme y paz**.

*A partir de una definición propia de episteme y de cultura en cuanto estructuras antropológico-cognoscitivas históricas y situadas en un determinado mundo-de-vida, el autor describe y analiza la episteme de la Modernidad, cuyo núcleo de sentido y regla fundamental del conocer vendría a ser el individuo,*

*y la episteme propia del mundo-de-vida popular venezolano, centrada en la relación interhumana. Desarrolla a continuación, siguiendo críticamente el pensamiento de Emmanuel Levinas, lo que una episteme de la relación habría de significar, si se convirtiera en universal, para el reconocimiento y aceptación de la otredad del otro humano en cuanto otro, a saber, la base fundamental para una posibilidad radical de paz.*

## 2.- TEMAS DE ACTUALIDAD

a.- Los Obispos de Venezuela, el de mayo de 2013, dirigen un comunicado a todos los venezolanos, frente a la violencia que vive el país: “Nuestro Señor Jesús nos invitó a tener un corazón lleno de paz, desterrando el odio y la maledicencia. El odio, la agresión y la violencia que conducen a caminos de destrucción y de muerte. Nuestra fe cristiana nos invita a ser instrumentos de paz, de perdón y de reconciliación”. El P. **Pedro Trigo** presenta la situación de violencia que vive el país, qué la produce y qué caminos tomar frente a esa violencia en el artículo, **Cómo promover una cultura de paz en un contexto de violencia**.

*En esta indagación vamos a nombrar en primer lugar lo que no produce directamente la violencia, luego nos referiremos a lo que la propicia y finalmente a lo que la produce, tanto en la situación, como en el fondo de cada persona. Luego explicaremos lo que dentro de cada quien desarma cualquier violencia. Después de esa indagación inicial nombraremos lo que en nuestra situación es el punto de apoyo firme para ponernos en camino de superar la violencia. Luego nos referiremos al papel que están llamadas a tener la familia, la escuela y el Estado para fomentar la paz y, sobre todo, al papel imprescindible y central del sujeto humano.*

b.- El Dr. **Tulio Álvarez** quedó enganchado con el tema la Opción por los pobres expuesto por el P. Trigo en la Maestría de Teología Fundamental en el ITER, tema que se convirtió para Tulio en un reto, en un compromiso vital. Su opción personal por los pobres encuentra su camino en las vivencias de los años vividos en su infancia en el oriente del país, tierra de *tanta belleza y miseria*, en sus estudios en la UCAB, en sus responsabilidades como profesional en diversas regiones del país. Vivencias que expone en el artículo **Del derecho a la teología en la senda de la humanización integral**.

*Bajo la égida formativa de P. Pedro Trigo, S.J., se realiza una aproximación a la “Opción por los Pobres” en el contexto de la Teología de la Liberación.*

*Se trata de un replanteamiento personal para tratar de determinar, mediante una valorización de las relaciones humanas, el papel que se debe jugar en la superación de las carencias estructurales de la sociedad y en la lucha contra la exclusión. Este esfuerzo implica un proceso de humanización que se inicia con la propia toma de consciencia sobre las limitaciones individuales y, sobre la base de considerar la integración real con los seres humanos que sufren pobreza, acometer un proyecto para enfrentar la injusticia estructural que subyuga a todos por igual. En definitiva, el contenido que se plantea refleja una metodología que pretende expresar todo lo que conlleva esta opción.*

c.- Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte (P.88; M, pobreza de la iglesia 2). La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que reconocemos los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor. Ante ese clamor que pudo parecer sordo entonces, en 1979, ahora es creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante (P.89) **María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera**, quien vivió y trabajó durante quince años con los indígenas en la Sierra Norte de Puebla, coincidiendo con la III Conferencia del Celam en Puebla, México, presenta su vivencia, sus estudios y aportes ante el fenómeno de la pobreza en la premodernidad, modernidad y da su juicio a la “Cruzada nacional contra el hambre” en **Los discursos de la pobreza o los juegos del hambre**.

*El presente trabajo propone una reflexión sobre el concepto de pobreza. Parte de un breve recorrido histórico acerca de los discursos sobre dicha problemática. El concepto de pobreza aparece siempre con un carácter paradójico y ambivalente que evoluciona según el contexto histórico y las ideologías dominantes. La pobreza como castigo, como escándalo, como bienaventuranza, son algunas de las perspectivas, así como la clasificación de los pobres en pobres verdaderos y pobres fingidos. Las dinámicas de codificación, institucionalización y/o represión, así como la dialéctica sacralización-desacralización se van reconfigurando hasta nuestros días. En el artículo se propone enfocar la pobreza como una relación de discriminación en la redistribución material y en el reconocimiento simbólico que deshumaniza a ricos y pobres. Y se plantea la hipótesis que ante los actuales desgarramientos civilizatorios, los discursos dominantes se caracterizan por su “minimismo” -mínimos básicos de supervivencia y ciudadanía para las mayorías-, y por su pseudo-multiculturalismo que refuncionaliza la diferencia en beneficio de la cultura y de la economía dominantes. Se hace alusión a la Cruzada Nacional contra el Hambre iniciada en México como un ejemplo de atentado a la dignidad.*

d.- Existen experiencias donde pueblos, instituciones, familias, personas cuentan su historia para poner en escena sus valores pues lo narrativo ayuda a encontrar sentido y significado, *ayuda a “ver el espesor concreto de los conceptos”*. La Hna. **Ileana Tolosa**, HAG narra la vivencia de su infancia en una familia campesina, en la escuela del pueblo, en el liceo, en la universidad, en su ingreso a la vida religiosa, son experiencias que la llevan a optar por el débil desprotegido y por el pobre. Nos lo narra en **Para decir algo, hay que narrar...**

*Haciendo uso de la NARRACIÓN de la historia personal se deja ver la opción por los pobres como un EJE que ESTRUCTURA LA VIDA dando consistencia al entramado de RELACIONES de todo ser humano. Reconocer y valorar el ORIGEN CAMPESINO como lugar común de exclusión y, a la vez, de revelación ayuda a comprender la ESCUCHA y solidaridad como actitudes de vida. Hacerse próximo de quien no tiene con qué, quien lleva las de perder, es puerta angosta y abierta para el PROCESO de HUMANIZACIÓN. En cada experiencia optando por el débil desprotegido y pobre, quien reluce es el mismo DIOS como oportunidad y posibilidad aún en medio de la contrariedad, pues es Él quien inspira mirada, gestos y palabras de cercanía con quien necesita, al escuchar y ayudar. Dios escuchando, caminando y amando. En realidades de exclusión y ante actitudes excluyentes, optar por los pobres es responder siempre con y desde acciones de INCLUSIÓN. ¡Ésa es la voluntad salvífica del Dios de Jesús!*

### 3.- IGLESIA Y ESTADO

La relación entre el Estado y la Iglesia ha permanecido presente en la historia tanto internacional como nacional. La misma ha sido objeto de acalorados debates a través del tiempo. En el caso de Venezuela, la Iglesia Católica ha permanecido vinculada al Estado desde la época colonial, por ser la religión de la mayoría de los venezolanos, pero esa relación ha pasado por diversas etapas. El objeto de la presente investigación del P. **Abelardo Bazó Canelón** es analizar **Las relaciones Iglesia-Estado en tiempos del arzobispo Silvestre Guevara y Lira**.

*Silvestre Guevara y Lira (1813-1882), arzobispo de Caracas entre 1853 y 1876, fue un actor fundamental en el desarrollo de las relaciones Iglesia-estado durante esos años. Fue el principal artífice del concordato del estado venezolano con la Santa Sede en 1864, que al final no pudo ser aprobado porque el gobierno venezolano se negó a firmarlo. Pero sobre todo, Guevara fue el férreo defensor de la unidad de los venezolanos y de la causa de la Iglesia católica, lo que le valió el destierro en el primer gobierno de Guzmán Blanco, y seis años*

*después la renuncia del arzobispado de Caracas. Piedra de tranca para el guzmancismo, se mostró siempre intransigente ante los ataques de Guzmán, pero el pueblo supo valorar su valentía, lo que se manifestó en su concurrido funeral el 20 de febrero de 1882.*

#### **4.- TEMAS PERMANENTES**

El fraile dominico Bartolomé de las Casas, obispo de Chapas (1484-1566) fue el defensor de los indios y, por ende, de todos los oprimidos en todos los tiempos y en todos los lugares. En una fiesta de Pentecostés se produjo su conversión. Sintió compasión natural y lastimosa al *ver padecer tan grandes agravios e injusticias a gentes que nunca los merecieron*. El P. **Eduardo Frades** nos presentará en su artículo **Dos notas sobre Bartolomé de las Casas** las consecuencias de su conversión en su mente y en su práctica, defendiendo sus derechos como seres humanos, personas racionales y libres.

*El 27 de mayo del año 1514 nos narra Las Casas que fue un momento muy significativo en su “conversión” al mundo indígena americano. Naturalmente hubo cosas que lo motivaron hasta llegar a ese cambio tan decisivo en su vida de clérigo colono. Y las consecuencias de esta primera conversión se van a profundizar cuando entre a formar parte de la Orden de Predicadores; pero eso no ocurrió hasta el año 1522. En este año 2014 es muy conveniente recordar ese acontecimiento y sus consecuencias, que le llevaron a ser el campeón de la causa indígena americana ante el reino de España.*

*Entre ellas, una muy importante y fundamental en su pensamiento y actuación es la comprensión profunda de la libertad humana. Libertad que es esencialmente necesaria para aceptar la fe cristiana; pero que le irá llevando cada vez más la defensa de la libertad de los “indios”, tanto como personas humanas que deben gozar de ella, como de los pueblos indígenas a someterse o no al dominio hispánico, sin que justifique lo contrario ninguna donación papal, ni menos aún la conquista violenta o el dominio esclavizante de las así llamadas encomiendas. En ambos casos, la palabra bíblica fue decisiva.*

#### **5.- TEMA DE EDUCACION**

La Cátedra de Culturas Residenciales Populares representa un espacio universitario para reivindicar y establecer el lugar que le corresponde al estudio de las Culturas Residenciales de Venezuela. El Dr. Dr. **Enrique Alí González Ordosgoitti** expone en su artículo **Historia de la educación en Venezuela: 50 años de estudio de las culturas residenciales populares en la UCV (1948-1998)** cómo dicha cátedra estuvo por mucho tiempo al margen de las propuestas curriculares en nuestra Educación Básica como en el resto de los niveles de formación del venezolano y aún en nuestros institutos de formación docente.

*El propósito de este artículo es colocar de relieve la necesidad de que las Universidades tomen en cuenta las culturas residenciales populares (las culturas que realizan los sectores populares en los lugares donde residen) y a su vez, señalar lo descuidado que se encuentra esta relación en la Universidad Central de Venezuela (UCV). Nos interesa abordar la reflexión sobre la relación Campo Cultural Académico-Campo Cultural Residencial Popular y algunas de sus concreciones en la docencia e investigación en la UCV, a partir de la década de los cuarenta y hasta la década de los noventa, más exactamente entre 1948-1998. Pensamos que la presencia o ausencia de dicha relación en la estructura académica de la UCV, podría servir como un indicativo de la relación más general entre la universidad y el país.*



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

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

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

### **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 eclesialística 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 eclesialística 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) 261.8584. Fax (0212) 265.0505. E-mail: contacto@iter-ups.org*

# FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY

---

## EL HOMBRE, CENTRO DE LA DIALÉCTICA ENTRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Prof. Jonhder Báez \*

### **ABSTRACT:**

*For St. Augustine the associated questions of the nature of time and the relationship of time to God's eternity are pressing and practical. It is in his Confessions, the story of his struggle towards commitment to Christianity, that Augustine offers his most sustained analysis of the nature of time. Therefore, in this work, it is intended examine the fourth dimension of anthropological temporality in man while he lives in the face of eternity which creates a real and co-existential relationship between eternity and time being.*

**KEY WORDS:** Time, eternity, temporality, temporality, eternity.

### 1.1.- EL HOMBRE, SER PARA DIOS

Partimos de la radical peculiaridad del hombre, medidor y presencia de la eternidad en el tiempo, que lo catapulta como un ser con una realidad histórica propia. Es por ello que el misterio del hombre viene dado por la inquietud que se presenta al ignorar el propio estado ontológico que lo configura en cuanto hombre y, en consecuencia, es preciso entrar en una de los aspectos más importantes de la doctrina filosófica de Agustín como es el conocimiento del hombre<sup>1</sup>. Intentaremos, en la medida de lo posible, bosquejar una doctrina antropológica agustiniana que sea relevante para explicar la cuarta dimensión antropológica

---

\* El profesor **Johnder Báez** es venezolano. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Ha realizado estudios de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Instituto de Filosofía (UCV). Actualmente se desempeña como profesor de las cátedras de Lógica (ITER), Lógica Jurídica (Derecho-UCAB), Filosofía de la Naturaleza y de la Ciencia (ITER), Introducción al Conocimiento Científico (UCAB-Administración y Contaduría) y Filosofía del Lenguaje (ITER). Correo electrónico: jobaez@ucab.edu.ve.

1 La antropología agustiniana fundamenta el conocimiento, la ética y la política dentro del sistema orgánico de todo su pensamiento.

en san Agustín<sup>2</sup>. Para ello, debemos intentar colocar en la mesa los presupuestos claves en el camino de reflexión agustiniana en el marco de la progresiva profundización en el estatus ontológico del hombre<sup>3</sup>.

Ahora bien, antes de entrar en materia, debe tenerse presente que el hombre agustiniano es un hombre concreto-histórico-espiritual<sup>4</sup>, que siente y vive<sup>5</sup>. Pero, el hombre encuentra en la existencia un sentimiento agónico que lo lleva a "...buscar plenitud y encuentra vacío, que suspira por la felicidad y bebe la

- 2 Partimos de las premisas según el cual el hombre es una realidad abierta que se relaciona con el otro desde su mismidad. En otras palabras, el hombre es un ser abierto a su propia realidad; no sólo es apertura a la acción, nos dirá Zubiri, sino que además es algo mucho más hondo: el hombre es apertura de sustantividad. ZUBIRI (1986): *Sobre el Hombre*, 66ss. Báez, J (2003): 'Algunas consideraciones entre el tiempo y la eternidad en san Agustín y en Martín Heidegger: diferenciación radical', en *Pensamiento agustiniano XVIII*, 151-176. .
- 3 El hombre está fundamentalmente abierto a la absoluta autoluminosidad o autotransparencia del ser, y ello de tal manera, que la apertura es la condición de posibilidad de todo conocimiento particular. No existe, pues, esfera alguna del ser que pueda situarse pura y simplemente fuera de ese horizonte, en el que el hombre conoce sus objetos, y desde el cual, el propio hombre se comparte libremente consigo mismo y decide su suerte. RAHNER (1967): *Oyente de la Palabra*, 88-89ss. Cf. LUCAS (1999) J. De S.: *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 40-43.
- 4 Entendemos el hombre como ser espiritual tal y como lo entiende Sciacca, i.e., el hombre es sujeto espiritual porque está dotado de inteligencia, razón y voluntad. Por otra parte, no existe inteligencia, razón ni voluntad sin una norma, una ley o principio objetivo, que es, en cuanto tal, objeto de la propia inteligencia. La actividad espiritual exige, en consecuencia, un sujeto inteligente y un objeto intelectivo. Por tanto, nos continúa diciendo Sciacca, a) el hombre es un sujeto que comprende, razona y quiere, y en cuanto tal es *existente*; b) por ello es sujeto espiritual; c) conforme un principio objetivo comprendido y libremente aceptado por él mismo; d) según dicho principio, él tiene la capacidad de conocer y de realizar acciones morales. SCIACCA (58): *El hombre, este desequilibrado*, 23.
- 5 El hombre agustiniano toma su vida como una realidad radical donde se encuentra toda la realidad. En palabras de Marías, "la realidad radical, *mi vida*, no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección de sí misma, sin esa mínima 'teoría intrínseca' que es la '*vida*', *tal vida*, es decir, vida humana". MARÍAS (1998): *Antropología metafísica*, 61ss. En otras palabras, la vida humana es el área donde todas las cosas pueden aparecer y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella. Cf. SAN MARTÍN (1988): *El sentido de la filosofía del hombre*, 97-128.

existencia a tragos de desdicha, que lucha por su dignidad y liberación y absorbe postración y mastica dependencia”<sup>6</sup>. Es un hombre que busca la felicidad<sup>7</sup> desde lo más hondo de su existencia y lo que encuentra es un vacío existencial, pues, todas las cosas son temporales<sup>8</sup>. No obstante, continúa su búsqueda inquebrantable de la felicidad<sup>9</sup>.

Ahora bien, ¿dónde encuentra la felicidad el hombre? Según Gilson, es capital para la inteligencia del agustinismo el hecho de que san Agustín no separó nunca la sabiduría, objeto de la filosofía, de la felicidad<sup>10</sup>; por lo tanto, Agustín busca la verdad para ser feliz, pero sin separar la felicidad de la verdad. Es decir, solamente es feliz el hombre sabio ya que ningún hombre yerra en cuanto desea ser feliz; el error consiste en que confesando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue el camino de la vida que a ella conduce<sup>11</sup>. Por ende, como consta que todos queremos ser felices, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque “...nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría”<sup>12</sup>. Pero, ¿en qué consiste la sabiduría? En cono-

6 JÁÑEZ (1989): ‘Inquietud existencial del hombre agustiniano’, en *Pensamiento agustiniano* III, 149.

7 Cf. Conf. 10, 23, 34.

8 Esto se ve, entre otras cosas, porque en el hombre el ser y el saber – por ejemplo – no se identifican. Conocemos muchas cosas que viven en cierta manera por la memoria y mueren por el olvido, y aunque no existen ya en nuestro conocimiento, nosotros, sin embargo, existimos. Tr. 15, 15, 24.

9 El hombre histórico vive una existencia desparramada, tensa, trágica, agónica, al mismo tiempo que anhela, aspira, espera. Por ello, el hombre, según Jáñez, es a) misterio – vive en la presencia de la trascendencia y un vacío de presencia – b) problema – el hombre siente que está rota su existencia, que está desencajado; en definitiva, el hombre es un ser indigente-menesteroso – y c) misión de autenticidad – debe posesionarse de su situación, tomar conciencia de ser misterio y drama (problema), vivirse (y vivenciarse) trascendente en su indigencia y mendicidad –. JÁÑEZ (1989):l.c. Cf. PELIKAN (1987): *The mystery of continuity: time and history, memory and eternity in thought os saint Augustine*, 17ss.

10 Original en francés: «Or c’est un fait capital pour l’intelligence de l’augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. GILSON (1969<sup>a</sup>): *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, 1.

11 LA. 101. Cf. DEWART (1986): “Augustine’s struggle with time and history”, 468ss.

12 Ib., 102.

cer lo que soy y en conocer mi destino que no puede ser otro que Dios. *Noverim Te, noverim me*<sup>13</sup>.

Esto se ve más claramente al comprender que al ser el hombre un ser creado de la nada, presenta una doble condición constitutiva: una limitación existencial y una intencionalidad ontológica. El hombre es un ser limitado existencialmente porque siente en carne propia la inquietud existencial de la temporalidad que se manifiesta en la muerte. Como vimos anteriormente, el hombre es un ser mutable que expresa a los cuatro vientos que ha sido creado. No obstante, "todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era..."<sup>14</sup> con lo cual, "nada simple es mutable; en cambio toda criatura es mutable"<sup>15</sup>. Y aquí radica la importancia del capítulo precedente: la mutabilidad marca el estatus ontológico del alma humana; el cuerpo, en efecto, es mutable en el espacio y tiempo, el alma sólo en el tiempo<sup>16</sup>. Con lo cual, Dios es el único ser que trasciende la temporalidad, pues, es una inmutable eternidad<sup>17</sup>.

Ahora bien, el hombre es un misterio que no logra desvelar su condición desde la experiencia de su existencia. No sólo por ser un animal racional mortal<sup>18</sup>, sino porque además presenta una configuración ontológica plagada de misterio<sup>19</sup>. En otras palabras, el hombre por más que intente explorarse, no logra dar con el verdadero rostro y no sabe quién es él<sup>20</sup>. El hombre ignora de dónde ha venido a esta vida mortal<sup>21</sup>, pues, "...nadie de los hombres sabe las cosas interiores del

13 Sol. 2,1,1.

14 Tr. 5, 2, 3.

15 Ib., 6, 6, 8.

16 S. 7, 7.

17 Agustín nos hace explícito este argumento en la carta 18: "hay una naturaleza en el espacio y el tiempo, como es el cuerpo. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio pero sí en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios... En esta distribución de naturalezas puedes advertir lo que es sumamente, lo que es infinitamente, y lo que medianamente, mayor que lo íntimo y menor que lo máximo. Lo sumo es la misma bienaventuranza. Ep. 18, 2. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO (1989): "El hombre-persona: "metafísico de la interioridad", 40ss.

18 S. 150, 4, 5.

19 Conf. 10, 8, 15; Ib., 10, 33, 50.

20 PIERETTI (1996): "Doctrina antropológica agustiniana", 332.

21 Conf. 1, 6, 7.

*hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, con todo el hombre ignora aun el mismo espíritu que habita en él...*"<sup>22</sup>. En consecuencia, el hombre es un misterio insondable para sí que sólo Dios conoce en su propia naturaleza, pues, Él lo ha creado de la nada y lo ha hecho a su imagen y semejanza<sup>23</sup>. De allí que debamos partir, al menos para nuestro cometido en esta nota preliminar, de tres aspectos relevantes en la antropología agustiniana para inteligibilizar la bidimensionalidad ontológica del hombre, a saber: la inquietud existencial del hombre; el hombre como ser religado (*esse ad*) y, en definitiva, cómo el hombre es imagen y semejanza de Dios.

#### 4.1.1.- LA INQUIETUD EXISTENCIAL DEL HOMBRE

El hombre es un ser especialísimo y presenta una configuración óptica y ontológica peculiares: la verdad habita en el interior del hombre, siendo más íntima que el hombre mismo. Todo el hombre se encuentra condensado en la radical numinidad de lo otro: estoy horrorizado por la desemejanza con la imagen de Dios; enardecido, por la semejanza con ella<sup>24</sup>. El hombre es un proyecto único de la naturaleza; tiene la necesidad perenne de interpretarse y tomar una postura con respecto a sí mismo haciéndose necesaria una fórmula de interpretación. En todo caso, el hombre, como diría Zubiri, es una unidad psico-física que tiene la particularidad de ser una sustantividad abierta en la cual se encuentra imbuido con las cosas que le quedan de suyo<sup>25</sup>. En definitiva, el ser humano es un con-

22 Ib., 10, 5, 7.

23 PIERETTI (1996): l.c.

24 Conf. 11, 9, 11.

25 ZUBIRI (1986): *Sobre el hombre*. Para Marías, por ejemplo, el hombre es un ser *futurizo* que vive proyectado: vivir no es otra cosa que hacer algo con las cosas y con el "otro" en una realidad dramática-dinámica. Y si ello es así, el hombre tiene un modo de instalación en el mundo: *estoy viviendo* en el mundo. "La realidad humana, porque el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, esta hecho de duración; una vez más, de 'estar'" MARÍAS (1998): o.c., 80. Y este estar tiene una instalación biográfica porque el hombre es un proyecto que sólo puede proyectarse desde eso que *ya* estaba haciendo. Por ello, el hombre, a pesar de su situación temporal insoluble, está instalado en una cierta estabilidad: ningún proyecto humano empieza de cero, siempre existe el yo con sus circunstancias – biografía de vida – con lo cual lo humano no es estático sino quiescente. Con todo, "...no soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo y esa 'presencia' del futuro y del pasado hace que este instalado en el tiempo y no simplemente lo 'cruce'. La instalación es lo que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente,

junto de determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, en tanto estructura constitutiva que se expresa en la apertura que anida en toda alteridad. No obstante, si bien es cierto todo lo anterior, decimos con Agustín que el hombre es una inquietud infinita que está buscando salida a su drama más importante: *ser un ser temporal*.

Esta radical peculiaridad del hombre, medidor y presencia de la eternidad en el tiempo<sup>26</sup>, lo catapulta como un ser con una realidad histórica propia. La constitucionalidad del hombre es un acto de bondad de Dios "...según una idea divina puesta en el tiempo, y es un 'acto para' aspirar al gozo de la verdad, según el hombre vaya realizando aquella idea a través del tiempo"<sup>27</sup>. Es por ello que el misterio del hombre viene dado por la inquietud que se presenta al ignorar el propio estado ontológico que lo configura en cuanto hombre. En lo más íntimo de sí mismo busca la felicidad que no consiste más que en *tener a Dios, en participar de Dios en su plenitud inmutable*<sup>28</sup>.

Así pues, el hombre busca la felicidad pero no la encuentra en el mundo mutable: el mundo es un centro de angustia al no poder asir la eternidad<sup>29</sup>. Todos los bienes son contingentes que se pierden en la cotidianidad de la sucesión indetenible del tiempo: las cosas terrenales no pueden ser el manantial de felicidad que busca el hombre. Y aun así, el hombre trata, por todos los medios, de encontrar la fuente de felicidad. Esta inquietud del hombre es apaciguada por el néctar exquisito de la Verdad<sup>30</sup>. No precisamente de la verdad contingente-temporal, sino aquella Verdad de donde mana todo saber inescrutable para el hombre<sup>31</sup>.

Ahora bien, esta Verdad absoluta y eterna no sólo es conocida por el alma, sino que además debe ser amada, pues, ningún bien que no sea amado perfectamente no puede ser conocido. Sólo la vida feliz se puede lograr en el gozo de ti, que eres la verdad<sup>32</sup>. "Esto equivale a tener a Dios dentro, es decir, gozar com-

---

este 'lanzado'" Ib., 87. Por ello, el hombre está en una estructura vectorial de la vida en tanto y en cuanto el hombre está en la concreción efectiva de su instalación, pero va cambiando, está en movimiento, es un sistema de proyecciones y tensiones de diferentes direcciones e intensidad Ib., 88.

26 Por ser imagen y semejanza de Dios en el Verbo..

27 JÁÑEZ (1989): a.c., 154.

28 Conf. 4, 12, 18. Cf. Ib., 7, 10, 16.

29 Ib., 10, 6, 9-10.

30 Ib., 3, 2, 4.

31 Ib., 3, 3, 5.

32 Ib., 10, 23, 33.

pletamente de Dios<sup>33</sup>. Con lo cual la saciedad plena del espíritu no consiste en otra cosa que en la sabiduría, es decir, en “conocer piadosa y perfectamente quién te introduce la verdad, de qué verdad disfrutas plenamente, por medio de qué te unes a la medida suma”<sup>34</sup>.

Con todo, nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti<sup>35</sup>, porque el hombre presenta ciertos rasgos constitutivos que lo hacen la eternidad en la temporalidad: el hombre es creatural y relacional. Como hemos afirmado en el anterior capítulo, Dios creó de la nada la materia informe, formándola según razones seminales e ideas eternas plantadas en Dios. Lo cual revela que tanto el mundo como el hombre son criaturas temporales. En consecuencia, el hombre es un ser particular; es la imagen-huella de la eternidad que se desarrolla plenamente a través de la historia del mundo y la humanidad. El hombre, en definitiva, se proyecta a través de la idea ejemplar de Dios en el tiempo.

Por ende, si bien es cierto que esta temporalidad histórica se da, en Agustín, porque el hombre es la realidad englobante del tiempo con lo cual se diferencia de Heidegger<sup>36</sup>, no deja de ser menos cierto que el hombre agustiniano sucede, accede y decesa<sup>37</sup> en un inagotable *cursus ad mortem*. Pero lo trágico, para el Hiponense, no es morir<sup>38</sup> sino amar las cosas temporales como si fuesen eternas. Empero, el alma humana tiende desde y hacia su imagen divina, pues, el hombre es capaz de Dios y puede participar de Dios y, este bien excelso, lo consigue el alma porque es imagen de Dios<sup>39</sup>. Con lo cual el hombre no sólo es camino hacia la muerte, sino camino hacia la vida, la verdad y el bien. El hombre inmerso en lo temporal y lo transitorio, sólo encuentra descanso en lo eterno con lo cual no soy un *homo ad mortem*, sino además soy un *homo ad vitam*<sup>40</sup>.

---

33 BV. 4, 35.

34 Ib. ib.

35 Conf.: l.c.

36 Para Heidegger, por ejemplo, el tiempo es la dimensión englobante del hombre.

37 En. 109, 20, 7.

38 Ya que el cuerpo vive para el alma y el alma vive para Dios con lo que la muerte es la separación del alma con relación al cuerpo; en todo caso, el alma moriría si Dios se separa de ella.

39 Tr. 14, 8, 11.

40 Io. Ev. 3, 12, 13; Ib., 38, 10; En. 38, 7.

Según Agustín, para saborear la frescura de un poema hay que *dejar pasar* el poema en su plenitud; nadie se le ocurriría quedarse en una nota exclusivamente. No obstante, el hombre no sólo perece por lo temporal, dejando a un lado la providencia divina, sino que además es tan insensato "...como si alguien en el recitado de un poema quisiera estar oyendo una sola sílaba"<sup>41</sup>. Mas, en la corriente de la temporalidad humana, el hombre es como un torrente formado en el instante de la lluvia, de las aguas invernales que se dirige al mar y deja de existir, y no existía antes de formarse de la lluvia, así el género humano se reúne de lo oculto y corre; y por la muerte, de nuevo se dirige hacia lo oculto<sup>42</sup>.

Además desde el momento que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. En palabras de Agustín,

*en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que esté después de un año próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás*<sup>43</sup>.

De allí que el hombre sea inquietud infinita: el drama humano de la muerte es su permanente espada de Damocles. Y, con todo, el hombre es una realidad óntico existencial (creado indigente) que aspira a la plenitud, a la semejanza con lo eterno que lo llama incesantemente. Cada hombre, a pesar de intenta escapar de su ineludible misterio, tiene su sentido, su idea en la razón seminal que Dios le dio a cada hombre en su Verbo divino<sup>44</sup>. Por ende, el hombre, como inquietud incesante, sólo encuentra la felicidad, anhelada desde la intimidad más profunda

41 VR. 22, 43.

42 En. 109, 20, 7.

43 "...toto tempore vitae huius (si tamen vita discenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et cotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquando tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu". CD. 13, 10.

44 Tr. 3, 3, 8; G. ad lit. 5, 23,45.

del hombre, en Dios. En otros términos, el hombre sumergido en la inquietud no puede librarse del deseo de alcanzar la felicidad, de la aspiración de la dicha – que originariamente lleva consigo – hasta que no haya conseguido tal condición<sup>45</sup>.

Y ello sólo se logra cuando se descubre la verdad o, mejor dicho, cuando alcanzamos el conocimiento y la contemplación de Dios<sup>46</sup>. Siendo ello así, ¿dónde se encuentra la verdad? La verdad se encuentra en lo más íntimo de mi mismidad, pues, el que juzga es superior que aquel del cual juzga<sup>47</sup> y siendo la verdad incommovible, que “...contiene en sí todas las cosas que son incommutiblemente verdaderas, y de ellas no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que de modo maravilloso, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables”<sup>48</sup>, entonces, la “verdad *está en la razón, pero no es la razón*”<sup>49</sup>. Si ello es así, podemos decir que la verdad es superior a la razón ya que “...cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es...se alegra únicamente como descubridor”<sup>50</sup> con lo cual afirmamos que la verdad no es ni inferior ni igual a la razón, sino superior. En definitiva: Dios es la verdad<sup>51</sup>.

Y es aquí donde podemos colocar una de las primeras piedras angulares de Agustín: Dios es la verdad inmutable enguida sobre el alma racional donde luce

45 PIERETTI (96): a.c., 334.

46 Conf. 10, 23, 33.

47 Pues la razón no sólo juzga a los objetos sensibles, sino también de los sentidos. Escuchemos a nuestro filósofo: “...es una verdad facilísima de comprender cuán superior es el que juzga a la cosa juzgada. Pues la razón no sólo juzga de los objetos sensibles, sino también de los sentidos: por qué, por ejemplo, en el agua debe aparecer quebrado el remo recto y por qué los sentidos han de percibirlo necesariamente así; pues la mirada de los ojos podrá comunicarnos una impresión de este género, pero no de ningún modo puede juzgar de ella. Por lo cual resulta evidente que, así como la vida sensitiva es superior al cuerpo, la racional supera a las dos”. VR. 29, 53.

48 LA. 2, 130.

49 PEGUEROLES (1972): *El pensamiento agustiniano de san Agustín*, 32. Recordemos que la razón es inferior a las verdades en cuya luz juzga, pues, la razón humana juzga en la luz de las verdades eternas. De allí que al ser la razón humana mutable, resulta evidente que ésta es inferior a la verdad en cuya luz juzga. VR. 30, 54.

50 LA. 2, 134-137.

51 Ib. ib.

la primera sabiduría en el hombre<sup>52</sup>. Dios no sólo es “la norma que regula y juzga a la razón”<sup>53</sup>, sino que además es *incommutabilis*. En otras palabras, siendo Dios el único ser eterno, privativo del Ser divino, y el hombre un ser temporal ya que sólo Dios es *es*, entonces, “...descubrimos que la verdad es inmutable, eterna, necesaria [con lo cual] hemos de deducir que la verdad no pertenece a este mundo de lo mudable, de lo temporal, de lo contingente...”, sino que la verdad es Dios<sup>54</sup>.

#### 4.1.2.- EL HOMBRE COMO SER RELIGADO (ESSE AD)

Asimismo, el hombre es un ser religado; un ser creado por participación y debe constituirse en un ser relacional con la eternidad<sup>55</sup>. Pero sobre todo es un ser religado porque requiere reelegir constantemente en la ligazón o dependencia del auténtico Ser, Verdad y Amor que satisface la plenitud de los hombres<sup>56</sup>. De allí que el hombre sea un ser comunitario por excelencia, ya que el hombre coexiste con otras existencias humanas. En otras palabras, el otro se me impone de manera irresistible, espontánea, anterior a todo raciocinio, incluso, anterior a la plena conciencia de mi propia persona.

Ahora bien, el hombre es religación – religare-religere – y necesitamos comprender cómo el hombre es un *ser en relación*. Para intentar lograrlo, debemos bosquejar sucintamente el proceso de interiorización en el hombre. En efecto, el hombre intenta descubrir en su interioridad la presencia de la verdad inmutable<sup>57</sup>. El hombre es inquietud en una inextinguible búsqueda. No obstante,

52 VR. 31, 57.

53 PEGUEROLES (1972): o.c., 34.

54 Algunos podrían afirmar que existe un salto en la argumentación agustiniana de una verdad lógica a una verdad óptica, de la verdad a la Verdad. No obstante, según Pegueroles, sólo Dios puede ser la razón suficiente de la existencia de nuestra razón de verdades inmutables ya que “todo el pensamiento agustiniano está sometido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de participación: ‘la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (impaticipado)’. PEGUEROLES (1972): o.c., 35.

55 El hombre es el ser por participación por excelencia de la realidad. Recordemos que para Agustín existe dos modos únicos de la realidad: ser por esencia y ser por participación. Cf. Tr. 5, 10, 11.

56 Esta religación debe hacerse constantemente, pues nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora. Ib., 14, 14, 18; Cf. Ib., 13, 10, 13.

57 Partimos de un hecho público y notorio: Dios es la única razón suficiente de la verdad presente en el hombre. Para demostrarlo debemos partir de un texto, que

a pesar de querer unirse a Dios (Verdad) y suspirando por Él, se advierte que el hombre es perturbado en la temporalidad por la agitación mundana de lo exterior en la codicia de los deseos terrenos. Con lo cual, abandonando interiormente a Dios, llama las cosas externas a las internas, llama superiores a las cosas inferiores<sup>58</sup>; el hombre intenta asir la temporalidad como si fuese eterna. Siendo así, el hombre no logra entender que recibió un cuerpo de servidumbre, teniendo a Dios por señor, y al cuerpo por siervo; por encima de sí tiene al Creador; por debajo, lo que fue creado por Él<sup>59</sup>.

Recordemos que Agustín utiliza el *principio de interioridad* en tres movimientos que entraña la dialéctica de la interioridad agustiniana: *noli foras ire, in teipsum redi, transcende te ipsum*. En otros términos, el hombre debe tener aversión del mundo material mediante un hallazgo espiritual y, en definitiva, dar un salto a Dios, razón del mundo exterior e interior. Pero dejemos que sean las palabras de nuestro filósofo quien nos oriente:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón<sup>60</sup>.

Con lo cual queda expresado magistralmente los tres momentos del proceso de interiorización: lo exterior (descansando en las cosas temporales-mutables); la interioridad (volviendo a uno mismo) y, finalmente, la trascendencia (descansando en Dios-inmutable)<sup>61</sup>. En definitiva, el hombre, en su esencia, más que ser,

de por sí, es una antología: "Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad" VR. 39, 73. Con razón nos dice Pegueroles, que Agustín realiza una síntesis en el dictum: Dudo, luego Dios existe. Pues, "si dudo, es verdad que dudo; luego existe la verdad; luego existe la Verdad. La razón suficiente de esta verdad (de mi duda) sólo puede ser la Verdad, Dios". PEGUEROLES (1972): o.c., 36.

58 "ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora". En. 145, 5.

59 Ib. ib.

60 "Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum: Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere". VR. 39, 72.

61 PEGUEROLES (1972): o.c., 29-32.

como atestigua la memoria que tiene de sí, es, sobre todo, *ser en relación* porque tiene no en sí sino en otro el fundamento ontológico propio<sup>62</sup>.

El hombre es un ser religado porque participa de Dios; tiende constitutivamente a la superación de sí mismo para llegar hasta Dios. “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”<sup>63</sup>. En consecuencia, el hombre se encuentra, en la presencia de sí mismo, con Dios que se reduce a la afirmación emocionada de Agustín: “Tú estabas ante mí; yo en cambio, me había marchado de mí y no me encontraba; ¡cuándo menos a ti!”<sup>64</sup>.

#### 4.1.3.- EL HOMBRE IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

Igualmente, es en el alma (espíritu, mens) del hombre, alma racional e intelectual, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad<sup>65</sup>. Por ende, el hombre es imagen y semejanza de Dios en el Verbo<sup>66</sup>. Ahora bien, el hombre no es imagen y semejanza de Dios, sino imagen de la Trinidad. Siendo ello así, “...el hombre participa de Dios no ya por la virtud propia sino porque lleva su imagen”<sup>67</sup>. El Dios de las eternidades encuentra la obra de sus manos en un ritmo ternario que se repite en número, peso y medida en el hombre. En otras palabras, siendo el alma racional o *mens*<sup>68</sup> la parte más noble del espíritu (y aquello que nos hace semejantes al Creador), entonces las facultades del alma y los latidos del corazón son otras imágenes de Dios Trino en el hombre: espíritu, conocimiento y amor; memoria, inteligencia y voluntad, son reflejos de un Dios Trinidad<sup>69</sup>. Pero no debe pensarse que son tres realidades inconexas; sino una sustancia con el alma. El hombre, imagen y semejanza de Dios en el Verbo, presenta tres facultades constitutivas, a saber: memoria, entendimiento y voluntad<sup>70</sup>. Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad son una vida; recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo

62 PIERETTI (1996): a.c., 356.

63 “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. Conf. 3, 6, 11.

64 Conf. 5, 2, 2. “Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero, ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno en ti, *de quien, por quien y en quien son todas las cosas?* “. Ib., 1, 2, 2.

65 Tr. 14, 4, 6.

66 Imago et similitudo Dei Trinitatis.

67 PIERETTI (1996): a.c., 358.

68 Conf. 10, 8, 12; Tr. 12, 7, 12.

69 ARIAS (1985<sup>4</sup>): a.c., 56.

70 Mens, notitia et amor. Cf. Tr. 15, 3, 5; Ib., 10, 11, 17.

que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad<sup>71</sup>.

Dios, pues, está presente en la imagen que de Él lleva el espíritu; no está presente, en cambio, en su esencia; por eso, está presente y ausente a la vez, en tanto y en cuanto el espíritu, constitutivamente capaz de Dios, pasa a ser partícipe de Él mediante la *extensión*<sup>72</sup>. En definitiva, el hombre participa de Dios ya no por virtud propia sino por llevar consigo la imagen divina; la interioridad permite, en definitiva, que uno se abra a la trascendencia en la forma espiritualmente más dinámica, pues aquella configura como una tensión, un movimiento, un *esse ad* y, por lo tanto, una intencionalidad. Siendo Dios inmanente al hombre y a la vez trascendente respecto a él, la imagen se actualiza y viene a ser cada vez más perfecta, en la medida que se intensifica la relación del alma con Dios<sup>73</sup>.

Aquí llegamos al punto crucial del engarce argumentativo. Retomemos la discusión anterior: si a) Dios creó según *rationes seminales* cuya participación – en las ideas ejemplares existentes en la mente de Dios – son todas las cosas conforme a una particular idea; b) el tiempo genérico es ritmo existencial entre las criaturas con la eternidad en la temporalidad original inmediata a la creación y c) Dios crea según peso, medida y orden, entonces, debemos comprender cómo el hombre es un proyecto de realización eterno lanzado al *ordo temporis* para anclarlo en el problema de la temporalidad humana dentro de la bidimensionalidad ontológica del hombre expresada, *en la temporalidad*, por el tiempo roto (temporal-*amor sui*) y la presencia de la eternidad (eternidad-*amor Dei*). A partir de aquí podemos entender cuál es la relación ontológica entre la eternidad intemporal y la temporalidad en el mundo constituida en el único ser que puede darle sentido y significación a esta relación como es el hombre y hacer el engarce argumental con las cuatro dimensiones del tiempo explicando la dimensión superior e interior que configura la ineludible relación entre lo temporal y lo intemporal en el hombre.

Por ello, vamos a estudiar, primeramente, la configuración radical del hombre: su voluntad y libertad. Luego, intentaremos plasmar el orden histórico del tiempo – el *ordo temporis* – a través del amor, peso del alma, que crea la di-

71 Ib., 10, 11, 18. Recordemos que la constitución del espíritu humano es análoga al misterio de la Trinidad; una esencia y tres personas en la Trinidad divina; una esencia y tres facultades en el hombre..

72 PIERETTI (1996): a.c., 360.

73 Ib., 358-361.

námica del tiempo, para llegar al punto culminante: el hombre como centro de la dialéctica entre el tiempo y la eternidad.

#### 4.2.-EL DINAMISMO RADICAL DE LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD EN EL HOMBRE

Partamos de lo expresado anteriormente en una sucinta síntesis: el hombre es *imago et similitudo Trinitatis* creado a imagen y semejanza – no de Dios – sino del Verbo<sup>74</sup>. La naturaleza intrínseca del hombre está en ser *imagen de Dios* y, al mismo tiempo, en ser un alma que se encuentra y permanece para siempre<sup>75</sup>. Pues: ¿qué hay más excelso en su naturaleza que haber sido creada [el alma] a imagen de Dios, su Hacedor?<sup>76</sup> Y aquí está lo más relevante del hombre: ser imagen de Dios<sup>77</sup>.

Asimismo, en el hombre existe un aspecto relevante de vital importancia: su voluntad<sup>78</sup>. En efecto, la voluntad es el centro de la vida del hombre: no sólo están las elecciones que se confían en el orden práctico, sino que además se desarrollan en ella todas las operaciones de las facultades cognoscitivas<sup>79</sup>. No obstante, lo que nos interesa, en primer lugar, es ver el dinamismo que se desarrolla en

74 Cuando digamos de ahora en adelante que el hombre es imagen del Dios, debe entenderse que es imagen y semejanza de Dios en el Verbo.

75 Aquí yace uno de los puntos más discutidos de Agustín: la tesis creacionistas y traducianistas de las almas. Nosotros seguimos la tesis de Sciacca de un “creacionismo traducionista” siempre y cuando se entienda que nosotros creemos tajantemente cada alma desciende de Adán, marcado por el pecado original y nadie es liberado de él sino por el bautismo que regenerará en virtud de Cristo. SCIACCA (55): o.c., 404-413. En consecuencia, se sigue que Dios crea el mundo, informe y denso y al primer hombre y a cada hombre en aquél hombre primero (Adán). Y crea el mundo y el hombre *simul* de la nada. Cf. JÁÑEZ (1989): l.c.

76 Tr. 14, 3, 4.

77 “...Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...” Gen. 1, 26. COLUNGA, A-TURRADO, L. (1994<sup>o</sup>): o.c., 3.

78 Según Agustín el alma sabe – por ejemplo – que existe, vive y entiende ya que comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda. Cf. Tr. 10, 10, 13-14.

79 PIERETTI (1996): a.c., 337.

la raíz constitutiva de toda decisión libre en tanto y en cuanto dinamismo radical del hombre. En otras palabras, detengámonos en el origen de todas las determinaciones de las operaciones del alma: la voluntad. Pues, “aunque desterrados del gozo incommutable, no estamos separados o fuera de su órbita, y de ahí el buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la dicha; pues nadie ansía la muerte, el error, la inquietud”<sup>80</sup>.

En un primer momento nos percatamos que todo movimiento del alma está en orden de no perder algo o de conseguirlo. Además, la voluntad tiene un papel relevante en la constitución de los sentimientos como del conocimiento. En el primero, nos dice Agustín, que todos los movimientos del alma están en la voluntad ya que “¿qué es el deseo de la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos?”<sup>81</sup>. En el segundo, el conocimiento racional mismo depende de la voluntad ya que es el deseo de conocer el que empuja al hombre a buscar la verdad, en consecuencia, al conocimiento “...se le puede llamar voluntad, porque todo el que busca quiere encontrar; y si se busca lo que pertenece a la noticia, el que busca quiere conocer”<sup>82</sup>.

Ahora bien, no debe pensarse en Agustín de un voluntarismo al afirmar que el hombre no es sino voluntades. En rigor, la voluntad, para no caer en equívocos, es el amor que está siempre bajo el primado de la verdad o del orden. La voluntad o el amor es la posibilidad de querer o no querer, la capacidad de auto-determinarse. La voluntad o el amor es lo que Agustín llama el libre albedrío. De allí que en el hombre exista la capacidad de elección congénita del hombre desde la creación del mundo. El hombre no puede no elegirse ya que incluso no eligiendo está eligiendo. En definitiva la libertad es la potestad que tiene la voluntad de disponer de sí porque a sí mismo se posee<sup>83</sup>. Lo cual no impide que la voluntad a su vez, sea posesión de la persona, del yo<sup>84</sup>, y que, bajo otra perspectiva, toda persona sea asumida por un acto de la voluntad libre que es el amor<sup>85</sup>. En consecuencia, el libre albedrío fue dado al hombre cuando primeramente fue creado

80 Tr. 4, 1, 2.

81 “CD. 14, 6. Cf. Conf. 8, 10, 23.

82 “Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult”. Tr. 9, 12, 18.

83 LA. 3, 3, 8.

84 LA. 3, 1, 3.

85 Conf. 13, 9, 10.

recto, podía, para adquirir mérito, no pecar, pero también podía pecar<sup>86</sup>. Y aquí radica una verdad raigal: el hombre es un ser constitutivo de libre albedrío. Decir que el hombre no tiene libre albedrío es decir que el hombre no es hombre.

Con todo, si determinamos que el libre albedrío es el dinamismo radical de hombre, debemos entender qué entiende Agustín por libertad (el amor). En efecto, para nuestro filósofo la libertad no es absoluta sino relativa. Esto quiere decir que el hombre no es libre, sino que está liberado para alcanzar un fin. En otras palabras, “el hombre libre, en su acción, busca su fin propio y lo busca consciente y voluntariamente. Es él quien se propone el fin, quien se rige y dirige a sí mismo en su consecución”<sup>87</sup>. Y aquí entra en juego una de distinciones más sutiles del Agustín: el hombre sólo tiene libre albedrío, no tiene *libertas*. En otras palabras, en el hombre existe una *voluntas ut liberum arbitrium* y *voluntas ut libertas*<sup>88</sup>.

La libertad del hombre es una libertad participada y sometida a un orden. En un principio la *libertas* fue una potestad sobre sí mismo y sobre las cosas interiores entre las cuales se movía el hombre. Mas, cuando el primer hombre pecó contra Dios, experimento una nueva dimensión en su alma y en su voluntad: su insubordinación contra la voluntad razonable a la que tenía que estar sometido. El mal entró en el mundo no por una entidad maligna, sino porque el imperio de la voluntad quedó mermado por la inclinación – *mala voluntas* – del hombre<sup>89</sup>.

86 CD. 22, 30, 3.

87 PEGUEROLES (1972): o.c., 129.

88 Nos dice acertadamente Galindo Rodrigo que la libertad “...no es un bien absoluto, como proclama el existencialismo moderno, sino que es un bien intermedio; ya que, aun siendo verdad que sin libertad no se puede vivir rectamente, también lo es que se puede hacer un mal uso de ella haciendo el mal. Se nos pone así de manifiesto la grandeza y la miseria de la voluntad; puesto que es condición necesaria para que el hombre pueda realizar lo peor y lo mejor. Y lo que realmente sorprende: la condición de posibilidad para que el hombre pueda hacer con su libertad el grado máximo de los valores, del bien moral, es que pueda hacer también un grado máximo de los antivalores, el mal moral”. GALINDO RODRIGO (89), J. A.: “La complejidad agustiniana de la libertad: su complejidad y sus paradojas”, 64. Es por ello que no siendo el hombre un bien en sí mismo, el hombre está obligado a conquistar la libertad por medio de una elección libre del bien. Y ello se da porque, según Agustín, la libertad se identifica con la voluntad: es una dimensión esencial del ser del hombre. De allí que dudar de la existencia de la libertad significa dudar de la existencia de la voluntad. Ib. ib.

89 PEGUEROLES (1972): o.c., 135-145.

Retomemos nuestra discusión. Partimos de hecho de la creación *ex nihilo et simul* donde Dios le dio a Adán la libertad en toda su plenitud. No obstante, esta *libertas* se perdió por el pecado de origen y comenzó el tiempo humano como drama ontológico: el tiempo empecatado. Siendo ello así, el hombre sólo tiene libre albedrío, i.e., sólo tiene la condición necesaria y suficiente del pecado y, a su vez, la condición necesaria pero no suficiente de la salvación<sup>90</sup>. Entendámonos bien: al perder el hombre, a causa del pecado original la *libertad mayor*, le hace falta inexorablemente la intervención divina a través de la gracia para no poder pecar. Si al alma no se le descubre el camino de la verdad y no le viene otorgada la fuerza de la gracia, “el libre albedrío no vale sino para pecar”<sup>91</sup>.

Por ende, el hombre, que sólo tiene una *libertad menor*, ha podido caer y perderse constantemente, pero no puede, por sus propias fuerzas, levantarse y volver a Dios. En otros términos: el hombre puede suicidarse pero no puede resucitarse a sí mismo. “El *liberum arbitrium* basta para pecar, pero no basta para abandonar el pecado; es capaz de la mala voluntad para apartarse de Dios, pero es incapaz de la buena voluntad para volver a Dios. Necesita que Dios venga en su ayuda”<sup>92</sup>. Destaquemos, entonces, que la *libertad menor* es la capacidad autodeterminativa que tiene dos elecciones: elegirse el hombre a sí mismo (amor sui-tiempo roto-empecatado) y elegirse el hombre a sí mismo en posesión del bien como hombre hacia el bien-fin (amor Dei- tiempo pleno)<sup>93</sup>.

En conclusión, lo que nos interesa rescatar es que existen dos nociones en Agustín: el *liberum arbitrium* y *libertas*. El hombre posee una voluntad raigal e inicial (*liberum arbitrium*) para que pueda alcanzar su fin, Dios; y sea entonces

90 GALINDO RODRIGO (1989): l.c. “Nadie, si no es por la gracia de Cristo, puede hacer el bien que quiere y para evitar el mal que no quiere, puede poseer el libre albedrío de la voluntad; pero no de tal modo que su voluntad sea arrastrada cautiva al bien como al mal; sino de tal manera que liberada de la esclavitud, es atraída hacia su Libertador por la generosa suavidad del amor, no por la servil amargura del temor”. O. Imp. c. Iul, cit. Ib., 67.

91 De sp. et lit. 3, 5, cit.. PIERETTI (1996): l.c. Es por ello que la atracción de la gracia es eficaz y a la vez deja libre a la voluntad ya que ésta actúa dentro de la gracia; la voluntad libre no es violentada. En Dios descubre el valor y atractivo del bien a la voluntad. Es por ello que la gracia y la voluntad actúan como dos coprincipios. GALINDO RODRIGO (1989), J. A.: a.c., 66-67.

92 PEGUEROLES (1972): o.c., 135.

93 Cabe destacar que en este trabajo sólo nos interesa la *libertad menor* (libre albedrío) con sus dos elecciones: *voluntas-amor Dei* y *amor-voluntas sui*. Ib. ib.

plena y verdaderamente libre (*libertas*). Es por ello que la libertad humana tiene dos fases: la primera determinada por el poder de elección al servicio de una realización personal del hombre en la verdad y en el bien; en la segunda fase, en constituir la libertad perfecta de Dios, que tiende a realizarse plenamente en la eternidad<sup>94</sup>.

#### 4.3.- EL AMOR, PESO DEL ALMA, CREA LA DINÁMICA DEL TIEMPO: EL *ORDO TEMPORIS*

Vimos en que sentido podemos decir que el hombre es la voluntad: él será lo que sea su voluntad, su amor. "Si el amor es el motor íntimo de la voluntad, y si la voluntad caracteriza al hombre, puede decirse que el hombre es esencialmente movido por el amor"<sup>95</sup>. Es consecuencia, nada será más irracional, que pretender aislar al hombre de su amor y vedarle de su disfrute<sup>96</sup>. El hombre, por lo tanto, está ordenado de acuerdo con su voluntad: si tiene una voluntad perversa su estar en el mundo será perverso. Si, por el contrario, tiene una voluntad ordenada, su estar en el mundo será ordenado. En definitiva, el hombre es la imagen que tiene de sí mismo y lo configura como ser humano en esta existencia mortal o muerte vital. Quien ama la muerte —por ejemplo— ya está muerto, pues, mi querer es lo que estructurará mi sentido y orden en el mundo.

Con todo, podemos preguntar: ¿quién mueve a la voluntad? Ya dijimos que el libre albedrío es la posibilidad de querer o no querer, la capacidad de autodeterminarse. Pero esta capacidad es movida por el amor, pues, el amor es el peso del alma<sup>97</sup>. Si ello es así, debemos concluir que el amor es algo esencial en el hombre ya que la virtud no está en no amar (imposible para el hombre), sino en amar lo que debe ser amado. Y lo que debe ser amado no es más que el Absoluto eterno y permanente. "Gozar de la sabiduría de Dios no es sino adherirse a ella

94 GALINDO RODRIGO (1989), J. A.: o.c., 81. "Si Dios es el fin del hombre, es su señor. El hombre será libre (con *libertas*) cuando, consciente y voluntariamente, se oriente y se dirija hacia este fin. Será siervo cuando consciente y voluntariamente (con *liberum arbitrium*), se oriente y se dirija a un bien distinto". PEGUEROLES (1972): o.c., 133.

95 Original en francés: «Si l'amour est le moteur intime de la volonté, et si la volonté caractérise l'homme, on peut dire que l'homme est essentiellement mù par son amour». GILSON (1969<sup>a</sup>): o.c., 174.

96 Ib., 175.

97 Conf. 13, 9, 10.

por el amor, y nadie permanece en lo que ha conocido, sino por el amor”<sup>98</sup>. Cada hombre es tal cual de acuerdo con su amor: el amor realiza la verdadera identidad del hombre. Y quien ama las cosas temporales como fin, se convierte en un ser desfondado, sin centro ni orientación plena; se convierte en su ser vacío y lleno de vaciedad.

Asimismo, “todo lo que Dios creó es bueno..., pero el alma racional, para proceder rectamente, ha de guardar el orden subordinando con reflexión y criterio lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno”<sup>99</sup>. Pero el hombre perdió las perspectivas: hizo una elección mala no debida lo cual lo configuró como un *homo duplex*. El hombre es una inquietud infinita que se halla en tensión entre dos tendencias opuestas<sup>100</sup>.

Sin embargo, el hombre pecó y con él comenzó el verdadero tiempo real, humano, empecatado, roto, configurado y dador de existencia humana. El hombre, con el pecado de soberbia, crea el *homo duplex*. Este *homo duplex* está colocado en el *ordo temporis*<sup>101</sup>. Dos amores, pues, han hecho dos ciudades; a Jerusalén, *el amor de Dios*; a Babilonia, *el amor del siglo*<sup>102</sup>. Al igual que el tiempo histórico de la humanidad, los hombres se definen por los amores. La ciudad del diablo nace de la mala voluntad – amor invertido y pervertido – ya que toda raíz de la mala voluntad está en la soberbia<sup>103</sup>. En palabras de Agustín: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria de sí misma; la segunda se gloria de Dios”<sup>104</sup>. Siendo ello así, la mejor definición completa del hombre se puede sintetizar en este aserto: dime lo que amas y te diré lo que eres.

Nosotros dejaremos de lado el estudio histórico de las dos ciudades y su desarrollo en los tres grandes marcos interpretativos del tiempo: la creación, la

98 De f. et. Symb. 9, 19. cit. PIERETTI (96): a.c., 340.

99 Ep. 140.

100 JÁÑEZ (1989): a.c., 171-177.

101 Recordemos que Dios creó el orden histórico de los tiempos según razones eternas, lo cual se da porque Dios manifestó su creación no por necesidad ciega, sino por amor; por bondad que se ve plasmado en el orden del universo. En otras palabras, el orden histórico del tiempo no es más que una figura del orden del amor que Dios en el universo.

102 En. 64, 2.

103 CD. 14, 13, 1.

104 Ib., 14, 28.

caída y la redención<sup>105</sup>. Aplicaremos nuestro estudio exclusivamente en el nivel primario personal, íntima de la dimensión antropológica. En efecto, cuando el hombre cae entra en una dimensión agónica: la intimidad esencial del hombre es abierta a la apertura de una lucha incesante entre dos amores. Dentro de sí el hombre debe decidir cual es su prioridad: tender hacia Dios como fin último donde hallará la paz ansiada en lo más íntimo de su ser o centrarse en sí mismo para hacerse fin en sí mismo. El hombre prefiere “un ensimismamiento mortal y destructor a una enajenación vivificante y salvadora en Dios”<sup>106</sup>.

Aquí entra la bidimensionalidad ontológica del hombre. Pues, si 1) el hombre es un ser que debe elegirse a sí mismo buscando un nivel de interpretación y sentido a partir de su voluntad y 2) el hombre está constituido inexorablemente por el amor ya que Dios hizo al hombre desde la creación, lo cual implica que el hombre es un ser que participa por iluminación en tanto y en cuanto Dios es la presencia personal en la raíz más profunda del hombre, entonces, el hombre, al sentirse desde la hondura más íntima de su ser anclado y proyectado hacia la trascendencia, debe decidir libremente en ser *conversio ad Deum* (ad Te) o *conversio abs Deo* (abs Te)<sup>107</sup>.

Aquí yace en la profundidad de la antropología agustiniana en la bidimensionalidad ontológica del hombre (amor Dei-amor sui) que crea la dialéctica de los dos amores constitutivos tanto de la historia personal como del tiempo histórico de la humanidad. El hombre es *homo duplex*<sup>108</sup> que debe orientar responsablemente su trayectoria existencial, optar por distintas situaciones personales para realizar su razón o esencia seminal. El paso del libre albedrío a la verdadera libertad constituye todo un proceso humano de perfección a la liberación. El hombre no es libre; se va haciendo libre y lo hace a través del *ordo temporis* que permite a los seres orientar su peso y sus amores.

105 Cf. JÁÑEZ (1984): o.c., 221-252; FLÓREZ (1954): a.c., 339-371; CAPÁNAGA (2000<sup>5</sup>): a.c., 17ss.

106 PEGUEROLES (1972): o.c., 92. Cabe destacar que el hombre no puede encontrar en sí mismo la fuente de la felicidad ansiada desde lo más íntimo de su mismidad. Sólo en Dios puede lograrlo ya que la debilidad humana necesita constantemente de la gracia divina. Ahora bien, ¿cómo el hombre puede encontrar la felicidad en este mundo temporal? Dentro de la acción redentora de Cristo, auténtico mediador y auténtico sacramento de salvación.

107 Ib. ib.

108 Ib. ib.

#### 4.4.- EL HOMBRE, CENTRO DE LA DIALÉCTICA ENTRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

##### 4.4.1.- EL HOMBRE SE EVADE DESDE EL TIEMPO

Busquemos la relación entre el tiempo y la eternidad. En primer término, existe una respuesta del hombre en relación con el tiempo y la eternidad: evadirse del tiempo. Recordemos en este momento la visión griega. Por un lado, los filósofos griegos estaban atados a la antigua creencia de la eternidad de la materia con lo cual la temporalidad se suprimía con el eterno retorno de lo mismo; por el otro, estaban todas aquellas concepciones helenísticas que negaban de plano la pregunta por el tiempo o se escindían de la realidad para tratar de llegar lo más antes posible a la eternidad. Detengámonos en su más conspicuo representante: Plotino<sup>109</sup>.

En efecto, Plotino construye su pensamiento a través del Platón maduro de sus últimos libros donde admite que este mundo es una burda copia del mundo trascendente y que nuestras almas podrían ir al mundo de las Ideas una vez liberadas de la cárcel que es el cuerpo. Esto lo toma Plotino y lo magnifica a sus extremos. La materia y lo corporal es la degradación total del Uno y, por lo tanto, la materia es origen del mal. El mundo en definitiva, según Plotino, sería una farsa, un juego de sombras. Veamos un extraordinario ejemplo de lo anterior. Según Porfirio, alguna vez se le intentó hacer un retrato a lo que respondió Plotino: “¿No es suficiente con tener que arrastrar con este simulacro con el que la naturaleza nos ha querido revestir, y vosotros pretendéis todavía que yo consienta en dejar una imagen más duradera de dicho simulacro, como si fuese algo que valga la pena ver?”<sup>110</sup>.

Si ello es así, Plotino piensa que la materia es el último escalón de la emanación (procesión) según la cual la materia es pura potencialidad informe. El hombre debe renunciar al carácter negativo de la materia debido a su inferioridad y deficiencia ontológica con lo cual “el alma debe huir, debe recuperar su estado divino”<sup>111</sup>. En otras palabras, el alma debe buscar una progresiva unificación con lo Uno en tanto y cuanto pueda recorrer “...de una simplificación y su meta no está fuera de ella sino que la encuentra cuando revierte hacia su propia interior-

109 En el primer ámbito conceptual sólo tomaremos a Plotino.

110 REALE-ANTISERI (1995<sup>2a</sup>): o.c., 382.

111 Enn. 5, 1, 5. Cf. SANTA CRUZ (1997): a.c., 355.

ridad y hace coincidir su propio centro con el centro del universo”<sup>112</sup>. Y esto se logra cuando el alma, en un primer momento, se recoge en sí misma, en la razón discursiva. En un segundo momento, cuando “...sólo resta esperar la manifestación, la presencia de lo Uno, que aparece de golpe, en un éxtasis interior que se produce en el último despojamiento, el de lo inteligible”<sup>113</sup>.

Plotino intenta, en definitiva, despojar al hombre de toda alteridad para que pueda unirse, en éxtasis con el Uno, a través de la razón discursiva (teoría) y sumergirse en la contemplación de él. Para Plotino, evasión del tiempo, tiene la misma raíz del pensamiento griego: el hombre puede, por sus propias fuerzas, subir hasta el Uno y entrar en contacto con él. Por ello, el hombre debe dar el salto en la temporalidad y evadirse en lo Otro-Uno y realizar esta salto a la eternidad por medio del éxtasis metódicamente buscado. En definitiva hay que huir del tiempo<sup>114</sup>.

#### 4.4.2.- *EL HOMBRE BUSCAR LA ETERNIDAD EN EL TIEMPO*<sup>115</sup>

Por otro lado, están todos aquellos hombres que intentar, sin lograrlo, buscar la eternidad en el tiempo. Se entregan a la inmediatez indeterminada de la cotidianidad con lo cual se exagera la contradicción entre la eternidad y el tiempo. Aman lo temporal y quieren escuchar una bella melodía escuchando una bella nota<sup>116</sup>. Aman la existencia temporal con todos sus atributos gozando como fines de las cosas que están en el mundo. Se orientan desordenadamente y sufren, en definitiva, de sus errores. Pero dentro de sí, más allá de la vaciedad intrínseca a la que están afanados, está la dimensión espiritual a la que deben asirse. Porque en el hombre existe el profundo dinamismo espiritual que lo conduce inexorablemente a lo estable, lo inmutable.

---

112 Ib., 355-356.

113 Ib. ib.

114 PEGUEROLES (1972): a.c., 123.

115 En el segundo ámbito conceptual tomamos a Heidegger-Kierkegaard. Recordemos que para Heidegger el tiempo es la dimensión englobante del hombre por lo que la temporalidad y el tiempo es una exteriorización activa que se expresa en el acento de las sucesiones temporales en el futuro por ser el hombre proyección y anticipación de la muerte. Con lo cual el hombre debe vivir una existencia angustiada asumiendo como propio el tiempo que le corresponde. Por ello, a nuestro entender, Heidegger postula que el hombre debe vivir eternamente en el tiempo, pues, mi proyecto es ser un “ser para la muerte”.

116 VR, 22, 43.

Ahora bien, veamos un ejemplo de este afán de encontrar la eternidad en el tiempo. Según Kierkegaard<sup>117</sup>, el hombre que vive estéticamente es el que coge cada momento como un átomo de tiempo y no de la eternidad<sup>118</sup>. En consecuencia, este modo de existir del hombre vive la pura momentaneidad de la temporalidad para intentar encontrar en las cosas la eternidad. Y siendo el hombre "... una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis"<sup>119</sup>, éste se encuentra anclado – en el estadio estético – en una desesperación al no encontrar la concordancia interna necesaria de su síntesis cuya relación se refiere a sí misma. El hombre esteta vive cada día desde la puntualidad temporal, de la particularidad, del goce momentáneo y de la vivencia de la diferencia<sup>120</sup>. De allí que el hombre estético (cotidiano) pierde su centro de anclaje constitutivo para entregarse a las cosas. Pero lo significativo es que el hombre, al buscar la eternidad en la temporalidad entra en un estado de desesperación, de vacuidad.

En efecto, recordemos que una de las principales características del hombre es que es una inquietud incesante. En palabras de Kierkegaard, el hombre es la existencia de posibilidad y de angustia. Empero, el hombre desespera al no querer aceptar, en definitiva, que es una síntesis de infinito y finito. En otras palabras, si el hombre se separa de Dios es como "...morir eternamente, morir sin poder morir sin embargo morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla en un solo instante, es vivirla eternamente"<sup>121</sup>. En definitiva, el hombre no puede alejarse de Dios porque equivale a arrancarse de las propias raíces y alejarse de "aquel único pozo donde brota el agua"<sup>122</sup>. Es por ello que Kierkegaard nos dirá que si un árabe en el desierto de pronto descubriese dentro de su tienda un manantial que le surtiese de agua en abundancia, se consideraría muy afortunado; pero esto mismo ocurre en el hombre cuyo ser físico está siempre vuelto al exterior, pen-

117 Tomamos este autor porque, a pesar de ser maestro de los filósofos de la sospecha, tiene en sus entrañas el proceso dialéctico ascendente propio de la dimensión antropológica de la filosofía cristiana.

118 KIERKEGAARD (1977) *Oeuvres complètes*, cit. MACEIRAS FARFAN (1985): *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, 164.

119 KIERKEGAARD (s/f): *Tratado de la desesperación*, 19.

120 MACEIRAS FARFAN (1985): o.c., 164-169.

121 KIERKEGAARD (s/f): o.c., 28.

122 REALE-ANTISERI (19952r): o.c., 228.

sando que la felicidad mora fuera de él, cuando finalmente descubre que la fuente fluye dentro de él; ese manantial es la relación con Dios.

#### 4.4.3.- EL HOMBRE ORIENTA EL TIEMPO A LA ETERNIDAD

Como bien sabemos, la iluminación divina del hombre tiene sólo un presentimiento: su visión, en cuanto visión de Dios, le está vedada, hasta que haya llevado a purificación de la propia inteligencia y de la voluntad propia con la sabiduría<sup>123</sup>. Sin embargo, el hombre debe conducir progresivamente su reencuentro con Dios. Todo hombre necesita tomar una postura respecto a sí mismo y respecto a Dios. Esto se debe, en palabras de Zubiri, porque el hombre es una realidad sustantiva que hace su ser absoluto en religación. Es decir, en virtud de su religación el hombre inquieto tiende – está en tensión – con lo absolutamente absoluto. En una palabra: el hombre es una esencia teológica de la religación<sup>124</sup>. Por ello, tomar una postura frente a Dios significa, irresistiblemente, un acto ineludible que no debemos retardar. Tenemos dos opciones: el *amor Dei* o el *amor sui*: renunciamos a nuestra autonomía y nos entregamos, en cuerpo y alma, al Absoluto enajenándonos en Él; o, por el contrario, nos encerramos en nosotros mismos, ensimismándonos, apostando al éxito en la temporalidad de mis propios valores supremos en tanto y en cuanto nos sirvan como *potestas* para dominar<sup>125</sup>.

Tengamos presente, por ejemplo, al Imperio romano. ¿Cómo se construyó este Imperio? Desde nuestro punto de vista, se edificó plenamente en el más conspicuo *ensimismamiento* en el poder temporal; la única manera que pueda ser eterno es conquistando el poder temporal. Y esto se vio, sin lugar a dudas, en sus primeras generaciones<sup>126</sup>. Siendo ello así, los hombres pueden enfrentarse a los

123 PIERETTI (1996): a.c., 373.

124 ZUBIRI (1988<sup>4</sup>): *El hombre y Dios*, 362ss.

125 PEGUEROLES (1972): o.c., 111.

126 Recordemos que los romanos crecieron en detrimento de sus vecinos. Pero lo relevante es que desde sus comienzos el amor sui se manifestó en la conquista del mundo. Soñaron en conquistar el mundo y no temieron ni los sudores ni las fatigas para llegar a su cometido. Por ser harina de otro costal, ya que necesitaríamos mucho más que una sentada para degustar y saborear tan ingente problema, remitimos, sin ningún desperdicio, los diez primeros capítulos de la Ciudad de Dios. Para nosotros esta investigación se presenta no sólo interesante sino además realmente atractiva y la podríamos formular bajo los siguientes parámetros: mostrar cómo Roma es la ciudad diaboli por excelencia edificada en el amor sui de sus ciudadanos que se plasmó en la realidad en el derecho que justificó (y justifica) las condiciones

valores terrenos<sup>127</sup> de dos maneras: como medio o como fin. El hombre entregado a Dios utiliza (*uti*) los valores terrenos como medio para alcanzar el fin, Dios; el otro, en cambio, se entrega a los valores terrenos como fin en sí mismos (*frui*)<sup>128</sup>. En consecuencia, los hombres pertenecientes a la ciudad de Dios usan el mundo para llegar a Dios; los hombres comprometidos a la ciudad terrena gozan del mundo como valor absoluto<sup>129</sup>. En palabras de Agustín: “los buenos ciertamente usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo”<sup>130</sup>. Si bien ello es cierto, hay que tener en cuenta lo siguiente: Agustín no se limita a pensar la eternidad sino que además se dirige a Dios en segunda persona<sup>131</sup>. En consecuencia, la trascendencia de la eternidad respecto al tiempo, para Agustín, es la trascendencia de un Dios personal que crea personas y *dialoga con ellas* [itálicas añadidas]. Es, pues, la trascendencia de un *ser* que se posee en un presente sin fin con relación a la *existencia* de seres cuya contingencia se manifiesta en las vicisitudes del tiempo<sup>132</sup>.

Ahora bien, hagamos el engarce argumental con las *Confesiones* de Agustín. En los dos últimos capítulos del libro undécimo de las *Confesiones* nos da pie para retomar la discusión e intensificar nuestro estudio para llegar a nuestro cometido: la cuarta dimensión de la temporalidad en el hombre. En efecto, una vez analizado el tiempo de forma genial, Agustín nos deja nuevamente perplejos: la vida entera del hombre se encuentra distendida en el tiempo. El hombre se encuentra roto, distendido, desparramado. Mas ahora mis años se pasan en gemido...en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos – las entrañas íntimas de mi alma – son despedazados, por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor,

---

sociales de los pueblos.

127 Léase todo lo que configura la realidad humana, i.e., cultura, sociedad, política, economía ...y suma y sigue.

128 PEGUEROLES (1972): l.c.

129 Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que las que gozamos nos hacen felices; las que usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. DC. 1, 3, 3.

130 CD. 15, 7.

131 Recordemos que cuando Dios afirma ego sum qui sum, Él mismo se declara en primera persona (sum) y no esse.

132 SOLIGNAC (1962). Bibliothèque augustinienne XIV, cit. RICOEUR (1995): o.c., 78.

sea fundido en ti<sup>133</sup>. Y siendo ello así, el hombre, como ser inquieto en incesante búsqueda, sólo puede ser saciado cuando se encuentre la paz y la quietud.

Pero el hombre busca más allá del tiempo un anhelo que lo configure. El hombre no se conforma con la temporalidad sino que busca un “plus”, un algo más que no se encuentra en el tiempo. ¿De dónde le viene al hombre ese anhelo de eternidad? ¿Cuál es la condición de posibilidad que configura el anhelo de paz, de sosiego en el corazón inquieto de hombre? Y aquí entra la genialidad de Agustín: el hombre, ser temporal por excelencia, no sólo es un ser para el tiempo, un ser para la muerte; sino que además es un ser contra el tiempo, contra la muerte, para la vida. En palabras de Cabada,

*La única respuesta y la única explicación parece ser ésta: el hombre no es sólo temporal. Si fuera sólo temporal, si no estuviera de algún modo más allá del tiempo, no experimentaría el tiempo y la muerte como límite doloroso. Según la célebre afirmación de Hegel: ‘sólo se conoce o siente algo límite, como falta, en cuanto se está a la vez más allá del límite’....[en consecuencia] toda una corriente de la Historia de la Filosofía afirma que el conocimiento del límite es sólo un conocimiento derivado; que sólo conocemos el límite, si conocemos un más allá del límite. Que sólo conocemos el límite a partir de lo Ilimitado, lo finito a partir de lo Infinito, lo imperfecto a partir de lo Perfecto<sup>134</sup>.*

De allí que sea necesario dilucidar, en la medida de lo posible, cómo se da la presencia de la eternidad en el hombre y, más en específico, estudiar las cuatro niveles del tiempo en el hombre. Porque el hombre no sólo vive distendido sino extendido (*extensio*) hacia Dios, hacia la eternidad. Pero la extensión, al igual que la bidimensionalidad ontológica del hombre, presenta dos niveles: una impresa desde el comienzo de los tiempos que es constitutiva del hombre y otra que es la intención libre y personal del hombre. De allí que el hombre es “...necesariamente ser para Dios (intención impresa), por eso puede y debe ir libremente a Dios (intención expresa)<sup>135</sup>. En palabras de Agustín,

*la intención del que busca, vía es de seguridad hasta alcanzar aquello hacia lo que tendemos y que se extiende más allá de nosotros mismos. Pero la intención, para que sea recta, ha de partir de la fe. La fe cierta es principio siempre de*

133 Conf. II, 30, 40.

134 CABADA (1972). “Del indeterminado griego al verdadero infinito hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud”, cit. PEGUEROLES (96): a.c., 296-297.

135 Ib. ib.

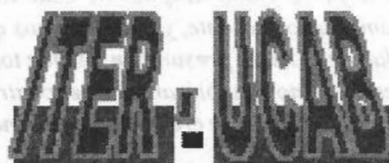
*conocimiento; pero nuestra ciencia sólo se perfecciona después de esta vida, cuando veamos a Dios cara a cara. Tengamos esto presente, y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad de la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia<sup>136</sup>.*

En definitiva, el Ser (Dios) es punto de llegada para el hombre porque antes es un punto de partida. En otras palabras, “podemos llegar a conocer a Dios con el conocimiento expreso, porque ya le conocemos con un conocimiento impreso (memoria de Dios); si no le conociéramos en absoluto, nunca llegaríamos a conocerle”<sup>137</sup>.

---

136 “Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficitur a fide. Certa enim fides utcumque anchat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus tanquam quaesituri. Cum enim consummaverit homo, tunc incipit”. (Eccli 18,6). Tr. 9, 1, l. Cf. En. 38, 6.

137 PEGUEROLES (1996): a.c., 298.



**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 reserías.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 80.000. 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-MENTE, 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. 80.000 . 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 de Fomento  
Atarica Caracas 1061-A VENEZUELA  
Tel (0212) 2616584 Fax (0212) 2650505  
Web [www.iter.ucab.edu.ve](http://www.iter.ucab.edu.ve)  
Email [iter@iter.ucab.edu.ve](mailto:iter@iter.ucab.edu.ve)**



# EL SER DE LOS ENTES CANTA EN LA POESÍA. EL ENCUENTRO ENTRE POESÍA Y METAFÍSICA SEGÚN MAURICIO BEUCHOT

P. Guillermo Méndez, OP<sup>1</sup>

## **ABSTRACT:**

*Mauricio Beuchot, in his book: Poetry and the Being. The intercrossing of the metaphysical and poetic discourse deals with the links between metaphysics and poetry, wishing to give each a just place, and take their relationship into consideration. This is how he asks and replies: How can two things that seem so different be articulated? Is there any mediation between the two? Reading the Chapters I, II, and III of the above-mentioned book, we shall try to answer such questionings (inquiries), by a close follow-up of thought, discourse and terms used by this Latin-American philosopher.*

**KEYWORDS:** *Mauricio Beuchot, metaphysics, poetry, metaphor, metonymy.*

## **PRESENTACIÓN ¿QUIÉN ES MAURICIO BEUCHOT?**

Nora Matamoros Franco en las Memorias del XI Congreso de Filosofía Latinoamericana (de 2005) nos presenta a Mauricio Beuchot como un filósofo contemporáneo latinoamericano, al cual se le reconoce por su propuesta de *Hermenéutica analógica*.

---

1 Guillermo Méndez, fraile dominico, graduado de Antropólogo en la Universidad Central de Venezuela, quien en la actualidad se desempeña como Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás (Bogotá), estudia en la Facultad de Teología y la Maestría en Filosofía Latinoamericana de este claustro universitario colombiano y está inscrito en los Grupos de Investigación fray Gustavo Gutiérrez (Facultad de Teología-USTA) y fray Bartolomé de Las Casas (Maestría en Filosofía Latinoamericana-USTA). Correo electrónico: gm1974op@gmail.com.

Beuchot nace el 04 de marzo de 1950, en Torreón (México). Cursa estudios en la Orden de Predicadores, la Universidad de Friburgo, el Instituto Superior Autónomo de Occidente (ahora Universidad del Valle de Atemajac) en la ciudad de Guadalajara (Jalisco-México) y la Universidad Iberoamericana de México.

Se ha desempeñado como investigador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), siendo miembro del consejo de redacción de diversidad de publicaciones dentro y fuera de la república mexicana y director de buen número de proyectos de investigación. Ha ejercido como docente del Centro de Estudios de dominicos en México, de la Universidad Iberoamericana en la capital de su país y la UNAM, participando en varias asociaciones científicas y recibiendo galardones en el área académica. Ha colaborado en el Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología de su país, en el Comité Evaluador de proyectos de investigación de aspirantes al Doctorado en Letras Clásicas de la UNAM y en la Comisión Arquidiocesana de Justicia y Paz del Arzobispado de México (como teólogo consultor).

El trabajo de Beuchot toca la historia del pensamiento latinoamericano y va más allá del mismo. Su conocimiento del latín le ha permitido conocer a pensadores novohispanos en su propia lengua y, en especial, a autores del medioevo. Desde su reflexión se ha podido acercar al nominalismo, para luego aproximarse a la filosofía del lenguaje. Este escenario filosófico ha sido el caldo cultivo para llegar a su *Hermenéutica analógica*. Su empeño académico, su búsqueda de la verdad y de respuestas para el convulsionado presente parece ser un compromiso necesario ante problemas contemporáneos, como lo es el solipsismo, ya que éste nos empuja hacia paradigmas absolutos y relativismos radicales, que impiden diálogo, tolerancia y convivencia.

La hermenéutica analógica cree en el logos (la palabra) del hombre, puesto que considera que al decir algo se otorga sentido, dándose con la palabra (el logos) compromisos, asumir posturas ante la realidad. Si la analogía resulta capaz de apuntar al ser (que se muestra huidizo), también nosotros seremos capaces de comprometernos y definirnos con la palabra analógica. Así, es como la analogía se convierte para para este filósofo mexicano en canal para lograr conocimiento, comprender, hablar, comprometerse, tomar partido, dar sentido.

Entonces, se descubre el potencial ético del lenguaje, que además, funda los sentidos y define al mundo. El lenguaje es una herramienta limitada, que en ocasiones falla. Pero las más de veces, el lenguaje puede alcanzar la verdad y descubrir la vida. Beuchot parece que cree en el logos del hombre, pero lo asume

como es: limitado. Desde ahí descubre sus alcances, que puede ser más. No teme a la naturaleza humana, sino que le aconseja tomar la vía de la analogía, para que no se desvanezca en relativismos (equivocistas) y/o absolutismos (univocistas), que se revisten con ropajes de actitud humana, con camuflaje que las hace ver como civilizados, pero que en verdad lo que hacen es negarse al compromiso y a la toma de partido ante la realidad; es decir, se resisten a enjuiciar la realidad donde se ponen en pie. De tal forma, este filósofo mexicano nos propone enfrentar la crisis de sentido que viene desde la modernidad.

El presente trabajo es resultado de la participación en la Cátedra de Metafísica en América Latina de la Maestría en Filosofía Latinoamericana-USTA (en 2013).

### **Introducción**

Mauricio Beuchot señala que en su libro *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético* abordará los vínculos entre metafísica y poesía, aclarando que no busca igualarlas, de tal forma que sean intercambiables, sino todo lo contrario, desea dar a cada una su justo lugar y considerar su relación, explorando “el hecho de que muchos poetas –entre ellos Machado– y muchos metafísicos –entre ellos Heidegger– han visto que el ser se coloca en la poesía, canta en el poema...” (2003: 9). Por eso, pregunta y responde: ¿Cómo relacionar dos cosas que parecen tan disímiles? ¿Existe alguna mediación entre ellas? En las siguientes páginas presentamos la reseña de los capítulos I, II y III de tal obra, pretendiendo captar el sentido que este filósofo mexicano ha querido imprimirles, siguiendo fielmente el discurso y las palabras usados por el mismo.

## **I.- POSIBILIDAD DEL ENCUENTRO ENTRE POESÍA Y METAFÍSICA: ALGUNOS EJEMPLOS**

Mauricio Beuchot señala que este primer capítulo versará sobre “la misma posibilidad de conectar la poesía con la metafísica...” (2003: 15), asumiendo que la primera es capaz de enriquecer a la segunda. Para ello tomará casos donde se evidencie la universalidad poética (cerca a la metáfora), la cual puede ser reorientada en forma metafísica (cerca a la metonimia), al estimularse para alcanzar la abstracción propia de la última. La poesía no es metafísica, aclara este autor, pero al tiempo considera que “atendiendo a la poesía, la metafísica que hagamos será más significativa para el hombre...” (2003: 15). Así, en vez de renunciar a hacer metafísica, como lo hizo Heidegger, Beuchot propone recuperar

la voz del *Ser de los entes que canta en la poesía* para que ésta hable ahora desde una metafísica reconstruida, replanteada.

La poesía ha servido en diversidad de ocasiones como camino para llevar a la metafísica. La primera muestra elementos con densidad y hondura, sin embargo, ellos se encuentran en un grado de abstracción metafórico, propio de la razón poética. Se requiere reconducirlos hacia la razón metafísica, introducirlos en procesos de abstracción propios de la metonimia. Esto es posible porque la analogía contiene a la metáfora y a la metonimia: “la poesía y la metafísica, comparten la analogicidad...” (Beuchot, 2003: 16), tienen áreas en común.

A continuación Beuchot citará poetas que, según su opinión, han sabido plasmar contenidos metafísicos en formas metafóricas. Cita a Antonio Machado, el cual parece comprender a Heidegger (o se acerca mucho a su postura) en relación al tema de “introducir el tiempo en el ser, conjugar el ser y el tiempo...” (2003: 17). En su poema *Recuerdo infantil (de Juan Mairena)* señala:

Mientras no suene un paso leve  
y oiga una llave rechinar,  
el niño malo no se atreve  
a rebullir ni a respirar.  
El niño Juan el solitario,  
oye la fuga del ratón,  
y la carcoma en el armario,  
y la polilla en el cartón.  
El niño Juan, el hombrecito,  
escucha el tiempo en su prisión:  
una quejumbre de mosquito  
en un zumbido de peón.  
El niño Juan está en el cuarto oscuro,  
donde su madre lo encerró;  
es el poeta, el poeta puro  
que canta: ¡el tiempo, el tiempo y yo! (Machado en Beuchot, 2003: 17-18).

Machado presenta a Juan de Mairena como un niño que es aprendiz de poeta y aprendiz de metafísico, el cual, en medio de su inocencia, todavía no entiende ¿Qué es lo propio de la metafísica?, a saber, “el paso del tiempo por el ser...” (Beuchot, 2003: 18). El transcurrir del tiempo denuncia la presencia del ser, al ponerlo en evidencia por la distancia y la diferencia de su manifestación en

el ahora, el ayer y el mañana, mostrando con ello las alteraciones, a veces muy sutiles, que en aquél se suscitan.

Ahora Beuchot remite a un poema compuesto en 1920 por Federico García Lorca, donde se muestra de igual manera “el paso del tiempo, el desgaste del ser...” (2003: 18), titulado *In memoriam*:

Dulce chopo,  
 dulce chopo.  
 te has puesto  
 de oro.  
 Ayer estabas verde,  
 un verde loco  
 de pájaros  
 gloriosos.  
 Hoy estás abatido  
 bajo el cielo de agosto  
 como yo bajo el cielo  
 de mi espíritu rojo.  
 La fragancia cautiva  
 de tu tronco  
 vendrá a mi corazón  
 piadoso.  
 ¡Rudo abuelo del prado!  
 Nosotros  
 nos hemos puesto  
 de oro (García Lorca en Beuchot, 2003: 18-19).

Este poeta proyecta sus sentimientos hacia las cosas que están en su entorno. Por ello, nos dice Beuchot, aquí lo que parece cambiar es la propia vida del poeta, por tanto, es él mismo quien experimenta el paso del tiempo y se ve afectado por ello, al constatar que el tiempo ha ido avanzando y consumiendo su propia vida. De agosto, con su verde y su canto, se pasa en poco tiempo, a lo que está ya agostado, lo que se agobia, se desgasta y se sofoca por el calor, dorándose en el otoño y secándose luego al llegar el invierno. El aroma esplendoroso del tronco cautiva al corazón del poeta, que lo reconoce y lo recibe, a pesar de la propia vejez. En nosotros ocurre lo mismo, se ha dado el paso del tiempo. Huye la vida. Deviene una ansiedad ante la posibilidad de morir y se nos empuja a meditar sobre el enigma de nuestra propia existencia, empuja hacia la reflexión metafísica.

Otro poeta, un poco diferente, Pedro Salinas, “quien habla de otra experiencia ontológica, la del contacto con el paisaje...” (Beuchot, 2003: 20), ubica al hombre en el universo, ante el cual es como nada más que polvo, pero siempre formando parte del mismo universo. Para esto, menciona el nacimiento de un niño, de su propio hijo, que presenta como también prole e integrante del cosmos. Su poema, que es parte del libro titulado *Presagio* (de 1923), dice así:

¡Cómo me duermes al niño,  
enorme cuna del mundo,  
cuna de noche de agosto!  
El viento me lo acaricia  
en las mejillas  
y lo que canta en los árboles  
tiene sonsón de nanita  
para que se duerma pronto.  
Suaves estrellas le guardan  
de mucha luz y de mucha  
tiniebla para los ojos.  
Y parece que se siente  
rodar la Tierra muy lenta,  
sin más vaivén que el preciso  
para que se duerma el niño,  
hijo mío e hijo suyo (Salinas en Beuchot, 2003: 21).

Un recién nacido capta la fuerza del ser, su presencia. En éste no solo está el presente, sino también lo pasado, la tradición de sus ancestros, a la cual podrá aportar algo desde el ahora. Además, comenta Beuchot, está el ser como futuro, porque este niño es un cúmulo de posibilidades a desarrollar.

Luego, en *Respuesta a la luz*, del libro *Fabula y signo* (de 1931), Salinas presenta a otro niño:

Si, si, dijo el niño, sí.  
Y nadie le preguntaba.  
¿Qué le ofrecías, la noche,  
tú, silencio, que le dabas  
para que él dijera a voces,  
tanto sí, que sí, que sí?  
Nadie le ofrecía nada.  
Un gran mundo sin preguntas,

vacías las negras manos  
 –ámbitos de madrugada–,  
 alrededor enmudece.  
 Los síes –¡qué golpetazos  
 de querer en el silencio!–,  
 las últimas negativas  
 a la noche le quebraban.  
 Si, si a todo, a todo sí,  
 a la nada sí, por nada.  
 Allá por los horizontes  
 sin que nadie –él solo: nadie–  
 le escuchara, sigilosa  
 de albor, rosa, brisa tierna,  
 iba la pregunta muda,  
 naciendo ya, la mañana (Salinas en Beuchot, 2003: 22).

Tanto Heidegger como Gadamer (y Aristóteles mucho antes que ellos) consideraban que la pregunta era lo más metafísico. Así, Beuchot opina que “mucho más lo es la respuesta metafísica, que tiene que ser una respuesta vital, vivencial...” (2003: 23). Este niño estaba vivo y no requería que nadie le interrogue nada, sin embargo con su afirmación, con su sí intenta dar respuesta a la pregunta sobre el ser y simplemente que porque sí. El ser es como un don que se acoge y admite, simplemente porque sí.

Salinas en este poema se refiere a “la persona amada, que recibe el ser del otro y le retribuye con el suyo...” (Beuchot, 2003: 23). En ello, comparte y participa del ser, siempre como obsequio, algo gratuito, como simple don, entonces, se es parte (de un modo pasivo) y se toma parte del ser (de un modo más activo). Esto recuerda a Beuchot otro poema del mismo autor, pero ahora del libro (de 1933) *La voz a ti debida*:

¡Qué alegría vivir  
 sintiéndose vivido  
 Rendirse  
 a la gran certidumbre, oscuramente,  
 de que otro ser, fuera de mí, muy lejos,  
 me está viviendo.  
 Que cuando los espejos, los espías  
 –azogues, almas cortas–, aseguran

que estoy aquí, ya inmóvil,  
con los ojos cerrados y los labios,  
negándose el amor  
de la luz, de la flor y de los nombres,  
la verdad trasvisible es que camino  
sin mis pasos, con otros,  
allá lejos, y allí  
estoy buscando flores, luces, hablo (Salinas en Beuchot, 2003: 24).

El ser es una alegría que brota ante la presencia no percibida de nosotros mismos en el otro, “en este caso, en el otro, que recibe de nosotros una presencia inopinada...” (Beuchot, 2003: 24).

Que hay otro ser por el que miro el mundo  
porque me está queriendo con sus ojos.  
Que hay otra voz con la que digo cosas  
no sospechadas por mi gran silencio;  
y es que también me requiere con su voz.  
La vida –¡qué transporte ya!–, ignorancia  
de lo que son mis actos, que ella hace,  
en que ella vive, doble, suya, mía.  
Y cuando ella me hable  
de un cielo oscuro, de un pasaje blanco,  
recordaré  
estrellas que no vi, que ella miraba,  
y nieve que nevaba allá en su cielo.  
Con la extraña delicia de acordarse  
de haber tocado lo que no toqué  
sino con esas manos que no alcanzo  
a coger con las mías, tan distantes.  
Y todo enajenado podrá el cuerpo  
descansar, quieto, muerto ya. Morirse  
en la alta confianza  
de que este vivir mío no era solo  
mi vivir: era el nuestro. Y que me vive  
otro ser por detrás de la no muerte (Salinas en Beuchot, 2003: 25).

El otro es más que un reflejo del yo en un espejo. El otro resulta mucho más, siendo aquél que participa de nuestra vida y ser, compartiendo de alguna

forma nuestras experiencias, que ahora son comunes a ambos, como si fueran prestadas por otra persona, haciéndose en cierta medida ajenas. Por ello se recuerda lo no experimentado. Morir o vivir es con los otros, entonces, los entes son entre sí compañía, así se descubre el ser-con-los-otros.

Octavio Paz es otro de los poetas que cita Beuchot. Este último centrará su atención en trozos del poema del primero, titulado *Piedra de sol*, porque en uno de ellos se habla de una forma particular de universalizar, de abstraer, haciendo que algo único se haga paradigma o modelo para muchos.

tigre color de luz, pardo venado  
 por los alrededores de la noche,  
 entrevista muchacha reclinada  
 en los balcones verdes de la lluvia,  
 adolescente rostro innumerable,  
 he olvidado tu nombre, Melusina,  
 Laura, Isabel, Perséfone, María,  
 tienes todos los rostros y ninguno,  
 eres todas las horas y ninguna,  
 te pareces al árbol y a la nube,  
 eres todos los pájaros y un astro,  
 te pareces al filo de la espada  
 y a la copa de sangre del verdugo,  
 yedra que avanza, envuelve y desarraiga  
 al alma y la divide de sí misma... (Paz en Beuchot, 2003: 26-27).

Lo que Beuchot llama iconicidad está presente aquí, siendo ella una forma de universalizar propia de la poesía, donde se presenta lo universal desde lo que es particular. Aquí una joven, una muchacha muy especial, en los versos del poeta, pasa a convertirse en referencia de todo y ningún rostro y nombre.

Pero también ocurre lo opuesto. Lo que es universal desemboca en lo particular, perdiendo su carácter referencial. Sigue el poema de Paz:

rostro de llamas, rostro devorado,  
 adolescente rostro perseguido,  
 años fantasmas, días circulares  
 que dan al mismo patio, al mismo muro,  
 arde el instante y son un solo rostro  
 los sucesivos rostros de la llama,

todos los nombres son un solo nombre,  
todos los rostros son un solo rostro,  
todos los siglos son un solo instante  
y por todos los siglos de los siglos  
cierra el paso al futuro un par de ojos... (Paz en Beuchot, 2003: 28).

Buscar al ser es procurar el amor. Ser y bondad, ser y belleza van unidos, "se llaman el uno al otro..." (Beuchot, 2003: 28). Continúa Paz hablándonos de dos enamorados:

no hay tú ni yo, mañana, ayer, ni nombres,  
verdad de dos en un cuerpo y alma,  
oh ser total...

cuartos a la deriva  
entre ciudades que se van a pique... (Paz en Beuchot, 2003: 28).

Los enamorados aquí tocan el mismo ser y nos muestran lo más universal. El amor, el odio, el miedo, la angustia, la tristeza nos presenta al ser. Afectos y emociones ayudan a descubrir al ser, porque éste es vínculo. La vivencia del ser es también simbolicidad. Afirmar Beuchot que "cada ente es un símbolo, y el ser, que los une, es lo más vinculante, es la simbolicidad misma que los anima..." (2003: 29). Prosigue Paz con su poema:

invisibles, las máscaras podridas  
que dividen al hombre de los hombres  
al hombre de sí mismo  
se derrumban  
por un instante inmenso y vislumbramos  
nuestra unidad perdida, el desamparo  
que es ser hombres, la gloria que es ser hombres  
y compartir el pan, el sol, la muerte,  
el olvidado asombro de estar vivos... (Paz en Beuchot, 2003: 29).

El ser se ofrece en la experiencia que todos entendemos, Beuchot comenta, se manifiesta en lo individual que se hace común, en lo común a todos.

el mundo se despoja de sus máscaras  
y en su centro, vibrante transparencia,  
lo que llamamos Dios, el ser sin nombre,  
se contempla en la nada, el ser sin rostro  
emerge de sí mismo, sol de soles,  
plenitud de presencias y de nombres... (Paz en Beuchot, 2003: 30).

Aquí Beuchot contempla una experiencia próxima a la mística, donde se desbordan los sentidos, las presencias y el ser mismo al considerar a Dios, a veces máximo ser, a veces la nada. Se debe aclarar que “no es que se trate de una aniquilación de Dios, sino de que incluso en la nada, que es el anti-ser, se percibe la presencia de ese ser que trasciende a todos los seres...” (2003: 30). Es más que presencia, porque se percibe hasta en la ausencia del ser. Dios “es el modelo de todo sentido; por eso surge como un sol de presencias y de nombres...” (Ibidem).  
Añade Paz:

rompe amarras el cuerpo, zarpa el alma,  
perdemos nuestros nombres y flotamos  
a la deriva entre el azul y el verde,  
tiempo total donde no pasa nada  
sino su propio transcurrir dichoso... (Paz en Beuchot, 2003: 31).

La plenitud de la presencia acogedora, construida por todos, resulta muy real y creíble, vivible. Nos conectamos con los demás con ayuda del ser. Beuchot indica que la llamada analogicidad nos sitúa entre el ser y el no ser y en vista que el ser es símbolo, también nos vincula y permite compartir la vida y el ser.

-¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?  
¿cuándo somos de veras lo que somos?,  
bien mirado no somos, nunca somos  
a solas sino vértigo y vacío,  
muecas en el espejo, horror y vómito,  
nunca la vida es nuestra, es de los otros,  
la vida no es de nadie, todos somos,  
la vida –pan de sol para los otros,  
los otros todos que nosotros somos–  
soy otro cuando soy, los actos míos  
son más míos si son también de todos,  
para que pueda ser he de ser otros,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia,  
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,  
la vida es otra, siempre allá, más lejos,  
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,  
vida que nos desvive y enajena,

que nos inventa un rostro y lo desgasta,  
hambre de ser, oh muerte, pan de todos... (Paz en Beuchot, 2003: 31-32).

La insistencia de Levinas se constata. “Somos en función del otro...” (Beuchot, 2003: 32). No al percatarnos de nuestro yo, sino al descentrarse de uno mismo, cuando nos damos, al donarnos a los otros. Al vencer el narcisismo nos encontramos con los otros; éste es el momento cuando el poeta percibe que se da una apertura al ser, que nos convoca y jalona. Por ello es que clama:

puerta del ser, despiértame, amanece,  
déjame ver el rostro de este día,  
déjame ver el rostro de esta noche,  
todo se comunica y transfigura,  
arco de sangre, puente de latidos,  
llévame al otro lado de esta noche,  
adonde yo soy tú somos nosotros,  
al reino de pronombres enlazados,  
puerta del ser: abre tu ser, despierta,  
aprende a ser también, labra tu cara,  
trabaja tus facciones, ten un rostro  
para mirar mi rostro y que te mira,  
para mirar la vida hasta la muerte,  
rostro de mar, pan, de roca y fuente,  
manantial que disuelve nuestros rostros  
en el rostro sin nombre, el ser sin rostro,  
indecible presencia de presencias... (Paz en Beuchot, 2003: 32-33).

Beuchot afirma que en la intimidad de la experiencia personal se nos muestra el ser. No en la teoría universal, ni en el discurso teórico. Lo abstracto y lo concreto se encuentran, lo múltiple y lo uno se juntan, lo universal y lo particular conviven y brota la vida, traída a la existencia por el ser, que ahora es conocimiento denso y hondo, misterioso, pero explicable. “La poesía es metafísica asombrada, asombrada de ella misma, de sus potencialidades y sus contenidos, con el asombro aquel que Aristóteles, al comienzo de su *Metafísica*, ponía como condición del poder filosofar...” (2003: 33-34).

Mauricio Beuchot concluye este capítulo aseverando que Heidegger tenía razón al decir que *el Ser de los entes canta en la poesía*. En ella puede encontrarle. Hasta aquí el primero está de acuerdo con el segundo. Sin embargo, ellos se distancian, porque el último termina declarando que para él es imposible desde

ahora una metafísica, así que prefiere a la poesía como su resguardo o refugio. Beuchot nos insiste en la posibilidad de una metafísica que considere a la poesía, creyendo en que se puede conjugarlas, puesto que en lo artístico de manera privilegiada se da y muestra el ser.

## II.- UNIVERSALIDAD POÉTICA Y UNIVERSALIDAD METAFÍSICA

¿Cuál es el tipo de conocimiento que le es propio a la poesía y a la metafísica? Responder esta pregunta nos resulta necesario para poder relacionarlas. Mauricio Beuchot piensa que es falso decir que la poesía solo puede dar un conocimiento de lo concreto, mientras que la metafísica nada más aporta un conocimiento sobre lo abstracto. Ambas manejan tanto la universalidad como la particularidad. Por su parte, la metafísica se ve obligada a decir sobre lo concreto del individuo, si no poco contribuirá en su vida. Por otro lado, la poesía debe extenderse más allá de lo particular, hacia lo universal, para así superar las coyunturas y la ocasión que la suscitan, haciéndose de esta forma aguda, substancial y densa.

Si la poesía posee algún tipo de universalidad, la metafísica podrá utilizarla, sin que pierda su potencia significativa. Beuchot quiere confrontar lo abstracto en ambas, porque parece “que la metaforicidad que predomina en la poesía tiene que ser reducida a la metonimicidad que predomina en la metafísica...” (2003: 36). Metáfora y metonimia colaboran entre sí en la reflexión y el argumentar humano, siendo capaces de llegar hasta el mismo ser.

Beuchot recuerda que Aristóteles, en su *Poética*, indicaba “que la poesía es más filosófica que la historia...” (Beuchot, 2003: 36). La segunda describe y relata lo concreto, nos habla de los sujetos y sus acontecimientos, de lo ocurrido en lo universal, mientras que la primera pretende lo universal visto desde lo particular, desde el instante se busca la eternidad. Aparece así una metanimidad que brota de la metaforidad, también la iconicidad. El icono es signo que da cuenta del todo desde los fragmentos. “Al hablar el poema de un personaje, de un acontecimiento, los hace universales, les señala y resalta su aspecto universal, su aspecto válido para todos...” (Beuchot, 2003: 37). El poema logra que la historia se haga universal, permitiéndole que no muera.

Así el poeta trasciende la historicidad. Hace que lo ocurrido en la historia pase ahora a formar parte de la eternidad. Con ello, “al hacer universal lo histórico, lo temporal, es a lo que en verdad apunta al metafísico, que trata de fijar el tiempo en el ser, y que, en el fondo, integra al tiempo en el ser, como quería

Heidegger...” (Beuchot, 2003: 37). La poesía integra tiempo y ser y al hacerlo le da vida a lo universal, a lo meta y a lo trans-histórico que hay en ser.

Gastón Bachelard, señala Beuchot, reconoce que la poesía es capaz de dar cuenta de lo universal desde lo particular. En ella se pueden conjugar los instantes del tiempo (lo sucedido y la eternidad), haciendo uso de un discurso diferente. El tiempo cambia en la poesía. En ella es vertical, profundo, gana perspectiva metafísica. Mientras que la prosa da explicaciones, la poesía repliega, conjura, implica. Bachelard afirma la poesía contiene un misterio andrógico.

Beuchot aquí comenta: “me parece que lo que Bachelard quiere resaltar es la condición de la poesía como no meramente esto o su contrario, es decir, no como algo unívoco ni algo equivoco, sino como algo analógico...” (2003: 40). Puesto que para Beuchot en la analogía priva la diferencia sobre la semejanza, es según su entender mejor decir la poesía contiene un misterio casi andrógico. En ella confluyen las diferencias, lo distinto, siempre jalonadas por las semejanzas, pero evitando llegar hasta identidad perfecta. Entonces, la analogía impone sus límites y en ellos los opuestos se corresponden. Lo que corresponde debe darse por lo inteligible que intuye la analogía.

El poeta se convierte en guía para el metafísico, ubicándose, donde debe también ubicarse el metafísico, más allá de la dualidad sujeto-objeto. Comenta Beuchot que “se sitúa más bien en su cruce, en el entrecruce del hombre y el mundo...” (2003: 43), en el lugar donde dejan de ser uno y otro y pasan a conectarse por la analogía. El poeta supera la subjetividad y alcanza la objetividad, yendo más allá de lo individual hacia lo universal, al explorar su carácter de causa formal, su iconicidad. Se hace persona y forma indistintamente, siendo forma por ser persona y siendo forma es causa (formal y eficiente, llegando a ser causa universal). El símbolo, el icono, el paradigma nos conducen en el tránsito de lo particular a lo universal, nos conectan con el todo y su sentido.

*Y es la poesía quien lo hace, la que con su capacidad de representación y de expresión, es decir, con su capacidad de salto y de ruptura, nos hace acceder a una abstracción insospechada a partir de su individualidad más pura y escondida (Beuchot, 2003: 44).*

Gadamer concluye que metafísica y poesía están relacionadas, tienen mucho en común, por la especulación. La poesía alcanza grados de universalidad por su empeño especulativo, por sus propias fuerzas. Ella, siendo metafórica, posee potencia metonímica y con ésta salta a lo universal. El lenguaje del poeta

resulta icónico, se torna referencia, ejemplar, tanto así que repercute en los demás, siendo lugar desde el cual se establece un diálogo, donde aparecen correspondencia y acuerdo que permiten la universalidad. “Esta es la universalidad poética, previa si se quiere, a la ontológica, pero preparatoria a ella...” (Beuchot, 2003: 46).

El carácter icónico de la poesía la hace capaz de producir un tipo de conocimiento, porque la hace signo competente para transmitir la cualidad que representa. Así la misma poesía puede servir de enlace con la filosofía. Tal carácter icónico hace que la metáfora sea en potencia metonímica. Con ello, la poesía tiende hacia lo universal, hacia un conocimiento universal que requiere la metafísica.

Charles Sanders Peirce, nos explica Beuchot, trabaja la relación entre metáfora e icono, identificando lo icónico con la lírica (liricidad o lirismo). La última interviene la realidad de manera metafórica, haciendo verosímil su argumentación sobre la misma, con el uso de la retórica y la poética. Román Jakobson retoma la obra de Peirce y analiza la poesía desde la iconicidad, notando que en la poesía predomina la metáfora y en la metafísica la metonimia y que, si la metáfora se líguese a la metafísica, lo haría metonímicamente. La metonimia universaliza, abstrae, tiene un papel abductivo. Beuchot ahora propone desde los aportes de Jakobson revisar lo que es una imagen.

Las imágenes están a medio camino entre la metonimia y la sinécdoque. En la poesía, la imagen sirve de enlace entre sinécdoque y metáfora y, a la vez, conecta a ésta última con la metonimia, en vista que la metonimia se encuentra ligada a la sinécdoque. Entonces, en la poesía, la metonimia es metafórica y la metáfora metonímica. Beuchot acota siguiendo a Jakobson:

*hay un punto (sobre todo en la poesía) en el que se tocan y se juntan metáfora y metonimia, es decir, la metáfora, que predomina en el ámbito poético, está habitada por ingredientes metonímicos, no es ajena a esa pulsión icónica y abductiva que tiende hacia lo explicativo-filosófico, pero que tiene que ser ayudada por la filosofía para hacerlo, para educir su contenido metafísico (2003: 30-31).*

Así como la metáfora no puede deshacerse de lo metonímico, parece que tampoco la poesía se desentiende de lo referencial en favor al sentido. Lo referencial persiste en la metáfora, dice Beuchot, porque ello es lo que permite llegar a lo explicativo y universal por vía de la reflexión intelectual y racional. “Ésta es la manera en que, a partir de la poesía, se puede construir en metafísica...” (Beuchot, 2003: 31).

Beuchot apunta hacia la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco de Nietzsche. Éste último intento armonizar tales fuerzas antagónicas, realizando actos de ponderación (frónesis) y de proporción (analogía). Considerando que en las analogías predominan las diferencias, en tal armonización aparecerán desniveles, claroscuros.

No se debe confundir la poesía con la filosofía. La primera corresponde a lo dionisiaco, mientras la segunda a lo apolíneo. Pero en los presocráticos, por ejemplo, poesía y ciencia hacían parte de la filosofía. A veces, la filosofía parecía científica, a veces poética. Cabe preguntar ¿Cómo armonizarlas? ¿Cómo lograr la proporción deseada? Beuchot recuerda que en la analogía la equivocidad prevalece sobre la univocidad. En una filosofía analógica predominaría poesía sobre la ciencia, el ímpetu poético sobre el formalismo científico.

Un filósofo puede hacer poesía o un poeta filosofía. Señala Beuchot “creo que un filósofo que asuma la poesía será el que mejor haga esa filosofía que buscamos...” (2003: 52). Sin embargo, se aclara que alguna de las dos se impondrá y esto dependerá del carácter del pensador. Paul Ricoeur y Octavio Paz consideran que “en la metáfora hay una carga ontológica...” (Beuchot, 2003: 53). Por consiguiente, resulta muy válido decir que desde la poesía (propriadamente metafórica) pueda surgir algo metonímico, que tienda a la metafísica. Esto ocurrirá porque el poeta que pasa a ser filósofo o porque el filósofo atiende a la poesía. Así se podrá concebir una metafísica distinta.

Bachelard nos señalaba que “la poesía era metafísica instantánea...” (Beuchot, 2003: 54), pero la metafísica filosófica pretende fijar lo instantáneo para que no se haga efímero y así no se pierda en el mismo instante. Mauricio Beuchot comenta que eso se puede hacer por la analogía, que nos auxilia en el empeño por alcanzar una síntesis, donde lo metafórico se puede conjuntar con lo metonímico.

### III.- POESÍA, METAFÍSICA Y ANALOGICIDAD

El punto de cruce entre la poesía y la metafísica es el objetivo de nuestra búsqueda ahora. Pero “¿Cómo evitar malentendidos? ¿Cómo evitar mezclas simplistas? ¿Cómo lograr que cada una conserve su especificidad y, sin perderla, ayude y beneficie a la otra?...” (Beuchot, 2003: 55). En su intento por ayudar a la metafísica, la poesía puede extraviar su riqueza universal y caer en pobres particularismos. Mientras que la metafísica en su afán por ser cercana al ser humano puede perder su vocación. El temor es que una quiera suplantar a la otra. Por

ello, nos aclara Mauricio Beuchot que es primordial “dar a cada una su lugar, su ubicación propia...” (2003: 55).

Hacer poesía es sólo posible por la analogía. Ella, la poesía, se muestra como metonimia y metáfora, especialmente como la última, como símbolo, teniendo mucho de misterio y de mito. Beuchot opina que Albert Béguin y Octavio Paz ya nos lo habían señalado en relación a los románticos, movimiento que determina lo poético moderno o tardomoderno.

Béguin reflexiona una idea de las analogías, que aparece en una metafísica oriental: uno debe dejarse pasivamente ante la ley de la analogía universal, suprimir las facultades conscientes. De esta forma, se supone que se abrirán procesos de integración con el ser, generándose una unidad con éste que reproducirá la imagen de unidad del cosmos. Los poetas surrealistas tomaron por este camino. Beuchot considera atractivo al mismo “porque transforma la poesía en un conocimiento profundo del ser, una especie de metafísica simbólica, o, tal vez mejor aún, en un sucedáneo de la metafísica, o en auxiliar de la misma...” (2003: 57).

La poesía no es propiamente metafísica, pero se encuentra ligada a ella. Tampoco parece ser teología, sin embargo, es acto teológico, pues con ella se nombra a los dioses (y al Ser) y se traducen sus mensajes al pueblo, haciéndola también un acto profético. Entonces, la poesía posee un substrato mitológico, se fundamenta en mitos y se expresa con símbolos, que son el lenguaje de los dioses. La poesía resulta esencia histórica, no vacío. Ella nombra con las palabras y, nos acota Beuchot, “la esencia de la palabra se esclarece por la esencia de la poesía...” (2003: 59).

Entonces, “la poesía es, así, una captación del ser (y / o no ser), pero de una naturaleza singular, propia, no reductible a la metafísica, aunque muy cercana, o un segmento de su proceso...” (Beuchot, 2003: 59). Ella es símbolo y signo-imagen, en la poesía se presenta iconicidad, siendo también analogía e icono. El poeta reproduce el contenido simbólico y hace uso de la analogía, señalando el camino para alcanzar el sentido. Béguin revisa a Reneville e identifica otro camino, donde la analogía no es suficiente para captar la realidad absoluta, por ello se requiere nutrirla con estudio y trabajo, con atención disciplinada.

La poesía pasa a ser conocimiento distinto al filosófico en cuanto a método y resultados. Lo irracional en la poesía o lo racional en la filosofía-metafísica son distintos entre sí.

*El filósofo puede hacer poesía, como lo ha hecho desde Parménides hasta Unamuno; pero en cuanto poeta, no en cuanto filósofo, no le competaría formular una metafísica o una ética. El filósofo puede ser poeta; pero hará filosofía siempre en cuanto filósofo, no en cuanto poeta aun cuando lo haga con poesía. Es decir, nunca hará filosofía en cuanto poeta, pues allí se está violando el cerco, los límites. Por eso, el poeta solo, sin el filósofo, o el hombre con su solo lado poeta, sin su lado filósofo, no se basta para hacer metafísica (o ética) (Beuchot, 2003: 61).*

De igual forma, como indican Raïssa y Maritain, lo poético es diferente a lo místico, lo religioso y lo filosófico. Todos ellos aspiran al Ser y a la Trascendencia, pero de forma diferente. Beuchot nos dice que la poesía y la filosofía se distinguen porque la primera los conocen (al Ser y la Trascendencia) por la analogía de proporcionalidad impropia (la metáfora), mientras que la otra por analogía de proporcionalidad propia (la metonimia). En ocasiones, la filosofía acudirá a la metáfora, pero por ello no hará poesía y dejará de expresar su conocimiento de manera que le es propia. La intuición del poeta lo empuja a apelar a la imaginación y a la emoción y la filosofía tiende a la razón y la voluntad.

Con respecto a la relación entre poesía y mística, Beuchot recuerda que hay grandes místicos que fueron grandes poetas, pero reconoce que en la poesía no siempre hay una intención de alcanzar lo trascendente o religioso; puede aparecer en la poesía la intuición mística, pero no le es constitutiva. El místico prefiere y recurre a la poesía, con su emoción y sentimiento, para expresar aquello que aquél ha renunciado a expresar intelectivamente.

No es bueno caer en la tentación de sobre-exaltar a la poesía, ni por encima de la metafísica, ni de la mística. Es oportuno darle su justo lugar, marcar sus límites y con ello no se desmerece a la poesía, comenta Beuchot. Pero algunos han exaltado en exceso a la poesía, invadiendo campos que no le corresponden. Paul Ricoeur dice que el poeta guarda la memoria del dolor, que fue causado por el hombre al mismo hombre, la memoria del sentimiento culpable, para que con una ética se prohíba el mismo, pero con ello el poeta no es moralista, no construye ninguna propuesta ética o moral. “Siempre la poesía será un conocimiento y una expresión más borrosa y ambigua que la filosofía...” (Beuchot, 2003: 63).

La poesía demuestra a la filosofía que existen otras vías para expresar lo que es inexpressable para el lenguaje filosófico. La filosofía le muestra a la poesía que el lenguaje no es un orden cognoscitivo perfecto y de que lo poético no puede alcanzar naturalmente al lenguaje filosófico, llamando al poeta a ser humilde. La

mística se sirve de la poesía para decir lo que el místico constata humildemente que no sabe cómo decir, no tanto porque la poesía sea el perfecto canal de comunicación, sino porque no queda otro medio para expresarlo. Dejemos aquí las odiosas comparaciones, pero era muy oportuno hacerlas, para poner cada cosa en su lugar, comenta Beuchot.

Poesía, metafísica y mística coinciden en dirigirse hacia una armonía profunda, un centro originario. Freud lo llama sentimiento oceánico. Wittgenstein lo denomina como lo místico. Heidegger lo descubre en los románticos alemanes y señala que “no es otra cosa que la experiencia profunda del ser, que es vivida como un retorno, con algo de eterno retorno nietzscheano, hacia algo originario...” (Beuchot, 2003: 64). Los presocráticos, Tales de Mileto y Amaximandro lo ven en el *arche*. Todos los filósofos, según Heidegger, viven la misma experiencia: la del ser.

Por consiguiente, Beuchot nos afirma que poesía, metafísica y mística captan es al ser y sus fundamentos, pero, como ya se ha dicho, lo hacen de manera diferente.

*en metafísica se capta la totalidad como totalidad, su lado abarcador; en la mística se capta lo que sobrepaja a esa totalidad, su lado trascendente o religioso; y en la poesía se capta la belleza inmanente a la totalidad, su lado estético. Pero lo que se capta, en definitiva es el ser, la totalidad, la superación del solo fragmento, inflamado ya de proyección icónica hacia el todo (Beuchot, 2003: 64-65).*

Por ello, como ha insistido Ramón Xirau, la poesía es ciertamente conocimiento, pero hay que distinguir qué tipos de saber.

La analogía es la clave. Octavio Paz, menciona Beuchot, dice que aquélla ha sobrevivido al cristianismo y al cientismo. Para la poesía moderna, la analogía ha sido principio anterior a todo principio y manifestación propia de la poesía. Entonces, “las rimas, las aliteraciones, las metáforas y metonimias, no son sino modos de operación del pensamiento analógico...” (2003: 66). La poesía es secuencia espiral que retorna sin fin a su comienzo. Si el poema se refiere al universo, la analogía hace de él otro universo. Así, la analogía es mayor que la metáfora y la metonimia, las contiene a ambas y, al mismo tiempo, a las formas básicas de iconicidad. Y como el mundo se lee con estas categorías, el mundo se descifrá y codificará con las analogías.

Paz en *Los hijos de limo* explica que “la analogía es el reino de la palabra como, ese puente verbal que, sin suprimirlas, reconcilia las diferencias y oposi-

ciones...” (Paz en Beuchot, 2003: 67). La poesía (con la analogía) hace habitable al mundo, porque disminuye aquello que resulta extraño, haciéndolo familiar, dándole sentido y coherencia a lo que está disperso y confuso. Beuchot indica que la poesía hace, en términos heideggerianos, del ser un ente y del ente un ser, logrando que se armonicen esencia y existencia, en términos metafísicos. Lo cual parece peligroso. Heidegger, coincide con Paz, al reconocer que ciertamente la poesía hace habitable al mundo, pero advierte sobre la inocencia y el riesgo de esto, puesto que al posibilitar el paso del ente al ser, “se puede perder o diluir su vitalidad...” (Beuchot, 2003: 67), porque hace unívoco lo análogo.

La analogía cubre con su simbolicidad al mundo, otorgándole sentido, haciendo humano y que deje de ser una simple cosa, en términos de Cassirer. Con Paz, se reconoce que la analogía con su *como*, por un lado, con la metonimia es iconicidad, y, por el otro, con la metáfora, es ocasión para fusionar, ocultar. Beuchot, interpretando las ideas de Paz, señala que podría decirse que el hombre es un animal analógico “para lo cual tiene que estar dotado de logos, de razón y palabras; pero *ana-lógico*, es decir, que ve la proporción; razones y proporciones que lo hacen ser, moverse y relacionarse con el mundo ya no como un extraño...” (2003: 69). Por el símbolo, el hombre se hace un microcosmos y encuentra en sí mismo la clave para comprender a los otros humanos y al mismo mundo, para captar lo que quieren decir y referirse a ello ahora en términos de poesía.

El universo es lenguaje, metáfora de metáfora, metáfora tras metáfora. El poeta decodifica, traduce este lenguaje. Por ello, el poeta no crea, solo traduce, encuentra la clave para copiar y entender lo que se registra. Lo original del universo no es estático, sino dinámico, vivo y movido, siendo no unívoco, no equivoco, sino analógico. La analogía como metáfora desde su reino del *como*, lo que realiza inicialmente es comparaciones, fusionando u ocultando lo desigualdad. Luego como metonimia agrupará las semejanzas que la metáfora pretende esconder, universalizará las coincidencias y producirá un tipo de conocimiento desde la abstracción. “No solamente la metáfora, también hay que recuperar, preservar y cuidar o mantener la metonimia en la analogía...” (Beuchot, 2003: 71).

Metonimia y metáfora, metafísica y poesía juegan en pro del conocimiento humano. Nos dice Beuchot que:

*lo sacuden a veces hacia la equivocidad de lo múltiple, a veces hacia la univocidad de lo ideal. Pero lo dejan al fin y al cabo en la analogía, intermedia entre los entes dispersos y el uno que no tiene esquinas. Lo colocan en el ser del ente, y en el ente del ser, en la confluencia de ambos, en el ente al que le es respectivo*

*un ser; en lo analógico, que abre la puerta a la metafísica, por la poesía, con la llave de la iconicidad cumplida (2003: 73).*

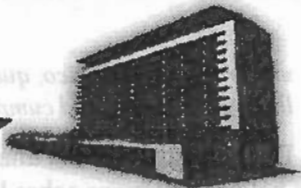
Darle su lugar a cada una de ellas beneficia al conjunto. La poesía condensará la belleza en versos sobre lo concreto, expresando lo universal que se puede ver desde lo particular. La metafísica aprovechará la disposición a lo universal para alcanzar la universalidad, sin traicionar lo concreto, siendo ahora una universalidad analógica, como corresponde, según Beuchot, a una filosofía del ser.

#### **IV.- REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA**

Beuchot, M. (2003): *El Ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*. México: Universidad Iberoamericana.



# UCAB



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

## TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB

### -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

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

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

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

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

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

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org).

# LOS LÍMITES DE LA POSESIÓN PRIVADA: DERECHO, JUSTICIA Y BIEN COMÚN EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Dr. Mario Di Giacomo\*

## **ABSTRACT:**

*This paper explores the relationships St Thomas Aquinas sets in his *Secunda Secundae* between the common good and the good of the individuals, on the understanding that the former prevails over the latter. To achieve this we will first explore the theoretical places that natural law, the virtues and, more specifically, the virtue of Justice occupy in the Thomistic system. Next, we will analyze the medieval origin of capitalism, and finally we will offer some reflections on the contemporary centrality of economic discourse.*

**KEYWORDS:** *common good, ethics and economics, market justice, virtue, capitalism, private property, Thomism.*

## **I. INTRODUCCIÓN**

He querido leer la relación entre ética y economía en santo Tomás de Aquino partiendo de sus consideraciones elaboradas en la *Secunda secundae* de la ST, pero también, más concretamente, desde la solución número 2 del artículo 10 de la *quaestio* 47, que parece moderar las lecturas hechas demasiado de prisa sobre un Tomás aparentemente liberal. Allí el doctor Angélico, citando *Confesiones*, escribe lo siguiente: *turpis est omnis pars suo toti non congruens*, es deforme la parte que no está en armonía con el todo. Con esto, la reflexión tomará como

---

\* Lic. en Filosofía. Magister en Ciencia Política. Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Director de la Escuela de Filosofía de la UCAB. Email: panisangelicus@gmail.com

clave hermenéutica fundamental el papel de la noción de bien común en el pensamiento de Tomás. Con ello se delimita además el papel de la justicia y los tipos que de ella cabe describir al interior de una totalidad social entendida orgánicamente. Pero también he querido ver allí el relato de una inminencia, de un alumbramiento. La organicidad de la sociedad medieval y la ordenación hacia fines objetivamente establecidos impide pensar la plenitud de una subjetividad que persigue solamente fines autorreferenciales. La *ratio debiti* que sugiere el cristianismo está pensada al interior de una sociedad en que la libertad subjetiva no es una figura desprendida del bien común. Las distintas acciones sociales permanecen hilvanadas al reconocer la totalidad mayor en la que se integran, confiriéndoles un sentido. Digamos, pues, que una metafísica y una teológica *ordinatio ad unum* rige el itinerario teórico negado a admitir el primado del *dominium* sobre la función social de la propiedad. Para santo Tomás está claro que *quod bonum commune sit melius quam bonum unius*, que el bien común es mejor que el bien de uno solo, así como el bien particular no puede existir sin el bien común *vel familiae vel civitatis aut regni*. Si bien hay esfuerzos que admiten a santo Tomás entre los miembros de la teoría subjetiva del valor, la congruencia de la doctrina tomista, acotada por una visión holista del cosmos, refrena las exageraciones individualistas en virtud de una ética social que se dirige a la consolidación del *opus iustum*. Esto no significa la desaparición del *suum cuique* de Ulpiano en la esfera del derecho tomista, pero el orden jurídico al que Tomás adhiere se funda también en una correcta disposición antropológica que es menester atender tanto en el campo de las virtudes naturales como en la dimensión supererogatoria propia de la visión cristiana del mundo.

En el campo de la fe, sólo Dios tiene dominio pleno, absoluto y principal sobre todas las cosas que han sido creadas, de lo cual se desprende la consecuencia del carácter subsidiario, participado y limitado del poder humano sobre esas mismas cosas. Siendo Él la fuente del poder soberano, el *dominium* de los juristas romanos tiene que ser resemantizado: es decir, el derecho subjetivo del propietario tiene que ser releído a la luz de esa comunicación de poder que al hombre le viene más allá de sí mismo. Esta condición subsidiaria del dominio humano sobre los bienes impone una serie de interesantes restricciones a la capacidad de disponer y de abusar de las cosas que se encuentran bajo su jurisdicción. El *ius possessionis* se encuentra así limitado por el *ius utendi*, por el derecho de uso. Sin embargo, ello es el resultado necesario de las clases de derecho que tiene en mente santo Tomás. Hay que echar una ojeada a la concepción que tiene acerca de la naturaleza humana, así como del evento teológico en que se funda la aparición

de la propiedad privada: de acuerdo con santo Tomás, el hombre no se inclina suficientemente al bien común, después de la falta originaria<sup>1</sup>.

Por detrás de todo orden social, de toda jerarquía, de toda desigualdad no puede verse sino la manifestación de un desorden fundamental: si la santa armonía entre todas las cosas se ha derrumbado, ello se debe a una voluntaria renuncia "... a la felicidad de la igualdad primitiva, en la cual no existía la propiedad"<sup>2</sup> y los bienes eran comunes y común su usufructo. Evidentemente, Tomás se adhiere a un principio revelado en el cual se describe a la naturaleza antes de la caída. No es ése el estado actual del ser humano: ahora se encuentra cautivo de una naturaleza viciada por el pecado. Sin embargo, el registro anterior, obtenido por vía revelada, funciona a la manera de un contrafáctico que regula en última instancia y en casos de extrema necesidad tanto la propiedad privada, que el derecho positivo ha establecido, como el uso de los bienes por encima de las fronteras establecidas en el dominio privado. Para ello debemos tener en cuenta la jerarquía que santo Tomás postula entre los distintos tipos de derecho, así como la abrogación de uno de ellos si violenta la supremacía del que es por definición superior. En la primera parte de la ST, q. 98, a. 1, santo Tomás analiza nuestra situación *post peccatum*. Al hacerlo, considera que ha sido inevitable el aumento de los dominios y de los señores sobre las posesiones, pues en este estado la comunidad de posesión es origen de la discordia (*quia communitas possessionis est occasio discordiae*), como afirma Aristóteles en el II libro de la *Política*. Mas en el estado de inocencia las voluntades de todos los hombres estaban tan armonizadas entre sí que cada uno hubiese tomado del bien común lo correspondiente sin dar ocasión a la discordia. Tomás comprende la necesidad de la existencia de la propiedad privada bajo el derecho positivo y las leyes civiles que regulan su funcionamiento. Con lo cual afirma la historicidad y la concreción de la apropiación de los bienes a fin de mantener, paradójicamente, en paz a la sociedad humana en su conjunto. Esto es, el derecho positivo se sobreañade como invención de la razón humana al derecho natural, como especificación de una condición antropológica que no puede restituirse por sí misma al estado anterior a la caída. Casi podría pensarse que el derecho positivo que consagra la *proprietates possessionum* es el estado más adecuado para una criatura caracterizada por serios desórdenes antropológicos. Ciertos desconciertos humanos tienen su raíz

1 Cfr. Raúl González, *Justicia en el mercado. La fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*, Caracas, CONICIT-UCAB, 1998, p. 157.

2 Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 107.

en el pecado, en un pecado del que no se tiene memoria, pero del cual la doctrina revelada hace mención. La propiedad sería así la manifestación de una mengua ontológica, y el derecho sería la coartada de una apropiación que sin embargo se enfila a la realización del bien común.

El realismo de santo Tomás permite tanto la convivencia del registro teológico contrafáctico, que se ubica en la figura del derecho divino-derecho natural, y del registro histórico en el cual la misma imperfección ontológica posibilita el régimen de apropiación privada de los bienes. Como no triunfan los santos, ni los hombres en general poseen la voluntad recta propia de los buenos hombres (*bonos viros*<sup>3</sup>), no pueden tomar del bien común lo que les corresponde sin daño de la armonía sociopolítica. No obstante, el *dominium* comprendido como propiedad privada se encuentra con los límites asignados por el *ius utendi* y por la concepción de Dios como señor supremo de las cosas que han sido creadas. Pese al derecho de propiedad, el derecho general de uso de los bienes gravita sobre el derecho positivo que asegura los bienes del propietario. Es decir, por más que el *ius positivum* consagre la apropiación, el derecho al uso de los bienes se extiende jurisdiccionalmente más allá de lo garantizado en el derecho positivo. En sentido absoluto, el dominio corresponde solamente a Dios; en sentido relativo, es decir, en cuanto a su uso, el hombre, dotado análogamente de inteligencia y de voluntad, puede expresar su propio dominio, utilizándolas en su provecho, pues lo menos perfecto está allí al arbitrio de lo más perfecto. Es de derecho natural que todos los hombres puedan subvenir a sus necesidades con los bienes materiales imprescindibles, usando de ellos. Por consiguiente, por más que tengamos en cuenta la historicidad del exilio y una naturaleza gravada por el pecado, el derecho primario no ha sido ni abolido ni borrado por la cultura. Los bienes están allí para dar satisfacción a las necesidades de todos, no de unos pocos apenas. Restringido el derecho absoluto a la propiedad, el uso de los bienes externos ha de ser en beneficio de todos. La centralidad del ser humano impone una función social a la propiedad<sup>4</sup>, de la cual el poseedor no tiene un *dominium* absoluto. Surgen consecuencias sociales del manejo poco ponderado de los bienes privados. Al vivir en sociedad, no hay que contentarse con impersonales armonías preestablecidas, sino que hay que contar con una voluntad que sepa armonizar los múltiples cursos de acción de los agentes individuales en el marco del bien

3 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, BAC, 1947. Es la parte de la obra conocida como *Secunda secundae*. ST, I, q. 98, a. 2. En lo sucesivo esta *Suma* se abreviará ST.

4 Introducción a la q. 66, p. 485. En: *Suma teológica*, *op. cit.*,

común. Parafraseando a Yves Simon<sup>5</sup>, el liberalismo querría hacer innecesario al Estado, descansando en la idea individualista, atomística y providencialista de la armonía espontánea asegurada por la autonomía de elementos dejados a la libre, bajo el esquema teórico de que se producirá más riqueza y se distribuirá más justamente cuando los núcleos elementales de la actividad económica se desarrollan sin trabas de ninguna clase. Esto involucra un tipo de justicia que brota cuando nadie lo propone de forma voluntaria (liberalismo/capitalismo utópico). Mientras que las doctrinas colectivistas por su parte ven en el Estado una nueva Providencia, capaz de anular por completo la libre iniciativa de los agentes, sean económicos o no, reprimiendo así la natural subjetividad de los seres humanos, volviéndolos súbditos de una administración todopoderosa y finalizando en una organización total que termina por asfixiar al individuo.

Santo Tomás califica de errónea la postura de quienes piensan que no es lícito al hombre poseer cosas propias (*quod non liceat homini propria possidere*<sup>6</sup>). No obstante reconozca que la propiedad privada mejore el uso de los recursos a disposición (muchas veces escasos dadas las necesidades existentes), no es un derecho inherente a las personas, sino resultado de un acuerdo social. La iglesia Católica responde a la autoridad de la doctrina tomista, señalando los límites del aprovechamiento privado de los bienes: cuando el bien común exija que la propiedad deje de ser privada; cuando la vida de las personas se encuentre amenazada en un sistema económico fundado en la propiedad privada. Los derechos a la vida y a la participación social, por ser naturales, se hallan por encima del derecho de propiedad<sup>7</sup>.

### III. *IUS NATURALE*

Admitido lo privado, vayamos sin embargo a lo común y a las cláusulas que garantizan su uso. Si bien el régimen de propiedad privada surge del *factum* del pecado y se encuentra amoldado a esta condición adverbial ineludible, el *ius naturale* es anterior y superior al *ius positivum* que la establece. Existe un Legislador supremo que ha instilado en el corazón del hombre un derecho originario, así como en la naturaleza de las cosas se guarda una impronta de Él como *creator*

5 Cfr. Yves Simon, "Más allá de la crisis del liberalismo". En: R.E. Brennan y colaboradores, *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963, pp. 372-373, nota 14.

6 ST, II-II, q. 66, a. 2.

7 Cfr. Raúl González, *Ética y economía*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005, p. 161.

*omnium*: el derecho natural es esa figura que la experiencia hace suya, y que el hombre lee y dice como *ius aequissimum*<sup>8</sup>. El orden jurídico se interpreta como teniendo una *intensa radicazione nel reale*<sup>9</sup>, hasta la *consuetudo* (la cual vive en el consenso tácito de la comunidad), cuando dura lo suficiente (*longa consuetudo*), es mirada como segunda naturaleza, como *altera natura*, ingresando así ella, la comunidad, dentro de lo que se ha llamado experiencia reicéntrica<sup>10</sup> del derecho, a saber, la dimensión objetiva de las formas jurídicas, ceñidas a las *res*, a la voz misma de las cosas que el sujeto jurídico está obligado a interpretar. Santo Tomás reglamenta las restricciones que vienen a cuento en el caso de la propiedad privada partiendo del carácter fundamente del derecho natural y de la autoridad indiscutible de la naturaleza: la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino derivada de convención humana, *quod pertinet ad ius positivum*<sup>11</sup>, añadido al derecho natural aunque sin contrariarlo. La contradicción aparece, según Tomás, cuando el uso y disfrute de los bienes externos de parte de todos es impedido es caso de necesidad. Las cosas vuelven a ser comunes, retornando como a su pristina fuente, cuando los demás requieran de ellos en función de una necesidad apremiante. Y añade Tomás: peca quien prohíbe indiscretamente el uso de las cosas que fueron creadas comunes<sup>12</sup>, ante el cual el mismo régimen de propiedad queda como suspendido. Como el régimen de propiedad acarrea consecuencias tanto individuales como sociales, ella no puede ser el asunto privado de cada poseedor en particular, sino que debe articular su dinámica dentro del marco más amplio de la comunidad, que funciona bajo la premisa del bien común. Una vez más, dentro de una concepción organológica de la sociedad, el todo es mayor que la parte, y cualquier parte no puede mostrarse como perturbadora de la vida del todo, al cual se debe en última instancia. Por lo tanto, el Estado no es innecesario: aparece como esa cláusula que hilvana las acciones atómicas de los agentes, quienes, interesados en hacer fructificar solamente sus propios dominios, son ciegos a las consecuencias laterales de las acciones económicas. Con ello santo Tomás encarga al Estado de *promouvoir une pédagogie du Bien*<sup>13</sup>. Es decir, la teología y la moral aparecen aquí como las figuras domestica-

8 Cortese citado en Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 2011, p. 179.

9 P. Grossi, p. 103.

10 *Cfr. ibid.*, p. 74.

11 ST, II-II, q. 66, a. 3.

12 *Cfr. ST*, II-II, q. 66, a. 2.

13 Richard Dubreuil, "Preface". En: Saint Thomas d'Aquin, *Petite somme politique* (Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau), Paris, Pierre

doras de las inclinaciones particulares que van a la caza de sus propios intereses, ciegos al bosque en el que ellas se insertan. Domesticación, sin embargo, que no ha de volver polvo *les diversités vivants de la société*<sup>14</sup>. El bien común será sin dudas siempre superior al bien particular, evitándose así el individualismo extremo, pero la afirmación anterior no equivale a una supresión o absorción del bien particular en el bien común, como pretendió el socialismo burocrático. Los proyectos singulares y los cursos de acción privados deben encontrar su espacio en la unidad mayor representada por el todo social. Y el individualismo de la acción queda recortado al talle de unas metas sociales, comunitarias o consuetudinarias.

#### IV. LA VIRTUD

La ética, la política y la justicia cumplen funciones cohesivas. La concepción que posee del ser humano como animal político, traída de las reflexiones aristotélicas, impiden pensarlo como desprovisto de nexos sociales, o por encima de ellos. Por el contrario, el hombre está diseñado para vivir en sociedad, sólo en ésta puede alcanzar los fines que se inscriben en su propia naturaleza, y sólo en ésta puede actualizar las potencias intelectuales que lo distinguen de las demás criaturas. Construido para llevar al hombre a su más alta perfección, el gobierno y la política están allí para llevar al *regnum* a la conquista del bien común. Pero para materializar esa conquista la sociedad debe abastecerse de un conjunto de condiciones materiales, culturales y sociales sin las cuales no se favorecería la aparición de las virtudes ni del sujeto que las encarna, como tampoco se pondría en vía hacia la beatitud trascendente. Así como Dios gobierna, legisla y juzga, asimismo, análogamente, el rey o príncipe gobierna, legisla y juzga, es decir, en última instancia administra justicia. Justicia que no lesionará la ley eterna, arquetipo de toda ley<sup>15</sup>, ni la que lleva inscrita el hombre dentro de sí, a saber, la ley natural<sup>16</sup>. La virtud es algo que debe ser construido por el mismo sujeto, pero la ley humana no está exonerada de esa construcción moral. Por consiguiente, los fines naturalmente inscritos en la esencia humana se cumplen progresivamente, al interior de un marco de imperfección e inactualidad. A las descripciones metafísicas y antropológicas de carácter estático (potencias y facultades adscritas al

---

Téqui, 1997, p. 8.

14 *Ibid.*, p. 9.

15 Denis Sureau, "Avant Propos. Une métaphysique de la politique". En: Saint Thomas d'Aquin, p. 21.

16 *Lex naturalis est lex indita homini*, ST, I-II, q. 106, a. 1.

hombre) ha de añadirseles un elemento dinámico de paulatina actualización, o de regresión. El hábito es esa figura que dinamiza la explicación de unas potencias al interior de un mundo que la forma es incapaz de domesticar del todo. Para explicarme mejor, Dios, actualidad pura, no puede ser el sujeto de un hábito, que guarda dentro de sí un índice de potencialidad. Lo diré con Gilson, el hombre virtuoso se va autoproduciendo, el hombre justo es una autoconstrucción paulatina, ya que "sólo lo potencial puede ser habituado"<sup>17</sup>. Por medio de una multitud de actos morales el hombre se va pre-disponiendo a sí mismo a la actuación moral verdadera. Los fines naturalistas no se consiguen de manera mecánica; aunque sean intrínsecos al ser humano, el proceso por el cual el sujeto se actualiza en ellos tiene un sello constructivista: actúa efectivamente para lograrlos, domesticándose a sí mismo en ellos y, moralmente hablando, mediante una asimilación habitual va produciendo una nueva subjetividad. El hombre cambia su propio rostro moral al actuar sus potencias prácticas, y ello a su vez le predispone para acciones virtuosas en las sucesivas tomas de mundo. Lo contrario ocurre cuando se fracturan los hábitos morales que colisionan con la virtud buscada<sup>18</sup>. Lleva razón Dubreuil cuando asegura que la concepción tomista del hombre como animal político imprime un acento anti-individualista en la doctrina<sup>19</sup>, pues la necesidad de la vinculación del ser humano con otros seres humanos está intrínsecamente instalada en su naturaleza, esencia, *ousía*. La sociedad es por así decir la prole, el fruto esperado de una naturaleza que la constituye, pero que al mismo tiempo se va constituyendo en ella. Así, pues, la sociedad no surge de un contrato de voluntades, menos aún de un ficticio y atomizado universo de puntos absolutos que pactan entre sí, sino que es un hecho natural: *la société ne sort pas d'un contrat de volontés, mais de'un fait de nature*<sup>20</sup>.

De esta manera los miembros no se muestran como el tejido deshilachado de una comunidad destruida, antes bien, Tomás metafísicamente imprime una previnculación originaria en el seno mismo de la naturaleza, refrenando de esta guisa los excesos de la libertad subjetiva, pero también, en vista de la espiritualidad inherente al ser humano, su supeditación absoluta a cualquier régimen socio-político. Sujetado por este énfasis en la unidad, los miembros de una comunidad han de tener en cuenta el privilegio acordado al bien común, y al mismo tiempo, el bien común no significa la supresión de una multitud de proyectos singulares

17 Étienne Gilson, *El tomismo*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989, p. 457.

18 *Cfr. ibid.*, p. 460.

19 *Cfr. op. cit.*, p. 8.

20 *Ibid.*

que se insertan en totalidades parciales. Por ello la reflexión política y la reflexión acerca de la justicia se coimplican. Constituida en atención a otro sujeto, la justicia es esa virtud que establece una cierta igualdad<sup>21</sup>, una cierta correspondencia, que coagula en una forma jurídica, es decir, en el derecho. Pero santo Tomás no se conforma con las cláusulas del derecho ya existente, del derecho positivo, sino que coloca como fundante un derecho anterior a todo derecho positivo, que es el derecho natural. Éste atiende la naturaleza misma de la cosa (*ex ipsa natura rei*<sup>22</sup>); aquél, lo elabora la convención (*ex conducto sive ex communi placito*<sup>23</sup>). Entonces, hay una doble manera de administrar la igualdad: naturalmente y positivamente. Pero el derecho positivo admite dentro de sí una ulterior distinción, a saber, la satisfacción de la igualdad bien se establece entre personas particulares, dando así nacimiento a un convenio privado, bien por medio de una convención pública, sea por resolución del mismo pueblo, sea por determinación del príncipe, que cuida al pueblo y le representa<sup>24</sup>. Entre naturaleza y Gracia existe una relación de complementariedad, no de esencias desnaturalizadas en esa misma relación, por un lado. Por el otro, en la ley natural se tocan tiempo y eternidad, mejor, la eternidad se sumerge en el tiempo.

Existen, pues, preceptos inalterables, la *lex divina* y la *lex naturalis* que de ella aflora, pero los preceptos para la vida en común pueden ser adaptados a las circunstancias. El lado estático de la teología y de la naturaleza encuentra en el pensamiento tomista su momento dinámico. Sin embargo, esa *adaequatio juris et temporis* está obligada a respetar los compromisos propios de una jerarquía bastante bien definida: la voluntad humana, capacitada para establecer convenios comunes, propondrá términos de justicia en asuntos que no se opongan a la ley natural (*in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam*<sup>25</sup>). De modo que si una ley humana manda hacer algo contrario al derecho natural, la voluntad humana no puede convertirlo en justo, porque se opone a los mandatos de la naturaleza. Una ley injusta no obliga *in foro conscientiae*. Una ley es injusta cuando impone cargas supererogatorias a los ciudadanos, cuando desafía el bien común, cuando se elabora para el bien del legislador más que para el de la *civitas*. Esas leyes resultan más bien violencias; si el cuerpo

21 Cfr. ST, II-II, q. 57, a. 1.

22 ST, II-II, q. 57, a. 2.

23 *Ibid.*

24 Cfr. *ibid.*

25 *Ibid.*

social las acata, lo hace para evitar dar rienda suelta al desorden y al escándalo<sup>26</sup>. Lo mismo ocurre con una ley humana que contraviene una ley divina: siendo injusta, es lícito no observarla; cuando haya dudas acerca de su seguimiento, también. Tanto Copleston como Gilson coinciden en el aspecto de la legitimidad de la ley cuando ésta colide con o no se deduce de la ley eterna: cuando esto sucede, el hombre no está obligado a obedecerla<sup>27</sup>. Después de analizar los tipos de derecho, santo Tomás, en la q. 58, detalla con más sutileza la virtud de la justicia, apenas tocada en la q. 57. Ponderando que la justicia es una ordenación hacia la alteridad, santo Tomás explicita la razón de débito (*ratio debiti*) propia de la tripartición que realizará al interior de esta virtud. Es pues triple este *ordo iustitiae*: existe el *ordo partis ad totum*, el *ordo totius ad partem* y el *ordo partium ad partes*. Para decirlo de manera introductoria, Tomás se ocupará de los débitos entre los hombres regulados por el derecho, y que se reducen a la tripartición antes mencionada. La primera corresponde al orden legal, los derechos de la sociedad respecto de cada uno de los particulares: qué puede exigirles en atención al bien común. La segunda, son los derechos que poseen los particulares en relación con la sociedad, de acuerdo con el *status* que ocupan en ella. La tercera es la justicia que regula los actos entre los particulares, que rige los intercambios y coordina la igualdad de éstos. Es lo justo igual, *to ison* de Aristóteles<sup>28</sup>, propio de la justicia conmutativa.

## V. JUSTICIA: VIRTUS AD ALTERUM

La virtud de la justicia expresa, pues, la relación debida al otro. No aparece allí la justicia social, pero la omisión no debería sorprendernos pues ese término comenzó a emplearse, como expone Ryan, en los tratados de moral católica poco antes del s. XX, siendo Pío XI el primer Papa en usarlo<sup>29</sup>. Nosotros tomaremos como equivalentes la justicia general (o legal) tal como la desarrolla santo Tomás en las q. 58 y 61, y justicia social, tal como la desarrollará posteriormente la Iglesia. La justicia general o legal atiende el bien de toda la comunidad, entendiendo éste como el bien de todas sus organizaciones constitutivas y el de todos sus miembros. Aún más, y siguiendo a Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, el

26 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 4.

27 Cfr. F.C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomás*, México, FCE, 1976, p. 265. Cfr. Etienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 343 y 345.

28 Introducción a la cuestión 58, p. 257.

29 *Op. cit.*, p. 319.

bien común ya no puede permanecer restringido al ámbito de la familia, *civitas* o *regnum*. Trascendidos los límites nacionales dentro del esquema de las sociedades del capitalismo tardío, el bien común se hace bien cosmopolita, y la actividad económica se deslocaliza: “En una sociedad globalizada, el bien común ha de abarcar a toda la familia humana: a la comunidad de los pueblos y naciones”<sup>30</sup>. Pero la deslocalización puede llegar a atenuar los nexos de los empresarios con los espacios éticos en los que desarrollan sus actividades productivas: la comunidad de referencia puede estar muy alejada emocionalmente de la *praxis* de empresas y empresarios. La lógica de poder disgregadora o al menos perturbadora de la familia humana actúa a escala global, de modo tal que la justicia social de la Iglesia amplía sus propios márgenes ideológicos para así transformarse en una reflexión centrada sobre una lógica que ha superado el marco de las ahora estrechas fronteras nacionales y la pérdida de soberanía que esto implica.

Volvamos a la q. 58 de la II-II. El medio o rectitud equidistante entre dos extremos viciosos sirve para ponderar a toda virtud. Pero entre la virtud de la justicia y las demás virtudes hay una diferencia importante: éstas apuntan a una modificación del agente mismo que realiza el acto, el agente es modificado interiormente en el cumplimiento de los actos virtuosos, de modo tal que la ejecución de éstos se convierte en una autoapropiación moral del agente mismo. En *Del gobierno de príncipes*, santo Tomás aclara su definición de virtud y los vínculos que ella establece con la felicidad: “la virtud es aquello que hace bueno al que la tiene y buenas a todas sus acciones”<sup>31</sup>; el fin de la virtud es la felicidad, en ésta encuentra su recompensa. Pero para su advenimiento, la virtud misma debe ser disciplinada, retrayéndose el sujeto de los deleites ilegítimos<sup>32</sup>, y cuando es menester, por medio de una disciplina aplicada por medio de las leyes, leyes que por otra parte deben ser conformes a una cierta eticidad, apropiadas a las costumbres del país<sup>33</sup>, adecuándose así a las diferencias existentes entre pueblos, personas, asuntos y tiempos. Quedémonos por ahora con la virtud no disciplinada externamente. Esta especie de motor interior conduce al autodomínio, al refrenamiento de los excesos y a la habituación de la acción virtuosa. Ésta, difícil en los comienzos, se va transformando poco a poco en una predisposición del agente

30 *Op. cit.*

31 Santo Tomás de Aquino, *Escritos políticos* (Selección de textos e Introducción por Alessandro Passerin D'Entreves), Caracas, Instituto de Estudios Políticos de la UCV, 1962, p. 53.

32 *Cfr.* ST, I-II, q. 95, a. 1.

33 *Cfr.* ST, q. 96, a. 2.

moral. Por decirlo de otra manera, las virtudes que moderan las pasiones interiores, produciendo poco a poco un hombre nuevo en sentido moral, “ordenan al hombre respecto de sí mismo”<sup>34</sup>, es decir, quedan confinadas a la interioridad del sujeto agente, de modo que el *mesotes* se realiza atendiendo a las condiciones del mismo sujeto que se encuentra en el trance de resistir a sus pasiones. Las virtudes naturales que no son la justicia tienen por objeto la rectificación de las pasiones del hombre mismo, en cuanto, de acuerdo con las circunstancias, se irrita o desea como debe. El deber ser de esta continencia lo dictamina el sujeto humano con respecto a sí mismo, más que con respecto a algo distinto de él. La justicia incluye un aspecto material reflejado en la acción exterior: la cosa de la que se hace uso tiene respecto de otra persona la debida proporción, de modo que encuentra su medio en el uso de la cosa exterior en su relación con un sujeto exterior, luego, *iustitia habet medium rei*<sup>35</sup>. La justicia, a semejanza del acto virtuoso, también va tras el *juste milieu*, pero ya no es la virtud del hombre que regula las pasiones, manteniéndolas en su debida medida por relación a sí mismo, sino que se busca en la relación de dos cosas exteriores, el mismo acto virtuoso y la persona a la que ese acto se refiere: se buscará el justo medio de algo, no es ya alguien que se mantiene en su justo medio<sup>36</sup>. Sin embargo, la objetividad del *medium rei* propia de la justicia no abroga el carácter subjetivo de dicha virtud, pues ella es también una virtud moral, por cuyos actos habituales el sujeto crece moralmente. Como lo señala Tomás explícitamente, *hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis*<sup>37</sup>.

Santo Tomás tiene que salvar el medio de razón incluso en la virtud *ad alterum*: sin la anuencia interior del sujeto a sus propios actos virtuosos, la acción moral no ocurriría, quedando ella como por fuera del sujeto agente. La idea tomista es, pues, que el sujeto se mantenga como dueño de sus actos prácticos a fin de evitar la asombrosa paradoja de una virtud que existe sin un sujeto que la soporte. Pero como la materia de la justicia se orienta *ad alterum*, esto es, a una exterioridad, a otro, la medida de la actuación recta ha de ser algo que trascienda la subjetividad virtuosa del agente. La norma sale del foro interno para situarse en el externo: el derecho de otro debe ser medido conforme a una norma objetiva, más que de acuerdo con una subjetiva; “Tal es el *medium rei* o medio real, que Aristóteles lo designaba como igualdad aritmética o cuantitativa entre un

34 Introducción a la q. 58, p. 252.

35 *Ibid.*

36 Cfr. É. Gilson, *El tomismo*, p. 542.

37 ST, II-II, q. 58, a. 10.

exceso y un defecto para la justicia conmutativa, e igualdad proporcional para la distributiva<sup>38</sup>. Al pensarla relacionalmente, la justicia se convierte en una virtud directamente social, que funda y norma justamente los adecuados débitos entre las personas, entre el Estado y las personas, y entre éstas y el Estado. Al dar a cada uno lo suyo, lo hará de acuerdo con unas proporciones que santo Tomás piensa desde las líneas de Aristóteles, es decir, de acuerdo con la interpersonalidad de los actos de intercambio, así como desde lo debido en relación con el aparato del Estado. Nacida para salvaguardar la común equidad<sup>39</sup>, ella interviene también en las transacciones voluntarias, como la compraventa, pues su objeto es mantener el bien común, y éste se construye incluso en las relaciones comerciales entre las personas. Si la razón de débito se lesiona en las transacciones privadas, ello repercutirá en la calidad de las relaciones sociales de la comunidad en la que esas prácticas hacen mella. Así, pues, la justicia piensa en el otro, siempre teniendo en mente el bien común<sup>40</sup>. Siendo potencia bienhechora, la justicia es valiosa tanto en la guerra como en la paz, con lo cual queda postulado el primado de una filosofía de lo social que tiene en su base a la justicia, más concretamente a la justicia legal. Sin embargo, desde esta perspectiva surge la dificultad de pensar una juridicidad desacoplada de la moral, es decir, de una norma jurídica para la justicia que opera solamente *in foro externo*, en el cual la subjetividad del agente moral tiene poco que decir y que aportar. Al desacoplar moral y derecho, pareciera que la dinámica moral que ocurre siempre *in foro interno* no interfiere con la razón de débito que impone la tripartición de la justicia: basta con que la acción material considerada justa se cumpla, para que pase a un segundo plano o simplemente desaparezca la convicción interna acerca de la justicia: su razón formal sería así simplemente secundaria o derivada. Por lo tanto, tendríamos así la paradoja de un agente que cumple exteriormente con el *bonum alterius*, pero cuya acción no vuelve sobre él. Es decir, la justicia no repercutiría moralmente en el *bonus operantis*: se sería justo al solamente cumplir externamente con lo que la justicia ordena. A ello lleva un “exceso de exteriorización del derecho”; a ello conduce la “pura juridicidad externa”. Estaríamos así en la “amoralidad del derecho”<sup>41</sup>.

38 Introducción a la q. 58, p. 252.

39 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 11.

40 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 12.

41 Introducción a la q. 58, pp. 252-253.

## VI. IUS COACTIVUM

Admitido el hecho de que una gran parte de los hombres no se regocijan en la virtud, santo Tomás no concibe la ley humana como capaz de detener todo mal: Siendo los hombres una multitud de individuos imperfectos, la ley civil no se hallará en capacidad de prohibir todo aquello que se muestra contrario a la virtud. En el Paraíso el derecho no tiene carta de ciudadanía, la tiene en cambio en un mundo poblado de seres muy frágiles, acotados dentro de los límites de una comunidad, *ma dominati da passioni e tentazioni antisociali*<sup>42</sup>. La ley refrenará únicamente lo que haría imposible la vida en sociedad, las demás conductas las tildará de lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las sanciona, a diferencia de la ley divina, la cual no dejará impune nada que sea contrario a la virtud<sup>43</sup>. Por consiguiente, nuestro autor sabe que la ley debe estar proporcionada a las capacidades de la multitud que la recibe. Por la imperfección de la multitud y por la incapacidad del género humano en general de abstenerse absolutamente de provocar el mal, Tomás piensa la ley humana no como un pequeño absoluto encargado de suprimir todos los vicios sociales, de los cuales los virtuosos, pocos en número, se abstienen, sino solamente los vicios más graves (*vitia graviora*), de los cuales se pueden abstener la mayor parte de los individuos, en especial de aquellos vicios que consisten en actuar en detrimento de los demás. Sin la prohibición de estos actos, sin el veto sobre un tipo de conducta que lesiona el capital social, la sociedad humana no sabría enfrentar los actos que violan la *conservatio sui*, como el homicidio, el robo y otros crímenes parecidos<sup>44</sup>. El lucro, máxima preocupación de mercaderes y negociantes, aleja de la virtud, despierta en el alma avaricia y concupiscencia, preparando el terreno para el triunfo del fraude en las relaciones personales, destruyendo por consiguiente tanto la confianza y la calidad de los vínculos como la buena fe que debería rodear a la prácticas mercantiles<sup>45</sup>. Basado en un sano realismo político, captando la esencia de los hombres tal cual son, santo Tomás se aleja de toda clase de idealismo que supla lo real mutándolo por algo que no es: si el análisis normativo propuesto debe servir a los fines de la convivencia y de la tranquilidad temporal de la ciudad<sup>46</sup>,

42 P. Grossi, p. 151.

43 Cfr. ST, II-II, q. 77, a. 1.

44 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 2.

45 Cfr. Odd Langholm, "L'economia in Tommaso d'Aquino". En: *Revista Osservaciones Filosoficas*, N° 5, 2007. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/leconomiaintommaso.html>, p. 109.

46 Cfr. ST, I-II, q. 98, a. 1.

no ha de caer en la provocación de gestar modelos utópicos desprovistos de toda efectividad práctica. Dada la condición de la multitud, alejada del modelo que representan las virtudes, proclive a teñir su vida con prácticas viciosas, la ley humana se piensa entonces, pese a su aspecto punitivo-coercitivo, como dirigida a un fin coloreado moralmente: conducir los hombres hacia la virtud, no de un solo golpe, sino gradualmente<sup>47</sup>, por lo cual se da en el sujeto una alianza entre exterioridad jurídica e interioridad moral.

Si bien el objeto inmediato de la ley no es engendrar la virtud en los hombres a los que rige, sino en eliminar todos los factores que obstaculicen el camino de la sociedad hacia el bien común, sin embargo su objeto mediato es promover las virtudes sociales, esto es, la interiorización de la misma ley, de manera de no obedecerla como si ella fuera un simple mandamiento externo. La pedagogía de la coacción aparece cuando el sujeto, antes imperado exteriormente, admite dentro de sí la razón intrínseca de la ley, y la hace suya: ahora los actos que antes se ejercían por miedo al castigo pasan a ser ejercidos cual actos voluntarios, engendrándose en él la virtud<sup>48</sup>. Modificado en sus prácticas morales, el hombre es restaurado por la ley civil, a pesar del carácter exterior que ésta ofrece en principio, por eso escribe Lafont que la ley "aparece como algo de carácter supletorio: remedia la incapacidad del hombre pecador para desarrollar por sí mismo el sentido social, que en él es parte de la ley natural"<sup>49</sup>.

## VII. BIEN COMÚN

Sabemos que en la q. 58, entre otras cosas, santo Tomás va a definir la justicia, se preguntará además si ésta se refiere siempre *ad alterum*, si es virtud, si radica en la voluntad, si es virtud principalísima entre todas las virtudes morales. En efecto, la justicia es definida como dar a cada uno su derecho. Al escrutar en el interior de la definición, Tomás indica que cualquier acto virtuoso requiere el que sea voluntario (la involuntariedad del acto elimina la posibilidad de virtud), y esta voluntad exige asimismo una cierta afinidad con la razón (que se obre voluntariamente, pero sabiendo), así como elección, un fin legítimo y que se obre invariablemente, es decir, que se constituya con la fijeza del hábito. Voluntad y

47 Cfr. ST, I-II, q. 96, a. 2.

48 Cfr. ST, I-II, q. 95, a. 1.

49 Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, p. 253.

razón estarán en una misma línea, pasión y razón deben hallarse íntimamente compenetrados. Tomás distingue un doble apetito: el meramente sensitivo, en el cual no puede radicar la justicia, y la voluntad, *quae est in ratione*<sup>50</sup>. Como el apetito sensitivo no puede abstraer para poder diferenciar lo justo de lo injusto (razón de débito), concluye que el *subiectum* de la justicia es la voluntad. Ésta es apetito racional que tiende a la verdad, ya que obedece a la razón y puede llegar a considerar el bien en sentido universal<sup>51</sup>. Por eso la justicia a veces es llamada verdad, *veritas vocatur*<sup>52</sup>. Después de lo cual, santo Tomás redefine su noción de justicia, muy semejante, nos dice, a la aristotélica: la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho (*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*<sup>53</sup>). La justicia, pues, es hábito a ser ejercido socialmente, transformándose así en una emulsión social que permite la existencia colectiva en el tiempo, cuya motivación esencial, una vez reformulada la justicia de acuerdo con una forma jurídica, es la amistad de los hombres entre sí; el cometido principal de la ley humana es la incubación y desarrollo de una amistad recíproca entre los hombres, como la de la ley divina es constituir principalmente la amistad del hombre hacia Dios.

La razón de justicia, que apunta a rectificar los erróneos actos humanos mantiene unida a la sociedad de los hombres y a una comunidad de vida<sup>54</sup>. La libertad individual exacerbada, *a fortiori*, no existe. El tapiz de la *civitas* es aún lo suficientemente tupido como para no admitir dentro de sí un montón de hebras sueltas, desprendidas del colectivo al que pertenecen y del orden de los fines al que apunta toda sociedad humana. El orden de los fines imprime el orden correcto a las acciones morales. Si se da una jerarquía objetiva de bienes, inmune a los caprichos de las subjetividades emancipadas hasta el señorío de sí mismas, todo bien parcial requerido debe ordenarse al bien superior que es su corolario, de manera tal que los fines parciales se convierten así en medios de los fines superiores, hasta alcanzar los espirituales (amistad, virtud, bien común, dones de la Gracia). Al absolutizar algo que apenas es relativo (*secundum quid*), este tipo de ser humano idolatriza los valores menos dignos de una realidad objetivamente estructurada. Cuanto más huye del orden estipulado, tanto más huye de sí mis-

50 ST, II-II, q. 58, a. 4.

51 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 5.

52 ST, II-II, q. 58, a. 4.

53 ST, II-II, q. 58, a. 1.

54 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 2.

mo y de su propia edificación antropológica. El autocrecimiento se encuentra en entredicho en una conducta desordenada que opta por lo inferior en vez de por lo superior. Lo diré con las palabras de González: si se da una jerarquía objetiva de bienes (naturales, de fortuna, espirituales), entonces los inferiores han de ser ordenados a los superiores, tal como los medios al fin. Una voluntad desordenada, desertando de sí al huir del orden, se dirige a un bien menor al que abandona. Cuanto mayor sea la diferencia entre el bien abandonado y el bien elegido, tanto más se irrespetará el orden entre los bienes<sup>55</sup>.

Si la justicia se ordena a los demás, ella misma es la virtud que toca desarrollar en el espacio común del *regnum*, a fin de ordenar al hombre al bien común, de allí que reciba el nombre de “virtud general”. En este sentido, al apelar al bien común, santo Tomás estrecha las relaciones entre la justicia y la ley, identificando a aquélla con la justicia legal; ésta normativamente es la responsable de enfilear a los hombres hacia el bien común. Aún más, la virtud ciudadana, la virtud del hombre responsable para la vida en sociedad, corresponde a la virtud de la justicia general, por la cual todos se someten al imperio de la ley con el propósito de que sea posible la conquista del bien común<sup>56</sup>. El objeto propio de la justicia general o justicia legal, disciplina arquitectónica de la *civitas*, es el bien tomado colectivamente: si la justicia legal impera sobre las demás virtudes, ello será consecuencia de una concepción que pone al servicio de la totalidad organizada políticamente cada una de sus partes constitutivas, así como las diversas virtudes, distintas de la justicia, incapaces de alcanzar la razón de bien. El hombre no es mera naturaleza, no se detiene en la pura biología: en efecto, ante todo debe el ser humano obrar y proseguir el bien y evitar el mal (el mal no es más que una semilla de autodestrucción que parasita al bien), conservarse en su ser (*conservatio sui*), pues sin esta autoconservación ya no tendría sentido proponer otros fines más allá de ella. No obstante, la autoconservación se pone allí a disposición de las más elevadas facultades del hombre, para su crecimiento, en la búsqueda de una vida con sentido comunitario y teológico: no es sólo la supervivencia a lo que apuntan ley divina, punto fontanal de todas las demás leyes, ley natural, ley humana y justicia, sino también, y fundamentalmente, a la creación de una vida buena siguiendo más a la razón que a los apetitos sensitivos. Si el hombre ha sido creado *ut bene vivat*, sociedad, Estado, *civitas*, *regnum*, representan ese todo orgánico, funcional, en el cual se inscriben desde los actos de la simple supervivencia hasta los más elevados de entre los actos, es decir, los espirituales,

55 Cfr. R. González, *Justicia en...*, p. 71-75.

56 Cfr. ST, II-II, q. 58, a. 6.

los cuales, a su vez, son la manifestación de la realización humana más perfecta, su más plena actuación, el logro de la *eudaimonía*. Los intercambios espirituales-comunicativos que parten de la misma naturaleza humana tienen como *terminus ad quem* al mismo sujeto que los fomenta y a la comunidad que los hace posibles. Aunque *post peccatum* el hombre tienda a dirigirse más a lo propio que lo ajeno<sup>57</sup>, la justicia aflora como la virtud a la que se confía la misión de domesticar las pérdidas que el pecado trae consigo. La razón de bien, como se ha visto, se encuentra en la virtud de la justicia, y en la voluntad, donde reside. A diferencia de las restantes virtudes, esta superioridad de la justicia le dona una preeminencia que le permite ordenarlas al bien común: *et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis...*<sup>58</sup>.

## IX. CUPIDITAS LUCRI

Si la riqueza muta de medio a fin en sí mismo, se transforma en una amenaza del orden correcto: éste preside el correcto uso de las cosas (*uti*) en función de los bienes más elevados, morales, espirituales, intangibles en última instancia, en los cuales se halla la verdadera fruición (*frui*). La satisfacción de necesidades por medio de la riqueza sufre este trastorno: ella misma se convierte en necesidad, en fin, en *telos* antropológico, desafiando así el orden natural que Tomás ha leído en el orden de la naturaleza. La riqueza sin un fin distinto de ella misma pasa a ser, ante los ojos medievales en general, el síntoma de un grave desorden humano. Piensa Van Roey que *la recherche de la richesse pour elle-même, la spéculation, l'usure apparaissent donc comme un scandale, au point de vue du finalisme péripatéticien*<sup>59</sup>. La *cupiditas lucri* que la hace nacer y que ella expresa tiene un término desconocido, y como dice santo Tomás, tiende al infinito.

Alejados de los fines honestos y necesarios, alejados del milagro de la contemplación, los hombres seguramente ya reflejan en su vida cotidiana lo que Tomás combate. ¿Consecuencia de la vida modesta y mendicante de Tomás? ¿Producto de prejuicios aristotélicos y cristianos ante la crematística y el afán humano por el lucro? ¿Secuela de una luz griega cuya extinción no se ha consumado? ¿Reflejo de ciertos excesos que el día a día no deja de afirmar? Segura-

57 Cfr. ST, I-II, q. 109, a. 3.

58 ST, II-II, q. 58, a. 6.

59 E. van Roey, "La monnaie d'après Saint Thomas d'Aquin". En : *Revue néo-scolastique*, N° 46, 1905, p. 221.

mente. Pero también porque una riqueza meramente exterior es mutable, sujeta al cambio y a la desaparición, en cuya posesión, por el temor a la pérdida, no puede hallarse la verdadera beatitud. La medida de su valor, y la postulación de su lugar exacto en el ámbito de una felicidad construida alrededor de intangibles, determina su papel: son los bienes exteriores *instrumenta, adminicula* para la conquista de bienes más perfectos, no contaminados ni por la pérdida ni por la contingencia. Ya Juan Crisóstomo alertaba que *nullus christianus debet esse mercator*, ningún cristiano debe ser mercader, y Graciano, en su *Decreto*, apostillaba *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*<sup>60</sup>: casi nunca, o nunca, puede ser el mercader grato a Dios. La privación del sentido de lo común y el sometimiento de la razón a la rabiosa independencia de las pasiones olvida la jerarquía de los bienes, así como el mandato de que la actividad mercantil, importante socialmente porque resuelve necesidades humanas, es apenas un medio de realización antropológica. Ni deja empero de tener eco social la lesión producida entre personas privadas cuando no se respeta la equivalencia propia de los intercambios, caracterizados por su voluntariedad. En este caso, hay una obligación a restituir o a retribuir lo que se ha obtenido, fruto de obrar en contra de la voluntad de la otra persona privada involucrada en la transacción. Sin dudas, esa restitución tiene que involucrar una figura institucional, de manera que de la justicia conmutativa no se halla fuera de la intervención correctora del Estado. Además, si tales actos engañosos que violan la voluntad de los demás particulares enfrascados en actividades privadas se hacen legión, es evidente que su resultado social lesiona la confianza que debe existir dentro del espacio comunitario, alcanzando por añadidura a la dimensión social de la virtud. En este sentido, no cabe duda de que la infracción de la conmutativa no solamente perjudica a otra persona privada en su confianza, sino a la república en su totalidad<sup>61</sup>, vulnerando lo que en términos modernos se conoce como capital social. La proyección social del daño causado privadamente desencadenaría dentro de una atmósfera de permisividad y de ausencia de sanción una grave situación para la

---

60 Citado por André Vauchez en «“Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere”: quelques réflexions sur l'attitude des milieux ecclésiastiques face aux nouvelles formes de l'activité économique au XII et au début du XIIIe siècle». En : *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 19<sup>e</sup> congrès, Reims, 1988, pp. 211-217.

61 *Cfr.* ST, II-II, q. 61, a. 4.

paz pública, por lo cual, “si los hombres se robaran sus bienes unos a otros a cada instante, perecería la sociedad humana”<sup>62</sup>.

## X. *IUS NECESSITATIS*

Hemos visto que rango y *status* determinan la partición del bien común entre los miembros sociales. También, que el hombre posee un dominio relativo sobre los bienes que le han sido confiados a su administración, mientras Dios se reserva su señorío absoluto. Antes de llegar a una conclusión apresurada en torno al pensamiento de santo Tomás en el sentido de que privilegia con exclusividad a los ya privilegiados, debemos reparar en el análisis de lo que él mismo denomina “caso de extrema necesidad”. En el a. 5 de la q. 62 avanza unas primeras líneas sobre este tema: hablando sobre la restitución, la persona que restituye no debería dar una cosa ajena, a menos en caso de extrema necesidad (*nisi forte in casu extremae necessitatis*), en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer (por ejemplo, a sus padres), *in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret*. El derecho subjetivo del propietario (*ius proprietatis*) encuentra su límite en el *ius necessitatis*. La necesidad urgente y palmaria da al traste con el *ius abutendi* que el derecho romano reclamaba para el propietario. Una concepción radical del dominio privado, el cual incluye el *ius abutendi*, *dominium* de poseer, usufructuar y destruir la cosa poseída, encuentra en el medioevo escolástico un dique de contención mediante la intervención de una premisa teológica. Si el *dominus* humano lo es sólo en sentido analógico, es decir, relativo, mientras que el *dominium* puro y simple se lo reserva Dios, el derecho subjetivo de las personas de disponer y aprovechar sus cosas se topa con la barrera que impone el derecho natural primario, de acuerdo con el cual todo hombre tiene el derecho de usar cualquier cosa. Antes que toda intervención jurídica positiva, el hombre, por naturaleza, posee este tipo de derecho. Como derecho más básico, el natural es anterior y más fundamental que la subsiguiente distinción de las posesiones, distinción que es obra sobreañadida al derecho natural por el derecho positivo<sup>63</sup>. El dominio de algunos sobre las cosas exteriores no debe expulsar a los demás en todo tiempo y bajo toda condición de su uso y

62 ST, II-II, q. 66, a. 6.

63 Cfr: ST, II-II, q. 66, a. 2.

disfrute, porque *quoad usum omnia sunt communia*<sup>64</sup>, en cuanto al uso todas las cosas son comunes.

Sí, el hurto es *peccatum mortale*, excepto cuando se hurta por necesidad para socorrer a un hambriento, y en general para socorrer al prójimo indigente<sup>65</sup>. Asimismo, los bienes superfluos se encuentran sujetos por derecho natural al sostenimiento de los desaventajados<sup>66</sup>; en términos modernos, las exacciones del Estado fiscal son la mediación pública que extrae dinero de los menos necesitados (toma parte de lo que les sobra, de lo que les es superfluo), redistribuyéndolo en los espacios de mayor indigencia social. De suerte que en extrema necesidad, santo Tomás politiza la caridad cristiana, dejando de lado un tipo de justicia distributiva marcada por el rango o *status* de las personas, afirmando por el contrario el carácter social de la propiedad. Lo privado se hace común por medio de un hurto carente de *ratio furti*, y por la administración pública que socializa los bienes en exceso de los propietarios privados. En estas contenciones, derecho natural, señorío relativo del propietario y extrema necesidad se mancomunan para cercar las pretensiones de un *dominium* absoluto. A juicio de Langholm, supongo que ateniéndose a otras obras de santo Tomás, la urgente necesidad que socializa los bienes es una solución poco satisfactoria, pues el espíritu escolástico tendería a prestar menos atención al *ius necessitatis* que al carácter voluntario y deliberado de las limosnas.

Nosotros atengámonos a la *Secunda secundae*. Aquí, una vez dada la extrema necesidad, todos los bienes se vuelven comunes y se abrogan pecado y culpa de la *ratio furti*<sup>67</sup>. *In statu innocentiae* no existía la división y apropiación de las cosas ni el espectáculo jurídico que las garantiza; antes bien, ellas, división y apropiación fueron consentidas y aprobadas por el derecho humano. Empero, la idea es que la apropiación se sobreañada al orden natural que juzgaba eran comunes sin contrariarlo. Si la razón centrada en el interés y la utilidad se potencian con la caída (razón teológica) o se incrementan en un escenario político que multiplica artes, oficios y necesidades y demandas sociales (razón económica), la Iglesia, mediante el recurso del *ius naturale* y del *ius divinum* intenta neutralizar los resultados sociales de universales prácticas individuales. De allí que un estado excepcional restituye a una fuente originaria: el riesgo de la propia vida

64 ST, II-II, q. 32, a. 5.

65 Cfr. ST, II-II, q. 66, a. 7.

66 Cfr. *ibid.*

67 Cfr. ST, II-II, q. 66, a. 7.

suspende el estado de derecho positivo. Resultado de la vitalidad característica de la economía urbana, pues la ciudad se convierte en el motor de un nuevo futuro, la autoafirmación naturalista debe permitir encajar la racionalidad emparentada con esa economía, racionalidad que al mismo tiempo queda reforzada en ella. Santo Tomás debe permitir a un mundo en trance de dar a luz a nuevas proles y a engendrar ciertas autonomías el momento individual que representa la razón mercantil, y su sujeto, los mercaderes. Con cierta precaución, haré la siguiente afirmación: Tomás debe integrar esa razón (momento liberal) dentro de una tradición que sencillamente la recusa, condena o sataniza. Entonces, en la escena contienden dos concepciones rivales del derecho. Parte de la ley humana queda suspendida en la aparición de graves indigencias. La providencia de Dios reaparece en el momento de máxima desesperación material, dejando de lado, mientras dure la urgencia, el *ius positivum*. La convención cede el paso a la naturaleza; las cosas consagradas en el tiempo, a la eternidad. Si dentro de la organización sociopolítica hay casos de extrema necesidad, es posible invocar tanto el derecho natural como el divino. El derecho humano debe callar ante el texto de la ley natural y el de la ley divina. Del orden natural deriva entonces una *necessitas ad finem*, al que el orden jurídico político no hace sino darle un remate, la realización del hombre en cuanto hombre a través de una actualización progresiva de sus potencias implícitas. Pero aunque todas las indigencias hayan sido satisfechas, y quede poco por corregir en sentido material, no obstante el hombre nunca será perfectamente feliz aquí abajo, porque su dinamicidad fundamental, esa dimensión antropológica que le empuja siempre allende los límites establecidos, le incita todavía a desear y a buscar<sup>68</sup>. Por su anhelo constitutivo de ser siempre más, está dotado de una dignidad trascendente<sup>69</sup>. En esta grandeza y en esta insuficiencia, sólo un Dios puede salvarlo. Por más revitalizada que haya sido la naturaleza en la doctrina de santo Tomás, ella no puede alcanzar completamente los fines definitivos a los que aspira: está incapacitada para ese logro. Por eso a las naturales (*virtutes acquisitae*) tienen que sumarse las virtudes infusas (*virtutes infusae*), sólo mediante este suplemento teológico el matrimonio felicitario puede ser efectivamente consumado.

En la introducción a la q. 66 se lee: “Las instituciones de derecho privado en materia de propiedad y de libertad contractual no quedan eliminadas, pero

68 Cfr. ST, I-II, q. 3, a. 8.

69 Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html)

quedan rebasadas, transformadas y limitadas por las normas de derecho público y social<sup>70</sup>; el *ius publicum* compromete las garantías ofrecidas privadamente, revitalizando en casos extremos la fundamental prioridad del *ius naturale* en la forma originaria de *ius utendi*. El Estado garantiza la puesta en suspenso de una parte del *ius positivum*. El Estado pone entre paréntesis la vigencia de algún aspecto del orden jurídico, con el propósito de reparar por medio del derecho natural ciertos desórdenes surgidos en el orden civil. El bien público da contención a esa tendencia infame que guardan dentro de sí comercio y usura. El comercio, intrínsecamente, no deja de repugnar, encierra una cierta torpeza, porque distrae de las asuntos espirituales y se involucra excesivamente en los seculares, orientándose más hacia el lucro inmoderado que al lucro ordenado hacia un fin honesto.

Si no hay más remedio puesto que la actividad comercial parece incontenible, troquemos incluso lo que *secundum se turpitudinem habet* mediante una reformulación de sus fines. *Ex parte finis*, el comercio puede justificarse si el lucro se ordena de alguna manera a la virtud o al menos no se hace de él el blanco absoluto de una práctica mercantil. En la q. 77, a. 4, santo Tomás lo dice con todas sus letras: el deseo de lucro, *quae terminum nescit sed in infinitum tendit*, puede ser domeñado mediante una ordenación a un fin necesario o aun honesto. De allí brotaría entonces una *negotatio licita*. Lícita porque el *lucrum moderatum* se destina o al sustento de la familia del comerciante, o al socorro de los necesitados, o al servicio del interés público, cuidando que no falten a la ciudad los bienes necesarios. El lucro en esas situaciones se transforma más bien en una remuneración de su trabajo, en *stipendium laboris*. Por consiguiente si el lucro cobra su verdadero valor, el de ser medio para los fines de una vida más elevada, o recobra su moralidad al atender a fines más elevados que él mismo, la actividad comercial es reinterpretada como una función de los privados con relevancia social-comunitaria.

## XII. EL LADRÓN DE TIEMPO

El tema usurario en Tomás admite una primera distinción: para determinar la justicia por el préstamo a interés, hay que separar los bienes fungibles, que se consumen por el uso (vino, trigo), de los no-fungibles, que no se consumen por el

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 486.

uso (casas, inmuebles)<sup>71</sup>. Desde la óptica de Tomás, el dinero es un bien fungible que se gasta en las transacciones. Como un bien fungible, usarlo es consumirlo. Como el vino, por ejemplo, no puede venderse dos veces; no puede ser vendido el vino como cosa, por un lado, y de otra parte, su uso. Hacer esto implicaría vender dos veces la misma cosa o vender lo que no existe (*venderem eandem rem bis, vel venderet id quod non est*<sup>72</sup>). Al consumirse en las transacciones, es absurdo aplicar al dinero esa doble contabilidad que resulta de una doble venta: su uso, es la conclusión de santo Tomás, no puede venderse, recibir un precio por él es ilícito, y obliga, similarmente a toda cosa injustamente adquirida, a la restitución del interés obtenido: *et sicut alia alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, illa pecuniam quam uam per usuram accepit*<sup>73</sup>. El dinero, pues, como cualquier otro bien fungible, se consume con el uso<sup>74</sup> en el tráfico mercantil, es “destruido” en las actividades de intercambio, se disipa con el uso, de modo que no guarda en sí una doble propiedad, como las cosas no-fungibles, en las cuales puede venderse el uso del bien a un tercero, arrendatario, v.g., mientras que la propiedad se la reserva su dueño, beneficiario del precio por el uso del bien. Quien ha recibido en préstamo un bien fungible, sea dinero, sea especies, no está obligado a restituir sino aquello que recibió en préstamo, sin añadir ningún *plus* a dicha restitución, *unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur*<sup>75</sup>, de donde se ve que es contra la justicia si se obliga al prestatario a devolver algo más de lo que originalmente se le concedió.

Si bien percibir interés por un préstamo monetario *est secundum se iniustum*, porque implica la venta de algo inexistente, sin embargo no se pone obstáculo a una compensación al prestamista por la privación del dinero que debería poseer: esto no se identifica con la venta de dinero, sino con la elusión de un perjuicio<sup>76</sup>. Esta licitud se funda en el daño eventual que ha sufrido el prestamista por la privación de su dinero mientras dura el plazo del contrato<sup>77</sup>. En el artículo 2 Tomás acepta sin reticencias que de la ganancia que surge de un dinero dado en comisión a un tercero, mercader o artífice, que trabaja con él y lo hace productivo, creando algo al final que al principio no estaba, puede participar el dueño

71 Cfr. ST, II-II, q. 78, a. 1.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*

74 Cfr. ST, II-II, q. 78, a. 2.

75 *Ibid.*

76 Cfr. *ibid.*

77 Cfr. Introducción a la q. 78, p. 685.

del dinero, pues bajo la figura de la “comisión” no ha transferido el dominio de su dinero, sino que lo conserva trabajando a riesgo con él. Aquí el prestamista constituye con el prestatario una cierta sociedad que legitima la participación en la ganancia obtenida a través de la inversión productiva del dinero: *Et ideo licite potest partem lucri inde provenientiis expetere, tanquam de re sua*<sup>78</sup>. Ganancia, sí; interés, no. Aceptado por el Angélico el derecho a percibir un interés módico por tal privación o retención ilícita del préstamo (*damnum emergens*), no reconocerá empero las exigencias que impone el título conocido como *lucrum cessans*. Pues el prestatario tendría que recompensar al prestamista algo que virtualmente aquél aún no poseía mientras se privó de su dinero por medio del contrato de mutuo. Tal daño no hay que recompensarlo, pues menos es tener virtualmente que tener en acto; quien está en vía de alcanzar algo, lo posee solamente de modo virtual o en potencia (*quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam*<sup>79</sup>). Aunque el *lucrum cessans* implica una indemnización de daño, santo Tomás no reconoce, por la virtualidad aludida, su legitimidad. Aceptará, a lo sumo, un cierto interés *post moram*, o sea, cuando el prestatario no restituye al dueño al término del plazo estipulado lo debido (*interesse non debetur nisi ex mora*<sup>80</sup>). El *lucrum cessans* que el Aquinatense reprueba *est un gain probable*<sup>81</sup>.

Hay dos razones especialmente importantes por las cuales se explica la ilicitud de la anomalía usuraria: la primera se refiere a la falta de libertad del prestatario, que actúa movido por la necesidad cuando entra a formar parte de un contrato de venta de dinero a interés (*ille quod dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate*<sup>82</sup>), por lo tanto, el dinero usurario sería el resultado de una violencia, de la explotación de una necesidad; la segunda, está concernida a la concepción medieval del dinero, reducido a medio de intercambio, imposibilitado para la reproducción o acumulación en función de nuevas actividades productivas. Es antinatural que la inmodificable figura del intercambio, el dinero, sufra aumento y disminución: permanece fijo, pues es inadmisiblesu autorreproducción. El parto *contra natura* que la usura representa es inaceptable. La imagen de la esterilidad biológica del dinero se expresa en la fórmula *nummus nummum non parit*, el dinero no pare dinero, no se acrecienta

78 ST, II-II, q. 78, a. 2.

79 ST, II-II, q. 62, a. 4.

80 Endemann citado por van Roey, p. 224.

81 E. van Roey, p. 225.

82 ST, II-II, q. 78, a. 1.

a sí mismo. Como medio de intercambio, el dinero sirve a los fines de adquirir bienes necesarios para la subsistencia, consumiéndose en esa finalidad. El dinero a préstamo en un *mutuum* se consume y se pierde integralmente durante el intercambio. En los términos de una moderna transacción crediticia, dice Langholm, que no implica una transferencia material de moneda, el argumento de la consumibilidad del dinero está privado de sentido. Su significado se apoya sobre la idea de la moneda como cosa material, una idea que Aristóteles imprimió con suma fuerza en la mente medieval<sup>83</sup>. La imposible empresa de reproducción del dinero fundada en el argumento de la esterilidad tiene que contrapesarse con una idea de lucro que debe surgir de algún lado. Tomás lo afirma expresamente en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo: la ganancia comercial se atribuye a la industria humana del prestamista que usa con sagacidad del dinero. Es decir, siguiendo la argumentación del *sed contra* de la q. 78, a. 3, “lo que se obtiene por interés usurario es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente (*ergo licite potest retineri*)”.

Si de un interés usurario un prestamista ha logrado obtener algunos bienes, estará obligado a restituir no más que el equivalente a lo recibido, pues todos aquellos bienes que sobrepasaren a los intereses usurarios no se deben sino a su industria (*sed humanae industriae*), de modo que puede sin mayores condenas aprovechar los frutos de ella. Esta industria del ser humano le permite aprovechar los bienes obtenidos a partir del interés recibido sin por ello caer bajo precepto: no tendrá derecho a los intereses devengados, los cuales serán restituidos al prestatario, pero sí a los frutos de su industria aunque hayan mediado los intereses de usura. El dinero es etiquetado como causa instrumental de las adquisiciones, pero la industria es la causa principal de lo anterior. Así, pues, el prestamista se quedará no con los intereses, sino con los bienes que son su fruto: “Lo que se adquiere con los intereses de un préstamo usurero pertenece al adquirente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su industria, que es la causa principal (*sed propter suam industriam sicut propter causam principalem*). Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos”<sup>84</sup>. El dinero, por consiguiente, engendra dinero, no directamente, sino a través del hombre que trabaja, a través del hombre y de su industria. El ingenio del hombre y de su capacidad emprendedora es la fuente de legitimidad de los títulos adquiridos con el préstamo a interés: que el usurero no tenga derecho al

83 Cfr. O. Langholm, p. 132.

84 ST, II-II, q. 78, a. 3.

interés obtenido no significa a la par no tener potestad sobre los bienes habidos por medio de la usura. Devolverá el ingreso usurario; no sin embargo lo obtenido por medio de él, porque sería como devolver un talento que le pertenece intrínseca e inalienablemente. Conmovidada tanto la esterilidad del dinero como la inamovilidad económica, un cierto individualismo parece asomarse en los textos de santo Tomás. Asimismo, la industria hace destacar sobre el telón de fondo de una economía incipiente a un sujeto capaz de aportar su subjetividad y acrecentar el valor de las cosas: no es que las cosas se retirarán del orden inteligible en que se hallan constituidas, pero sí que el orden inteligible de antemano es capaz de recibir la voluntad y la inteligencia humana para acrecentar lo que la naturaleza ha puesto en él. No se da todavía un *esse* inerme al cual la voluntad humana le aportará su propia esencia, sino un *esse* que pese a sus razones intrínsecas puede aceptar esa voluntad sin por ello desnaturalizarse. Sin embargo, hay aún obstáculos para liberar a mercaderes y prestamistas del miedo al fuego eterno: esto todavía nos retiene en las vísperas del capitalismo, en las orillas de una inminencia. Los mercaderes de tiempo, los comerciantes de futuro, le tienen temor al tiempo “sobrenatural” que ajustará cuentas con ellos. Para evitar este borde impreciso y empujar la radical marcha de la historia, ésta constituirá teológicamente su propio ardid, se inventará el purgatorio para la conquista del futuro, del terreno y del escatológico. Al suavizar la drástica disyunción de la doble escatología, el purgatorio se presenta como el doloroso, *ma non troppo*, umbral del paraíso. Como el pórtico de una acumulación originaria de capital, como la condición de posibilidad del “parto del capitalismo”<sup>85</sup>. Puesto que tiene una sola salida, sabemos que estar condenados a él es estar ya de algún modo absueltos de todos los pecados. El purgatorio vive de sus éxodos. En la eclosión de ese lugar penitencial, en la contricción interior, incluso mínima, que se necesita para la salvación se bosqueja ya una doble esperanza y un doble paraíso<sup>86</sup>, un doble botín, la bolsa y la vida, según el título del magnífico texto de Le Goff. Con la esperanza puesta en el rigor favorable del purgatorio, escapando de las espantosas mallas de Satanás, se “... permite al usurero hacer progresar la economía y la sociedad del siglo XIII hacia el capitalismo”<sup>87</sup>. Si san Ambrosio había definido la usura como más un recibir que un dar (*usura est plus accipere quam dare*), ese recibir ilegítimo, ese *plus* inmoderado, encontraba una contraprestación punitiva. Sin

85 Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 13.

86 *Cfr. ibid.*, p. 133.

87 *Ibid.*, pp. 133-134.

embargo, mediante la invención purgativa, el usurero, “ladrón de tiempo”, podrá hacer suyas las dos riquezas correspondientes a los dos destinos y a los dos fines humanos. Si antes el gusano de la conciencia, semejante a la usura que trabaja todo el tiempo, de día y de noche, le atormentaba a sol y a sombra, ahora, bajo el espectro de una redención posible, ambos mundos pueden ser suyos. Al corazón arrepentido le esperan dos islas afortunadas. Extraña capilaridad entre mundos. Y, aduce Le Goff, el porvenir sólo espera una seña para emprender su camino. La teología salva un oficio, reduce la importancia del infierno y abre las puertas al capitalismo naciente. El tiempo, don de Dios, se vende. Ciertamente, a cambio de un tiempo penitencial, pero se vende.

### XIII. *DEUS ARTIFEX-HOMO ARTIFEX* (USURA, PURGATORIO Y CAPITALISMO)

Nos encontramos en el *punctum flexii contrarii* de una época, en el nacimiento de una nueva mentalidad, resistida a la vieja idea del trabajo entendido como penitencia, como maldición y como pérdida, para ingresar al umbral del trabajo como salvación, auto-reparación y como soberanía. La nueva teología, incluso la de la Escuela de Chartres, fluye en el mismo sentido, exaltando al *homo artifex*, *créé à l'image de Dieu et dont l'activité laborieuse prolongeait celle du Créateur*<sup>88</sup>. Prolongaría precisamente la actividad laboriosa del artífice humano la del Creador. Del desdichado exilio vamos transitando hacia una feliz colonización, a una valiosa habituación. Pues en la vindicación de la humildad artesanal, siendo el mismo mundo-universo una fábrica gigantesca (*magna totius mundi fabrica*), el *homo faber*, poco ha descubierto y reevaluado<sup>89</sup>, va a destronar el primado de la *vita contemplativa*, haciendo de lo facticio, de lo fabril, de la imitación y transformación de la naturaleza por obra y gracia del arte antropológico, el índice de una cooperación con la voluntad divina. Caben entonces aquí aquellas magníficas palabras de Juan de Salisbury (s. XII) retomadas por Le Goff: “Feliz exilio el de aquél que tiene por morada este lugar”<sup>90</sup>. Resuenan en ellas las de san Agustín: ¡*O felix culpa!* La evolución urbana, técnica, económica, la especialización del trabajo y la complejización social involucrada conducen a una transformación mental y espiritual. ¿*Natura daedala rerum?* Por supuesto. ¿Dios, alfa y omega del itinerario humano? Sin ningún género de dudas. Pero en la teología del

88 A. Vauchez, p. 214.

89 Cfr. J. Le Goff, *Los intelectuales...*, p. 65.

90 *Ibid.*, p. 38.

trabajo que está apareciendo en la rehabilitación de la vida práctica, la multitud de profesiones, artes y oficios se interesan en afirmar la dignidad de sus ejercicios, su ortodoxia en función del marco religioso de salvación: de la santidad especialmente reservada a dignidades localizadas pasamos progresivamente a la dignificación de una muchedumbre de lugares, de los santos trabajadores se va cediendo el puesto a los trabajadores santos<sup>91</sup>. La dignidad de la salvación se “democratiza”, rompe con la santidad habitual, con los oficios reservados a unos pocos, socializa el “monopolio” de la espiritualidad salvífica.

Feliz memoria metafísica: la del trabajo efectuado bajo el estado de inocencia. Así dignificado el trabajo, postulando a Dios como sumo artífice, participando nuestros déficits terrestres de aquellos actos, de aquellas realidades superiores, no hay forma de resistir un empuje intelectual que por su parte viaja del cielo a la tierra. Si los discursos legitimadores son especialmente teológicos, y si las mutaciones y los cambios son esencialmente terrestres por la aparición de una historicidad que hará hincapié sobre valores redimensionados de una axiología más comprometida con el mundo, entonces la adecuación discursiva a lo que ocurre en la vida cotidiana irá por cuenta del lenguaje teológico. Sin lugar para las prescindencias del mundo espiritual, la misma teología se ocupará de dar consistencia doctrinaria a los eventos que ya tienen presencia en el exilio: si el hombre es *homo artifex*, Dios será ya siempre el *summus artifex*, si el hombre se apropia de su circunstancia terrestre por medio del trabajo, Dios habrá sido ya desde el principio, en la misma obra de la Creación, el *summus laborator*. Los problemas aparecen sin embargo al interior de esas nuevas prácticas terrestres, pues los cambios requeridos no aparecen barriendo sin más los viejos valores espirituales. En otras palabras, dentro de un horizonte teológico, el tiempo litúrgico, el tiempo adherido a la salvación, aún debe absolver al tiempo humano, al tiempo terrestre. Todavía más: éste lo urge.

Los casos de conciencia, esas antiguas larvas que la intimidad conoce, afloran en derredor de las nuevas profesiones: los discursos tradicionales con sus penas cercan unas prácticas hace poco mal vistas por la Iglesia o aún despreciadas por los más espirituales de ella. Ni modo, el hombre incluso en estas reformulaciones desea asemejarse a Dios. Paulatinamente será propietario de su tiempo y la Iglesia aflojará la rigidez de los lazos invisibles con que ata ciertas

91 Cfr. Jacques Le Goff, “Mestiere e professione secondo i manuali dei confessori del Medioevo”. En: Maria Assunta del Torre (Comp.), *Interpretazioni del Medioevo*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1979, p. 175.

prácticas, los argumentos se hacen más dóciles, más flexibles, como la nariz de cera de las autoridades<sup>92</sup>, para entonces favorecer, entre otros asuntos, el pago de interés. Podrá el usurero un día recibir cristiana sepultura en tierra santa y a una buena viuda le serán escuchadas sus oraciones por el esposo fallecido. Puede, en suma, bosquejarse la figura de un *marchand chrétien*<sup>93</sup>, de un mercader cristiano, de la cristianización de un oficio. Una equidad salvífica puede ser elaborada tomando en cuenta tanto las exigencias de una economía terrestre como las de una economía escatológica: la medida saludable en la gratificación del ámbito humano no dejará de difundirse en el ámbito de la ley divina. Incluso la celebrada pobreza evangélica, prescrita como ejemplo de vida, no tiene para la mayor parte de los mortales sino un valor de consejo supererogatorio. Por consiguiente, ella no se encuentra al alcance de todos. Tanto el *damnum emergens* (interés debido por circunstancias ajenas al préstamo) como el *lucrum cessans* (retención del beneficio de un préstamo) son la dulce réplica a la rigidez doctrinaria. Si la usura no es totalmente legítima es porque tiene que enfrentar demasiados obstáculos, griegos y cristianos, empero su utilidad ya estaba en curso, incluso para la formación de carreras sacerdotales. La esterilidad del dinero recibe su estocada final cuando trabajo e industria justifican los aumentos del capital inicial: si el tiempo no justifica el incremento del dinero, se puede acudir al trabajo y a la industria (capacidad empresarial) que pertenecen al hombre<sup>94</sup>. Da la impresión de que se supera la gastada fórmula *nummus nummum non parit*, sustituyéndosela por su negación: *nummus nummum parit*. No biológicamente, como si fuese un parto de seres vivos, pero sí mediante el añadido de un valor que enmienda lo que estaba al principio, poniendo algo más, un *plus*, el mismo ingenio humano proyectado en una obra, en una mercancía, en un artefacto, un parto espiritual, en pocas palabras. La esterilidad biológica del dinero deja paso a una fecundidad espiritual de la que él mismo no es más que una expresión. Se marcha un rigor, o aún subsistente, se le liman sus lados más ásperos. *Enfin, le dynamisme économique encouragea les initiatives personnelles, distendit les contraintes anciennes*<sup>95</sup>, au-

92 La expresión pertenece a Alain de Lille, y es citada varias veces por Paolo Grossi: *auctoritas cereum habet nasum*.

93 Sylvain Piron. « Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) ». En: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 28e congrès, Clermont-Ferrand, 1997, p. 307.

94 Cfr. Juan Javier Rivera Andía, "Diana Wood: El pensamiento económico medieval". En: *Gazeta de Antropología*, 2005, p. 3.

95 Georges Duby. « Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble ». En: *Annales*.

toriza la promoción individual y el sentimiento de progreso. Se trata por lo tanto de la captura discursiva y normalizadora de una práctica cotidiana, o a lo menos, usual. La facticidad es engolfada en una maniobra teológico-jurídica. Y la totalidad armoniosa del cosmos cristiano, reflejada en el primado del bien común y de la moral social, sigue siendo el límite de comportamientos subjetivos que deseen salirse de cauce. Hemos visto sin embargo, leyendo entrelíneas, la permisión progresiva de actividades antes condenadas, la posibilidad penitencial de que el pecador escape a cambio de algo de una condenación antes definitiva. No hay en santo Tomás una institucionalización del individuo; tampoco de la racionalidad que le serviría de apoyo. Pero el camino que conduce al futuro encuentra en la doctrina tomista y en la realidad medieval los materiales teóricos, los hitos con los cuales demarcarse. Santo Tomás ha pensado al hombre desde la óptica de una mentalidad no-individualista<sup>96</sup>, pero al admitir ciertos mínimos propios de un sujeto autocentrado, también es un individuo, listo para reclamar algo más, un *plus* que no se encontraba al inicio de los procesos que él pone en marcha. La misma Iglesia ensanchará el ojal por donde cruza el camello. *¡Damnanda est usura?* Los nuevos tiempos son indulgentes con los viejos pecados capitales, poco a poco remueven escrúpulos anquilosados. Éstos, si no pasan a ser veniales, al menos se “venializan”, de las cosas ajenas se puede recibir un beneficio, en especial del tiempo, *quid Dei est*, posesión de Dios. *Tókos*, parto, ganancia, interés, con todo esto se puede ser complaciente, para todo ello existe contrición, una casuística. Los confesores se actualizan en sus manuales, más ceñidos a los nerviosismos del siglo.

Ligero cabo suelto de los fines esencialmente comunitarios, este tipo de sujeto (usurero, mercader) escapa del infierno, escapa de sí mismo, amplía las adustas fronteras de su época, gana el porvenir, porque no en balde ha sido su (i) legítimo vendedor: ladrón de tiempo que compra a futuro con un medio que no le pertenece. Una diversidad desordenada no es más que una sociedad diabólica. El Medioevo cristiano ha identificado muy a menudo “el bien con la unidad y el mal con la diversidad”<sup>97</sup>, pero la ensalzada doctrina de la unidad tiene que ser ajustada a registros discursivos un poco más indulgentes; comunidad y justicia correlativa representan la unidad a salvaguardar, mientras que un margen de laxitud resume una autonomía individual que entrañando incluso *l'esprit d'aventure et de com-*

---

*Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, N° 1, 1971, p. 9.

96 Cfr. P. Grossi, p. 247.

97 Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 240.

*pétition*<sup>98</sup> no puede ser controlada en su totalidad por las normas jurídicas o por las costumbres. Los *nova negotia* de un mundo mucho más dinámico permiten la emergencia de inéditos fenómenos socioeconómicos: una mayor *circolazione della moneta, il mercante professionista*<sup>99</sup>, nuevo sujeto y viajero infatigable que toma riesgos y cruza fronteras, y el intercambio entendido no como permuta, no como trueque. En la doctrina de santo Tomás no hay, está más que claro, una derrota del origen, una derrota de lo no-mediado, más bien, su persistencia todavía controla lo que serán los venideros excesos del principio de utilidad<sup>100</sup>. Mas el mundo que nace se aferrará paso a paso a una promesa existencial de la cual Dios será una vaga memoria; eso que está por germinar del todo en destacadas biografías individuales vendrá teñido con un ingenuo optimismo de autorregulación moral y jurídica, al menos si a tal optimismo se lo lee a la luz del presente. Nos aguarda una utopía perpetuamente aplazada, un “contrato utópico”<sup>101</sup> que resuelve los problemas de una trascendencia que en última instancia reposaba sobre un auto-sacrificio humano. La salvación asume un enunciado profano, cifra sus esperanzas en espacios inmanentes, se despidе por fin de los “cielos compensadores”<sup>102</sup>; no es Dios, son los hombres quienes se prometen mutuamente, pactan sus términos, contratan en contra de las desgracias, firman los términos de una felicidad siempre inminente. En resumidas cuentas, custodian el futuro. O giran sus fondos sobre una cuestionable “utopía de lo inmediato”<sup>103</sup>. La Jerusalén terrena se ha convertido en un espacio mercantil donde cualquier bien se negocia. La teodicea abandona su espacio, reclamado ahora por sujetos concretos, habilitados para ser sus propios centros. Si hoy ciertos esfuerzos éticos solicitan a la dinámica del mercado insertarse en un esquema de fines humanos más amplio que la persecución individual del lucro<sup>104</sup>, ayer santo Tomás, dada la integridad aún

98 G. Duby, p. 9.

99 P. Grossi, p. 128.

100 Aun hoy la Iglesia mantiene *in mente* esa relación, creo que con toda razón, pues ciertas lógicas corporativas, secretas y globales, toman decisiones que afectan la vida de las comunidades y éstas difícilmente se enteran o participan de ellas. Benedicto XVI lo señala en *Caritas in veritate*: No hay que dejar la actuación social a merced de intereses privados y de lógicas de poder disgregadores, más bien, es de desear que haya mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos.

101 George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 101.

102 *Ibid.*, p. 99.

103 *Ibid.*, p. 123.

104 Cfr. R. González, *Justicia en...*, p. 562.

sostenida de su mundo, se permite una sutil vacilación en cuanto a ciertos beneficios mercantiles (¿signo de una hora que se anuncia?). Quizá con ella quiera dar a entender que su tiempo guarda más presente de futuro que presente de pasado. Aunque el dinero sea estéril, incapaz de reproducirse, pues se guarda en un arca y sirve solamente a las conmutaciones, sin embargo la situación epocal en que se localiza parece estar lista para un parto complicado.

Hoy, destejidos en nuestras partes constitutivas, quisiéramos suscitar la aparición de una espiritualidad de nuevo cuño que permita dirigir actividades excesivamente autonomizadas, en cuyo centro no se ubican finalidades antropológicas, ni consideran que “todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y su culminación”<sup>105</sup>. Al lado del “cómo” “técnico, habría que situar el “por qué” y “para qué” sapienciales, el “hacia dónde” orientador, máxime en una época de absolutización técnica que ha modificado radicalmente la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo (biotecnología). Aun más, los distintos saberes especializados no pueden ya autocomprenderse sin un análisis ético de los riesgos globales de sus prácticas, riesgos ora culturales, ora medioambientales. Desde esta óptica, se comprende mejor su papel instrumental en el marco *d'une doctrine sociale humaniste*<sup>106</sup>. Sin resucitar los aspectos metafísicos de un cosmos íntimamente vinculado en el cual ser y valor marchaban de la mano, ni suspirando por la fenecida *ordinatissima pulchritudo* agustiniana, sin embargo nuestro actual pensamiento desea apostar por la revinculación entre ética y política, entre ética y conocimiento científico, entre ética y economía. Pero en una atmósfera democrático-republicana, las comunidades tienen el derecho de formular y de repensar sus fines autónomamente, siendo ellas entonces, y no ya el acervo teológico-metafísico, el límite de prácticas expertas que se han vuelto autorreferenciales. El saber experto está allí a disposición de la autoorganización sociopolítica y del mundo de la vida del que ese saber se ha separado (constituyendo cápsulas cuasi-herméticas de lenguajes especializados empecinados en incrementar el poder social de sus muy pagadas eficiencias), no al revés.

Si ayer los objetivos *saecularia* no debían distraer de los *spiritualia*, hoy los *saecularia* no se colman a sí mismos en los *spiritualia*. Éstos son el vago recuerdo de una realidad que la razón contraída a *téchne* no puede asumir como

---

105 *Caritas in veritate*.

106 Sandrine Frémeaux et Christine Noël, “Qu'est-ce qu'une juste rémunération? Ce que nous enseigne la conception du juste salaire de Thomas d'Aquin”. En: *Management et Avenir*, 48 (2011), p. 86.

su coronación y remate. La actividad moral hoy no se encuentra en capacidad de circundar, proporcionándole su límite, a las distintas *téchmai*, las cuales, desprovistas de una condición sapiencial que alumbrase su eficiencia racional y de todo horizonte de atribución que señale fines metaeconómicos, dan cuenta de la totalidad de lo real. La autocomprensión científicista ha incurrido en la maña de barrer con todo lo que no sea ella misma. La acumulación de dinero no encontraría hoy un límite moral (natural/teológico) ante el cual detenerse, ese límite sobre el cual tanto pensó la ya anciana escolástica, pues el marco conceptual de ésta conservaba “la integridad de una antropología compleja al abordar la realidad mercantil, sin restringirla a una racionalidad económica propia y distinta de la única razón práctica pensada para la realización humana”<sup>107</sup>.

---

107 R. González, *Justicia en...*, p. 615.

# MUNDO DE VIDA, EPISTEME Y PAZ\*

P. Alejandro Moreno SDB\*

## **ABSTRACT:**

*A partir de una definición propia de episteme y de cultura en cuanto estructuras antropológico-cognoscitivas históricas y situadas en un determinado mundo-de-vida, el autor describe y analiza la episteme de la Modernidad, cuyo núcleo de sentido y regla fundamental del conocer vendría a ser el individuo, y la episteme propia del mundo-de-vida popular venezolano, centrada en la relación interhumana. Desarrolla a continuación, siguiendo críticamente el pensamiento de Emmanuel Levinas, lo que una episteme de la relación habría de significar, si se convirtiera en universal, para el reconocimiento y aceptación de la otredad del otro humano en cuanto otro, a saber, la base fundamental para una posibilidad radical de paz.*

**KEYWORDS:** episteme, mundo-de-vida, modernidad, relación, otredad, paz.

- 
- \* Reproduzco aquí, con algunas modificaciones no substanciales, mi contribución al proyecto de una *Encyclopedia of Peace Psychology*, solicitada por los organizadores en el año 2009. Esto explica las referencias a la psicología de paz.
- \*\* El P. Alejandro Moreno Olmedo nació en Torralba de Oropesa - Toledo (España), en 1934. Pronto vino a Venezuela, estudiando en seminarios salesianos de Caracas y luego en Italia. Licenciado en Psicología (Summa cum Laude), U.C.A.B., 1967. Especialidad en Psicología Educativa, Univ. Complutense, Madrid, 1975. Magister Scientiarum en Psicología, U.S.B., Caracas, 1979. Doctor en Ciencias Sociales, U.C.V., Caracas, 1993. Profesor Titular, Fac. Educación, Univ. de Carabobo (Jubilado). Ha sido profesor de Psicología del Aprendizaje, UCAB-ISSFE, Los Teques. en Postgrado, UPEL, Maracay. Profesor invitado, Univ. del Sur Argentino, Bahía Blanca, Argentina, desde 1990. Fundador y Director del Centro Salesiano de Psicología, 1967-73, 79-82. Fundador y Director del Centro de Investigaciones Populares desde 1990. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *El Aro y la Trama. Episteme, Modernidad y pueblo*, con varias ediciones. *Historia-de-vida de Felicia Valera. Buscando Padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna. Y salimos a matar gente*. Ha recibido el Premio Mons. Pellín de Investigación (CEV) y el Premio Franciso de Venanzi al investigador universitario (UCV). Doctor honoris causa por la Universidad del Zulia, 2010. email ciporama@gmail.com.

En el *Diálogo de los Sistemas Máximos*, Galileo escribe: “Vano sería el pensamiento de quien creyese introducir una nueva filosofía reprobando a este o a aquel autor: es preciso, en primer lugar, aprender a rehacer el cerebro de los hombres y ponerlos en aptitud de distinguir lo verdadero de lo falso, cosa que sólo Dios puede hacer” (1968, 119).

Entendía Galileo que para poder pensar un mundo completamente nuevo, sus contemporáneos necesitaban un cerebro nuevo, vuelto a hacer de otra manera, con otros elementos y con otra estructura. No hablaba, claro está, de su constitución física sino que estaba utilizando una metáfora. Por cerebro entendía todo el sistema cognoscitivo, las condiciones concretas de posibilidad para que algo pueda ser pensado y conocido.

La posibilidad de ser conocido de un objeto, tanto en sí mismo cuanto en la forma que presenta ante el conocedor, depende de la hechura que en el momento del acto cognoscitivo tenga el sistema, del conjunto de condiciones que lo hagan posible.

Esto, según sugiere Galileo, puede cambiar; el “cerebro” puede ser rehecho. La episteme, tal como aquí se la entiende, viene a ser una hechura particular del “cerebro” de los hombres de toda una comunidad cultural en un momento de su historia. Se trata, pues, de una estructura histórica, situada en un tiempo y en un espacio cultural.

La cultura de una comunidad humana, por otra parte, se inserta en la manera que tiene esa comunidad de practicar la vida, de ejercerla en el discurrir cotidiano de sus prácticas, eso que he llamado *vivimiento*, las cuales reciben coordinación, organización e integración en unidad de sentido de una práctica fundamental o primera, por todos compartida aunque en cada cual sea practicada de manera personal. La unidad de sentido de las prácticas de vida constituye al conjunto en mundo humano, mundo-de-vida. Así, para poner un ejemplo, en el tiempo histórico de la Edad Media europea la práctica fundamental común a toda la sociedad era la vinculación jerárquica la cual tenía su más clara y común expresión en la religiosidad de la que derivaban su sentido todas las prácticas de vida, desde las familiares hasta las económicas y las científicas (Moreno, A. 2008).

La práctica de la vida en el seno de un mundo-de-vida histórico y determinado fija las condiciones de posibilidad en cuyo marco se hace realidad la práctica del conocer, condiciones de posibilidad a las que aquí llamo episteme, pues

el acto y el proceso de conocer no tienen existencia real sino como dimensiones estructuralmente integradas a la vida concreta que se vive y se practica y como se vive y se practica que nunca es sólo individual sino social, cultural, convivida.

La episteme establece las reglas generales del modo de conocer, de la conciencia y del pensamiento de toda una comunidad humana en un tiempo histórico. Cuando Foucault (1978) habla de episteme considera como tal el conjunto de grandes conceptos, o categorías, que rigen el conocimiento en una época. Aquí considero, yendo más allá de Foucault, que esos grandes conceptos están a su vez regidos por la episteme que propongo pues ésta se entiende aquí no como conjunto o sistema de contenidos sino como una matriz de condiciones de posibilidad de los contenidos, algo más de fondo, más general y más duradero, aunque también cambiante, pero no según los cambios de época, como sugiere ese autor, sino según el surgir de nuevos mundos-de-vida en el tiempo o según la diversidad de mundos-de-vida simultáneamente existentes en distintas culturas y sociedades.

La episteme que rige todo el modo de conocer propio de la Modernidad o del mundo-de-vida moderno y que se actualiza en todos los campos del saber y del pensar desde el científico hasta el filosófico y el teológico tiene como regla fundamental, primera, y condición de posibilidad, el individuo no en cuanto concepto pues el concepto de individuo ya está, en la modernidad histórica y actual, regido por la regla epistémica individuo, sino en cuanto apertura o condición estructural del entendimiento que obliga, independientemente de la voluntad del sujeto conocedor, a conocer la realidad toda por individuos. El individuo, en cuanto regla epistémica fundamental, construye la cognición condicionada a representarse la realidad como individuada, constituida por entes con entidad propia, inmanentes e indivisos en sí pero al mismo tiempo, divididos, esto es, separados esencialmente de los demás. Entes no relacionados por naturaleza y que sólo pueden relacionarse mediante relaciones extrínsecas, construidas artificialmente que, cuando se trata de entes humanos, pueden ser tanto de paz como de conflicto o de guerra. En un mundo-de-vida regido por la práctica fundamental, primera, individuo y en una episteme que no permite conocer sino por individuos, la guerra entre humanos siempre está latente.

A este respecto es importante evitar la tentación de confundir episteme del individuo con individualismo. La primera, que, para ponerla en términos de *ismo*, se la puede llamar *individuismo*, se entiende como regla estructural del conocer, no como condición o postura psicológica de un sujeto determinado, o también de un grupo humano, el cual o los cuales, ya sea desde el individuo

epistémico, ya sea desde otra matriz epistémica, constituyen su yo particular en centro de toda referencia. El individualismo es psicológico, no epistémico.

Dicha episteme está fundamentada en el mundo-de-vida producido en el occidente europeo a partir del Renacimiento cuando se rompen los vínculos feudales y el individuo se afirma en su autonomía autosuficiente.

En cambio, investigaciones centradas en el estudio del mundo-de-vida del pueblo venezolano (Moreno, A, 2008, 317-365), sobre sus prácticas vitales y sus maneras de producir mundo me han llevado a concluir que los habitantes de ese mundo se viven, de partida y en toda su historia, relacionados y no individualizados. Viven en la relación. La relación es su experiencia y práctica originaria y permanente, primera, desde la que brota toda otra práctica y experiencia. No estoy hablando de la conducta de relación sino de la relación en la que tiene existencia toda conducta, también la conducta de relación.

Hallamos, pues, un mundo-de-vida definido por vivir la relación, del mismo modo que el mundo-de-vida moderno se define por vivir el individuo. No hay contradicción entre ambos pero sí una esencial distinción.

Dado que el mundo de vida pone las condiciones del conocer, la episteme, el modo de conocer en este mundo es un conocer desde la relación y por relaciones. Existe, por tanto, una episteme que consiste en conocer no por individuos sino por relaciones, en la que la relación no es un derivado construido del individuo sino el individuo un derivado construido de la relación y para el que la relación no es un arte-facto necesario sino el fundamento de todo conocer.

Que este fundamento epistémico no sea sólo una realidad popular o un remanente del pasado, sino una exigencia profundamente humana, más allá de todo producto histórico que se le haya sobrepuesto, excede este trabajo de investigación empírica, pero me lo hacen pensar quienes como Martín Buber (2008), Emmanuel Levinas (1999), Enrique Dussel (1973) o Paulo Freire (1988), por ejemplo, partiendo también de experiencias vividas en mundos de vida relacionales, se han esforzado por elaborar un pensamiento verdaderamente distinto del moderno.

Estrictamente hablando, tal como aquí se la entiende, no hay episteme propiamente dicha si no existe en la práctica concreta un mundo-de-vida correspondiente desde el que se origina y sobre el que se sostiene, pero, como en el caso de algunos pensadores y en el de las religiones, puede elaborarse intelectualmente y sobre la base de reflexiones sistemáticas, una matriz de pensamiento que pro-

ponga lo que pudiera llegar a convertirse con el tiempo en una práctica de vida compartida por toda una sociedad y por tanto en un mundo-de-vida sobre el que se llegara a sostener y así pasar a ser episteme. Hasta que esto no suceda, dicha episteme sería únicamente postulada como posible en un acto profético, esto es, anunciante, que no la fundaría sino que solamente proclamaría su posibilidad utópica.

Se nace y se forma uno como persona en un mundo-de-vida históricamente determinado y por ende desde la episteme a él correspondiente se aprende a conocer, a pensar y a comprender toda realidad, pero en cuanto sujeto singular, por un proceso de análisis y de interpretación del propio mundo, puede llegarse a tomar consciencia de todo ello y optar, en libertad, siempre relativa, por asumir plenamente mundo y episteme propios o por integrarse a otros reales o utópicos. La persona siempre tiene capacidad y posibilidad de liberarse de cualquier determinación.

Mundo-de-vida y episteme son hechos históricos y, en cuanto tales, sólo pueden ser sometidos a juicios de hecho, pero en cuanto a las funciones que desempeñan en la relación de unos pueblos con otros y a la dinámica de las conductas que desencadenan entre las personas en el interior de los distintos mundos y epistemes reales, pueden y deben ser evaluados desde un punto de vista ético como, en nuestro caso, desde la ética de la paz.

Asumir una episteme, consciente o inconscientemente, es optar por comprometerse con un grupo humano determinado, con su praxis total —intereses, ideas, prácticas, mundo integral de vida— con todo su modo de existir en el mundo.

De la vivencia consciente de ser-relación-humana, emana un proyecto de vivir relacionamente en la totalidad de la existencia práctica. Implica vivir la relación en todas sus posibilidades comunicativo-comunitarias. Este proyecto es de por sí mismo un imperativo ético de paz. Las transgresiones al mismo son posibles de modo que la agresión violenta intersubjetiva y entre pueblos no está eliminada pero será siempre una violencia contra la llamada fundamental a la paz contenida en todo el sistema de mundo, episteme y cultura, un sistema que exige la convivencia pacífica y que cultiva la formación de personalidades conviviales.

El mundo-de-vida moderno, centrado en el individuo y no en la relación, porta en sí otra ética, la ética del individuo. El individuo se practica a sí mismo, en principio, como un en sí, no relacionado, autosuficiente y que se afirma dis-

tinguiéndose de los demás individuos y confrontándose con ellos con los que establece relaciones extrínsecas y producidas racionalmente según sus intereses de autonomía y afirmación progresiva. Dado que los otros individuos son los que limitan las posibilidades de semejantes afirmación y expansión, no pueden ser pensados sino como competidores, adversarios y, en el mejor de los casos, como colaboradores oportunos del propio proyecto. En un modo-de-vida así construido y desde una episteme en la que se conoce la realidad por esas vías, la violencia y la guerra siempre estarán amenazando. La experiencia histórica ha producido numerosos mecanismos de control, desde las religiones del amor hasta las declaraciones solemnes de derechos humanos, pero siempre serán correctivos cuya eficacia dependerá de circunstancias muy cambiantes mientras el fondo estructural de mundo y episteme permanezca el mismo.

En una episteme de la relación, en el centro no está el individuo sino la persona y ésta concebida como relación intrínseca, esto es, constituyente de su existencia concreta. Si la persona es relación, es también, por ende, comunicación. No necesariamente comunión pues la agresión, como ya se dijo, siempre es posible en cuanto transgresión, y por tanto la ética como necesidad para que la persona pueda realizar su proyecto relacional plenamente liberado de obstáculos y tentaciones.

Ahora bien, pensada así, cada persona es una relación singular, un *singulus* —no un individuo— si queremos señalar la distinción entre personas. La singularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino totalmente distinta, otra, con una otredad irreductible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. La relación que es cada persona no es una realidad estática, dada de una vez para siempre, sino una existencia y por lo mismo una historia.

La singularidad de la persona no puede ser pensada como parte de un todo sino como incluida en la trama de relaciones pero en cuanto relación distinta de toda otra que, en su distinción, subsiste como total novedad. En este sentido, la persona es sujeto. La relación en cada síngulo es subjetiva con toda la complejidad de lo que concebimos como subjetividad en la psicología.

De este modo, el objeto primero de la psicología, desde una episteme de la relación abierta a una psicología para la paz, habrá de ser la relación humana en toda su complejidad, trasfondo de todo fenómeno de estudio. Así, no la conducta desde el individuo, como hasta ahora, sino la conducta desde la relación, para indicar un ejemplo.

Ello supone un cambio epistemológico radical en las disciplinas psicológicas. Una tarea fascinante. Lo mismo podría decir, *mutatis mutandis*, de toda otra disciplina.

En un mundo-de-vida relacional y en una episteme de la relación, el pensamiento y la experiencia del otro, de la otredad del otro, es fundamental, pero ¿podrá hablarse de una episteme de la otredad como base para la paz?

Estrictamente hablando, esto es, si nos atenemos al concepto de episteme desarrollado hasta aquí, no se podría hablar de episteme de la otredad. La razón de tal imposibilidad está en que no conocemos la existencia de un mundo-de-vida en el que la práctica de la otredad o del reconocimiento del otro en cuanto otro como ejercicio puramente pragmático, incluso más allá de toda consciencia, compartido por todos los miembros de un grupo humano, pueblo o cultura, sea la práctica primera que da sentido a todas las prácticas de ese grupo humano y la que constituye, así, la totalidad en una forma común de ejercer la vida, en mundo-de-vida.

Puesto que sin un mundo-de-vida que la sostenga, la funde y aporte las condiciones de posibilidad para que sea producida, no surge una episteme con existencia real y actual en el tiempo, sólo en términos de anuncio, profecía y construcción ideal proyectada hacia el futuro, esto es, utopía, puede plantearse la otredad como episteme.

Pensar al otro hombre como otredad absoluta practicando la vida con él de modo que su identidad distinta de cualquier otra sea totalmente respetada y radicalmente libre de todo intento de dominación, en ausencia de todo rastro de poder, surge, de lo que nos dice la historia, como ineludible necesidad, en sujetos singulares, pensadores y filósofos, que han vivido situaciones límite de opresión o han tomado consciencia de la reducción de los oprimidos al estado de cosas y no de personas. Como ha dicho Levinas (1984, 14), “todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias prefilosóficas”.

Lo primero que en tales experiencias se percibe como absolutamente necesario para que pueda haber vida profundamente humana es que aparezca un mundo-de-vida en el que la existencia absolutamente original de cada hombre, su *eidós*, lo que lo hace irreductible a la indiferenciación de lo mismo o a la mis-midad, esto es, su otredad, sea el fundamento concreto y la práctica cotidiana y permanente compartida sin fisuras por todos los que en él viven.

Puesto que un mundo así no existe, se trata de anunciarlo como totalmente necesario y de sumar consciencias y prácticas que produzcan las condiciones en cuyo seno pueda nacer. Se anuncia, entonces, conjuntamente y se estructura orgánicamente toda una manera de pensar la realidad humana cuyo núcleo de sentido y regla general para producir todo pensamiento y conocimiento sea la otredad del otro hombre sin sombras ni matices de duda. Ello sería la formulación de lo que en un futuro pudiera y debiera, dada su necesidad, llegar a ser una episteme. Por el momento sería una mentalidad en cuanto forma de conocer y pensar propia de unos pensadores o de un grupo limitado de personas en un mundo-de-vida en el que impera una episteme real totalmente distinta.

Quien ha planteado de la manera más clara y radical la utopía de un modo de conocer a partir de la otredad del otro hombre y sobre ella, ha sido el ya citado Emmanuel Levinas, judío lituano quien vivió hasta el extremo en la situación límite del campo de exterminio nazi la negación de su identidad de hombre y de su estructural originalidad como viviente. Seguiré, a continuación, breve y sintéticamente sus ideas al respecto pues ellas resumen lo mejor que se puede decir sobre un posible pensamiento de la otredad.

Todo hombre es externo a cualquier totalidad que le haga uno más, idéntico a sí mismo y absolutamente original, esto es, otro a cualquier hombre y a cualquier realidad.

Lo primero que llega a nuestra experiencia, no es un objeto, no es un no-yo, sino otro hombre. El Otro –lo escribe siempre con mayúscula- es anterior a toda experiencia-del-mundo y por tanto el principio de toda posibilidad de pensar. El Otro, al presentarse y en su presencia, que es al mismo tiempo su expresión, nos adviene, nos es dado, incluso nos es impuesto, como exterioridad absoluta, otro absoluto que yo. No es el ser lo que adviene sino el otro hombre. Su advenimiento y su presencia es la fuente de toda significación, no el ser como ha pensado la filosofía occidental. Sobre ese otro no ejercemos ni siquiera el poder de la imagen, pues las imágenes son siempre producidas por nosotros. “Las imágenes son siempre inmanentes a mi pensamiento como si viniesen de mí. El otro las desborda con un desbordamiento irreductible a una imagen de desbordamiento” (Levinas, E. 1977, 301). Su identidad, su otredad es, en este sentido, inimaginable.

No sólo es inimaginable, sino que es sobre todo intematizable, es el imposible de contener en un concepto, el incontenible. Si fuese conceptualizable, estaría sometido a la violencia del pensamiento que lo convertiría de Otro en

Mismo y lo pondría a disposición del que elabora el concepto haciéndole perder su total alteridad.

La otredad se patentiza en el rostro. El rostro desnudo es la presencia inmediata del Otro que se hace presente por sí mismo, por el puro hecho de existir, por su propia exterioridad irreductible a cualquier mismidad, a cualquier totalidad, y hace trizas cualquier sueño de reducirlo a otra cosa que Otro, a objeto de un sujeto. "Tú eres tú. En este sentido se puede decir que el rostro no es visto. Es lo que no puede hacerse un contenido que tu pensamiento pueda abrazar" (Levinas, E. 1984, 80).

El encuentro con el Rostro es, por ende, el principio de la ética, anterior a toda filosofía. La primera respuesta es la responsabilidad, que para nuestro autor es la acepción más dura de lo que se llama amor al prójimo, dura porque es el amor sin eros, donde la posición ética domina absolutamente sobre todo rastro de pasión o concupiscencia, el amor sin interés.

En consecuencia: "El 'tú no matarás nunca' es la primera palabra del rostro. Es una orden. Hay en la aparición del rostro un mandamiento, como si un maestro me hablara" (Levinas, E. 1984, 83).

Acoger al Otro es anterior a la justicia puesto que la justicia implica comparación y los hombres son los incomparables porque no hay término común sobre el cual hacer la comparación, son Otros, no se encuentra en ellos mismidad. Pero no tenemos más remedio que caer en el juicio, comparar lo que, en principio, es incomparable. Aquí está el nacimiento del deseo de justicia del que, sin embargo, hay que salir y elevarse continuamente a la responsabilidad para con el Otro y desde ella elaborar la justicia sin quedarse ahí.

La responsabilidad implica que el Otro exige, llama, habla y el yo le está sujeto. En eso se funda la subjetividad. Pensar la subjetividad desde la responsabilidad para con el Otro implica no pensarla desde el ser o desde la esencia sino desde la exterioridad al ser, desde "otro modo que ser" porque, desde la esencia, al sujeto no le quedan sino dos caminos: o presentarse como dueño, dominante de toda realidad la que somete a sí, o desvanecerse en la nada de sí. En ninguno de los dos casos, puede hacerse presente el Otro. "Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre si y el Otro, esa desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión" (id.).

La práctica y el pensamiento de la otredad vienen a ser, así, práctica y pensamiento del amor “en su acepción más dura”, o lo que es lo mismo, poner el amor duro como fundamento radical de un mundo-de-vida y fuente, sentido y condición única de posibilidad de todo pensar: episteme.

Por esta vía la propuesta del judío Levinas se enlaza con la de otro judío muy anterior y más universal, Jesús de Nazaret, quien en toda su trayectoria vital no planteó otra cosa como práctica, pensamiento y proyecto, si bien en sus propios términos.

Paradigmática, al respecto, es la parábola del samaritano. La prueba de que el pensamiento de la otredad no pertenece a la manera de concebir la realidad mantenida por siglos en nuestra cultura está en el hecho de que a “samaritano” siempre se le ha adherido el adjetivo “bueno” que nunca estuvo ni en el lenguaje ni en el pensamiento de Jesús. Jesús no dijo que el samaritano fuera bueno simplemente porque hacerlo bueno era ya negar su pura distinción de samaritano e incluirlo en una categoría que excluye a muchos. Levinas nos diría que de esa manera se lo conceptualiza, se lo reduce a una mismidad, se lo esencializa. La parábola responde a la pregunta que a Jesús le dirigen por el prójimo, el Otro próximo, el cercano que interpela y que pide responsabilidad. Y la respuesta es que el prójimo es el que se presenta como Otro y basta. No es problema de cercanía ni lejanía. El samaritano, en efecto, para los que preguntan, es, en su pensamiento, el menos prójimo posible, el concebible como el más alejado de cualquier judío. Sólo si no se lo concibe, si no se lo somete al concepto, si se responde a la pura presencia de su rostro, se lo puede aceptar en su radical otredad y situarlo en el ámbito del amor duro. Sólo así puede ser prójimo para el judío que cayó en manos de los ladrones.

Una episteme de la otredad exige una salida de cualquier otra episteme, un ir más allá del mundo-de-vida que hasta ahora conocemos, un ubicarse a la intemperie, sin asideros vitales y mentales para proclamar la posibilidad de un hombre totalmente reconciliado con el otro hombre en la imposibilidad de cualquier opresión y por ende en la paz más absoluta.

Desde una matriz cognoscitiva que pone de esta manera todas las condiciones de posibilidad para pensar y elaborar conocimiento, la psicología tendría que ser reelaborada completamente. No una psicología a partir de la conducta de los sujetos sino a partir de la respuesta al rostro otro como otro. En el corazón de la psicología no estaría la conducta sino el amor duro como realidad, posibilidad

y proyecto de producción. Una psicología así, sería una psicología de paz en el sentido más radical.

Repitiendo lo ya dicho, se puede aplicar el cuento a cualquier otra disciplina.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buber , Martín (2008), **Yo y Tú**, Nueva Visión, Buenos Aires
- Dussel, E. (1973), **Para una ética de la liberación latinoamericana**, México, Siglo XXI
- Foucault, Michel. (1978), **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México.
- Freire, P. (1988), **¿Extensión o comunicación?**, Siglo XXI, México
- Galilei, Galileo. (1968) **Due Massimi Sistemi del Mondo**, en: *Le Opere di Galileo*
- Galilei*, vol. VII, G. Barbera, Firenze (edizione pubblicata da Antonio Favaro, Del Lungo Isidoro, Govi Gilberto, Schiapparelli Virginio)
- Levinas, E. (1999), **Totalidad e Infinito**, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E. (1984), **Etique et Infini**, Fayard, Paris.
- Levinas, E. (1999), **De otro modo que ser o más allá de la esencia**, Sígueme, Salamanca.
- Moreno, A. (2008), **El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo**, Convivium. press, Miami.

# 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 Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

**Seminarios opcionales:** Uno por semestre.

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

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

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

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

### 7. INFORMACIÓN

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

## CÓMO PROMOVER UNA CULTURA DE PAZ EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA

P. Pedro Trigo, SJ\*

### **ABSTRACT**

*In this paper we are going to describe in the first place that which does not cause violence directly, then we shall refer to that that causes it in a given situation as well as within every individual. Thence we explain what disables violence at everyone's very core. Later we shall appoint what is the starting point in our situation in order to leave violence behind. Finally, we will mention the role family, school and Government must play if we seek peace and above all, the role human being is called to play.*

### **KEY WORDS**

*Poverty and injustice; expectations; social cohesion; conscious of one's own dignity; rights and duties; productive chores; social security.*

Es obvio que este tema no es un ejercicio académico. El contexto en que vivimos es un contexto impregnado de violencia, que nos afecta muy íntimamente porque somos seres en situación y no podemos ni queremos aislarnos, porque no nos consideramos individuos sino que como personas nos definimos por relaciones, por relaciones de fraternidad de las que no queremos excluir a nadie, ni siquiera a los violentos y excluidores. Por eso, porque nos definimos por esa respectividad positiva de la que no queremos excluir a nadie, es para nosotros

---

\* 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 numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropolos, Nuevo Mundo... Correo electrónico [trigodura@gmail.com](mailto:trigodura@gmail.com).

imperativo promover una cultura de paz. Construirla no es un acto de altruismo, ya que no es un acto supererogatorio salido de nuestra humanidad ya constituida sino una actitud y una tarea imprescindibles para constituirnos como personas y para no dejar de serlo. Sólo en cuanto nos movemos en este horizonte de promover una cultura de paz, la violencia ambiental, que nos afecta más íntimamente que si pretendiéramos ilusamente dejarla de lado, no nos influirá. Dios quiera que ésa sea cada día más nuestra actitud vital y que de este modo la violencia que nos afecta no nos influya.

## QUÉ NO PRODUCE DIRECTAMENTE LA VIOLENCIA

- Lo primero que hay que aclarar es que la pobreza no produce automáticamente violencia. Lo más que propicia es el hurto, que es quitar alguna pertenencia a alguien aprovechando su ausencia o sin que se dé cuenta; pero ni siquiera el robo, que es quitarle con violencia o con la amenaza de violencia apuntándolo con un arma. Cuando el pobre es consciente de su propia dignidad, aunque padezca necesidad, no se rebaja a hacer violencia. Pide lo que necesita perentoriamente o se aguanta con gran estoicismo, pero no hace violencia. Tampoco paga su frustración con su familia o sus vecinos. Al contrario, en la familia y en el vecindario se ayudan a llevar humanizadamente esa situación extrema y, por eso, muy tensionante.
- Tampoco la injusticia provoca violencia de por sí. La conciencia de la injusticia estructural, bien sea a nivel económico (sueldos insuficientes, condiciones y/o relaciones laborales denigrantes, discriminación en el acceso al trabajo), a nivel social (discriminación, desprecio o, incluso, exclusión) o a nivel político (los gobernantes, en contra de la Constitución, sólo gobiernan para los de arriba o para sus partidarios), provoca, cuando está rectamente encauzada, lucha cívica por obtener justicia, pero no violencia. La conciencia de sí lleva a trabajar porque prevalezca la justicia, a luchar por la justicia, pero de manera que, en el modo de hacerlo, la persona afirme esa dignidad y no la quebrante.

## LA FALTA DE EXPECTATIVAS, CALDO DE CULTIVO PARA LA VIOLENCIA

La pobreza, de por sí, no causa directamente la violencia, pero la falta de expectativas sí es un caldo de cultivo para que se fomente. Falta de expectativas implica que las personas que padecen necesidades básicas vean que muchísimos

otros viven con lo conveniente e incluso con mucho superfluo, y que tengan conciencia de que tienen derecho a vivir dignamente e incluso que tienen capacidades para desempeñar un trabajo productivo o por lo menos aptitudes para llegar a capacitarse de modo que tengan para vivir; pero que, tal como está organizada la sociedad, no van a tener oportunidades para capacitarse ni para encontrar trabajo ni van a ser ayudadas por el Estado ni por la sociedad. Esa falta de expectativas, sentida como absolutamente injusta, produce una tremenda frustración y es proclive a que se fomente la rabia y el resentimiento.

Recuerdo un barrio de Petare donde compartí durante un mes el año 1961 cuando empezaba a poblarse el cerro. Las casas eran de bahareque, la gente, recién llegada, apenas tenía para vivir y no tenía casi ningún utensilio. Pero nadie se consideraba pobre porque todos tenían ganas de superarse trabajando duro y sabían que había trabajo cualificado y bien pagado y el INCE ofrecía esa cualificación; por tanto, salir de abajo sólo era cuestión de tiempo. Por eso la gente andaba en lo suyo y todos vivían en paz y en la sana convivencia de quienes se sabían embarcados en la misma aventura prometedora.

Por eso mismo durante la primera presidencia de Carlos Andrés los fines de semana los barrios bullían de construcciones: la gente captó intuitivamente que era la última oportunidad y que había que aprovecharla para que sus hijos tuvieran una vivienda digna.

Luego empezó a nublarse el horizonte porque en 1978 empezó a bajar en picada tanto el poder adquisitivo del salario popular como la calidad de los servicios de tal manera que a fin de siglo la gente popular se sentía completamente abandonada del Estado y de la sociedad. En esas condiciones, opuestas a las de sus padres y sus abuelos, los adolescentes y jóvenes se sentían completamente desmotivados. El estudio era de peor calidad que el de décadas anteriores y además, ¿para qué estudiar, si no había trabajo? Tampoco había participación política. La sociedad les hacía ver que estaban de sobra. Era muy difícil que esa frustración pudiera ser procesada en la familia, que empezaba también a pasar penurias y en el ambiente del barrio, que se sentía desmotivado y con una bronca contenida. Las drogas fueron el detonante para que se desatara una violencia cada vez más descontrolada.

Ahora bien, si la falta de expectativas es proclive para que se incube la violencia, no la causa, sin embargo. Por eso, en esas dos últimas décadas del siglo pasado de las que venimos hablando, la mayoría del pueblo resistió, tanto a la violencia horizontal, como a cultivar rencor en su corazón. Y aguzó el ingenio

para rebuscarse y multiplicó los lazos para protegerse mutuamente y, sobre todo, aguantó, adensando su condición de sujeto para no sucumbir a esa incitación ambiental y, no pocas veces, a ese impulso interno, a entregarse a la violencia como modo elemental y por eso espurio, de descargar tanta violencia sufrida.

## QUÉ GENERA LA VIOLENCIA

La violencia se genera por la conjunción de dos elementos: falta de cohesión social y falta de conciencia de la propia dignidad.

### *Falta de cohesión social*

- Si en una familia, en un vecindario, en una ciudad, en una unidad educativa, en una empresa, en un país, las personas se sienten mutuamente referidas, si captan que van por el mismo camino y en la misma dirección, si se da un sentido de pertenencia, surgirán tensiones, incomprensiones, incluso puede darse malevolencia; pero la violencia que como humanos se puede generar, se canaliza porque pesa más lo que une que los motivos específicos de la discordia y además se encuentran fácilmente mediadores que ayudan a que las partes se avengan y así los conatos de violencia son superados.

Esto sucede más todavía si los lazos que unen a la gente son constituyentes, es decir, si las personas se definen por ellos. Esos lazos pueden ser de sangre, de compadrazgo, de paisanaje, de vecindad, de compañerismo, de camaradería o, más difusa, pero no superficialmente, de convivialidad, que es el rasgo que caracteriza a la cultura suburbana.

Para nosotros los cristianos esos lazos que nos constituyen son los de hijos de Dios y hermanos de los demás desde el privilegio de los pobres. Quien se define de este modo se puede sentir defraudado, molesto, incluso, con rabia en contra de otro; pero, como sabe que, en definitiva, es su hermano, no responderá al mal con el mal, y si alguna vez se deja llevar por la pasión y lo hace, buscará algún modo de avenimiento o, si no puede hacer nada, por lo menos pedirá a Dios por él y querrá sinceramente su bien, a pesar de los sentimientos que pueda albergar respecto de él, porque no se define por sus sentimientos sino por su querer, que es el de un hermano en Cristo que sabe y acepta que el otro, aunque lo sienta como enemigo, es, en definitiva, hijo del mismo Padre del cielo.

Pero si, como se inculca hoy abiertamente por todos los medios, lo que predomina es el individualismo, es decir, la conciencia de que no existen más lazos entre las personas que los que cada quien quiera entablar por su gusto o

conveniencia y mientras los quiera entablar, si nadie es nada de nadie, porque no existen entidades colectivas, si, más todavía, nadie se siente responsable de nadie y cada quien piensa que la vida es velar cada uno exclusivamente por sí mismo, porque cuando cada uno trate de lograr lo máximo la sociedad se pondrá en ebullición y todo se dinamizará, cada quien, al estar centrado únicamente en su propio provecho, no reparará en las consecuencias de sus acciones para otros e, incluso, mirará a los que se le crucen en el camino como competidores a los que hay que vencer.

Este modo de vivir no es que engendre violencia sino que es violento en sí mismo, ya que la vida se concibe como la lucha de todos contra todos para que triunfen los más osados o los mejor posicionados o con menos escrúpulos o con más capacidades. La lucha es inevitable porque los bienes son escasos y, más escasos todavía, los primeros puestos. La competencia es una violencia constante, que no admite tregua porque es estructural: nada menos que el motor del sistema.

Lo mismo podemos decir del contrario del individualismo que es el corporativismo, es decir, la dirección de un grupo o comunidad o institución, que se absolutiza y busca su propio bien por todos los medios ya que se entiende como un fin absoluto. Engendra la misma violencia del individualismo porque la corporación actúa como un individuo, pero terriblemente repotenciado, según sea su tamaño, sus recursos y su complejidad estructural. Además en la corporación sus miembros también actúan como individuos, buscando el provecho propio a través de la maquinaria corporativa. El corporativismo es también violento porque, al desconocer todo lo que está fuera de la corporación, sólo reconoce las reglas de juego, que además intenta por todos los medios que jueguen a su favor, y las personas son para ella solamente clientes potenciales a los que hay que sacar el máximo provecho posible y, para eso, atraerlos a su órbita y hacerles adictos a la marca y sus productos.

#### *FALTA DE CONCIENCIA DE LA PROPIA DIGNIDAD*

- Quien tiene conciencia de su propia dignidad, busca estar en paz consigo mismo y con los demás. Ante todo busca la integración personal, es decir, que no haya ningún sentimiento o apetencia que se autonomiche del resto y que busque imponer su ley. Distingue entre su querer profundo y sus sentimientos, que, aunque puedan llegar a ser muy intensos, no pueden pretender dirigir su vida, y se afianza en su corazón, en su querer libre, y con paciencia y tenacidad busca armonizar todo con este querer de fondo. De este modo bus-

ca sin cesar limpieza y transparencia, de manera que, en su conciencia y en su actuar, por encima del orden establecido, reluzca la realidad como estructura dinámica y personalizada.

Sabe que no es un individuo en sí, de sí y para sí, sino que está vertido a los demás como los demás están metidos en él, y por eso, para hacer justicia a la realidad, cultiva la respectividad positiva respecto de los demás. Se sabe proveniente de otros y conviviente con los demás y, sobre todo, se percibe responsable de ellos y con ellos. Eso lo constituye persona y, por tanto, sabe que en lo valioso sólo se tiene lo que se da y, consciente de ello, trata de dar compañía, ayuda y esperanza, en definitiva, trata de dar de sí, y de ese modo, al darlo, recibe también él la alegría y el amor que salen de sí. A la vez que da y formando parte de la misma actitud, se anima a pedir con humildad, confianza y libertad y dando a los otros esa misma libertad con la que les pide.

Es claro que una persona que cultiva esta actitud no sólo no hace violencia sino que no responde con violencia a la violencia que puedan hacerle sino que, en vez de buscar como el último e incluso el único objetivo el castigo del culpable, lo que intenta por todos medios es que se supere esa situación para bien no sólo suyo sino también de la otra parte y del conjunto.

## **NO HAY VIOLENCIA SI LAS PERSONAS ACTÚAN SU PROPIA DIGNIDAD**

La respectividad positiva y la conciencia de la propia dignidad son igualmente importantes, aunque la segunda es la decisiva, tanto porque es absoluta e incondicionada, como porque, como hemos dicho, busca esas relaciones humanizadoras, lo más profusas posibles, sin excluir positivamente a nadie.

Por eso el individualismo ambiental y su contrario no superador, que es el corporativismo, son caldo de cultivo en el que se incuba la violencia. Pero, como decíamos, lo decisivo para que se imponga la violencia es la falta de cultivo de la propia dignidad.

Si yo creo que no tengo nada que ver con los demás o, peor aún, si los considero como competidores en la lucha de todos contra todos por los puestos y los bienes escasos, o, si considero que una serie de personas son las de mi bando y las otras los adversarios, pero si, aun desde esa posición vital tan estrecha, tengo conciencia de mi propia dignidad, aunque las demás personas no tengan nada

que ver conmigo, las respetaré; si son mis competidores, competiré limpiamente con ellos, y si son mis adversarios, los adversaré sin lincharlos moralmente ni negarles sus derechos sino limitándome a promover los míos. Ahora bien, si no tengo conciencia de mi dignidad, si no me respeto a mí mismo, porque no obro desde mi corazón, desde la raíz sagrada de mi ser, sino desde mi pasión dominante, buscaré mi provecho y el de los míos, sea mi familia o los de mi empresa o mis compañeros de partido, de un modo absoluto, caiga quien caiga y sin reparar en medios.

Lo mismo podemos decir de las relaciones corporativas. La corporación es un tipo de organización que busca como fin absoluto su propio provecho. Quien entabla este tipo de relaciones, sea en una empresa, sea en una tolda política, sea en una organización de salvación, si tiene conciencia de su propia dignidad, aunque hace violencia estructural por su exclusivismo, cuando vea en concreto que daña a alguien, trata de rectificar; pero si no tiene conciencia de su propia dignidad, excluye y niega derechos sistemáticamente a los demás. Ésa es la madre de las violencias.

Así pues, aunque el fomento de las relaciones profusas, es decir, lo más diseminadas posible y a todos los niveles posibles, es importantísimo, lo más decisivo para fomentar la paz es actuar desde la propia dignidad. Eso es así porque para estar en condiciones de relacionarse con otros de esa manera positiva hace falta estar reconciliado uno consigo mismo y, en nuestro caso, como cristianos, contar con la experiencia de que Dios nos acepta gratuita e incondicionalmente como hijos, en su Hijo único Jesús de Nazaret.

Así pues, se haga lo que se haga a otros niveles, todo será insuficiente e ineficaz, si no se cultiva sistemáticamente el sujeto en la familia, en la escuela, en el grupo cristiano, en el grupo de amigos; y, antes que eso, si cada quien no trata de adensarse como sujeto humano y ganar en consistencia humana, en humanidad cualitativa, en conciencia de su dignidad y por eso del respeto que se debe a sí mismo y a todos los demás, porque ha llegado a vivir desde esa profundidad trascendente en la que todo ser humano actúa responsablemente desde el santuario de su conciencia y, por eso, al menos atemáticamente, ante Dios.

En Europa Habermas es el filósofo que ha sabido ver que la política democrática, que él busca fortalecer y profundizar, se basa en elementos prepolíticos y que, sin ellos, se adelgaza hasta volverse meramente procedimental e incluso se corrompe. Por eso aboga por el postsecularismo, es decir, por el apoyo a aquellas instituciones religiosas que logren robustecer simultáneamente la conciencia de

dignidad, la libertad liberada, y la inclinación a la solidaridad. El Estado nada sabe de religión y por eso ni apoya ni obstaculiza a las instituciones religiosas; pero sí puede constatar esos efectos en las personas, que son los que él necesita para funcionar densamente. Y, por eso, sostiene que debe apoyar a esas instituciones específicas que logran potenciar en las personas esas virtualidades y en tanto sigan logrando esos objetivos que el Estado precisa y la sociedad necesita.

## **EL PUNTO SÓLIDO DE APOYO PARA SUPERAR LA VIOLENCIA EN NUESTRO PAÍS ES LA GENTE, SOBRE TODO, DEL PUEBLO, QUE SISTEMÁTICAMENTE SE NIEGA A EJERCER O AVALAR LA VIOLENCIA**

- Entre nosotros no existe cohesión social sino por el contrario, somos un país polarizado y la polarización es, como tal, un estado de cosas enormemente violento. Debido, en parte, a eso mismo y debido, en parte, a la dejación del Estado, es tal el estado de descomposición de las instituciones que nuestro único punto sólido para superar la violencia es la entereza personal de muchas mujeres y varones de todas las clases sociales y, sobre todo, de nuestro pueblo, que es el que más la sufre, que se niegan a responder con la violencia a la violencia cotidiana que sufren por muchos canales.

A pesar del inmenso liderazgo que tuvo Hugo Chávez sobre amplias capas del pueblo venezolano, nunca logró ganarlos para su visión dicotómica de buenos y malos, de patriotas y vendepatrias y, menos todavía, para su propuesta de entenderlo todo como una campaña militar con sucesivas batallas para derrotar a los enemigos, que eran venezolanos. Por eso, cuando las encuestas que periódicamente mandaba hacer evidenciaban ese hiato entre su tono y la sensibilidad de gran parte de su gente, cambiaba de tono y hablaba del amor. E incluso, al darse cuenta de la relevancia para ellos de esa disposición positiva, bienhechora, llegó a centrar la campaña en el manejo sistemático de ese registro amoroso, y eso llegó a tanto que a veces parecía más la letra de un bolero que eslóganes políticos.

En las dos encuestas que elaboramos en el Gumilla con una amplísima cobertura entre el pueblo resultaba abrumadora la mayoría de quienes desde la clase media baja hasta los que sufren pobreza extrema pensaban que el gobierno tenía que llegar a acuerdos con la empresa privada, que no querían ni una economía liberal ni una estatista sino una mixta y que pensaban, incluso, que las exprom-

piaciones no eran convenientes ni los beneficiaban a ellos. Estas apreciaciones son constantes en las sucesivas encuestas.

Los pobladores de los barrios están completamente indefensos porque muchas veces la policía está conchabada con las bandas, y, sin embargo, la inmensa mayoría no se deja contaminar por la violencia porque son personas dignas que no quieren perder el respeto que se deben a sí mismas y deben a los demás.

Esta actitud de no dejarse envolver por la violencia sino resistir activamente a ella optando desde el fondo del ser por la paz y, por eso, esa negativa a plegarse a la polarización inducida, es la fuente de nuestra esperanza y la palanca para cualquier acción organizada que se emprenda para superar en nuestro país la violencia, superando las causas que la originan y mantienen.

#### *EL SACUDÓN QUE FUE EL CARACAZO NO FUE ENTENDIDO NI ATENDIDO*

Para mostrar lo que venimos diciendo vamos a poner un ejemplo significativo que, de buenas a primeras, parecería desmentir lo estamos afirmando. Es el sacudón social que fue bautizado como el caracazo (27 de febrero de 1989). El caracazo fue un acto de contagio de masas, el más significativo que he presenciado de cerca y analizado concienzudamente. Duró una noche. Una noche de saqueo. Fue el estertor de un pueblo que se ahogaba ante la indiferencia de las autodenominadas fuerzas vivas y del Estado, que acababa de decretar su muerte por inanición al acabar con todos los subsidios y entregarse en manos de la competencia salvaje sin ninguna compensación.

Si al día siguiente hubieran sacado al ejército en la mañana, se habría dado la señal de alarma y más nada. Pero ese día, superado ya el contagio de masas, se dio el robo, generalmente por parte de quienes no eran pobres, que nada tiene que ver con lo que había pasado la noche anterior. Entonces intervino el ejército penetrando a las casas y quitando lo saqueado, lo robado y lo comprado, y matando a miles de personas y sembrando el terror al disparar cuatro millones y medio de balas de FALN. El gobierno se definió con ese acto salvaje como el perro de presa de los propietarios. Las semanas siguientes, los ricos reconocieron el abandono en que se le había tenido al pueblo y prometieron un cambio drástico. Pero, al ver que se alejaba el peligro de que los habitantes de los cerros bajaran de nuevo, se olvidó de su contrición y volvió el abandono sistemático.

Como se ve, el pueblo, en un hecho absolutamente excepcional, en el que muchas personas actuaron fuera de sí por el contagio de masas, saqueó comer-

cios, pero, por lo general, no atentó contra personas, y la gente con más conciencia de sí en los barrios, que, no lo olvidemos, fue la mayoría, no saqueó. El gobierno, sin embargo, mató a miles de personas en una demostración masiva de violencia. Y las fuerzas vivas, que parecía que habían entendido la señal de los pobres y estaban decididos a hacerles justicia, los abandonaron muy pronto sin hacer absolutamente nada por revertir la situación.

El único momento en que hubo violencia masiva en el pueblo, ésta se refirió a bienes y no a personas, y fue un modo desesperado de decir que existía y que se estaba ahogando en la miseria y el abandono. Sin embargo, la respuesta del Estado fue masiva, absolutamente desproporcionada, y rencorosa. Y no se atendió su señal.

Muchos de los implicados de las Fuerzas Armadas en estos hechos de violencia generalizada y sin control, eran reclutas bisoños del interior, que estaban aterrorizados, y no pocos oficiales tampoco tenían experiencia y se vieron completamente desbordados por los acontecimientos que se precipitaron. Por eso bastantes de ellos se desquiciaron profundamente y tuvieron que ser rehabilitados siquiátricamente.

Hugo Chávez, con otros oficiales, tomó conciencia de lo que había sucedido y juró que nunca más el ejército dispararía al pueblo y, por lo general, lo cumplió, lo que no es poco, disponiendo de un poder tan absoluto como dispuso. Podemos decir que eso es en lo que se diferencia el socialismo del siglo XXI de los anteriores.

Pero no captó que tenía que establecer un proyecto no sólo justo sino, lo que es más difícil, no retaliativo sino inclusivo; o, tal vez, lo captó al asumir la presidencia, pero luego, bien pronto, con la seducción del modelo fidelista, en vez de procurar por todos los medios una alternativa superadora porque hacía justicia a todos los elementos implicados, se propuso dar la vuelta a la tortilla, con lo que nuevamente incluyó la violencia, tanto en el contenido (gobernar sólo para los suyos) como en los métodos (gobernar, no como gestionar sino como ganar sucesivas batallas). Así seguimos sin un proyecto societario inclusivo.

**LA FAMILIA Y LA ESCUELA TIENEN UNA IMPORTANCIA DECISIVA: ACTUALMENTE SON PARTE DEL PROBLEMA Y TIENEN QUE CONVERTIRSE EN PARTE DE LA SOLUCIÓN**

Tampoco la familia, en muchos casos, cumple ese papel de formar en la conciencia de la dignidad y del respeto a los demás, un respeto no sólo negativo,

que consiste en no dañarlos de ningún modo, sino en el sentido positivo de entablar con ellos relaciones horizontales y mutuas, basadas en el respeto y la ayuda mutua. Padecemos una tremenda descomposición familiar.

Todavía subsiste una minoría de familias que son la célula básica de aprendizaje y ejercicio de esta dignidad constituyente, y todas las instituciones deberían apoyarlas, desde el Estado a la Iglesia, pasando por las distintas organizaciones de la sociedad civil.

Por ejemplo, a mí, partiendo del concepto ilustrado de sujeto, me costó décadas aprender que las comunidades cristianas de base tenían que formarse no de individuos sino de familias, de un modo libre, obviamente, pero como un objetivo deliberado. Me lo enseñaron personas populares que, habiendo recibido la buena nueva de ese modo fraterno de vida, a los primeros que llevaron ese evangelio fue a los que más querían, que eran sus familiares y así las comunidades se fueron convirtiendo como instintivamente en grupos de familias, con lo que se garantiza la presencia de tres generaciones y de varones y mujeres; y, sobre todo, se logra que la familia se vuelva insensiblemente comunidad cristiana con lo que su miembros se apoyan todo el tiempo y así crecen como familias y como personas. Estas familias no sólo son garantía de paz interna sino focos de paz social.

Menos aún cumple la escuela ese papel de formar en la conciencia de la dignidad y del respeto a los demás. Por el contrario, con demasiada frecuencia se ha convertido en un campo de batalla, de manera que muchos docentes están aterrorizados y a merced de los adolescentes violentos. Naturalmente que, también en este ambiente los violentos son minoría, pero como no hay mecanismos de canalización superadora y secundariamente de penalización ni colaboración entre Estado, plantel y familia para aplicarlos, el problema no hace sino crecer y enquistarse. Es obvio que no nos podemos resignar a este deterioro y que, sin embargo, daría la impresión de que el Estado ha tirado la toalla.

Como dijimos de las familias, también hay una minoría de centros educativos que no se resigna a que la violencia gane la partida y con una interlocución continua y respetuosa con los alumnos y su entorno, pero por eso mismo llamando las cosas por su nombre y llamando a la responsabilidad, tratan sin tregua de que reine la paz. Como dijimos de las familias, hay que apoyarlas. Pero, desgraciadamente, no vemos que en el Estado y a veces también en la sociedad civil haya esa conciencia y esa sensibilidad. Es que, además, la manera como se interpreta la LOPNA, que ignora en la práctica los deberes de los niños y los adolescentes y sólo apoya sus derechos, casi imposibilita cualquier rectificación.

## **DAR DERECHOS SIN EXIGIR DEBERES IMPIDE SUPERAR LA VIOLENCIA**

Es lo mismo que pasa con la interpretación y, tal vez, la misma letra de la ley del trabajo: es un pésimo servicio al niño y al adolescente y al trabajador, proponerles derechos que ampara la ley, pero no poder exigirles deberes. Así se dificulta y prácticamente se impide la personalización. El ejercicio de la dignidad y el respeto a los demás entraña una enorme autoexigencia y ésta debe estar estimulada por las leyes y aplicada serenamente, pero también con firmeza, por los órganos judiciales.

Creemos que este desequilibrio entre los derechos que se reconocen y los consiguientes deberes que se silencian conspira contra la paz, no sólo por la violencia que produce y porque impide que se supere sino, sobre todo, porque lleva a perder la condición de sujeto y el sentido de realidad sin los que no es posible que se perciba la propia dignidad. La persona queda reducida a la condición de un adolescente que sólo tiene conciencia de sus derechos y que se deja llevar por sus apetencias, un ser entregado a satisfacer sus impulsos sin conciencia de su responsabilidad. Como no tiene conciencia de realidad, no repara en el mal que hace al pasar por encima de lo que coarta sus apetencias y al oponerse a quienes obstaculizan la satisfacción de sus impulsos.

Ahora bien, esa exigencia de deberes y responsabilidades no la puede llevar a cabo un gobierno que no acepta la separación de poderes porque no acepta dar cuenta a nadie, ni a los otros organismos del Estado ni a la ciudadanía que lo eligió ni a la opinión pública, un gobierno que no acepta que sus personeros son responsables; en definitiva, un gobierno adolescente. En este punto es indispensable una rectificación total, que equivale a una cura de realidad. Ahí aflora la verdad que conduce a la vida. Resistirse a que aflore la verdad, lleva a la esclavitud a la pasión dominante, en este caso al poder, que lleva a la muerte, ante todo, a la de la propia humanidad y, a la larga, a la de los otros. Como se tiene dinero, se puede vivir en la ilusión de confundir los propios dictados con la realidad. Pero ya estamos sobregirados. El dinero petrolero es absolutamente insuficiente para tamaña voracidad. Aunque no queramos, vamos a tener que entrar en una dolorosa cura de realidad. Es triste que tengamos que pagar un precio tan caro, que entrañe tanta violencia.

## **FORTALECER LA DENSIDAD DE LOS SUJETOS Y SU CONCIENCIA DE DIGNIDAD**

Por eso, porque en la situación en la que vivimos sólo podemos contar con una minoría de familias e instituciones que fomenten la respectividad positiva y

la conciencia de la dignidad y porque es el principal capital con el que contamos, el más sólido, para superar la violencia, me parece crucial hacernos cargo como sociedad de que necesitamos fortalecer la densidad de los sujetos y su conciencia de dignidad, de manera que puedan mantenerse firmes y constructivos, incluso en el ambiente deletéreo en el que vivimos. Ellos serán la palanca para transformar las instituciones.

Eso no lo pueden lograr las consignas políticas. El Estado y, más en general, los partidos tienen que tomar conciencia de que no son la fuente de todo sino que dependen de otras instancias para que se puedan resolver los ingentes problemas que tenemos y en particular el de la violencia, incluso para que funcionen las instancias estatales de la policía y los jueces que actualmente hay que reconocer que no están funcionando, porque ni unos ni otros tienen conciencia de su dignidad y del respeto que se deben a sí mismos y, por tanto, a los demás y por eso aceptan no funcionar como instituciones del Estado sino estar intervenidas por el gobierno.

## **QUÉ PUEDE HACER EL ESTADO PARA FOMENTAR LA PAZ**

¿Qué es lo máximo que puede hacer el Estado para fomentar la paz? Sin ninguna duda, fomentar el empleo productivo y congruamente remunerado y repotenciar los servicios (salud, educación, infraestructura, agua, luz, electricidad y seguridad ciudadana) de manera que vuelvan a estar a la altura del tiempo, como lo estuvieron en la década de los sesenta y setenta.

Ahora bien, esto no lo puede hacer el Estado sin la alianza con la empresa privada. Se puede y se debe poner un marco jurídico apropiado, que no puede ser sin más el del neoliberalismo en boga, pero hay que aceptar la existencia de la empresa privada y brindarle seguridad jurídica y apoyo efectivo.

Además, para los servicios, es imprescindible despolitizar el Estado, que no puede equipararse al gobierno. Lo único que hay que pedir a un funcionario es competencia técnica, ganas de trabajar y honradez. Así el Estado puede aspirar a que vuelvan al servicio público lo más granado de la burguesía, como hicieron desde los años treinta a fin de los setenta, que fue la época de la modernización del país, y cuando tanto el pueblo como las demás clases caminaron en una misma dirección progresiva y cuando engrosó la clase media y con ella se dio la mayor estabilidad y paz.

Crear este clima de entendimiento, dando la seña de que todos en el país vamos en la misma dirección, de que todos tenemos sitio en el país, de que el país es de todos, de que todos nos apoyamos unos a otros, discriminando positivamente a los que están en desventaja económica o cultural, es poner las condiciones de posibilidad para que se desactiven los mecanismos que provocan violencia.

Crear un clima de laboriosidad en el que cada quien está centrado en lo suyo y fundamentalmente contento con su desempeño y alegre al ver que es útil y que contribuye al bien común, es dar la seña de que este modo de vida productivo, progresivo y fecundo merece más la pena que el rentismo, que cobrar sin hacer nada productivo, que vivir extorsionando o cobrando peaje o jugosas comisiones o asaltando.

Concretamente es lo que más puede incidir en que los adolescentes y jóvenes conciban esperanza y se pongan a estudiar con deseo y empeño y a trabajar en lo que les da satisfacción y a la vez crea riqueza social. Así conciben una vida que merece la pena y deja de ser tentación el malandrage o la droga.

# DEL DERECHO A LA TEOLOGÍA, EN LA SENDA DE UNHUMANISMO INTEGRAL

Dr. Tulio Álvarez\*

## ABSTRACT:

*Under the formative directions of Fr. Pedro Trigo, S. J., Professor Tulio Álvarez approaches the «option for the poor» in the Liberation Theology context. This is a personal reassessment trying determinate, through an appreciation of human relationships, the role that should be played in overcoming structural weaknesses of society and the fight against exclusion. This effort involves a process of humanization that starts with making one's awareness of individual constraints and, on the bases of considering the actual integration with humans suffering from poverty, undertaking a project to address the structural injustice that subjugates all equally. In short, content that poses methodology that reflects intended to express all that goes with this option.*

**KEYWORDS:** *humanism, integral justice, liberation theology, popular culture*

## A TÍTULO DE INTRODUCCIÓN

Pocas son las veces en que he tenido la oportunidad de realizar una reflexión conclusiva en los estudios que he realizado en diversas áreas del conocimiento. Los por qué y para qué han surgido en trabajos de grado y memorias académicas; pero, en sí, una revisión integral bajo una óptica humanista, en la que se refleje la dimensión de un compromiso, si acaso en los tiempos del romanticismo que me involucró en el estudio del derecho. Y, al margen de cualquier

---

\* **Tulio Álvarez** es profesor titular en pregrado de la Universidad Católica Andrés Bello, Universidad Central de Venezuela y la Universidad Monteavila; y se desempeña como profesor en los doctorados de Historia y Derecho, además de las maestrías de Filosofía, Derecho Constitucional y Derechos Humanos. En cuanto al presente Trabajo, es egresado del Programa de Estudios Avanzados en Teología, próximo a obtener el grado de Magister en Teología Fundamental, Magister en Historia y Doctor en Derecho. Correo Email: [luischumaceiro@yahoo.fr](mailto:luischumaceiro@yahoo.fr).

estudio formal, tampoco es común que nos retemos sobre el compromiso vital que debe guiar toda ejecutoria.

Quedé enganchado con el tema "*Opción por los Pobres*" desde el momento mismo que, en un exacto sentido metodológico, se aclaró el término "*Pobres*" como categoría básica de nuestro estudio. Creo que ese esfuerzo es de alta relevancia tomando en consideración la manipulación temática y la dificultad de un lenguaje común, fuente de los mayores conflictos; tomando en consideración la inserción en los diversos niveles de realidad con los que nos encontramos en nuestro diario devenir. Aquí surgen los prejuicios, esas nubes que velan todo conocimiento, como el mayor obstáculo para asumir un compromiso y las acciones que de él derivan.

¿Qué sentido tiene manifestar nuestra convicción por una determinada opción, en este caso la del cristiano, si esa decisión no tiene un impacto en todas las facetas de la vida? Lo que me lleva a un planteamiento íntimo, ¿cuántas veces he asumido voluntariamente un cambio de actitud ante mis congéneres sin que esta iniciativa haya sido precedida de una debida valoración del impacto que tendrá en la relación con mi entorno? Creo que es la primera vez, quizás por obra de la madurez, tal vez porque ahora cuento con el instrumento teológico del cual carecía, en que visualizo mi ser bajo el dedo acusador de lo que fueron unos sueños y la propia potencialidad humanizadora, definitivamente subutilizada. Sin embargo, después de este "*Yo me acuso*", tengo que superar lo que no hice para entrar inmediatamente a lo que puedo hacer.

## UNA MARCA DE FÁBRICA

De donde yo vengo ni existía ni existe una consciencia del grado de orfandad del pueblo. El mundo del oriental verdadero, para mí limitado al área que comienza desde Puerto Píritu pasando por Paria y culminando en la boca del Orinoco, se circunscribe al disfrute inconsciente de un mar abierto a la máxima de vida y a un entorno natural de riqueza infinita. Pero el contraste entre tanta belleza y la miseria que destila de las rancherías y barriadas era demasiado chocante para pasar desapercibida, inclusive para un niño. Hoy la situación ha empeorado dramáticamente.

El Carúpano de mi juventud era un conglomerado humano que puede servir de modelo para demostrar las ambigüedades del término pobreza. Aunque en mi momento las diferencias sociales eran mínimas, al menos en la propia

percepción y en el sentir de los que me rodeaban. El desarrollo económico que una vez se disfrutó en la Península de Paria, y, específicamente, en esa ciudad, por la comercialización del café y cacao, podía definir una disparidad en la órbita económica, con especiales consecuencias sociales por una educación a la que algunos, los que habían acumulado recursos, podían acceder. Me explicaré con mayor detalle sobre este aspecto más adelante.

De manera que las diferencias se daban entre los de ascendencia foránea, beneficiarios de su propia iniciativa y que habían germinado en una tierra de gracia; y aquellos que eran autóctonos, enclavados en la zona, de generación en generación. A pesar de las apariencias por la relevancia de la presencia de extranjeros en la ciudad, en Carúpano no hubo un brusco incremento de la población en virtud de una masiva inmigración; por el contrario, esta fue paulatina y relacionada con el auge económico que vivió la ciudad.

En la zona, se produjo un proceso paulatino de inmigración corso-francesa, cerdeña o de sardos, inglesa, judía, siria-libanesa, italiana, portuguesa, alemana, antillana e, inclusive, asiática; y esto encuentra justificación en el hecho de que, entre los años 1.890 y 1.920, se produjo una intensa actividad comercial, principalmente impulsada por los corsos y alemanes. En lugar de una fuerte movilidad de la población, en esa época existió un gran desarrollo por la construcción de acueductos, el servicio eléctrico y telefónico, los tranvías y la fábrica de hielo, el Hospital San Antonio, el teleférico para traer azufre desde El Pilar hasta el muelle de los alemanes, el cable submarino que comunicaba la Plaza Santa Rosa con París, las fábricas de jabón y de velas; y, en general, una intensa actividad económica y comercial de la que carecían las más importantes ciudades del país, en ese momento histórico.

Como toda "*gran ciudad*" que se merezca, Carúpano tuvo y tiene sus caseríos tradicionales: Carúpano Arriba, Macarapana, Guayacán, Areocuar, Caratacuar y Puerto Santo. Desde el año 1.833 hasta el año 1.920 el Puerto de Carúpano se convirtió en el más importante de Oriente. Ya para 1.830 se encuentra instalada la casa Franceschi y, en 1.833, se habilita al Puerto para el comercio exterior. Lo cierto del caso es que el puerto y la producción local ocasionaron una intensa actividad comercial que causó un crecimiento sostenido de la población y un auge que colocó a Carúpano por encima de Cumaná, Barcelona, Maturín y Puerto La Cruz, en número de habitantes. El Puerto de Carúpano se convirtió en uno de los más importantes del país por el tráfico de buques provenientes principalmente de Francia, Alemania, Estados Unidos, España, Inglaterra, Italia

y Holanda. Es indudable que tal actividad produjo un impacto y determinó las características de la población de la ciudad.

Yo soy de la Parroquia Santa Rosa y de un lugar conocido como la Petaca, una zona antiquísima que tiene como centro una iglesia más que centenaria y en la que vivían las familias más tradicionales y acomodadas de la ciudad. Pero no nos llamemos a engaño, mi casa queda en la calle que llaman El Bajo, en mi juventud de tierra. Comunicaba con los barrios, entre ellos El Tigre. En aquellos tiempos, no existía el más mínimo peligro, transitábamos sin temores y yo acompañaba a mi abuela y tías para visitar a sus amistades o a dar el pésame, un verdadero sacramento de confraternidad. Pero todo ha cambiado, el narcotráfico gobierna sin pudor, la violencia radical azota la ciudad y hasta en la puerta de nuestra casa han cometidos asesinatos en fecha reciente.

En la Carúpano de hoy, siempre resistida al anonimato y al olvido, existe una biblioteca, un ateneo y un museo donde laboran varios investigadores que vienen adelantando estudios y trabajos sobre el tema de población y la cultura. En el ateneo ejecutó trabajos el historiador y arqueólogo Ricardo Mata; y Carlos Viso ha sido un profesor dedicado al estudio de los corsos en Carúpano y Río Caribe. José Salazar ha realizado un estudio completo sobre los registros parroquiales. Roque García, Jesús Martínez Vera, lamentablemente fallecido, e Iván Gómez también se han ocupado de diversos temas relacionados con la ciudad. Pero esto es una novedad, en mi tiempo la única *"actividad cultural"* de relevancia era ir al cine; y a mí me llevaba Nelson, un ahijado e hijo de crianza de mi abuela Otilia, quien vivía en el único cerro de Carúpano. Para todos nosotros el ir al *"gallinero"*, la parte más cercana a la pantalla y que sólo costaba un real, no era para nada una prueba de minusvalía sino, al contrario, la oportunidad de estar más animados viendo la película. Y eso era todos los días.

Una nota especial en este punto merece un pueblo cercano que se llama El Morro de Puerto Santo, muy cerca de Río Caribe. Cuando uno va desde Carúpano, puede llegar por una peligrosa carretera marcada por las curvas y que se eleva bordeando el mar. Uno de los paisajes más hermosos es cuando, ya al final de la vía, surge de repente la ensenada, en la lejanía. Pero cuando uno llega se encuentra con uno de los pueblos más sucios de Venezuela. Carecía de tuberías de agua potable, no tenía aceras, las calles eran pantanos cuando llovía o pura polvareda en tiempos de sequedad. Para mí es un sitio inolvidable porque ahí vivió hasta su muerte la señora Dalia Ramos, mi bisabuela. Una mujer sumamente peculiar.

## EL MATRIARCADO ORIENTAL

Si alguien me llegara a preguntar, ¿quién es el pobre más pobre con el que te has relacionado y compartido?; la respuesta sería inmediata, por supuesto, mi Abuela Yaya, léase Dalia Ramos. Para mí, ella lo era de verdad, en todas sus dimensiones. Con ella no había que preguntar de qué tipo de pobre estábamos hablando. Para ella, cualquiera era rico. Su pobreza no sólo se basaba en carencias, no se trataba siquiera de la inexistencia de lo básico para subsistir; era una pobreza histórica, generacional, la de quien desconoce otra forma de vida y si la conociera no quisiera vivirla.

La cantata de mi abuela Otilia, su hija, era la misma. Para qué vivir en El Morro, tierra de sinvergüenzuras, si podía vivir con ella, en su casa. Y que conste que mi abuela también era una mujer pobre, la que vende empanadas de la Plaza Santa Rosa, la misma que con mucho esfuerzo y trabajo levantó un pequeño negocio que le permitió criar a tres hijas, como era lo normal en esos lares. A ella me referiré también en esta memoria.

Por razón desconocida, quizás porque la bisabuela era más laxa en costumbres, a mí me encantaba ir al Morro y estar con ella. Era un secreto a voces en mi casa, la vieja vivía con un novio mucho menor que ella, un señor regordete de unos setenta años que era una especie de carpintero. Ella vendía conservas, cuando las hacía. El dinero era algo extraño y su supervivencia estaba más en el pescado que le regalaban todas las tardes, cuando regresaban las pequeñas lanchas pesqueras a pocos metros de su rancho. La mayoría de los pescadores eran sus ahijados o protegidos, porque ella tenía fama de ser una mujer con poderes que *"leía el tabaco"*.

Comienzo con ella porque es el personaje que me creó una primera conciencia de valía de la gente humilde, la que me enseñó lo irrelevante de lo material y la que me hizo sentir integrante de una comunidad que se sabía minusválida pero que, así y todo, luchaba por su propia subsistencia. Me llevó de la mano por el mundo de la pobreza y me hizo entender a los que subsisten con todas sus carencias. Y es una marca que llevo hasta el día de hoy, cuando me doy cuenta que el pobre era yo.

Pero Otilia, mi abuela e hija de Dalia, me dio otro don. Irradiando amor, supo demostrar una fortaleza que hasta hoy admiro. Mi bisabuela no podía dejar de ser pobre; en cambio, la abuela luchó con firmeza para dejar de serlo. Se sabía limitada, como su madre no sabía leer o escribir; pero trabajó toda su vida por

lograr que sus hijas se superaran. Y para ella el valor supremo eran los estudios. Mi madre fue la que llegó más lejos al entrar a la UCV para estudiar Diplomacia y lo hubiera logrado si no se hubiera casado.

De manera que mi experiencia vital fue la de un marcado matriarcado con ausencia absoluta de los *“hombres de la casa”*. Una forma de entender la realidad en la que la pobreza no me era extraña; al contrario, me acompañaba sin siquiera sentirla. Hicieron nacer en mí un ansia, quizás hasta enfermiza, dirigida a lograr la superación personal a toda costa. La referencia era la familia, no una comunidad superior. Éste será el elemento que más peso ha tenido para refrenar *“otras opciones”* y aun hoy, si me planteo la opción por los pobres como causa o como referencia vital, estoy convencido que será lo decisivo.

Lo importante, reconozco que en su momento, quizás en este ahora, enfrentaré la misma encrucijada; y no me siento con la fortaleza del Jesús que dio como respuesta que su familia es otra, tal como lo refiere el Evangelio de Marcos (3,31-35): *“Llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, lo mandaron a llamar. La gente estaba sentada a su alrededor. Y le dijeron: ‘Ahí, fuera te buscan tu madre y tus hermanos. El respondió: ¿Quiénes son mi madre y quiénes son mis hermanos? Y, mirando a los que estaban sentados a su alrededor, dijo: Estos son mi madre y mis hermanos. El que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre”*. La *“Opción por los Pobres”* se presenta así como un todo o nada, es la *“única opción”* para la teología e implica asumir un nosotros indubitable.

## LA UCAB Y LAS HERRAMIENTAS PARA LA OPCIÓN

La universidad transformó definitivamente mi vida. El derecho fue una elección lógica en esa búsqueda de superación colectiva que incluía a mi familia materna. El impacto del cambio fue tremendo; aunque debo confesar que no encontré mayor guía que la de obtener los instrumentos, sin precisiones sobre el fin. El trayecto estudiantil fue único y feliz. Todavía añoro esos días y siento aquella angustia a medida que se acercaba el momento de la graduación.

Realicé un ejercicio del todo relevante en lo académico y político, ocupé todos los cargos de representación estudiantil, pero sentía un vacío porque mi actividad no se compadecía con el interés inicial que motivó mi escogencia. Y esa zozobra por el fin de una etapa, ya próximo a la graduación, era directamente proporcional al éxito obtenido. La inquietud derivaba de una realidad: en mis

andanzas políticas, supuestamente en aras del interés general, había descuidado la ubicación en una futura actividad profesional.

En efecto, comencé derecho en la UCAB, en octubre de 1978; pero, al mismo tiempo, inicié la carrera de sociología-antropología en la UCV, en enero de 1979. En aquel tiempo, no estaban separadas y uno escogía después de un básico común de cuatro semestres. En el primer año, sin amigos, ni siquiera conocidos, en Caracas, solo me dediqué a estudiar y el resultado no pudo ser mejor a pesar de la responsabilidad de las dos carreras. En segundo año, mantuve el nivel y hasta mejoré en la UCV.

Eran dos mundos distintos, el curso de la mañana en la UCAB conformado por gente de un nivel económico holgado; y yo era un becado que tenía dos pantalones, cuatro camisas y el mínimo de ropa interior. En la UCV, los compañeros eran más adecuados a lo que había sido mi esquema de vida. Los primeros tiempos en la UCAB fueron difíciles porque la casi totalidad de los estudiantes contrastaba con mis carencias. Así y todo, me fui adecuando y terminé adaptándome no sin ciertas resistencias. Por primera vez sentí la exclusión en carne propia.

Fueron muchos los errores que cometí en la época de estudiante. Hay veces que evaluo que no existió un compromiso sincero con nada que no fuera mi propio interés. Sólo la fuerza de las circunstancias y, tal vez, algún accidente en el cumplimiento de metas personales me llevaron a asumir un sentido social en mis acciones. Terminé olvidando un poco mi origen; inclusive, no me enorgulleczo de ello, me hubiera apenado que cualquiera de mis amigos conociera las condiciones de vida de mi familia. Pero ni así existió una sincera vocación por los pobres. Al graduarme, la situación cambió.

## UN PROFESIONAL ACTIVO PERO CON Poca CONSCIENCIA SOCIAL

De tomar cuenta la realidad social a la realización de actos objetivos dirigidos a modificar esa realidad existe un trecho muy largo; y yo lo recorrí. Al principio me chocó la absurda “*administración de Justicia*”, solo activa por el dinero y las influencias. Puedo afirmar, sin temor a equivocación, durante mis años tribunalcios, no conocí un Juez que mereciera ese cargo. Todo era un caos, un desorden establecido; y en ese marco fui testigo de las peores injusticias. Cansado de tanta manipulación y trampas decidí aceptar una oferta en el campo privado; asesorando y algo más sobre la materia laboral, en un grupo de empresas del sector textil.

De manera que, de un día para otro, representaba a la parte patronal frente a sindicatos y trabajadores. Superada la incomodidad inicial, traté de ejecutar mi tarea con honestidad y, especialmente, haciendo un esfuerzo por conciliar y llegar a acuerdos convenientes para ambas partes. Mi trabajo pasó a ser el de un componedor que irradiaba cierto grado de confianza en el cumplimiento de los acuerdos que pactaba. Y en ese entorno, hice un esfuerzo particular para no ser visto como un enemigo. No tengo nada que reprocharme en cuanto a mi comportamiento durante esos años de servicio.

Paralelamente, inicié desde el mismo día de mi graduación, fecha en que fui designado profesor en la UCAB, la gran labor que ha fraguado mi condición humana. No tanto al principio, pero sí en los últimos 25 años, la docencia ha sido un apostolado personal. Me ha permitido estar al día, en contacto con la juventud y transmitir unos principios que considero básicos para un profesional. Son miles de personas con las que he tenido contacto en la UCAB, UCV, USM y UMA, además de muchas universidades en el interior del país. Y aunque cumplo con los requisitos para jubilarme en la UCV y la UCAB pienso seguir con mis cátedras porque son la garantía de cumplimiento de una misión superior a mi propio interés.

En 1993, dejé mi trabajo en las empresas textiles en la persecución de una ilusión. Me incorporé en la campaña electoral de Rafael Caldera y, al ganar la presidencia, me nombró Consultor Jurídico de la Presidencia. Era un cargo de gran importancia en esa época y yo estaba convencido de que podría realizar muchas actividades trascendentes. Pero no fue así. A pesar de las consideraciones de su parte y el papel supuestamente relevante que yo jugaba, me sentí aislado, con las manos atadas, testigos de todo tipo de jugarretas y zancadillas entre personas que supuestamente eran amigos. Decidí irme de ese gobierno al final de 1994 pero no me fue fácil romper el vínculo.

En febrero de 1995, durante un foro que se realizó en la UCAB, declaré ante todos los medios de comunicación que la suspensión de las garantías económicas que decretó el gobierno para resolver la crisis bancaria había fracasado. Viniendo supuestamente de una persona de confianza del propio Presidente, el comentario era una acción sumamente grave. Y así terminó mi pasantía por un Gobierno pero, a poco, me di la oportunidad de ejercer una opción distinta, en favor de aquellos que no se podían defender y que eran las víctimas de las mayores injusticias. Era una acción afirmativa por personas y comunidades que indubitablemente estaban azotadas por la segregación y la pobreza. Por primera vez me sentí plenamente satisfecho por el ejercicio de mi profesión.

## CONTRA LAS MURALLAS DEL PODER

Nada más cierto que la afirmación de que pobre no es simplemente el que no tiene sino el que no tiene cómo tener. Todas las estructuras de poder, sociales e, inclusive, las culturales, conspiran contra un cambio en la mejoría de las condiciones de los pobres y, en la mayoría de los casos, no se trata solamente de una acción intencionada. En mi experiencia, las circunstancias del “*no tener cómo tener*” derivan de una línea de conducta constante en la que priva la materialidad y en que los valores ocupan planos secundarios, en los pocos casos en que se hace alguna consideración al respecto.

Me refiero aquí a la labor erosiva de los factores económicos que desarrollan ese totalitarismo de mercado al que hemos hecho referencia en clase y que me inspira a escribir un artículo sobre los totalitarismos vigentes en el mundo. Tradicionalmente, bajo la óptica de los intereses de “*los negocios y el mercado*”, los poderes de este mundo miran el tema territorial, los recursos naturales y el ambiente exclusivamente desde la óptica de productividad; desconociendo las particularidades propias de las comunidades, especialmente las indígenas. Esto tiene incidencia directa en la problemática que nos ocupa porque estas estructuras, la de propiedad, productividad y sociopolítica, impiden que los pobres escapen de su pobreza.

Pongo el ejemplo de los casos que tuve desde el año 1997. Los pescadores del Lago de Maracaibo, los cuales abarcan miles de familias campesinas del Zulia, realizan una tarea permanente para subsistir con su trabajo. Lo hacen bien y ponen en ello todos sus recursos. Resulta que los buques petroleros derraman combustible y petróleo en forma sistemática destruyendo su medio de vida. ¿Cómo puede salir de la pobreza, inclusive sobrevivir, un campesino del mar si destruyen su medio de vida? ¿Qué recibe a cambio? ¿Ese concepto perverso tienen del progreso los depredadores del ambiente? Pues, lo digo con absoluta convicción, cuando me ofrecí a asistir a los pescadores del Zulia nadie estaba dispuesto a hacerlo. Luchamos contra un monstruo llamado PDVSA, en esos tiempos tan arbitrarios como lo son ahora; nos enfrentamos a las transnacionales del transporte marítimo; y, me vi obligado a enfrentar el propio Gobierno. Pero ganamos y este esfuerzo abrió el camino de otras acciones.

En la Sierra de Perijá, las comunidades Barí y Yukpa han visto cómo los ganaderos e inclusive el propio Estado, al otorgar concesiones carboníferas, desconocen el derecho a sus tierras ancestrales. La no restitución de su territorio

tradicional ha afectado la identidad cultural de los miembros de la Comunidad, la cual corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus tierras y recursos naturales, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural. Esto lo ha confirmado el sistema interamericano de Derechos Humanos.

Los están destruyendo como comunidades, se trata de un etnocidio; y ellos se encuentran indefensos. Asumir la representación e intentar los recursos a su favor materializó, en su momento, una opción por los pobres. También creo que lo logré en la oportunidad en que, representando a grupos ambientalistas, suspendimos el decreto que afectaba a la Zona de Imataca; y que permitía, en la misma, la explotación minera depredatoria.

El Estado puede convertirse en una fábrica de hacer pobres y, en ocasiones, ésta puede ser una política deliberada que no dudo en calificar como el "*depaupera et impera*" de ese poder. La ausencia de posibilidades de autoabastecimiento y auto-sostenibilidad de los miembros de las comunidades rurales e, inclusive, las urbanas, las lleva a depender casi exclusivamente de las acciones estatales por lo que se ven obligados a vivir de una forma no solamente distinta a sus pautas culturales, sino en la miseria.

Las condiciones de vida miserables que padecen los pobres, la cultura de muerte que los rodea y el estado general de abandono en el que se encuentran, generan sufrimientos que necesariamente afectan la integridad psíquica y moral de todos los miembros de las comunidades en las que se producen estas manifestaciones. Y esta situación involucra al orden establecido. Entonces, la realidad es que, toda opción por los pobres, en mi poca experiencia vocacional, implica atacar las murallas del poder.

#### UNA OPCIÓN PERSONAL COMO REFERENCIA VITAL, LO QUE PODRÍA SER UNA CAUSA

Creo que mi opción personal por los pobres encuentra su camino en las vivencias que he enunciado. Dadas mis actuales circunstancias, esa escogencia puede materializarse en dos actividades concretas:

**Primera:** Reorientar mi actividad docente para irradiar un pensamiento que denuncie la violencia estructural en todos sus signos. Se trataría de sustentar la prédica sobre la vigencia de los derechos humanos en la realidad de los sectores que viven en estado de pobreza. Hacer de cada clase y aula una querrela contra la opresión que genera la pobreza y la exclusión del pobre de nuestro propio entorno por razones de conveniencia.

**Segunda:** Reasumir la activa y consciente defensa de los intereses de aquellos que no se pueden defender. Porque a través de ese contacto, mediante ese esquema, estoy convencido que dejaré de ser un tercero que mira la pobreza del prójimo como un fenómeno de laboratorio y, como ya ha sucedido con anterioridad, me involucraría como uno más y sentiría la pertenencia que es imprescindible para ejecutar una opción verdadera.

Estas reflexiones son más un desahogo que un *mea culpa*. Estaba pendiente una conversación íntima, conmigo mismo, dirigida a reordenar mi vida, ahora que he llegado a la madurez útil; es decir, aquel estado en que la consciencia coincide con la fuerza para intentar cambiar el estado de cosas. Como elemento anecdótico y conclusivo quiero referir que, al acometer este informe, decidí realizar una primera escritura para que, luego de leer el trabajo *Opción por los pobres* de *ITER Humanitas* N° 18 elaborado por el profesor Pedro Trigo, realizar los ajustes correspondientes al esquema metodológico allí contenido.

El resultado fue singular. Después de leer ese artículo, decidí conservar la redacción original del mío. Porque la naturalidad de estas líneas dicen mucho del deseo de participar en la transformación de este “*Desorden Establecido*” en el que la dignidad humana no se muestra en su primacía y el “*Pobre no tiene cómo tener*”.

## PARA DECIR ALGO, HAY QUE NARRAR...

Hna. Ileana Tolosa, HAG\*

### **ABSTRACT:**

*In the use of NARRATIVE for personal history, the option for the poor may be seen as the FOCUS around which LIFE IS ORGANIZED, providing consistency to every human being's fabric of relationships. To acknowledge and assess peasant origins as a commonplace for exclusion, and, at the same time as an eye-opener, helps us to understand solidarity as an attitude of life. Becoming close to the one who lacks food is the narrow and open door that leads to the HUMANIZING PROCESS. Through every experience of opting for the weakest, the vulnerable and poor, it is God who appears as an opportunity and a possibility, even amidst antagonism, since it is God who inspires every look, gesture, and word of closeness toward the one who lives in need. God listening, walking, and loving. In the reality of exclusion, and when confronted with attitudes of exclusion, opting for the poor is to permanently respond with attitudes of INCLUSION. Thus is the saving will of Jesus 'God!'*

**KEYWORDS:** *Personal history; God; option for the poor; relationships; exclusion; action of inclusion; attitude of life; humanizing process.*

Para decir algo que se corresponda con la opción por los pobres en mi vida, debo afirmar que es una tendencia no teorizada, que me ha acompañado desde pequeña. Por tanto, requiere ser narrada en la medida que narre acontecimientos de mi historia. Pues por mucho tiempo creí haber empezado a hacer algo de opción por los pobres a partir de mi incorporación en el camino de la Vida Religiosa, como algo exclusivo de un grupo de personas y su estilo de vida.

---

\* **Ileana Tolosa Virgüéz**, Hermana del Ángel de la Guarda. Larense. Licenciada en Teología (ITER-UCAB 2010). Coordinadora del Centro de Capacitación San José, Barrio Nuevo Horizonte, Catia (desde 2006), obra de la Congregación de Hermanas del Ángel de la Guarda. Docente en el Centro de Estudios Religiosos (CER) desde 2009. Coordinadora del Equipo de Reflexión CONVER. Actualmente curso estudios en Maestría de Teología Fundamental en el ITER-UCAB. email: ileangeltv@gmail.com.

Espero ir aclarando estas ideas con el apoyo de elementos que la vida misma me ha ofrecido.

Mi mirada y modo de abordar la realidad indiscutiblemente están dadas por el ambiente en el cual fui creciendo en estatura y sabiduría, creo que más evidente la primera que la segunda... Modo del que poco a poco me fui haciendo consciente, porque supuso el modo de ir asumiéndolo como perspectiva para entretejer el mundo de relaciones, muy especialmente con quienes siempre quedan fuera del sistema de oportunidades. Indudablemente, todo eso lo recibo por herencia y relación en el campo. Sí, aunque sea un pequeño porcentaje de la población nacional total, su particularidad cultural queda enmarcada entre características históricas y geográficas. Hablo de un Caserío larense, Perarapa, ubicado a 27 kms al noreste de la ciudad de Barquisimeto, en la vía a Duaca.

Así, el modo natural marcará en mí hasta la toma de conciencia de lo que implica ser campesina. Porque aunque mamá no tuvo la posibilidad de cursar el bachillerato y papá la primaria, no fue impedimento para cultivar la lectura, la búsqueda de información y la producción desde sus capacidades. Ella desde la dedicación exclusiva en casa, junto a la cría de animales y la siembra por cosechas en tierras de mi abuela. Él en su diario trajinar de “perolero” o buhonero ambulante recorriendo ciudades y pueblos con cantidad de peroles llevados en sus hombros...

La dinámica insistente era aprender y ayudar. Aprendiendo y ayudando, surgió el amor y la amistad con la tierra, verla más allá de una fuente de trabajo para explotar; y en ella vivir agradecidos a Dios por tantas cosas regaladas y sin tener cómo pagarle. Poco a poco, fuimos alimentando nuestro saber “para ser alguien” y poder ayudar a todo el que lo necesite. Si se quiere, ésa ha sido la divisa familiar. O al menos la dirección en la que se sale a flote en cuanto a respuestas concretas que se nos precisa. De hecho, viene a mi memoria el recuerdo de un personaje por todos conocidos en el Caserío, Aurelio, pero no tenía familia, no tenía referente sanguíneo entre los vecinos. Sin embargo, todos los vecinos éramos su familia. Donde llegara, allí tenía su ración de comida segura, y aunque la situación económica no favoreciera, siempre para Aurelio hubo comida...

Junto a los vecinos en el Caserío, recuerdo el ambiente natural, sencillo, sano y hasta feliz, pero igualmente me llamaba la atención presencias o gestos muy puntuales de personas venidas de fuera, que apuntaban a carencias de las que no se es consciente desde dentro, a menos que se inicie un ejercicio de comparación ingenua y/o sistematizada. Es decir, pensábamos y creíamos que en

nuestro mundo todo estaba completo, nada faltaba. Y quizá como dato o aspecto a mejorar sería lo concerniente al justo reconocimiento de la condición de la mujer. Pues, muchas veces, por no decir todo el tiempo, la idea reinante es que sólo hemos sido creadas para parir y nada más. Es un entramado de relaciones injustas las tejidas en el ambiente rural, en el que la mujer sale perdiendo, aunque sea la garante de la educación de sus hijas e hijos.

### **1977 – 1982: CASA Y ESCUELA, LUGARES DE REVELACIÓN**

Por otra parte, algo que marcó mis inicios en la búsqueda del conocimiento sistemático antes de entrar al ofrecido desde la vivencia escolar, coincidiendo con el segundo período de Carlos Andrés Pérez, es que mi primera maestra fue Aura de Tolosa, mi mamá. Efectivamente, su dedicación para que, siendo su hija mayor, contara con los elementos básicos y mínimos para comenzar en la escuela. Tiempo para descubrir la forma y los sonidos mientras una que otra vez, resonaba su deseo que se transformó en expresión de empuje para mis pasos, “tú puedes llegar más allá”. Aunque no tuviese la capacidad al momento para captar su pleno significado en labios de mamá, sí reconozco su carácter significativo y quizá hasta con cierta visión de futuro. De manera que al iniciar el Primer grado, ya sabía leer, escribir y resolver las operaciones matemáticas básicas, cosa que resultó muy evidente para la maestra y desde los primeros días me animó a ayudar a quienes estaban con dificultades para aprender, o más bien, se abrían al mundo del conocimiento. Sencillamente me ponía a su lado y superando la timidez, que ya era bastante para mí, les ayudaba. Poco a poco, José Luis, Naudy, Milagros, Rosaura, mis compañeros de clase, fueron comprendiendo mi manera particular de decirles cómo sonaban dos letras unidas y cómo la mano sólo tenía que dibujar cada letra que el libro nos regalaba.

Y ahora que lo escribo, creo fue ese espíritu solidario vivido en casa, lo que movía mi mundo infantil en el que la mirada captaba a alguno de mis compañeros que pudiese estar necesitando ayuda. Me parecía increíble estar ayudando a la maestra Nancy, y fue por espacio de tres meses, porque luego en Consejo de Maestros decidieron que a partir de Enero sería incorporada al segundo grado. Y así fue.

El hecho de salir tempranito de casa y caminar hasta la parada del bus de la carretera nacional e ir a la escuela en el pueblito más cercano, fue suministrando elementos que automáticamente habilitaban el cuadro de comparaciones

y descubrimientos, que, sin duda, enfatizaba la realidad de desventaja vivida. Había quienes tenían los servicios básicos al alcance, mientras que en el campo lo común es no tenerlo. Por lo que, había que aprender, colaborar y luchar por lo que también es nuestro derecho.

En la escuela coincidimos no sólo los del pueblo, sino muchos otros de todos los caseríos cercanos. Unos con carencias más pronunciadas que otros, pero también muchos con múltiples capacidades y posibilidades. Dones y talentos, que de la mano de nuestros maestros se iban descubriendo y potenciando. Por ejemplo, se puede nombrar toda la organización y propuestas en el área deportiva, en cultura y música, la sociedad bolivariana y el patrullaje escolar. Todas, favoreciendo el crecimiento en conciencia ciudadana y valoración de lo propio y lo ajeno. Era época en la que la merienda y el comedor escolar estuvo fuertemente apoyada por docentes y representantes, especialmente los que llegábamos de fuera. Ser de los de fuera, ya daba qué pensar sobre aquello que nos faltaba en el caserío y que sí tienen “los de adentro”... ¡Y cuántas cosas más faltaban a quienes estaban en peores condiciones! Realidad que animaba a pensar qué hacer para ayudar, cómo colaborar.

Recuerdo que era la época verdiblanca política de Venezuela, como decían los mayores en el caserío, y que sólo en época electoral llegaba algún aspirante al Consejo Municipal de entonces, llenando de promesas el tiempo de sus visitas. Por ejemplo, como las elecciones eran en diciembre, sus zapatos sólo se llenaron de polvo por las calles de tierra, pero nunca se embarraron en época de lluvia, mientras que los nuestros lo llegan a tener como color natural durante el día con las idas y venidas a la escuela... Ciertamente, con zapatos secos y brillantes, siempre es fácil prometer...

De igual manera, habría que decir para la asistencia sanitaria. Si surgía alguna emergencia, hasta que se llega al ambulatorio u hospital, transitabas el verdadero vía crucis. Por otra parte, qué decir del acompañamiento eclesial, pues el sacerdote era de esos que se ven sólo cuando había Misa de difuntos y el día de la Patrona del caserío. Por eso, en cuestiones de salud, reluce la sabiduría natural y popular a punta de guarapos, emplastes y demás, y en el ámbito de la fe, los rosarios y devociones acunaban la confianza puesta en Dios, el que nunca abandona. Y para la historia quedó la misión de los Padres redentoristas, cuya cruz en el centro del caserío permite recordar a quienes la vivimos y escucharla narrada las generaciones posteriores. Ellos, haciendo uso de filminas con imágenes bíblicas, nos convocaron a la Capilla y allí nos presentaron la Historia de Salvación. Fue la

primera vez que de parte de la Iglesia y en labios de hombres de Iglesia escuchaba hablar de Jesús de Nazaret, el gran regalo de Dios para nosotros, la humanidad.

Entonces, entre la política bipartidista, que poco o nada se proyectaba en el Caserío, y su correspondiente cuota de insuficiencia en servicios y atención de parte de los que detentan el poder, fueron la familia y la escuela los lugares para dar forma a la toma de conciencia y modo de relación que lentamente inquietaba tanto los pensamientos, como los sentimientos y sueños. La timidez se abría espacio, desde la escucha y la observación, a planteamientos, realidades y horizontes nuevos y distintos para abordar y asumir la realidad tanto en cuanto había la disposición y disponibilidad. De hecho, fuertemente significativa fue la militancia izquierdista de papá con su participación en el Movimiento al Socialismo. Resultó una perspectiva de complemento a lo recibido en casa y escuela, pero también en fuerte contraposición a la otra tendencia política bien marcada en gran parte de la familia: la de Acción Democrática. Era un insulto llamarlos adecos, ellos eran “accióndemocratistas”. Visiones y posturas tan contrarias y radicales la una de la otra, que se acentuaba sólo en época electoral, gracias a Dios, porque siempre me quedó claro, que aunque en el punto político no había convergencia, al momento de actuar solidariamente eso quedaba en segundo plano. Eso sí que lo tengo más que comprobado. Y siempre lo agradezco.

En esta época de escuela también fui testigo y beneficiaria de una educación de calidad: más que vaciar contenidos y terneros como depósitos de éstos, se nos alentaba y promovía en la medida que se daba el proceso de descubrimiento, explotación y producción de nuestra capacidad de pensar y analizar. Recuerdo lo fascinante que resultaba la aplicación de un sencillo esquema de liberación de pensamiento, en la cátedra “aprender a pensar”, en la que se nos ejercitaba estudiando casos y aportando posibles soluciones. Nos hacía debatir a partir de acontecimientos y noticias; lo positivo e interesante es que ninguno quedaba sin aportar, lo negativo quizá fue el que la suprimieran del programa de estudio, además de no encauzar la posible concreción de las propuestas que surgían de la experiencia estudiantil. Haber tenido maestras, maestros y profesores especialistas contribuyó a desplegar capacidades, académicas, deportivas, artísticas y creativas de la mano de la contribución posible en cuanto a participación. Existían organizaciones como el patrullaje escolar, la sociedad bolivariana y actividades culturales, folclóricas y deportivas anuales de intercambio con las demás escuelas del municipio y distrito.

## 1982 – 1987: BACHILLERATO, APERTURA A OTROS MUNDOS

Iniciar el bachillerato coincide con el inicio también de la experiencia y referencia con la institución eclesiástica, especialmente la estructura parroquial. Claro, es como consecuencia obvia de haber logrado la puntuación máxima y obtener el fácil ingreso en un colegio católico, fundado y dirigido por sacerdotes diocesanos. Siempre me cuestionó que muchos compañeros de clase con su promedio regular no tuvieron esta misma oportunidad. Este colegio está ubicado en la capital del distrito, y allí las diferencias aumentaban, junto con las exigencias educativas y de relación social. La imagen que venía a mi mente cuando pensaba en todo esto era un embudo: empezamos muchos y poco a poco la realidad nos filtraba. Quedaba quien acertaba en responder a las exigencias y pautas del sistema.

Ciertamente es duro responder a un doble turno escolar – mañana y tarde – y además vivirlo desde los criterios e interpretaciones de los demás. Un blanco seguro de críticas y apuestas a ver si se alcanzaba el objetivo escolar o no. Sin embargo, otro talante movía las ansias de saber, pues no hubo asignatura que no me fascinara, ni vocación educadora que no mereciera mi respeto y admiración, en esa noble misión de despertar en nosotros la crítica y la autocrítica que desde el cuestionamiento apostara por ver una realidad distinta y mejor, aunque no fuese nueva...

No sólo supuso sobreponerse a la realidad diferenciada de campesina en un pueblo, sino también a la división de espacios según el género, es decir, era el modo como se manejaban las cosas en un colegio católico mixto: tanto en el salón de clase como las prácticas de laboratorio y los recesos en patios separados estaban claramente definidos. Confieso que este esquema chocó frontalmente con mi experiencia natural como modo de concebir la realidad. El mundo es de todos y en él podemos estar juntos sin dificultad, pero los temores que rondaban el imaginario de quienes dirigen la institución los gobernaba. El choque fue brusco, me parecía complicar y dividir la realidad natural creada y dada por Dios, pero fue justificada con una lectura más moralizante que evangélica de la Palabra. Cómo ser yo y actuar siendo en un ambiente donde me ubican como rival del género masculino. Quizá, insisto, no fue esa la intención, pero acaba siéndola porque se impone en las relaciones de quienes nos incorporamos a la organización escolar ofrecida. Aunque tuviésemos la misma edad se nos estaba imponiendo un estilo de convivencia que excluía tanto género como culturas. Era toda una lógica que superaba la propia, por lo que aún disfrutando de los

contenidos de cada asignatura, en ocasiones esto supuso un ejercicio supremo de dedicación para sobrevivir a tanta competencia y contrariedad. En todo esto, aliados inseparables fueron tanto la creatividad como la intuición, además, unos momentos claves que permitieron ir sembrando una relación de intimidad con Alguien que siempre está. Antes de iniciar cada turno de clases caí en cuenta que contaba con algunos minutos a solas en el patio de la casa parroquial. Un día me atreví a cruzar la sacristía e internarme en la iglesia, y en silencio la recorría contemplando pinturas y vitrales hasta quedarme largamente ante el Santísimo. Allí sentía que le dejaba a Dios quejas, tristeza, lágrimas, alegrías, sueños, preguntas, todo según anduviese de ánimo. Momentos de complicidad que se multiplicaron y que buscaba como oxígeno. Reconozco que funcionaba como con propiedad de tranquilizante, que ahora puedo catalogar de breves espacios de oración confiada, sencilla y acompañada por ese Dios tan bueno que no podía quedar encerrado ni en un sagrario ni en cuatro paredes por inmensas y bellamente adornadas que fueran. De esas escapadas siempre me llamó la atención lo impactante que me resulta la pintura de la decapitación de Juan el Bautista, patrono de la Parroquia.

En estos años, en los que la dinámica de la realidad se planteaba más bien opuesta a mi crecimiento, pues se aunaba a la crisis económica en casa, mis espacios libres y vacaciones tuvieron un estilo distinto, y que efectivamente comenzó a serlo por cosas de Dios. Vecinos del caserío que estudiaban en distintas escuelas y liceos necesitaban que se les ayudara a asimilar las asignaturas claves. Vi entonces la oportunidad de ayudar desde lo aprendido. De manera que comencé con matemáticas y lenguaje, luego se sumaron inglés, física y química. Con todo gusto tendía mi mano a quienes no tenían ni para pagar sus pasajes. Debajo de la mata de mamón o la de uva iba haciendo mi espacio de ayuda escolar, poco a poco desplegaba el saber recién recibido en mis clases. Comencé con hojas sueltas y cuadernos de años anteriores con páginas disponibles aún. ¿Cuánto me pagaban? Ese aspecto siempre me costó, porque no tenían para hacerlo ni tenían que hacerlo, sin embargo, la cuenta quedaba cancelada con aquellas sonrisas que regresaban celebrando al saberse aprobados. En alguna oportunidad había tal compromiso de gratitud, que me llevaron un tobo lleno de mangos... era lo que tenían para agradecer, ¿será por eso que disfruto tanto esta fruta cuando tengo oportunidad de comerla? Al tiempo, por su propia iniciativa ellos mismos calculaban y cancelaban una cantidad, que ya habían ponderado según las investigaciones hechas, eso me pareció curioso y bonito... Lo cierto es que aquel dinero fue un aporte específico y significativo de mi parte para los gastos próximos en el inicio del calendario escolar.

De manera sencilla y casera descubrí un modo nuevo y distinto para dar un aporte en el presupuesto familiar. Si antes nos tocaba madregar en sábado para hacer el mercado y/o vender la cosecha del momento (generalmente entre legumbres y hortalizas), ahora podíamos contar con un poquito más, bueno algo es algo... Hoy, leo este acontecimiento, hilado con los anteriores, como el modo de Dios para llevarme a la pregunta por el sentido de mi vida. Pues sí, estudiar el bachillerato, dar lo que sabía y tener un contacto con el mundo eclesial desde dentro fueron dando forma a la inquietud vocacional, que preferí seguir guardando en el silencio de mi corazón. Estar cerca de algunos participantes del Grupo Parroquial María y José en Duaca, me puso ante dinámicas solidarias y de compromiso concebidas desde la fe. Y ese carácter de coherencia y concreción me atrapaba. Un sábado haciendo la cola en el mercado, veía a un señor con su hijo recogiendo los restos de espagueti que quedaban en el piso al romperse los empaques. Preguntamos por qué lo hacía, y con natural resignación nos dijo que sería el alimento para llevar a casa, y con el agua de la pasta sale un tetero de lo más sabroso para el pequeño. Su respuesta me impactó, pues eran casos extremos que, al menos yo, asociaba con los que suele presentar la televisión. La segunda pregunta inevitable fue dónde vivía, y dijo en La Chivera. Para entonces, La Chivera era lo más periférico del pueblo. Había que actuar, y así fue. Procuramos la atención alimentaria inmediata y luego, con mucha frecuencia, el Grupo María y José se hizo brazo solidario de la Parroquia en el lugar. Al menos ese pequeño chispazo del Espíritu fue atendido y secundado.

Culmino esta etapa escolar con la ilusión y posibilidad real de cursar estudios de Medicina en Barquisimeto, pues así resultó la asignación de parte de la Oficina de la OPSU, encargada de distribuir a los aspirantes de las distintas carreras profesionales en las universidades del país, según el promedio de notas, la demanda de parte del alumnado y la oferta de cada casa de estudios. Ciertamente, el cupo lo tenía, pero la situación del país se fue presentando contraria a esta posibilidad, porque para ese tiempo se inició también lo que se llamó paro nacional indefinido de universidades, y fue tal cual su nombre lo indica. No niego que me desconcertó, porque ya indicaba que estaría "perdiendo" tiempo mientras los conflictos se resolvían... Por lo que, opté por darle la vuelta a la situación y no desesperarme, así que ese tiempo no lo perdí, sino que lo invertí ayudando en ámbitos que me han fortalecido como ser humano. Dedicué tiempo a aliviar la carga de mamá en casa, en la siembra que teníamos (especialmente de maíz y caraota), era suplente siempre lista y dispuesta para la Escuela Concentrada Rural del caserío, ofrecía clases de refuerzo a jóvenes en bachillerato que

se las veían negras con las materias “filtros”, formalicé mi participación como catequista y animadora en la Parroquia, y en las tardes ayudaba a mi abuela en su faena diaria entre siembra y cría de animales, a la par de escuchar su historia a base de preguntas inquietas que llegaban a mi cabeza: era el espacio de diálogo y encuentro con quien fue la partera del caserío: Carlina.

La justa protesta universitaria, sin pretenderlo, iba dejando en mí la cierta desilusión de ver realizado el sueño de lograr una carrera universitaria, entonces en y con todas esas actividades procuraba desplazar esas ideas en mí mientras dedicaba tiempo y esfuerzo para potenciar capacidades y destrezas. En medio de esa lucha interna, la realidad seguía contrariándome, esta vez con la salud de papá, quien empezó a presentar problemas renales, lo que produjo que dejara de salir a trabajar vendiendo sus peroles, por tanto la escasez llegó a casa. Tiempo fuerte, carencia económica aunado a una enfermedad por atender. Y es que así estaba el país, ya sin fuerzas para responder a los gritos de necesidad real e inmediata.

Con ese panorama, nos reventó el “caracazo”, cuando la Televisión nos mostraba el movimiento de las barriadas capitalinas bajando de los cerros, y en especial las escenas de violencia donde los saqueos eran resueltos a punta de plomo y plan. Imágenes que presentaban el caos en acción, mientras en casa no teníamos cómo bajarle el tono a la angustia, porque la escasez, en toque de queda y suspensión de garantías nos dejaba aún más en la intemperie.

La sensación de miedo y zozobra en el caserío quedaba descrita con el silencio reinante. ¿Cómo estará la familia que emigró a Caracas? ¿Estarán seguros? ¿Tendrán comida?... y aunque fueron días, meses, de escasez, resulta que entonces los ayudados por los vecinos fuimos nosotros. Una auyama, o un aguacate o un kilito de lo que fuera, era recibido como regalo del cielo, ¡y es que lo era! Ya lo decía mi mamá: ¡Dios no nos abandona! Además, si alguien anunciaba algún “rebusque” de papa, tomate, caraota o maíz, allí estábamos dispuestos a traer según nos dieran las fuerzas. Claro que teníamos ventaja, pues al ser familia numerosa la cantidad sería considerable aún con pocas fuerzas físicas. Ya luego, la tarea era “rendir” con total agradecimiento lo recibido, términos que denotan el sentido de austeridad en el seno familiar.

Así como el año 1989, con su febrero indignado y violento, marcó nuestra historia contemporánea venezolana, la huella en el ámbito familiar no fue menor. La incertidumbre y, a la vez, la confianza en Dios eran los sentimientos que fácilmente afloraban en nuestra cotidianidad. Y no dejamos de cantar, al

contrario, desde entonces quedaron grabados en nuestra memoria, en nuestra historia, como el modo de aliarnos al clamor de un cambio social radical. Quedaron grabados más que nunca las voces, las ideas, los sueños de cantoras y cantores populares que hicieron y hacen vida en la región, quienes además nos conectaban a la vivencia de toda Venezuela y del Continente... desde entonces Víctor Jara, Mercedes Sosa, Daniel Viglietti, Chico Buarque, Piero, Pablo Milanés, Silvio Rodríguez, Carlos Puebla, Inti Ilimani, Alí Primera, Luis Mejías Godoy, Lilia Vera, la Chiche Manaure, Los Guaraguaos,... conviven en nuestras relaciones, diálogos, luchas y sueños. Son letra cantada y vivida con sentido de humanidad, hermandad, solidaridad, justicia, comunión.

## 1990 Y VIDA UNIVERSITARIA

Decidir ingresar a la universidad, ya no por medicina, sino por la Ingeniería Química, en la UNEXPO-Barquisimeto, que era mi segunda opción en oportunidades de estudios y en atención a no perder más tiempo, supuso un nuevo y gran descubrimiento, además de la estructuración mental para comprender y asumir la lógica del pensamiento científico. Apertura de horizonte en el pensamiento y la investigación, que va dando un ordenamiento relacional para abordar la realidad. Mi mundo ya no es sólo el campo, sino un cosmos (recuerdo era la idea o imagen que entonces revoloteaba en mi cabeza) configurado por el entramado de relaciones sea personales, culturales o institucionales, que se vinculan tanto en cuanto en mí se dé la posibilidad de vincular en respectividad. Se hacía más evidente eso de que somos seres sociales, seres culturales, y el "somos" es un continuo ir siendo e ir haciéndose.

Lógicamente, esta toma de conciencia permitió vivir de un modo distinto, no frustrante, la realidad convulsa de la realidad situación estudiantil universitaria. Seguían las protestas y los discursos recargados de indignación ante tanta injusticia, exclusión y corrupción. Tiempos de huelgas, marchas, toma de universidades, asambleas estudiantiles, comunicados, panfletos, allanamientos, dirigentes estudiantiles detenidos por las fuerzas policiales, estudiantes muertos... Se trataba de salvar los tiempos de clases y alternarlos con las protestas. Ésa era la vida en la universidad, pasar el día en ella, pues cabe decir que, por venir de las afueras del municipio nos valíamos del transporte ofrecido a las 5:00am y a las 6:00pm por la UCLA a sus estudiantes, y que aprovechamos muy bien, aunque no fuera nuestra casa de estudios.

Fui descubriendo la universidad no sólo como lugar del saber sino también lugar para ser. No tanto para “ser alguien”, sino ser porque ya me reconozco en relación y es eso lo que me identifica. Ser desde el sentido de identidad, de pertenencia y de referencia, por tanto, no podía ser indiferente a lo que estaba pasando en la Venezuela de entonces, era una fuerza mayor que me animaba a formar parte activa en la COMUNIDAD universitaria, haciendo caso omiso a los distintos juegos que pretenden dejarnos de lado por el hecho de ser mujer. Confieso que en esto la astucia iba de la mano con la prudencia y valentía. Porque poco a poco la universidad la fuimos transformando en refugio hasta para aquellos líderes populares comunitarios, que por apoyar al movimiento estudiantil, también eran amenazados y perseguidos por las fuerzas del Estado. Era común la represión del gobierno de José Mariano Navarro para con todos los grupos sociales de Barquisimeto.

Recuerdo el impacto de dos momentos significativos: Uno, la toma estudiantil de nuestra casa de estudios, y su posterior allanamiento fuertemente cuestionado a nivel regional. Contarlo ahora sin huella alguna en el cuerpo, sino sólo en la memoria, es gracias a la velocidad alcanzada por nuestras piernas atravesando los distintos espacios universitarios y al auxilio de los vecinos que abrieron sus puertas para resguardarnos. Sin embargo, hubo quien no corrió con la misma suerte, y su versión la contará de manera muy distinta. Otro ocurrió el 28 de Noviembre de 1991, en las inmediaciones del Decanato de Agronomía de la UCLA, en Tarabana – Cabudare. Ese día, yo había decidido regresar a casa al mediodía en lugar de esperar el transporte hasta las 6pm. En la tarde, los noticieros en la Televisión dan un extra: ¡Asesinado un estudiante en Barquisimeto durante una protesta!, y en la radio sólo decían que era en la Escuela de Agronomía. El pánico se sintió en casa y se mantenía hasta que no dieran más detalles. A los minutos logran identificar al estudiante, era el compañero Héctor Guzmán. Las lágrimas, rabia e impotencia también se hicieron sentir, fue entonces cuando papá decide ir a Barquisimeto, y los estudiantes lo retienen en la Escuela de Medicina... Esa noche, papá dejó de ser sólo el papá de Irving, Ildegar e Ileana, pasó a ser el papá de todos los estudiantes... Y juntos velaron y cuidaron al compañero y hermano “Margarita”, pues Héctor era margariteño. Esa noche su casa fue la universidad, su familia fueron los estudiantes de cada centro educativo y los vecinos que se acercaban con rosas en las manos, y su papá era mi papá. Pero en la madrugada, desde la Gobernación del Estado hicieron todo lo posible para sacar el cuerpo y llevarlo a la isla de Margarita, y así fue. Al clarear el día en la medida que se acercaba más gente al Rectorado, crecía la impotencia por la intromisión e irres-

peto del ente gubernamental, cosa que desembocó en una marcha hacia la casa de gobierno, pero que fue dispersada a punta de perdigones, bombas lacrimógenas y persecución. El centro de la ciudad fue un verdadero campo de batalla, pues de nuestra parte hubo gritos, piedras y carrera al momento de evitar caer en sus manos. Abajo las santamarías de los negocios, y las puertas abiertas con recelo para recibirnos y no dejarnos caer en “la jaula” que iba de un sitio a otro buscando sus presas. Recuerdo la masa multicolor unida, todo el estudiantado, y gritando a los indiferentes y desentendidos del asesinato. Ese año, Héctor formó parte de una larga lista de estudiantes venezolanos asesinados... Al gobierno, una vez más se le fue la mano, y el pueblo por su lado dio un espaldarazo a nuestras luchas.

Ni allanamientos ni muertes amedrentaron lo que como estudiantes vimos era el aporte al momento del país. Y seguimos, seguimos en marchas, participaciones en programas radiales, organizando actos culturales, asambleas interuniversitarias... Alguien en algún momento tendría que escuchar la palabra de la Universidad haciéndose sentir. Y en alguna asamblea se hicieron presente personajes que, a su estilo, venían observando el acontecer nacional, me refiero a los entonces anónimos integrantes del Movimiento Bolivariano MBR200. Todo hablaba de la necesidad de cambio en el país, y se apostaba por sumar fuerzas, fuerzas pensantes y actuantes.

Así, en medio de este barullo, las preguntas se agolpaban en la mente y corazón. Acompañando lo que pasaba, igual faltaba algo. La vida me pedía algo más, y además distinto. Por eso, catalogo de oportuno cada diálogo con el párroco universitario, quien trataba de iluminar no sólo la realidad conflictiva de la universidad, sino también la experiencia de quienes hacíamos vida en ella, y, por qué no decirlo, también vida de fe. Era numeroso el grupo que cada jueves nos encontrábamos para orar, meditar y reflexionar a la luz de la Palabra. Era un oasis en el mundo científico, cuya reina y señora es la razón, más en medio del desorden de protestas al descarado ‘orden establecido’. Internamente era la oportunidad para favorecer más el encuentro que el desencuentro, pues procuraba la respuesta a la pregunta sobre mi vida. ¿Soplo del Espíritu? ¿Aire nuevo para refrescar y ordenar el mundo interior? ¿Dios en la realidad clamando y coincidiendo con lo que escuchan mis oídos ahora abiertos y atentos?... Todo es posible, lo cierto es que la sed aumentaba y había que buscar dónde y cómo saciarla.

Época que tuvo sus altos y bajos, en los que fui recibiendo aportes desde diversos ámbitos de participación, y cada uno con su particularidad empujaban mis pasos en el claro camino de búsqueda: cada clase de la carrera, Jóvenes Ca-

tólicos Universitarios, Estudiantes Asesores, Centro de Estudiantes, alternando en los fines de semana con la ayuda en casa y los domingos en la mañana en la Parroquia. Puedo decir que las primeras siempre las fui compartiendo en las dos últimas, es decir, en casa y en la Parroquia. Por cierto, fue entonces cuando organizamos la formación de catequistas en todos y cada uno de los caseríos de la Parroquia.

El mes de agosto, comienza a tener una variante aunque seguía impartiendo las clases particulares, ahora empiezo a participar en los Campamentos Vocacionales de las Hermanas del Ángel de la Guarda, por invitación de una de ellas que vino de vacaciones de su misión en Filipinas. Ir a lugares más allá de Barquisimeto, donde había estado por más tiempo después de mi casa, sumaba inquietudes por las realidades contempladas. Parecía injusto, cosa a la que tanto sus habitantes como yo en mi caserío, nos parecía lo más normal y nos conformábamos. ¿A qué me refiero? Cada campo contiene lo propio y bello de ser campo, y por ser lo más natural que sean así, ya para quienes procedemos de él nos parece que es lo suficiente para ser feliz, y lo es, sólo que tanto en cuanto no aparezcan dificultades o emergencias de salud, por ejemplo, o que los niños crezcan y la falta de liceo ya nos hace creer que con que haga la primaria es más que suficiente. Todo esto que veía y pensaba, lo fui conversando con las Hermanas, pero siempre me quedé con la impresión de que no me entendían, por eso, aunque persistía en mí la llamada de Dios, decidí alejarme y dejar de verlas por un tiempo, y si era de Dios, Él se encargaría de reunirnos otra vez. Dios comprendía que no cabía en mi cabeza eso de dejar a mi gente necesitada por Él, si precisamente Él espera que se ayude a esta gente.

No tenía en mis manos, ni la tengo, la solución a tantos problemas, pero sí estaba en mí buscar ver con claridad cómo me tocaría estar y hacerlo, y creer que estando ayudaba a aliviar la carga en algo, aunque fuese arrimando el hombro. Quien ha cargado un peso solo y luego compartido, valora esa presencia que descansa y alivia.

Varios años estuve así, sin asumir la respuesta a la pregunta de mi vida y sin dejar de ayudar, de darme. De allí, que recuerde con cariño el sosiego que encontraba en dos lugares particulares de Barquisimeto: el conocido Santuario de La Paz, en permanente exposición del Santísimo y la librería de las Paulinas. Sí, ambos me ofrecían la Presencia en el silencio, la música y la lectura, cosa que siempre les hizo creer a las religiosas de los dos lugares, que en algún momento podrían pescar de mis labios la respuesta afirmativa a sus invitaciones para sus

convivencias vocacionales. Más bien, mi respuesta siempre fue “gracias, hermana, pero aún no es el momento”

Hasta que un día, el párroco universitario me llama y me dice que nos encontremos en el Departamento de Orientación, en la oficina de los Estudiantes Asesores, y me entregan un folleto en el que se promueve una experiencia juvenil misionera en el mes de agosto. Era el Campamento Juvenil Misionero, de la Comunidad Misionera Alegría y Esperanza, que cada temporada de agosto reúne a jóvenes de todo el país, acompañando algún sector muy necesitado de la Diócesis que lo pida. Aquél año era en el Barrio El Tostao, ubicado al oeste de Barquisimeto. Me agradó el contenido del folleto, y sin saber cómo se llegaba a los lugares mencionados, me inscribí en la jornada preparatoria. ¿Qué encontré en esa experiencia? Un estilo de Iglesia, de oración y de misión distintísimo. Durante las tres primeras semanas de agosto, en el lugar escogido, se hace todo un esfuerzo por llegar a niños, jóvenes y adultos con un rostro de Iglesia alegre, cercano, solidario, joven y humano. Pasar las vacaciones siendo misionero entre los pobres y necesitados. El modo de convencer a mamá y papá de que sería una experiencia que me favorecería, fue decirles que seguiría ayudando dando clases, sólo que esta vez lo más seguro es que sería de esos que no tendrían con qué pagarme nada.

Cada día salía de madrugada, y en Barquisimeto esperaba el transporte del campamento en la parada de la Iglesia de la Santa Cruz, que nos llevaría al oeste bien oeste, El Tostao, cuyo nombre ya indica a qué temperaturas se suele estar. En esas tres semanas se compartía con los habitantes del barrio, que para la acción pastoral ya estaban divididos por sectores, y para ese acompañamiento se cuenta con tiempos de oración personal, oración comunitaria, temas formativos y misión, que comprendía visitas y detección de necesidades sociales para ir recopilando datos e información, de manera que haya continuidad en el lugar después de finalizar la experiencia misionera. Las necesidades eran las mismas que comparten todos los grupos humanos excluidos, los que abundan en las periferias, y dependiendo de la región, unos se acentúan más que otros. Esta zona, por ejemplo, además de ser tierra árida principalmente, de contar sólo con una escuela, no tenía centro médico inmediato, el agua llegaba en camiones, tenía que invertir una hora en buseta para llegar a las cercanías del centro de la ciudad. Toda esta realidad quedaba cual ofrenda y petición en las Eucaristías diarias compartidas con la gente del barrio, así se reafirmaba que valía la pena ofrecer un modo de Iglesia más parecido a lo que Jesús nos pedía, una Iglesia que hermana. Durante el campamento, la Comunidad Alegría y Esperanza, hicieron muy buena pastoral

vocacional ofreciendo el Voluntariado Misionero, que bien llaman Tiempo de discernimiento vocacional. Fue entonces cuando sentí que había dado con lo que me estaba haciendo falta para clarificar qué haría con mi vida respondiendo a lo que Dios quería en mí.

### **1995: VOLUNTARIADO JUVENIL MISIONERO**

Decidí hacer el Voluntariado Juvenil Misionero pidiendo expresamente su acompañamiento para discernir mi vocación. Objetivo que además de cumplido, les sigo estando profundamente agradecida el resto de mi vida. Reconocí que había llegado el momento, cosa que a mamá y papá les pareció un disparate. Dejar la universidad, oportunidad de vida, para irse a pasar trabajo, como si no ha sido suficiente lo vivido en casa... pero con el tiempo, luego comprendieron.

Vivir en el oeste de la ciudad, era seguir en lugar de exclusión. En la comunidad se unía la carencia real del lugar con la práctica ascética, que supera una simple austeridad. Entre mis hermanos de Alegría y Esperanza seguía experimentando lo vivido en casa, eso de "todo lo tenían en común" que describe Lucas sobre la comunidad en el Libro de los Hechos de los Apóstoles. Funciona la caja común y nadie tiene en su bolsillo un bolívar para sí. Si alguien necesita, humilde y libremente lo pide. Cuando ingresé se apertura el ambulatorio y habían hecho una donación que se invirtió para un laboratorio, pues en la comunidad había quien tenía estudios en Bioanálisis y también en Medicina. Tuve la oportunidad de ayudar en la enfermería. Y en la pastoral, acompañaba todo el funcionamiento de la Vicaría Nuestra Señora de Lourdes que quedaba un tanto alejada de la sede de la comunidad.

La convivencia comprendía oración, trabajo, misión y acompañamiento personal, que poco a poco fueron dando forma al modo de ser hermana de hermanos tanto al interno comunitario como hacia la vivencia del barrio en su totalidad. Catequesis con los niños, conversas con los pacientes del ambulatorio, dinámica comunitaria entre encuentros y correcciones, ayuda a jóvenes con materias "fuertes", asambleas familiares en los centros de misión daban vida a mi vida en ese lugar apartado. Cada espacio, cada encuentro, me ponía ante la real necesidad de intentar saber estar. Lo que más ejercité fue la escucha. Escucha para intuir a Dios en esas vidas que me confiaban sus dificultades y también su esperanza siempre puesta en Dios. Saber estar para saborear lo que cada mujer, cada joven, especialmente vivían sin más. Creo que fue esa gente la que inyec-

tó la verdadera Alegría y Esperanza que en algún momento pensé me tocaba darles... Yo salí ganando. Otra cosa muy particular era el estilo de oración, que si se quiere es semicarismática. Al principio era un estilo de oración al que me resistía, pero debo reconocer que aprendí a valorarla porque caí en cuenta que era un modo de alabar a Dios, y que ya desde el lenguaje siempre le da la primacía de toda acción a Dios y su Misericordia. Decir "Gloria a Dios" es certeza y ejercicio contra la vanagloria, además iba muy de la mano con la amplia acción social asistencial y de acompañamiento ofrecido a la gente del barrio y demás. Por eso, en mi vida queda guardada como estilo de oración con sentido y con contenido. Entre ellas y ellos, éramos 70 entonces, caminé un año (plazo establecido para convivir y discernir) ayudando con alegría y esperanza en el corazón, animando así mi decisión y opción. Cumplido el objetivo, decido entrar en la Congregación Hermanas del Ángel de la Guarda.

### **1996: HERMANAS DEL ÁNGEL DE LA GUARDA**

Iniciar el recorrido en la Vida Religiosa conjuga, por Voluntad de Dios, con el proceso de toma de conciencia y apropiación de lo que me hace hermana: ser en relación. Valorar el origen e intentar integrarlo con lo cultural propio del carisma congregacional, don y tarea especialmente en la cotidianidad. Esta afirmación viene por el hecho de recordar detalles, que en su momento tuvieron un peso, que sólo yo podría ponderar y en consecuencia, relativizar y es lo requerido. Hablo, por ejemplo, de ese simple pero brusco cambio de haber vivido siempre en habitación compartida y por varios, ahora tener una para mí sola. Quizá suene hasta ridículo, pero para mí ni lo fue ni lo es, porque cada noche las lágrimas bajaban fácilmente hasta la almohada con sólo recordar a mis hermanos y hermanas en casa de mamá y papá. Claro que entendí que en adelante me tocaría sola muchas cosas, pero en ese momento para esa parte yo no estaba preparada. Gracias a Dios, pude expresarlo al poquito tiempo, superando la timidez. ¿A qué voy con esto? Pues, que ciertamente hay detalles, simples y hasta tontos, que se nos cuelan en la formación y creemos que son irrelevantes. Aún no favorecemos el diálogo valorativo intercultural en las estructuras de formación dentro de la Vida Religiosa. Creo que la contundencia de esta afirmación me viene del acompañamiento que ofrezco actualmente en el Centro de Estudios Religiosos desde el aula.

No he tenido experiencia sistemática y continuada de participación de alguna CEBs, sólo las tengo de referencias por otras Hermanas que sí han participado, pero creo que el haber coincidido en La Pastora, Caracas, en tiempos de la Constituyente y Jubileo eclesial, permitió la relación con las comunidades que hacen vida en esa Parroquia. Oportunidad para generar con la gente algo nuevo y distinto, una oportunidad para proponer y animar a incorporarse a la dinámica nacional. El contexto del trabajo pastoral es la Quebrada Santa Isabel, y allí entre olores tan desagradables hubo también oportunidad para ofrecer a un grupo de jóvenes perspectivas distintas para sus vidas, con la Biblia en mano, nos atrevimos a iluminarnos en medio de tanta oscuridad. De allí de la quebrada siempre nos pareció increíble, que varios de nuestros chamos formaron parte del Proyecto NAVE (Niños Actores de Venezuela) y que actualmente siguen dedicados a la actuación a nivel internacional. Gente que se organizó para lograr que le embau-laran el trozo de quebrada sobre el que vivían... Como postulantes y novicias, buscábamos el modo de ganarle a la impotencia por tanta indignación sin dejar de ser cercanas y vinculando lo más posible con quien pudiera dar o le correspondiera dar alguna ayuda. Ese primer contacto en Caracas quedó grabado porque era la misma realidad conocida de la capital, a diferencia que no estaba arriba de ningún cerro, sino abajo en una quebrada.

Relevante también es lo compartido y aprendido tanto en Ocumare del Tuy, como en Barquisimeto. Desde plataformas educativas y apostando por ofrecer calidad a quien más necesita, siempre queda la sensación, y es realidad, que no es aprovechada por los más pobres. Sea en un Colegio Santo Ángel, sea en un Fe y Alegría, aunque desde su origen su finalidad y filosofía está orientada al más necesitado, no hay del todo la satisfacción de su logro como tal. Sin embargo, en ambos hubo la facilidad de generar dinámica reflexiva de análisis, crítica y autocrítica para ofrecer lo que se pueda y lo mejor posible. En ambos, se me brindaba la oportunidad de captar a los excluidos, pues un Centro de Capacitación Laboral nace para los que desertan de la educación sistemática especialmente, y en el Fe y Alegría, la Biblioteca era el lugar privilegiado para asesorar a los que presentaban sus dificultades académicas... Quiere decir, que seguía colaborando, acompañando.

Finalmente, volver a Caracas y esta vez al Barrio Nuevo Horizonte da matices particulares al modo de estar en cada lugar de trabajo y misión. Nuevamente en un Centro de Capacitación Laboral, y esta vez, dedicar tiempo y escucha al grupo de mujeres que me acompañan en esta misión. Trabajar con ellas coincide con el estudio de la Teología, es decir, ellas me ayudan a hacer teología con los de

abajo que están arriba en el cerro, en el barrio. Resalto el valor del Evangelio en nuestros encuentros como Equipo de Trabajo, pues no es fácil atreverse a poner la Palabra de Dios en manos de la gente, sin embargo, la intuición de la mano con la sencillez y la humildad, han dado garantía de ello como tesoro y conquista. Es una verdadera riqueza escuchar lo que Dios les revela. Y, sin saber que es eso lo que hay que hacer, simplemente he optado por escuchar y cada vez pido a Dios que me diga cómo saber escuchar siempre mejor, para saber estar entre ellas como una más.

Lo expresado ha girado más hacia quienes siempre se les ha llamado “destinatarios”, pero creo que ésta es también una dinámica, un modo de ser que configura hacia dentro de la Congregación también. Escuchar preferentemente a quienes no son las que siempre figuran en Asambleas, Capítulos y demás instancias de participación, es tarea y misión. Acoger lo que piensan y sueñan como Hermanas, es tarea y misión. Ofrecer espacios y tiempos para que ellas mismas expresen su palabra, también forma parte de esta opción.

Para finalizar, sólo me queda pedir perdón. Perdón a Dios por no ser consciente, que desde los inicios ya Él pone su gesto inspirador para humanizarnos en relación, especialmente con quien no tiene oportunidad ni posibilidad de nada. Perdón por no reconocer que la opción por los pobres es un modo de asumir y vivir la intuición de Dios en la cotidianidad. Perdón por creer que la opción por los pobres es exclusiva de la Iglesia y de la Vida Religiosa, cuando en realidad tiene su raíz en lo más humanamente humano. Perdón por no renovar la Vida Religiosa que aportó desde esa opción que ha estado y que la he dejado de lado como si no valiera para el aquí y ahora de la actualización del carisma congregacional.

Perdón... y gracias por esta tarea de narrarme para caer en cuenta de lo que Dios hace y dinamiza, porque es cierto que esto ayuda “...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” (Pedro Trigo (Revista Humanitas N° 18, pág. 69)

## EN CONCLUSIÓN

Puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que la opción por los pobres:

- Me resulta más experiencia de vida que teoría, porque la vida en relación es su sustento.

- Es actitud de vida que une respectivamente los orígenes de la persona con su proyección como ser humano, teniendo en la presencia y relación con el otro, los otros, la orientación para lograr la búsqueda de sentido de la vida. Más aún cuando ese otro es el pobre.
- Es perspectiva que desde el reconocimiento de ese otro que suele estar fuera del sistema, los de abajo, se vuelve modo natural actitudinal aliado para la inclusión. Por eso, es propicio sistematizar para que se valore como aporte con consistencia tanto para la teología como cualquier otra área del saber.
- Es personal con irradiación comunitaria siempre que se favorece ambientalmente. De allí que sea la familia el lugar primero donde se fragua el modo de ser persona humana humanizada y humanizadoras.
- Amerita ser recuperada como raíz fundamental en la experiencia creyente y cristiana que precisa el mundo actual. Millones de hermanas y hermanos, los pobres, nos lo reclaman

# LOS DISCURSOS DE LA POBREZA O LOS JUEGOS DEL HAMBRE\*

Dra. María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera\*\*

## ABSTRACT:

*This paper puts forward a consideration on the conception of poverty. It outset with a brief historical description about all speeches related to that matter. Privation concept always appears with a paradoxal and ambivalent meaning that evolves according to historical context and ideologic doctrines. Poverty described as punishment, disgrace, good willing are among its perspectives as the other clasification of true-false poorness. The meanings of codification, disposal and/or allotting, as well as the sacralized-desacralized dialectics are being reshaped up to this date. This essay intends to pinpoint poverty as a discriminating relation in material redistribution and on the symbolic recognition to dehumanise rich and poor alike. It also states the hypothesis that before agitating moments, prevailing speeches are delineated by its tendency to outstand economics and culture factors. There is also a reference to the National Crusade for Starvation as an example of respectability.*

**KEYWORDS:** *Poverty as a relation, material redistribution, symbolic acknowledgment, «desgarramientos civilitatorios».*

---

\* Texto presentado en el XI Seminario Itinerante del Campo Estratégico de Acción en Pobreza y Exclusión del SUJ (Sistema Universitario Jesuita de México, 24 de octubre de 2013).

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

## INTRODUCCIÓN

No sé si agradecer o no el haber sido invitada a participar en este panel por lo difícil del tema. Lo que sí sé es que esta realidad me llega hondo, que la Cruzada contra el Hambre<sup>1</sup> ha provocado en mí dolor, rabia e impotencia. Que la considero un agravio más a la dignidad de todos y todas los mexicanos. Y que por ello proponía yo que este seminario se llamara *Los Juegos del Hambre*.

Tres heridas atraviesan a nuestro país y que con la recomposición mundial que se desencadenó en la segunda mitad del siglo XX, se han agudizado:

- La desigualdad.
- El racismo
- La impunidad.

Realidades que se vinculan entre sí y que atentan contra la dignidad humana, porque creo que la *dignidad humana se arraiga en relaciones horizontales de reconocimiento recíproco*. Y prefiero utilizar el concepto de reconocimiento al de respeto, porque con frecuencia respeto ha sido una categoría que ha servido, en nuestra cultura y no solamente, para legitimar formas de dominación.

Desigualdad, racismo e impunidad, son realidades que son causa y efecto de la perversa forma -utilizando las categorías del debate Honneth/ Fraser<sup>2</sup>- de la redistribución de los bienes y de la ausencia de reconocimiento. Redistribución y reconocimiento<sup>3</sup> entre seres humanos que habitan un mismo territorio y un espacio social supuestamente compartidos.

Trato así, de entrada, de plantear la pobreza como *una relación social caracterizada por ser una forma de discriminación en la distribución material y en el reconocimiento simbólico, que tiende a la deshumanización de pobres y ricos*.

---

1 Cruzada Nacional contra el Hambre implementada por el gobierno de Enrique Peña Nieto.

2 Axel Honneth y Nancy Fraser (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?. Un debate político-filosófico*. Madrid. Ed. Morata

3 Axel Honneth (2007) *Reificación. Un estudio en Teoría del Reconocimiento*. Buenos Aires. Katz

## LOS DISCURSOS DE LA POBREZA: SU HISTORIA

Toda realidad forma parte de un contexto discursivo que puede visibilizarla, esconderla o manipularla, y que es el resultado de mediaciones culturales. La pobreza no es la excepción y la visión de la misma ha variado a lo largo de la historia.

En la trayectoria humana, probablemente más en occidente, aparecen dos vertientes paralelas en la visión y los discursos de la pobreza, haciendo de esta categoría una categoría cargada de ambigüedad o por lo menos paradójica. Su construcción social ha sido siempre una lucha metadiscursiva.<sup>4</sup> Es decir una pugna entre las definiciones que de ella hacen los diversos sectores y actores de la sociedad (Estados, Iglesias, población subordinada, población económicamente dominante, rebeldes, activistas), actores entre los que se dan relaciones de poder dispares, intereses antagónicos entre algunos de ellos, y expectativas utópicas distintas, es decir manejos simbólicos heterogéneos.

Partiendo de este enfoque que trata de ubicar al fenómeno de la pobreza como una forma de redistribución y de reconocimiento en dinámicas complejas de poder, de intereses y de imaginarios, creo detectar unas constantes históricas, con pesos específicos y lenguajes diferentes según los contextos y los cambios cualitativos en la historia.

- Que cualquier época, los discursos dominantes de la pobreza, legitiman, desde fuentes diversas, las desigualdades.
- Que los diferentes regímenes de honor y de estima, de reconocimiento social, impactan en la distribución de los bienes.
- Que los discursos dominantes de la pobreza y las estrategias para “combatirla” son fundamentalmente controladores e intentan, combinando en proporción variable: utilizar, invisibilizar y/o “ayudar” a los llamados pobres.
- Que los discursos alternativos sobre la pobreza, se centran, unos en la lucha por la igual dignidad de todos los seres humanos y por su derecho a pertenecer a la comunidad; otros en la pobreza como virtud, y otros más enfatizan la

4 Cynthia Pizarro (1997). *Los discursos sobre la pobreza y la exclusión: la construcción de la identidad local en un ámbito rural de la provincia de Catamarca*. Ponencia presentada en el 1er. Congreso Nacional “Pobres y pobreza en la Sociedad Argentina”. Universidad Nacional de Quilmes, 4 al 7 de noviembre de 1997  
<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/quilmes/P2/32.htm>

categoría de víctimas. Y recientemente se está desarrollando un discurso que adquiere una connotación civilizatoria que es el discurso del "buen vivir".

- Que todos los discursos, tanto los dominantes como los alternativos, no son monolíticos, son heterogéneos y hay tensiones en su interior. Como dije al inicio la ambivalencia y el carácter paradójico del concepto de pobreza nunca desaparecen.

Estos rasgos los vamos encontrando en diferentes tiempos y espacios.

## LA VISIÓN DE LA POBREZA EN LA PRE-MODERNIDAD

### LA POBREZA COMO CASTIGO, LA POBREZA COMO ESCÁNDALO, LA POBREZA COMO BIENAVENTURANZA.

En la India una tradición milenaria sustenta que los miembros de las castas inferiores, pobres y/ o miserables, nacieron en ellas como castigo por una mala vida anterior, fundamentándose así, religiosamente, la separación de castas.

En la trayectoria del pueblo de Israel, Armido Rizzi<sup>5</sup> señala el carácter paradójico de la pobreza. Dice que hasta antes de los profetas la riqueza era considerada una bendición ocasionada por el buen comportamiento de las personas o del pueblo, y la pobreza era vista como un castigo debido a un comportamiento inadecuado. La conciencia sobre riqueza-pobreza fue evolucionando y a partir de los profetas parece cambiar de signo. La pobreza es analizada como el resultado de la injusticia de los seres humanos, y la riqueza como una acumulación hecha al precio de la sangre de los pobres.

Los pobres, las viudas, los huérfanos y los migrantes, (el forastero) son las categoría sociales sobre las cuales Dios se inclina con predilección, porque el Dios de Israel, aparece en el Antiguo Testamento, es un Dios que defiende el derecho del débil y de su inclusión en la comunidad. La pobreza aparece como la ruptura de una relación fundamental, la de la fraternidad/sororidad.

En el Nuevo Testamento la aporía no solo se mantiene sino parece enfatizarse, la pobreza es escándalo y bienaventuranza. Por una parte Jesús declara que los pobres son los destinatarios del Reino, y de tal forma los privilegia que vive

---

5 Armido Rizzi (1978). *Escándalo y bienaventuranza de la pobreza*. Madrid. Ediciones Paulinas.

pobremente y se identifica con ellos: con el hambriento, con el sediento o con el desnudo. Y todo el Nuevo Testamento se orienta al imperativo ético de construir la fraternidad y por ello a luchar contra la injusticia.

Los pueblos árabes, muy heterogéneos entre sí, pero a quienes el Corán les dará una identidad colectiva, como después a muchos pueblos no árabes, verán de manera semejante al Cristianismo la relación pobreza-riqueza. Pero el Corán parece insistir en que el derroche de la riqueza es una forma de ingratitud a Alá. La solidaridad, por lo tanto, es una forma de gratitud.

A lo largo de la llamada Edad Media cristiana el pobre era visto de varias formas: como una representación de Cristo y por lo tanto como una oportunidad del rico de ejercer la caridad y también como un castigo divino que justificaba el maltrato y el encierro.

En la Edad Media el tema de la justicia como escándalo estructural, está prácticamente ausente, y la asimetría en las relaciones humanas, a través de la relación pobreza y riqueza, eran vistas como parte de un orden social que no era cuestionado como tal, y que se explicaba por visiones religiosas que de alguna forma la “naturalizaban”. Sin embargo, es cierto que había ciertas leyes que penalizaban la usura.

¿Por qué me extiendo en esos puntos? Porque es indudable que en la historia no solo del Cristianismo, sino de la llamada modernidad y hasta nuestros días, se van encontrando estos enfoques paradójicos.

## **POBREZA Y PRIMERA MODERNIDAD/COLONIALIDAD**

Sabemos que el debate sobre cuándo se inicia la modernidad así como la interpretación de dicha modernidad no tiene fin. En lo personal me adhiero, en lo fundamental, a las tesis de que la relación entre modernidad y colonialidad es simbiótica, es decir, que la modernidad no se explica sin su lado oscuro, el de la explotación-dominación.

Partiendo de esta ubicación teórica quisiera hablar ahora de los rasgos del discurso sobre la pobreza que caracterizaron al Renacimiento y a la Ilustración, porque habrán de marcar fuertemente los imaginarios de la pobreza aún vigentes.

**POBRES VERDADEROS Y POBRES FALSOS**

El Renacimiento y posteriormente la Ilustración modifican sustancialmente la visión de la pobreza, entre otras cosas por el aumento de pobres. Aquí es importante señalar la influencia que en la forma de ver la pobreza tuvo Juan Luis Vives, el humanista valenciano -que acabó viviendo en Brujas debido a la persecución de que era objeto su familia por su origen judío- a partir de su *Tratado de socorro de pobres. De subventionem pauperum*, publicado en 1525. Raúl Susín Betrán<sup>6</sup> sostiene que:

*Vives encabeza, toda una reflexión sobre una nueva racionalización de la caridad, que con base en la estigmatización y represión de la mendicidad y la divinización del valor trabajo, como elemento de integración-amulación [...] va a determinar el futuro tratamiento de la pobreza.*

Vives trata el problema de la mendicidad buscando soluciones en las instituciones públicas, que deben socorrer a los verdaderos pobres y hacer trabajar a los que sólo son vagos; para ello es preciso una organización de la beneficencia. Para el autor, la pobreza es una lacra social que sólo atrae la inestabilidad en las ciudades: delincuencia, falta de ética e inmoralidad. Eso no quita que Vives tenía una preocupación real por la pobreza y la veía como una enfermedad del cuerpo social, incluida una connotación de miedo.

El humanismo renacentista desmitifica la figura medieval del pobre que con su actitud pretendía mostrarse como seguidor de Cristo, rechaza la pobreza y se ensalza la riqueza. Y se fortalece una corriente de opinión de discriminación y dramatización; una clasificación entre pobres verdaderos y pobres fingidos. Por lo mismo una dinámica de codificación, de institucionalización y de represión.

Esto tiene consecuencias legales pues van a existir normas para la represión de los vagos y mendigos robustos y otras para el socorro de los legítimos pobres. Y aunque esta discriminación ya existía, al parecer es un “estado intelectual que surge en este siglo”<sup>7</sup>.

6 Raúl Susín Betrán.(2000) Los discursos de la pobreza. Siglos XVI-XVIII. Brocar, 24 :105-135 *Cuadernos de Investigación Histórica Universidad de la Rioja*.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=235551>

7 Raúl Susín Betrán.(2000) Los discursos de la pobreza. Siglos XVI-XVIII. Brocar, 24 :105-135

*Cuadernos de Investigación Histórica Universidad de la Rioja*. p.108. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=235551>

**POBRES VERDADEROS Y POBRES FALSOS**

El Renacimiento y posteriormente la Ilustración modifican sustancialmente la visión de la pobreza, entre otras cosas por el aumento de pobres. Aquí es importante señalar la influencia que en la forma de ver la pobreza tuvo Juan Luis Vives, el humanista valenciano -que acabó viviendo en Brujas debido a la persecución de que era objeto su familia por su origen judío- a partir de su *Tratado de socorro de pobres. De subventione pauperum*, publicado en 1525. Raúl Susín Betrán<sup>6</sup> sostiene que:

*Vives encabeza, toda una reflexión sobre una nueva racionalización de la caridad, que con base en la estigmatización y represión de la mendicidad y la divinización del valor trabajo, como elemento de integración-amulación [...] va a determinar el futuro tratamiento de la pobreza.*

Vives trata el problema de la mendicidad buscando soluciones en las instituciones públicas, que deben socorrer a los verdaderos pobres y hacer trabajar a los que sólo son vagos; para ello es preciso una organización de la beneficencia. Para el autor, la pobreza es una lacra social que sólo atrae la inestabilidad en las ciudades: delincuencia, falta de ética e inmoralidad. Eso no quita que Vives tenía una preocupación real por la pobreza y la veía como una enfermedad del cuerpo social, incluida una connotación de miedo.

El humanismo renacentista desmitifica la figura medieval del pobre que con su actitud pretendía mostrarse como seguidor de Cristo, rechaza la pobreza y se ensalza la riqueza. Y se fortalece una corriente de opinión de discriminación y dramatización; una clasificación entre pobres verdaderos y pobres fingidos. Por lo mismo una dinámica de codificación, de institucionalización y de represión.

Esto tiene consecuencias legales pues van a existir normas para la represión de los vagos y mendigos robustos y otras para el socorro de los legítimos pobres. Y aunque esta discriminación ya existía, al parecer es un “estado intelectual que surge en este siglo”<sup>7</sup>.

6 Raúl Susín Betrán.(2000) Los discursos de la pobreza. Siglos XVI-XVIII. Brocar, 24 :105-135 *Cuadernos de Investigación Histórica Universidad de la Rioja.*

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=235551>

7 Raúl Susín Betrán.(2000) Los discursos de la pobreza. Siglos XVI-XVIII. Brocar, 24 :105-135

*Cuadernos de Investigación Histórica Universidad de la Rioja.* p.108. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=235551>

En esta madeja que enreda lo sacro y lo secular, pues no hay que olvidar los planteamientos del calvinismo, poco a poco en el discurso dominante de la pobreza van cristalizando ideas que la conceptualizan como *anti-progreso*, como *fealdad*, como *vulgar* y como *peligrosidad*. Y diría yo también, como *otredad*, sobre todo si queremos entender la vinculación entre pobreza y racismo.

#### LA RELACIÓN ENTRE DESIGUALDAD, POBREZA Y RACISMO

Es interesante constatar que la reelaboración del discurso de la pobreza está vinculada a la aparición del racismo. Existe un debate acerca del momento histórico en el que aparece el racismo como un fenómeno específico de discriminación<sup>8</sup>. Algunos autores, como Michel Wieviorka<sup>9</sup> -tesis que comparto- consideran que el racismo nace con la modernidad.<sup>10</sup> Según Wieviorka las sociedades anteriores a la modernidad se basaban en un principio estructurante de desigualdad que legitimaba las asimetrías de poder por razones religiosas y culturales. En cambio el principio estructurador de la sociedad moderna es la igualdad y la razón, y es entonces cuando surge el “racismo científico” como una justificación “racional” que legitimaba las desigualdades por razones biológicas, y que era sumamente útil en los procesos coloniales y los desarrollos del capitalismo industrial.

No solo la pobreza se convierte en un problema social, sino la explicación “racional” de las desigualdades se plantea como un desafío, justamente en el tiempo de las grandes colonizaciones

Las culturas de los países colonizados no respondían a los valores de la Ilustración ni a los valores del Capitalismo naciente, considerados universales, por lo mismo, esos “otros”, que la ciencia declaraba biológicamente inferiores, podrían legítimamente ser utilizados en beneficio del progreso, en la construcción de la modernidad que supuestamente a la larga beneficiaría a todos. Pobreza y racismo se vincularon y se siguen vinculando hasta la fecha.

8 Olivia Gall (2004). Identidad, exclusión y racismo. Reflexiones Teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*. Año 66, 2: .221-259.

9 Michel Wieviorka (1998). *Le racisme. Une introduction*. Paris: La Découverte.

10 Otros autores, como Castoriadis, ( citado por Olivia Gall) consideran que no hay una línea de ruptura entre las discriminaciones propias de la Antigüedad y la Edad Media, y el racismo moderno.

## LOS DISCURSOS DE LA MODERNIDAD INDUSTRIAL Y POST-INDUSTRIAL

### MARGINACIÓN, EXPLOTACIÓN, EXCLUSIÓN/EXPULSIÓN

El análisis social consideró primero a la pobreza como un problema de marginación de los beneficios del “desarrollo”, el cual se resolvía con tecnología y educación. Posteriormente el enfoque marxista reveló que no se trataba de una marginación sino de un subproducto de dinámicas de explotación que solo se resolvería con la transformación de las relaciones de producción. Ahora se constata, además, que la característica principal de la pobreza es la de ser un fenómeno de exclusión de las mayorías que resultan ser ya no un “ejército de reserva” de mano de obra, sino población sobrante. Se trata, por decirlo de una manera brutal con Zygmunt Bauman<sup>11</sup>, de la producción de “residuos humanos” y de poblaciones “superfluas”. Algunos autores prefieren hablar de expulsados en vez de excluidos. Tal parece que la exclusión masiva, como fenómeno nuevo, y la institucionalización del crimen, son los subproductos de la llamada globalización.

Y surgen nuevas categorizaciones que tienen como punto en común la existencia de un mundo compartido entre dos categorías de individuos, una de las cuales está en correspondencia con la norma social dominante y la otra se ve expulsada hacia una frontera que se desdibuja y reconstruye cada día.<sup>12</sup> La teoría de la exclusión ( adentro-afuera), la teoría de *underclas* ( arriba-abajo), la teoría de la marginalidad (centro-periferia). Estas formas de representar señalan lo que es “normal” y lo que es “anormal”, con lo que se tiende, precisamente, a construir una identidad negativa de los sujetos pobres. Y justamente lo “normal” y lo “anormal” es lo que se está trastocando en este parteaguas civilizatorio.

Por otra parte parece ser que va regresando con fuerza el discurso culpabilizador.<sup>13</sup>

---

11 Zygmunt Bauman, (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

12 contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux Etats-Unis et en Amérique Latine In: *Revue française de sociologie*. 37-1. pp. 37-75. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc\\_0035-2969\\_1996\\_num\\_37\\_1\\_7079](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1996_num_37_1_7079)

13 Milagros Pérez Oliva (2012) *El País*, 5 de octubre.

## EL DISCURSO MINIMISTA Y EL DISCURSO PSEUDO-MULTICULTURAL

Regreso a la idea de la pobreza como una relación discriminatoria en la redistribución y en el reconocimiento.

### LA DISCRIMINACIÓN EN LA REDISTRIBUCIÓN MATERIAL: EL DISCURSO MINIMISTA

Poco a poco el enfoque de la pobreza contemporáneo ha reducido los problemas de las personas a un asunto tecnocrático centrado en “Mediciones científicas” de diferente tipo, pero que acaban desembocando en un discurso Minimista<sup>14</sup>. El creciente número de pobres debe tender sólo a los mínimos, mínimos biológicos y mínimos de ciudadanía. Y aunque el Índice de Desarrollo Humano del PNUD, y ciertas “mediciones” de pobreza como la de Julio Bolvinik<sup>15</sup> tienden a acotar este enfoque, difícilmente escapan al discurso tecnocrático y cosificador.

### LA DISCRIMINACIÓN EN EL RECONOCIMIENTO SOCIAL: EL DESPOJO IDENTITARIO Y LAS FALACIAS DEL DISCURSO MULTICULTURALISTA

En el orden de lo simbólico, los “pobres” son solamente eso “pobres” que forman parte de una sola historia, de un único y dominante horizonte civilizatorio, que le roba la dignidad a la gente<sup>16</sup>. Es exactamente el caso de las “ciudades rurales”<sup>17</sup>, en las que se despoja a los campesinos de sus identidades de campesinos, de artesanos, de danzantes, que han demostrado una capacidad de supervivencia y de celebración impresionante, para convertirlos en “pobres”, con tonalidad despectiva. Es el caso de la forma como las políticas sociales han detonado la identidad de “beneficiarios” que se ha convertido en una categoría humillante.

14 Caudia Kaen (2012) Discursos de la pobreza en el campo académico y estigmas contruidos. *Revista Margen 65* julio <http://www.margen.org/suscri/margen65/kaen.pdf>

15 Julio Boltvinik y Araceli Damián ( 2004) *La Pobreza en México y en el Mundo*. México: Siglo XXI

16 Chimamanda Ngozi Adichie 2009 *The danger of a single story*. [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story).

17 Programa iniciado por el Gobierno del Estado de Chiapas ( México) avalado por el Gobierno de Felipe Calderón. Se inauguró la primera ciudad rural “Juan de Grijalva” en Chiapas en 2009 y ese modelo ha pretendido extenderse a otras regiones. Detrás de esos proyectos hay intereses de grandes empresas, especialmente mineras. Los efectos para la población han sido sumamente negativos.

Es aquí donde se ubica el discurso multiculturalista, un discurso que lo que ha hecho es refuncionalizar la diferencia en beneficio de la cultura dominante y del mercantilismo, y ha instalado una discriminación y /o racismo “cordial”.

¿Son el discurso minimista y el discurso pseudomulticulturalista la respuesta a los desgarramientos civilizatorios actuales?

- El desgarramiento entre las aspiraciones al “desarrollo” (y la defensa de los que lo viven) y su inviabilidad ecológica y política para la mayoría de la población que lo subsidia.
- El desgarramiento ante la imposibilidad de articular ciudadanía, diversidad cultural y equidad en una igualdad que no uniforme y una diversidad que no discrimine.

En el fondo permanecemos en el paradigma de un imaginario dominante de felicidad y de bienestar, con sus consecuentes formas de honor y de estima, que niega las bondades de un bienestar sencillo para todos.

Pedro Trigo<sup>18</sup> tiene razón al decir que si no se toman en cuenta con seriedad a las culturas indígenas, afrodescendientes y urbano populares, América Latina no tiene futuro. Y tomarlas en serio es poner en tela de juicio el carácter dominante del paradigma occidental con sus consiguientes identidades sociales. Tomarlas en serio supone replantear configuraciones institucionales, construir pluriculturalismos jurídicos, crear articulaciones simbólicas diferentes. En suma reconocernos, lo que si seguimos a Honneth, necesariamente tiene impacto en la redistribución material.

En el caso de México, creemos que las desigualdades económicas y el reforzamiento clasista, tienen también que ver con una pseudoidentidad nacional que a lo largo de la historia se fue construyendo de manera racista y autodenigratoria,<sup>19</sup> lo que a fin de cuentas, genera malestar a toda la población y favorece la falta de reconocimiento y de distribución material.

---

18 Pedro Trigo (2010). Comunicación en la III Conferencia Internacional de Psicología Comunitaria. UIA Puebla..

19 Jorge Gómez Izquierdo y Ma. Eugenia Sánchez (2011). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica a la identidad nacional*: Puebla: UIA Puebla, ICSyH/BUAP.

## LA CRUZADA CONTRA EL HAMBRE

El paradigma del “desarrollo” que sigue externalizando sus costos a la mayoría de la gente y a la naturaleza para beneficiar a una minoría sigue permeando las políticas públicas. El paradigma de pobres verdaderos y pobres fingidos sigue permeando las políticas públicas de asistencialismo y de represión, políticas clientelares y electoreras. Y en este marco se ubica, ni más ni menos “La Cruzada Nacional contra el Hambre”.

El 21 de enero de 2013, Enrique Peña Nieto visitó el municipio de Las Margaritas, Chiapas, para lanzar desde ahí la llamada *Cruzada Nacional contra el Hambre*. Para lanzarla entre “pobres verdaderos” susceptibles de recibir agradecidamente las limosnas que el Gobierno les asigne, con ayuda de las transnacionales generadoras de hambre<sup>20</sup>; y como amenaza a los pobres peligrosos, los zapatistas, dignos de represión por no convertirse en pobres beneficiados y clientela electoral. “Entre las dos mil y pocas palabras que leyó (Peña Nieto) sobre “la condición lacerante” de los pobres, ninguna fue desigualdad o inequidad o explotación o concentración o corrupción, y ni siquiera propiedad, tenencia o mercado”<sup>21</sup>. Por otra parte municipios en condiciones de miseria quedaron fuera del programa, a cambio de municipios en los que había elecciones. Cruzada Nacional contra el Hambre al tiempo que se sigue apoyando la “apropiación por desposesión” de la que habla Harvey<sup>22</sup>, el neo-extractivismo, que señala Zibechi<sup>23</sup> que han dado muestras fehacientes de concentrar riqueza y generar hambre. Y simultáneamente refuerza la identidad de “beneficiarios” que es asimétrica, desmovilizadora de las energías autogestionables, reproductora de las relaciones desiguales y humillantes frente al constante enriquecimiento de las élites.

Se trata de un programa que atenta contra la dignidad de los seres humanos, porque la dignidad se arraiga en las relaciones horizontales de reconocimiento recíproco.

20 Se acordó el apoyo de PepsiCo, y de Nestlé.

21 Rafael Lemus (2013) Leyendo a Peña Nieto. En *Letras Libres*. Autocrítica Liberal. Abril. Año XV. pp. 85-86.

22 David, Harvey (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.

23 Raúl Zibechi (2010) Nuevos conflictos, viejos actores. *La Jornada* 2 de julio.

## EPÍLOGO

No es posible enfrentar los desgarramientos en los que nos encontramos con los mismos recursos intelectuales, emocionales y espirituales del pasado. No es posible seguir conceptualizando a la pobreza en relación a un paradigma de bienestar y felicidad que se está derrumbando; no es posible seguir tolerando que se busque manipular, invisibilizar, reprimir y humillar a la población en nombre del combate a la pobreza.

El combate a la pobreza es un combate no solamente a la forma como se construye la riqueza, sino supone una transformación de horizontes civilizatorios y de identidades sociales. Es la subversión de las relaciones de distribución material y de reconocimiento social. Un horizonte seguramente inalcanzable, pero por lo menos, tenemos que tener claro, que no hay que ir en dirección contraria como está ocurriendo. La brújula es la de la autonomía solidaria, el proceso el de un peregrinaje constante.

## IGLESIA Y ESTADO

---

### LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN TIEMPOS DEL ARZOBISPO SILVESTRE GUEVARA Y LIRA P. Abelardo Bazó Canelón\*

**ABSTRACT:** *Silvestre Guevara y Lira (1813-1882), archbishop of Caracas between 1853 and 1876, was a key player in the development of church-state relations during those years. He was the main architect of the Venezuelan state concordat with the Holy See in 1864, which ultimately could not be approved because the Venezuelan government refused to sign it. But above all, Guevara was the staunch defender of the unity of the Venezuelans and the cause of the Catholic Church, which earned him exile in the first government of Guzmán Blanco, and six years after the resignation of Archbishop of Caracas. Stumbling block for guzmancismo, was always intransigent against attacks by Guzmán, but the people could appreciate his courage, which was manifested in his crowded funeral on February 20, 1882.*

**KEYWORDS:** *Holy See, Venezuelan state, apostolic delegation, archdiocese, ecclesiastical Patronato, concordat.*

#### 1. EL CURA DE CHAMARIAPA

Silvestre Guevara y Lira nació en Chamariapa (hoy Cantaura, Estado Anzoátegui) en 1813, de padres pobres y humildes. Era maestro de escuela en esa localidad, y luego sintió el llamado al sacerdocio, que ejerció en Ciudad Bolívar bajo la guía del obispo de Guayana Mariano Fernández Fortique. No tenía títulos académicos, pero había ocupado importantes cargos en la diócesis de Guayana, y los desempeñó con gran competencia. También fue en 1848 senador de la Re-

---

\* **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.

pública, gracias a los vínculos que le unían a la familia Monagas. Debido a sus orígenes humildes, sus opositores le llamaron “el campesino de Chamariapa”.

Entre 1849 y 1852 quedó vacante la sede de Caracas. El Santo Padre no aceptó al candidato que José Gregorio Monagas propuso en 1852 (P. Manuel Romero, de quien se enviaron informes negativos), y entonces apareció la solución con el nombre del presbítero y senador Silvestre Guevara y Lira, personaje que contó con el acuerdo de la Sede Apostólica.

En efecto, el 28 de septiembre de 1852, el papa Pío IX nombró arzobispo de Caracas al cura de Chamariapa, a sus 39 años de edad. Se cuenta que algunos sacerdotes aspirantes a la sede de Caracas comentaron recelosos y de modo despectivo al enterarse del nombramiento de Silvestre Guevara: “ahora la mitra de Caracas es silvestre”.

El nuevo arzobispo fue consagrado y tomó posesión de su sede el 6 de febrero de 1853. Según Gil Fortuol:

*los diversos partidos le consideraban como persona de buen criterio, inclinada a la conciliación y a la paz; tanto que, en las hondas disensiones de 1861 hubo quienes lo indicasen para constituir un Gobierno de concordia con Páez y Falcón. En su ministerio eclesiástico se le veneraba y quería por sus virtudes y por su carácter, que Cecilio Acosta califica de dulce y fácil.*

De hecho, Cecilio Acosta comentaba acerca del arzobispo Guevara: “la virtud en él no es lucha, sino instinto; su caridad es de siempre; no tiene mañana, mediodía, noche ni descanso; sería menester ir hasta San Ambrosio, para encontrar su mismo don de gentes, su mismo espíritu evangélico”<sup>2</sup>. Los elogios que se tejieron sobre su persona y sobre su carácter no parecen ser gratuitos. En efecto, los documentos de la época reflejan que fue un hombre muy querido y apreciado por su pueblo. Sin embargo, su carácter “dulce y fácil” no significaba que era débil y permisivo. Su férrea intransigencia cuando de defender los intereses de la religión y de la Iglesia se trataba, dan fe de ello.

Su pontificado en Caracas fue laborioso y eficiente. Manuel Donís afirma:

*Guevara restableció la disciplina del clero gracias a su labor pastoral, en 1852 obtuvo la facultad de Roma para erigir las sedes episcopales de Calabozo y Bar-*

1 J. GIL FORTUOL, *Historia Constitucional de Venezuela*, Tomo III, Madrid, 1977, p. 292.

2 C. ACOSTA, *Obras Completas II*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1982, p. 21.

*quisimeto. Trabajó activamente en la abolición de la esclavitud en el país (1854) y logró la restauración del seminario Santa Rosa de Lima en Caracas en 1856.*

Uno de los ámbitos en los que dejó huella en la historia de Venezuela fue en el de las relaciones Iglesia-estado. Trabajó duramente en hacer sustituir la antigua Ley de Patronato eclesiástico por un acuerdo más moderno, sin lograr su cometido. Pero lo que marcó su vida fue el duro enfrentamiento que tuvo con el presidente Antonio Guzmán Blanco. Trataremos estos temas en lo que sigue.

## 2. GUEVARA Y LIRA Y LA LEY DE PATRONATO ECLESIASTICO

Unas de las cuestiones en las que participó el arzobispo Guevara fue el de un cambio en la manera de relacionarse el estado venezolano con la Santa Sede, a través de la abolición de la Ley de Patronato eclesiástico, que buscó fuese sustituido por un concordato que diera a la Iglesia más libertad e independencia del poder temporal. En este orden de ideas, Gil Fortoul afirmó que Guevara resultó ser “el más peligroso diplomático de cuantos figuran en nuestra historia”, explicando que durante su misión en Roma para negociar un concordato con la Santa Sede, “antepuso su conciencia religiosa al interés de la patria; fue el representante de su Iglesia, no de la República”<sup>4</sup>.

La cuestión de la ley de Patronato tiene una larga historia. El 28 de julio de 1824, la república de Colombia (la Gran Colombia) se había declarado heredera del derecho de Patronato Eclesiástico, según el cual el Estado era patrono de la Iglesia, con todos los privilegios y deberes que ello conllevaba<sup>5</sup>. Significaba que

3 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. 97.

4 J. GIL FORTUOL, *Historia Constitucional de Venezuela*, Tomo III, Madrid, 1977, pp. 292-293

5 El Patronato Regio había nacido a finales del siglo XV con las legislaciones que tuvieron como punto de partida las bulas alejandrinas (que decretó desde 1493 el papa Alejandro VI, iniciando la serie con la bula *Inter Caetera*). Según Hermann González Oropeza, este Patronato “abarca no sólo una concepción político-religiosa que pretende fundir íntimamente el servicio a una unidad política, sino que por ella busca una sana y pujante unidad religiosa. O a la inversa pretende querer buscar el mayor bien religioso católico, dentro del marco de la más adecuada unidad política española. La institución que abriga este ideal es la que ha sido llamada el régimen de patronato regio español en Indias. La forma como se fraguó este marco jurídico es notable; porque se logró en las primeras décadas americanas y porque sus líneas

así como la Corona española se había reservado durante la colonia el derecho de presentar a la Santa Sede a los obispos para las sedes episcopales de la América española, e incluso el derecho de presentar al obispo diocesano las ternas de los párrocos, así el gobierno republicano mantendría esos mismos derechos, a cambio de que, como hizo la Corona española en su tiempo, se comprometiera a mantener a la Iglesia en sus necesidades materiales<sup>6</sup>.

Esta ley de Patronato era vista por los legisladores criollos como un derecho inherente a la soberanía del pueblo<sup>7</sup>. Según esta legislación, una vez que

sustanciales se perfilaron con una rapidez suma”: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas, 1997, p. 3. Pueden verse también los estudios: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *La liberación de la Iglesia venezolana del Patronato*, Paulinas, Caracas, 1988; N. E. NAVARRO, *Disquisición sobre el Patronato Eclesiástico en Venezuela*, Parra León Hermanos Editores, Caracas, 1931.

- 6 La ley de Patronato del 28-7-1824 decretó que “la República de Colombia debe continuar en el ejercicio del derecho de patronato que los reyes de España tuvieron en las Iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales de esta parte de la América (art. 1)”: F. DE P. SANTANDER, “Ley de patronato eclesiástico y decretos relativos a dicha ley”, 28-7-1824, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 130. Según esta ley de Patronato, correspondía al Congreso, entre otras cosas, “1º Decretar las erecciones de nuevos arzobispados y obispados, circunscribir sus límites, designar el número de prebendas que hayan de tener las catedrales que se erijan y destinar los fondos que deben emplearse en la construcción de las Iglesias metropolitanas y episcopales; 2º Arreglar los límites de las Diócesis ya existentes en Colombia, y determinar de qué fondos se harán los gastos de la reedificación de sus iglesias catedrales cuando lleguen a arruinarse (...); 5º Permitir o no la fundación de nuevos monasterios y hospitales, suprimir los existentes si lo considerase útil, conveniente y oportuno, y dar destino a sus rentas (...); 10º Elegir y nombrar los que han de presentarse a Su Santidad para los arzobispados y obispados (art. 4)”: F. DE P. SANTANDER, “Ley de patronato eclesiástico y decretos relativos a dicha ley”, 28-7-1824, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., pp. 131-132.
- 7 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. 3. Un estudio acerca de las leyes que regulan las relaciones con la Iglesia católica desde el punto de vista de la libertad religiosa puede verse en: P. OLIVEROS VILLA, *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela, Estudio histórico jurídico*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 181, Caracas, 2000. Puede verse también el trabajo de J. RODRÍGUEZ ITURBE, *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*,

el gobierno hubiera presentado a la Santa Sede a los candidatos para obispos, que habían sido elegidos por el Congreso de la República, a la Santa Sede sólo correspondía ratificar el nombramiento correspondiente, otorgando al elegido las bulas pontificias.

La ley de Patronato, tal como fue entendida por los emancipadores de Venezuela y por los gobernantes sucesivos, nunca simpatizó a la Santa Sede, y hubo, hasta 1964, varios intentos de abolirla, protagonizados por algunos obispos o sacerdotes en la República<sup>8</sup>. Sin embargo, los gobernantes de turno, hasta 1964, no permitieron que esta ley fuera derogada, bien porque les faltó voluntad, o bien porque les faltó tiempo. Pesaban también otras razones más hondas: algunos gobernantes pensaron que su derogación podía restarles poder, o que manteniendo esa ley vigente podían tener a la Iglesia supeditada a sus intereses.

El primer intento de abrogarla y cambiarla por un convenio provisional data de 1830, cuando luego de la separación de Venezuela de la Gran Colombia, el arzobispo de Caracas Ramón Ignacio Méndez se dirigió al Congreso Constituyente de Valencia para pedir la no adopción por la República de Venezuela de la ley de Patronato, solicitando fuera sustituida por un convenio provisional con la Santa Sede<sup>9</sup>. Pero la propuesta de Méndez no fue aceptada. Antes bien, luego de la aprobación de la nueva constitución el 23 de septiembre de 1830, el gobierno exigió a los obispos un juramento solemne de fidelidad. Los tres obispos que había en Venezuela, a saber, Buenaventura Arias (de Guayana), Ramón Ignacio Méndez (de Caracas) y Mariano de Talavera (de Mérida), se negaron a jurar, y fueron por ende desterrados. Buenaventura Arias murió en el destierro, pero Méndez y Talavera regresaron a Venezuela en mayo de 1832, gracias a las presiones ejercidas sobre el gobierno por el clero, la universidad y la opinión pública.

---

Facultad de Derecho de la UCV, Caracas, 1968.

- 8 Hermann González considera que "quienes negaban la sucesión del Derecho de Patronato, aparte de la lógica de sus argumentos, tenían vehemente deseo de liberar a la Iglesia de la coyunda forzada del patronato regio", y más adelante afirma: "la Ley Republicana del Patronato Eclesiástico Gran Colombiano carece de originalidad, no era más que una adaptación al orden republicano de las Leyes de Indias. No escapó a nuestros hombres de esos años iniciales, que esa Ley de Patronato no era sino un instrumento 'en el que se había compilado sumariamente, mal que bien el derecho de Patronato español', como lo dice el Arzobispo Méndez": H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., pp. 125, 127.
- 9 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela*, cit., p. 21.

Esta vez los dos obispos sintieron la necesidad de doblegarse y accedieron a jurar la constitución de 1830.

El 21 de marzo de 1833 se declaró vigente la ley de Patronato Gran Colombiano en territorio venezolano<sup>10</sup>. Esta ley obligaba a los gobernantes a mantener económicamente a la Iglesia, deber que implicaba la manutención del clero y la edificación y mantenimiento de los templos. Para cumplir con esta obligación, el gobierno decretó el 6 de abril de 1833 la supresión de los diezmos e instauró el sistema de asignaciones estatales para el clero<sup>11</sup>. Así el clero pasaba a depender del Estado, y esto llegó a ser fuente de serios conflictos. Esto es un ejemplo de cómo la ley de Patronato podía ser empleada por los gobernantes de Venezuela más para daño de la Iglesia que para su beneficio. Sin embargo, esta ley empezó a coexistir con otras normativas que contradecían los principios de la misma ley de Patronato. Un caso de este tipo ocurrió cuando el 18 de febrero de 1834 se decretó la libertad de cultos, medida que según el gobierno facilitaría la venida de mano de obra extranjera al país<sup>12</sup>, pues no se imponían límites en cuanto a la religión que profesaran los inmigrantes. La libertad de cultos era una manera de expresar la separación Iglesia-estado que en la ley de Patronato era prácticamente negada, pues era el estado el que en último término tenía el control sobre la Iglesia católica, pero no así sobre otras confesiones religiosas.

A fines de 1836 hubo otro choque entre el arzobispo Méndez y el gobierno, pues el Ejecutivo de entonces presentó como candidatos para decano y arcediano de la Catedral Metropolitana a dos clérigos vetados por Méndez, a los que éste

10 Cfr. J. A. PÁEZ, "Decreto del 21 de marzo de 1833 declarando de nuevo vigente y mandando observar la ley de Patronato", en: A.A.VV., *Leyes y Decretos de Venezuela, 1830-1840*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Serie República de Venezuela, tomo I, Caracas, 1982, p. 145.

11 Cfr. J. A. PÁEZ, "Ley de 6 de abril de 1833 mandando cesar el costo de impuesto de diezmos y pagar por el tesoro público el presupuesto eclesiástico", en: A.A.VV., *Leyes y Decretos de Venezuela, 1830-1840*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Serie República de Venezuela, tomo I, Caracas, 1982, p. 148: "Para el sostenimiento del culto y sus ministros se pagará por el tesoro público el presupuesto eclesiástico, que anualmente formará el secretario del interior, con aprobación del Congreso".

12 Cfr. J. A. PÁEZ, "Ley de 18 de febrero de 1834 declarando no estar prohibida en la República la libertad de cultos", en: A.A.VV., *Leyes y Decretos de Venezuela, 1830-1840*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Serie República de Venezuela, tomo I, Caracas, 1982, p. 166.

se negó a dar posesión canónica de esas dignidades. Ello produjo una segunda expulsión del arzobispo de Caracas. Esta vez Méndez no regresó, y murió en el destierro en 1839<sup>13</sup>.

En una implacable aplicación de la ley de Patronato, el gobierno ordenó el 23 de febrero de 1837 la suspensión de conventos que no contaran con más de 8 religiosos, lo cual dio lugar en la práctica a la supresión de los conventos masculinos en Venezuela, pues luego de las guerras de la independencia no había en el país conventos de hombres que pudieran cumplir con ese mínimo de miembros requerido<sup>14</sup>. Al quedar suprimidos esos conventos, su patrimonio fue confiscado por el estado, y sus rentas destinadas a la educación pública<sup>15</sup>. Sin embargo, algunas décadas después entraron al país de manera subrepticia algunas congregaciones religiosas extranjeras, que duraron hasta que Guzmán Blanco decretó su extinción definitiva en 1874.

Durante el gobierno de José Tadeo Monagas (1847-1851) se trató de su-peditar a la Iglesia al control absoluto del estado<sup>16</sup>, en un caso más del empleo

13 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista. Visión de las relaciones Iglesia-Estado durante la época guzmancista en Venezuela (1870-1898)*, Ediciones de la presidencia de la República, Caracas, 1996, pp. 52-53. Para una biografía actual sobre el arzobispo Méndez, puede consultarse: M. DONIS, *Ramón Ignacio Méndez (1761-1839)*, Biblioteca Biográfica Venezolana, vol. 20, Editora El Nacional, Caracas, 2005. También Gustavo Ocando Yamarte trata la cuestión del conflicto con Ramón Ignacio Méndez en: G. OCANDO YAMARTE, *Historia Político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 18, Tomo I, Caracas, 1975, pp. 116-142; *Historia Político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 19, Tomo II, Caracas, 1975, pp. 233-258.

14 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 52.

15 Cfr. J. M. CARREÑO (vicepresidente encargado), "Decreto del 23 de febrero de 1837, declarando vigentes las leyes de Colombia sobre la supresión de Conventos", en: A.A.VV., *Leyes y Decretos de Venezuela, 1830-1840*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, Serie República de Venezuela, tomo I, Caracas, 1982, p. 364. Este decreto estuvo firmado también por el presbítero José Antonio Pérez de Velasco, que ostentaba entonces la dignidad de vicepresidente del senado, y que fue candidato para el arzobispado de Caracas en 1849, sin llegar a obtenerlo.

16 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela*, cit., p. 23. Cfr. también: G. OCANDO YAMARTE, "La Iglesia en los gobiernos de Monagas y de la Federación", en: Boletín CIHEV, año 8, n° 16, boletín extraordinario 1996, pp. 50-108.

interesado de la ley de Patronato por parte del gobierno. Se nombraron a dedo a los jerarcas de la Iglesia según los intereses del gobierno y se mantuvo un férreo control sobre el clero. Además, Monagas firmó el 31 de agosto de 1848 un decreto que fue publicado el siguiente 3 de septiembre, en el que se dispuso lo siguiente: "Se prohíbe la entrada al territorio de la República a los individuos de ambos sexos pertenecientes a la compañía de Jesús, y se dispone que se hagan salir de él a los que se hayan introducido, o se introdujeran ocultando su carácter"<sup>17</sup>. Hermann González comenta:

*Una primera impresión inevitable para quien lee el decreto de José Tadeo Monagas es de compasiva indulgencia ante la ignorancia del Presidente y sus consejeros, al prohibir el ingreso al País 'de los extranjeros de ambos sexos pertenecientes a la Compañía de Jesús'. Cualquiera persona medianamente culta sabe que no existen jesuitas y ni siquiera pueden existir por expresa determinación de su fundador San Ignacio de Loyola. De seguidas salta a la vista que tal decreto carecía de sujeto. En Venezuela no había miembro alguno de la Compañía de Jesús. Era un decreto que no mordía a nadie y parecía que debiera ser interpretado sólo como un aspaviento anticlerical<sup>18</sup>.*

Pero el autor del decreto tenía sus razones. En noviembre de 1847 habían llegado a Caracas cinco Hermanas de San Felipe Neri procedentes de Francia. Y algunos articulistas de la prensa anticlerical (como "El Nacional") alertaron sobre la estrategia de los jesuitas de disfrazarse con otros nombres (también femeninos) para penetrar desapercibidos en otros países. Ello habría provocado el decreto del 3 de septiembre de 1848, que a su vez llevó a que se firmara una resolución el 24 de noviembre de 1848 en la que se ordenaba expulsar a las religiosas de San Felipe Neri, mandando cerrar el establecimiento donde estaban instaladas, debido a que esas religiosas, según la resolución, pertenecían a la "extinguida Compañía de Jesús"<sup>19</sup>. Esta medida sentó un precedente para el bloqueo de la vida religiosa en el país. A pesar de esto, en el gobierno de José Tadeo Monagas no llegó a existir la hostilidad contra la Iglesia que tendría años después el gobierno de Guzmán Blanco.

En 1851, José Tadeo dejó el mando a su hermano José Gregorio Monagas. Y en 1852 fue nombrado Guevara como arzobispo de Caracas, manteniéndose en su cargo de senador. En 1855, a Guevara correspondió, como presidente honorario del Congreso de la República, saludar al nuevo presidente de Venezuela,

17 H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 188.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

José Tadeo Monagas, cuando tomó por segunda vez el mando del país. Ya un año antes, en calidad de senador del Congreso, a Guevara había tocado firmar la ley de abolición de la esclavitud decretada por el presidente José Gregorio Monagas.

La hegemonía de los Monagas tocó su fin con el alzamiento del general Julián Castro, quien se levantó en armas el 5 de marzo de 1858 contra el gobierno de José Tadeo Monagas. El 10 de marzo Castro fue proclamado Jefe del Ejército Libertador, y el 14 de marzo llegó triunfante a La Victoria, capital de la Provincia de Aragua, llevando consigo a unos cinco mil hombres<sup>20</sup>. Monagas renunció al día siguiente, el 15 de marzo. El 18 de marzo Julián Castro y su ejército llegaron a Caracas, Castro asistió al *Te Deum* en la catedral y tomó posesión como encargado del poder ejecutivo<sup>21</sup>. Gobernó hasta el 1° de agosto de 1859, depuesto por un golpe de estado de los federalistas, que habían iniciado la contienda civil en 1858. Los informes a la Santa Sede del delegado apostólico de entonces, Miecislao Ledochowski, acerca de la situación de Venezuela, fueron francamente negativos: cargaban la culpa de las revoluciones que asolaban al país sobre los hombros del general Julián Castro, quien según el delegado se había entregado en manos de los radicales, para gran daño de la República<sup>22</sup>. La visión de Ledochowski no era aislada, sino que era compartida por las autoridades eclesiásticas de la época. Y Roma lo confirmaba: la Santa Sede nunca vio con buenos ojos los gobiernos militares o caudillezcos que tuvo Venezuela en la segunda mitad del siglo XIX.

A principios de 1860, el general Castro tuvo que renunciar contra su voluntad a la presidencia, pues estaba prácticamente vencido por sus opositores. Asumió el poder Manuel Felipe Tovar el 12 de abril de 1860, hasta que le sustituyó el vicepresidente Pedro Gual el 20 de mayo de 1861. Al poco tiempo tomó el poder, como dictador, el general José Antonio Páez, el 10 de septiembre de 1861.

El arzobispo Guevara quiso influir en el establecimiento de la paz en la patria, y para calmar los ánimos celebró un *Te Deum* de acción de gracias en la Catedral de Caracas el 11 de septiembre de 1861, al asumir Páez el gobierno de

20 Acerca de la vida de Julián Castro, puede verse: R. A. PINTO PRADA, *El Otro Castro: Biografía de un Presidente Olvidado*, Editorial Andrea, Valencia (Venezuela), 2008.

21 Cfr. G. MORÓN, *Los presidentes de Venezuela 1811-2003*, Planeta, Caracas, 2003, p. 94.

22 Cfr. M. LEDOCHOWSKI, "Carta al cardenal Antonelli, secretario de Estado", 12-10-1959, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 70, Caracas, 1998, tomo I, p. 363.

*facto*. Como vemos, los *Te Deum* en acción de gracias por las victorias del partido ganador estaban a la orden del día. Mientras tanto, los desafueros y hechos violentos de la guerra federal continuaron afectando al país y a la Iglesia, lo que se manifestó en templos destruidos por actos vandálicos, profanaciones, y politización de algún sector del clero<sup>23</sup>.

En 1862, en medio de la guerra federal, hubo un intento de concordato con Roma que estaba llamado a sustituir la ley de Patronato. Su artífice fue el arzobispo de Caracas Silvestre Guevara y Lira, entonces miembro del Consejo de Estado creado por Páez para organizar su gobierno de hecho (que inició el 1º de enero de 1862). Se hallaba Guevara accidentalmente en Roma, cuando en mayo de 1862 recibió del gobierno venezolano el nombramiento como ministro plenipotenciario de la República para negociar con la Santa Sede un concordato. Guevara y Lira hizo la negociación con el cardenal Giacomo Antonelli, secretario de Estado de Pío IX (1846-1878). El concordato fue suscrito en Roma el 26 de julio de 1862<sup>24</sup>. Consiguientemente fue aprobado por el Consejo de Estado de Venezuela. Páez firmó el instrumento de ratificación el 6 de marzo de 1863. Pío IX lo hizo el 25 de mayo. Faltaba la aprobación del Congreso de Venezuela para que el Concordato entrara en vigencia. La Asamblea Constituyente de la Federación creó una comisión para considerarlo, pero el 5 de abril de 1864 el Concordato fue rechazado, pues la Asamblea consideró que iba en contra de la soberanía nacional, y que no estaba de acuerdo con las nuevas leyes y la Constitución Federal recién sancionada<sup>25</sup>. Según Gil Fortoul, el concordato Guevara-Antonelli falló por la intransigencia del licenciado Lucio Pulido, diputado de la Asamblea Constituyente, que fue enviado por el presidente Falcón el 9 de junio de 1864 a negociar dicho concordato. Pulido manifestó a la Santa Sede que había que modificar algunos puntos del concordato que la Sede Apostólica consideraba esenciales, y por tanto innegociables, lo cual se convirtió en el punto de quiebre en la aprobación del fallido concordato<sup>26</sup>. Con ello se esfumaron las esperanzas de derogar la ley de Patronato, y la Iglesia tuvo que esperar un siglo para sepultar definitivamente la incómoda y desactualizada ley.

23 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 103.

24 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela*, cit., p. 24.

25 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 58.

26 Cfr. J. GIL FORTOUL, *Historia Constitucional de Venezuela*, Tomo III, Madrid, 1977, p. 306.

Según Ortega-Lima Ruiz, “de 1864 a 1869, Venezuela, recién salida de la extenuante guerra civil, empeora su situación moral, política y económica. Nuevas conspiraciones y revueltas por doquier. En realidad, muchos liberales sólo apetecían el poder. Y entre ellos mismos se desatan nuevas pasiones y discordias políticas. El arzobispo de Caracas se debatía para lograr paz y concordia, y evitar más derramamiento de sangre”<sup>27</sup>. Guevara estaba acostumbrado a ello, y su fama de mediador contaba con el aval de innumerables éxitos, gracias a los cuales muchos litigantes lograron reconciliarse. Sin embargo, el arzobispo pacificador no estaba dispuesto a transigir cuando de la unidad del pueblo venezolano y del honor de la religión se trataba.

### 3. GUZMÁN BLANCO Y EL CONFLICTO CON EL ARZOBISPO GUEVARA Y LIRA (1870-1876)

El general Antonio Leocadio Guzmán Blanco gobernó Venezuela en tres periodos llamados: el Septenio (1870-1877), el Quinquenio (1879-1884) y la Aclamación o el Bienio (1886-1888), mientras que en los intervalos en que se retiraba solía dejar en el gobierno a sumisos amigos impuestos por él<sup>28</sup>. Desde el punto de vista político, económico y social, el gobierno de Guzmán propició importantes cambios en el país, pues operó una modernización sin precedentes. Sin embargo, los hechos dejan ver que ejerció el poder de manera caudillesca y despótica, con un personalismo exacerbado<sup>29</sup>.

Por los conflictos históricos que abordaremos, podemos decir que el gobierno de Antonio Guzmán Blanco ha sido el que más duramente se ha enfrentado contra la Iglesia católica en lo que va de la historia de Venezuela.

El presbítero Miguel Antonio Baralt hizo de Guzmán Blanco una descripción que explica su comportamiento contra la Iglesia. Baralt escribió:

27 R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 59.

28 Cfr. *ibid.*, p. 63.

29 Cfr. *ibid.*, pp. 63-64. Acerca de la vida y el gobierno de Guzmán Blanco, puede verse: R. DÍAZ SÁNCHEZ, *Guzmán: eclipse de una ambición de poder*, Edime (Mediterráneo), Caracas, 1975; R. J. VELÁSQUEZ, *La caída del liberalismo amarillo*, Bohemia, Bloque Dearmas, Caracas; T. POLANCO ALCÁNTARA, *Guzmán Blanco. Tragedia en seis partes y un epílogo*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1992.

*Guzmán es soberbio (...) no disimula su carácter, y por eso en un 90% de veces, es más vanidoso que estrictamente soberbio. La contradicción le irrita (...). En religión creo que hoy no es un cristiano ni turco. Profesa la egolatría, y nada más. Oye misa por su señora madre, a quien amó mucho; y asiste al Santo Sacrificio con atención y compostura; lleva sobre su pecho seis o siete imagencitas que su misma madre le colocara; y al mismo tiempo niega la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, y dice que Nuestro Santísimo Padre es muy retrógrado, y que será el último Papa... Odia al Clero y a la Iglesia, porque encuentra en ella un espíritu de obediencia a la ley que él no puede dominar, y como buen tirano detesta todo lo que se opone a su voluntad<sup>30</sup>.*

Algunos estudiosos del gobierno de Guzmán Blanco sostienen que el autócrata tenía un plan para doblegar a la Iglesia a su voluntad, y al inicio de su gobierno se le presentó la ocasión en bandeja de plata. El momento propicio vino cuando el 26 de septiembre de 1870 Guzmán Blanco pidió al arzobispo Guevara, por intermedio del ministro del Interior y Justicia Diego Bautista Urbaneja, que se cantara un *Te Deum* en la Catedral en acción de gracias por el triunfo de la batalla de Guama, ganada por los liberales del partido de Guzmán. Guevara respondió que cantaría el *Te Deum* una vez que hubiera llegado la paz a la República, una vez que cesara la represión y se concediera una amnistía a los vencidos y a los presos políticos: “Padre espiritual y Pastor de vencedores y vencidos, no es justo, caritativo, ni decoroso que nos congratulemos con unos, mientras los otros gimen, que nos alegremos con aquéllos, mientras éstos lloran”<sup>31</sup>, rezaba la carta de Guevara. Acto seguido, el 28 de septiembre, el ministro de Interior y Justicia emitió un decreto en el que resolvió la expulsión de monseñor Guevara y Lira del territorio de la República.

Según Ortega-Lima Ruiz, un cuidado análisis de los sucesos acaecidos sugiere que la lucha de Guzmán contra el arzobispo:

*constituyó el pretexto del que se sirvió para poner en ejecución toda una especie de proyecto reformador anti-eclesiástico, que por su sistemática e inmediata aplicación —más que una simple reacción de venganza personal y pasión— no pareciera dejar lugar a dudas de una previa y concienzuda preparación: clau-*

30 M. A. BARALT, “Carta al delegado apostólico Rocco Cocchia”. 6-12-1874. en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 17. El papa entonces era Pío IX.

31 S. GUEVARA Y LIRA, “Comunicación al ministro del Interior y Justicia”. Caracas, 27-9-1870, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 441.

*sura de los Seminarios; extinción de los conventos y demás comunidades religiosas, exclaustación de las monjas de clausura. Supresión de las primicias, y realización de una auténtica medida expropiatoria a la Iglesia mediante la ley de redención de los censos con papeles de la deuda pública, despojando así de toda renta propia a la Iglesia. Expulsión o encarcelación de todos los prelados y sacerdotes que no se le sometieran. Conducción a niveles extremos de la humillación del clero servil a su persona. Expropiación de iglesias para convertirlas en panteón nacional y teatros, por ejemplo. Establecimiento del matrimonio civil, eliminando el impedimento de orden sagrado. Limitación del derecho de sucesión de las personas y entes eclesiásticos, así como la capacidad de adquirir y poseer bienes. Tipificación en el Código Penal de todo un conjunto de delitos y penas muy severas, fundamentados en la violación a cualquier disposición de la Ley de Patronato eclesiástico. Sostenido y apoyado por la masonería. Guzmán Blanco llega a extremos de frenesí anticlerical, con su fallido intento de crear una Iglesia Autónoma Venezolana, separada del Romano Pontífice<sup>32</sup>.*

En la misma línea de Ortega-Lima, Donís y Straka sostienen que las causas del conflicto de Guzmán Blanco con la Iglesia van más allá que la simple negativa del arzobispo a cantar un *Te Deum*. Ello a lo sumo habría sido “la ocasión” puesta en bandeja de plata al gobierno de Guzmán, para que éste hubiera iniciado el ataque feroz que emprendió contra la Iglesia:

*No se crea que el conflicto Iglesia-Estado se produjo a raíz de la negativa del Arzobispo a cantar un Te Deum en honor del triunfo revolucionario del nuevo mandatario en 1870. El análisis documental sugiere que la lucha contra el Arzobispo constituyó el pretexto del que se sirvió el mandatario para ejecutar todo un proyecto reformador antieclesiástico que por su sistemática e inmediata aplicación, mas que una simple reacción de venganza personal y pasión, pareciera ser producto de una previa y concienzuda preparación<sup>33</sup>.*

El destierro de Guevara fue planificado por el ministro Urbaneja. Éste era enemigo personal de arzobispo, debido a que Guevara le había negado la dispensa para casarse con su hijastra, e impidió luego que esa incestuosa pareja fuera padrino y madrina en un bautizo. Además, el osado arzobispo se negó a colocar la llave del sagrario un jueves santo –según la costumbre de la época– sobre los

32 R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., pp. 65-66.

33 M. DONÍS RÍOS – T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*, Publicaciones UCAB, Caracas, 2010, p. 63. Cfr. también, R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 68: “El proyecto de Guzmán Blanco contra la Iglesia quizás se aceleró y sirvió de la coyuntura del conflicto con Mons. Guevara y Lira, pero no fue su efecto inmediato”.

hombres de Urbaneja, entonces gobernador del Distrito Capital, por considerarlo indigno<sup>34</sup>. Urbaneja había jurado vengarse, y la negativa del *Te Deum* constituyó la ocasión propicia para hacerlo. Además, Urbaneja era tío político del presidente Guzmán, e influyó grandemente en la medida, pues probablemente Guzmán por sí mismo no hubiera tomado una decisión tan impopular en los inicios de su primer gobierno<sup>35</sup>.

Entre la orden del destierro y la ejecución del mismo pasó sólo un día, apenas el tiempo necesario para que el arzobispo pudiera designar al presbítero Domingo Quintero como gobernador del arzobispado. Guevara ordenó terminantemente al gobernador y a los sacerdotes que no se cantara el *Te Deum* bajo ninguna circunstancia, so pena de incurrir en entredicho y suspensión *a divinis ipso facto*<sup>36</sup>. Según Hermann González, el general Guzmán Blanco “al llegar a dictador por méritos de guerra, el encontrarse con unos clérigos que se negaban a ser dóciles servidores y constantes turiferarios del ansiado incensario de alabanzas, tenía que tener consecuencias fatales”<sup>37</sup>. Guzmán no estaría dispuesto

34 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 71.

35 Por su parte, Hermann González Oropeza sostiene que “el conflicto de Guzmán Blanco con el Arzobispo Guevara y Lira, tiene sus raíces aparentes en la negativa arzobispal a la celebración de un *Te Deum* en la Catedral para celebrar los éxitos militares de Guzmán. Su expulsión e intento de deposición se vincula a una venganza del poderoso Ministro Guzmancista Diego Bautista Urbaneja, por la negativa anterior de Guevara a autorizar su matrimonio por razón de grados de parentesco válidas pero insuficientes, la explicación se encuentra en la soberbia y presunción de la personalidad de Guzmán”: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 201. Hermann González habla de “raíces aparentes” porque parece que en el fondo Guzmán tenía un plan bien pensado para arremeter contra la Iglesia, como luego veremos. Una interesante interpretación y estudio sobre el conflicto puede verse en: E. PINO ITURRIETA, “La guerra que no tuvo lugar. Aproximación al conflicto entre el guzmancismo y la Iglesia venezolana”, en: E. PINO ITURRIETA, *Ideas y mentalidades de Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia (estudios, monografías y ensayos), Caracas, 1998, pp. 235-256.

36 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 115. El día de la expulsión de Mons. Guevara y Lira, el virulento redactor de la *Tribuna Liberal*, Nicanor Bolet Peraza, afirmó orgulloso: “Este gobierno caerá a balazos, pero jamás con asperges de hisopo, ni con ruido de camándulas”: N. E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas 1929, p. 344.

37 H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 202.

a perdonar el gesto retador del arzobispo, y la Iglesia tendría en adelante que atenerse a las consecuencias.

El conflicto Guzmán-Guevara duró seis largos años, durante los cuales el arzobispo de Caracas no pudo tornar a su sede. Al cabo de ese tiempo, tuvieron que convencer a Guevara que debía presentar la renuncia a la mitra de Caracas para evitar la ruptura total entre la Iglesia y el Estado en Venezuela<sup>38</sup>. Pero entre el inicio del destierro y la renuncia hubo grandes tensiones y vicisitudes.

Debido al gran descontento del pueblo de Caracas por el destierro de su arzobispo, Guzmán Blanco planeó en julio de 1871 el regreso de Guevara como una medida para aumentar su popularidad, y envió una comisión a Trinidad para comunicar al arzobispo la suspensión –no revocación– del destierro. Guevara rechazó la propuesta luego de 10 días de reflexión, pues consideraba que ello quitaría libertad e independencia a su gobierno episcopal<sup>39</sup>. La razón fundamental de la negativa fue la petición –condición para el regreso del arzobispo– que bajo cuerda había hecho Guzmán a Guevara de publicar una pastoral exhortando al pueblo venezolano a someterse y reconocer como legítimo “el Gobierno de hecho que él estaba presidiendo i que se mantenía en guerra abierta con gran parte de sus compatriotas”<sup>40</sup>. La conciencia del arzobispo no le permitió aceptar semejante propuesta.

Mientras tanto, el gobierno guzmancista continuaba sus ataques contra los clérigos que de algún modo se le oponían o le incomodaban. En efecto, a principios de 1872, cuatro sacerdotes, entre ellos los párrocos de la ciudad de Maracaibo, de Santa Bárbara y de la catedral de Caracas, fueron exiliados a Curazao por el gobierno de Guzmán, por declararse contrarios al liberalismo y a la masonería<sup>41</sup>.

A mediados de 1872, Guevara y Lira reflexionó mejor las cosas, y luego de haber hecho una consulta a la Santa Sede sobre la situación, ésta recomendó al arzobispo que regresara a su patria. Así pues, en agosto de 1872 Guevara se dispuso a viajar a Venezuela, llegando en barco hasta el puerto de La Guaira. Según manifestó el delegado apostólico Santaché en una carta al secretario de

38 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 75.

39 Cfr. *ibid.*, p. 76.

40 S. GUEVARA Y LIRA, “Carta a Pío IX”, 26-6-1872, en: *Affari Ecclesiastici Straordinari*, 96-97. Citado por: R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 77.

41 Cfr. L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 461.

Estado Vaticano, el gobierno puso como condición a Guevara para desembarcar en el puerto de La Guaira, que declarase que unos escritos publicados por el arcediano Antonio José Sucre contra el gobierno, no eran de monseñor Guevara ni habían sido mandados a publicar por él. El arzobispo Guevara no quiso hacer esa declaración a bordo del barco, y dijo que la haría desde el palacio arzobispal. El gobierno insistió en que la hiciera antes de desembarcar, pero Guevara se mantuvo en sus trece<sup>42</sup>. En consecuencia, el gobierno de Venezuela le prohibió la entrada al país, a pesar de estar suspendido el destierro. Esto produjo un rompimiento más radical entre gobierno e Iglesia. El presidente mandó a encarcelar a varios sacerdotes, entre ellos a los designados por Guevara para gobernar la arquidiócesis, y mandó desterrar a los formadores del Seminario de Caracas.

Continuando con las medidas castigo, el 7 de septiembre de 1872 Guzmán Blanco mandó reincorporar a la Universidad los estudios de Ciencias Eclesiásticas, y el 11 de septiembre decretó levantar el Capitolio en la parte sur del convento de Monjas Concepciones<sup>43</sup>. Acto seguido, el 21 del mismo mes, decretó la supresión de los seminarios de Caracas, Mérida, Guayana, Maracaibo y Barquisimeto<sup>44</sup>. El texto central del decreto reza así: “Quedan suprimidos los seminarios clericales en la República, no pudiendo en lo futuro establecerse ninguno de esta especie”<sup>45</sup>. La supresión del Seminario Conciliar de Caracas estuvo acompañada

42 Cfr. L. SANTACHÉ, “Carta al Card. Antonelli, secretario de Estado Vaticano”, 8-9-1872, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 485.

43 Cfr. A. GUZMÁN BLANCO, “Decreto de erección del Capitolio”, 11-9-1872, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 323.

44 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela*, cit., p. 26.

45 A. GUZMÁN BLANCO, “Decreto del cierre de Seminarios”, 21-9-1872, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 333. Puede verse al respecto el análisis de H. MÉNDEZ SERENO, *La Iglesia Católica en tiempos de Guzmán Blanco*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n° 62, Caracas, 1995, pp. 109-118. Según Fernández Heres, el Seminario de Caracas había cumplido una tarea unificadora en los ámbitos intelectuales de Venezuela: “la presencia en el Colegio Seminario y en la Real Pontificia Universidad de Caracas de estudiantes procedentes de las distintas ciudades, villas y pueblos de la provincia de Venezuela contribuyó a fraguar sin duda una mayor cohesión al interior de la provincia y a dar a esta Provincia de Venezuela una mayor fuerza y preeminencia sobre las circunvecinas que también recibían su influjo, creándose en consecuencia fuerzas de orden sociológico que creaban positivas relaciones de unidad”: R. FERNÁNDEZ HERES, “El Colegio Seminario y la

por la expropiación de sus edificios, que fueron tomados por el gobierno sin resarcir a la arquidiócesis ninguno de los bienes enajenados<sup>46</sup>. Además, el gobierno prohibió a los que habían sido alumnos del Seminario que fueran a recibir las órdenes sagradas de manos de monseñor Guevara y Lira. Esta amenaza iba en serio, como podemos constatar porque Guevara denunció que un joven fue puesto en prisión por haber ido a Trinidad a ser ordenado por él<sup>47</sup>.

El 11 de noviembre de 1872 monseñor Guevara declaró en entredicho la catedral y suspendió *a divinis* a todo el Capítulo Metropolitano por haber permitido y asistido a un *Te Deum* en la Catedral el 28 de octubre, en el cual se rendían honores a los miembros del gobierno nacional<sup>48</sup>. Entre los suspendidos estaba el presbítero José Antonio Ponte, que sería inmediato sucesor de Guevara en el arzobispado de Caracas. Estas severas medidas no fueron bien vistas por el delegado apostólico Leopoldo Santaché, que escribió al secretario de Estado Vaticano el 15 de diciembre de 1872 para exponerle el estado calamitoso de la Iglesia de Caracas<sup>49</sup>. De hecho, con el fulminante decreto del arzobispo Guevara, la arquidiócesis de Caracas quedaba acéfala. Para remediar tal situación, la Santa Sede tuvo que intervenir directamente sin contar con el arzobispo: nombró vicario apostólico de Caracas al presbítero Miguel Antonio Baralt, el 30 de enero de 1873, luego de informarse que Baralt era bien visto por Guevara y Lira<sup>50</sup>. El nuevo vicario apostólico levantó el entredicho a la catedral y la suspensión a los

---

Universidad de Caracas como factores de integración nacional", en: Boletín CIHEV, año 11, n° 21, julio-diciembre 1999, pp. 24-32.

- 46 Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede", 26-10-1872, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 486. Esos edificios son actualmente la sede del Palacio de las Academias.
- 47 Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede", 26-10-1872, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 486.
- 48 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 85.
- 49 Cfr. L. SANTACHÉ, "Carta al Card. Antonelli, secretario de Estado", 15-12-1872, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, pp. 490-491.
- 50 Cfr. L. SANTACHÉ, "Carta al Card. Antonelli, secretario de Estado", 28-1-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, pp. 495-496.

miembros del cabildo metropolitano. El gobierno, como un acto recíproco, permitió la venida de los sacerdotes expulsados<sup>51</sup>.

La decisión de la Santa Sede de nombrar un vicario apostólico sin contar con el arzobispo dolió mucho a Guevara, que desde entonces miró con desconfianza al delegado apostólico, pues sabía que la decisión de la Sede Apostólica se había tomado debido a los informes que el delegado Leopoldo Santaché enviaba a Roma<sup>52</sup>. Se explica así que Guevara haya escrito en tono de queja a monseñor Mariano Marini: "El nombramiento del Dr. Baralt me sorprendió dolorosamente"<sup>53</sup>. No obstante, Guevara manifestó estar muy dispuesto, como lo había estado siempre, "a obedecer ciegamente lo que Su Santidad disponga respecto a los negocios eclesiásticos de Venezuela"<sup>54</sup>. Ello no impidió que el arzobispo Guevara se llevara tamaño disgusto, mayor que el anterior, cuando el P. Baralt levantó el entredicho y las suspensiones, pues lo veía como una bofetada a sus actos de autoridad episcopal. Sin embargo, el desencanto de Guevara cesó cuando al cabo de un tiempo Baralt mostró gran valentía ante el gobierno nacional, al rechazar el nombramiento como arzobispo por parte de Guzmán Blanco, como veremos más adelante.

Amainadas un poco las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno de Guzmán a finales de 1873, éste pidió al papa la dimisión del arzobispo Guevara, considerado por el gobierno como la piedra de tranca en las relaciones del Estado con la Iglesia en Venezuela. Roma hizo caso omiso a la petición de Guzmán, y como respuesta Guzmán impidió la entrada de Leopoldo Santaché al territorio nacional, en calidad de delegado apostólico, en una comunicación enviada el 9 de agosto de 1873.

El contraataque de Guzmán continuó. El 6 de febrero de 1873 prohibió la donación de primicias a la Iglesia, que los fieles daban voluntariamente a raíz de la supresión de diezmos de 1833<sup>55</sup>. Además, el 1º de enero de 1873 había legali-

51 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 88.

52 Cfr. *ibidem*.

53 S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede", 26-3-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 506.

54 Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede", 9-2-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 501.

55 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., pp. 338-339.

zado el matrimonio civil, y el 12 de febrero del mismo año desconocía los impedimentos de orden y de voto religioso para el matrimonio<sup>56</sup>. Esto fue duramente criticado por el obispo de Mérida Juan Hilario Bosset del Castillo (1799-1873). La respuesta del gobierno fue la orden de exilio para Bosset, decretada el 19 de marzo de 1873<sup>57</sup>. El obispo de Mérida hizo petición de revocación de la orden de exilio a Guzmán. Pero mientras Bosset esperaba la revocación del decreto de exilio, se fue voluntariamente a Nueva Granada en mayo de 1873, aún cuando estaba padeciendo la enfermedad de hidropesía y de asma<sup>58</sup>. Y allí falleció.

En 1874, en un intento autócrata por proveer la sede de Caracas, por el destierro de su arzobispo, que no había aún dimitido, Guzmán propuso al Congreso al presbítero Miguel Antonio Baralt, vicario apostólico de Caracas, como nuevo arzobispo. Pero para sorpresa de Guzmán, Baralt no aceptó la propuesta, con lo cual se le propinó el destierro como respuesta, siendo arrestado e inmediatamente expulsado el 20 de marzo de 1874. Guzmán persistía en su tentativa de proveer la Sede de Caracas sin contar con Roma, y nombró como arzobispo de Caracas a monseñor José Manuel Arroyo y Niño, entonces obispo de Guayana. Arroyo aceptó el nombramiento, pero acto seguido recibió una seria reprensión de parte del papa Pío IX el 22 de junio de 1874. Poco después, el 17 de agosto, Arroyo y Niño escribió una carta de sentido arrepentimiento al papa Pío IX, y se devolvió a su diócesis de Guayana, con la amargura de haber provocado la desavenencia del papa, de gran parte del clero y del pueblo católico de Caracas. Y aunque corrieron voces de que Arroyo iba a consumir un cisma apoyado por el gobierno, el temido cisma no llegó a completarse.

Guzmán Blanco también decretó la extinción de conventos de monjas el 5 de mayo de 1874, por considerar que la clausura de algunas religiosas iba contra la dignidad del ser humano<sup>59</sup>. El texto del decreto dice: “quedan extinguidos los conventos, colegios y demás comunidades de religiosos que existan en Ve-

56 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., pp. 92-94.

57 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 340.

58 Cfr. L. SANTACHÉ, “Carta al Card. Antonelli, secretario de Estado”, 20-5-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 511. Acerca del obispo Bosset puede verse el trabajo de B. PORRAS, “Juan Hilario Bosset, VIII Obispo de Mérida (1841-1873), su pensamiento y su actuación política desde su elección hasta la vuelta de su primer destierro”, en: *Boletín CIHEV*, año 3, n° 6, enero-julio 1991, pp. 4-22.

59 Cfr. M. I. LACARRA – T. FAJARDO, *Espiritualidad congregacional de las Hermanitas de los Pobres de Maiquetía*, en: AHPM, p. 6.

nezuela, y prohibida en lo sucesivo la fundación de otros establecimientos de igual o semejante naturaleza”<sup>60</sup>. Según Herminia Méndez Sereno, el gobierno de Guzmán tenía sus teorías que justificaban tal medida:

*Para disolver los conventos se arguye que son refractarios a los principios de libertad, igualdad y resguardo de la soberanía nacional que forman el piso social que el gobierno liberal tanto defiende. También se argumenta que éstos pueden prestar, en sus instalaciones físicas, mayores y mejores beneficios a la Nación, fundamentalmente en el ámbito de la enseñanza*<sup>61</sup>.

En este mismo orden, un decreto del 2 de mayo resolvió expropiar los bienes pertenecientes a las comunidades religiosas, que en adelante pasarían a ser “propiedad nacional”. Esta ley comenzó a ejecutarse con la expropiación del convento de Carmelitas, que se convirtió en la sede del poder ejecutivo; y con el de las dominicas, que pasó a ser casa de beneficencia y manicomio<sup>62</sup>. Ya en 1872, el gobierno había violado la clausura de las madres Concepciones, y se había apoderado de la mayor parte del edificio<sup>63</sup>, pero en 1874 no les dejaron espacio alguno, y donde estaba ese convento se mando erigir el Capitolio nacional. Así narró la salida de las monjas de su convento el presbítero Juan Bautista Castro:

*El día 8 de mayo de 1874 fueron sacadas de sus Conventos las Religiosas Carmelitas y las Dominicas. El 9, a las 4 de la tarde, se procedió a echar abajo la puerta del Convento de la Inmaculada Concepción. La comunidad se formó toda del lado dentro, frente a la puerta que se derribaba, y aguardó en silencio. Cuando ésta se abrió, apareció el cuadro de las Religiosas, magnífico, imponente, para lanzar su protesta a la faz de los perseguidores. Caracas presenció el espectáculo de las Religiosas de los tres Conventos puestas literalmente en medio de la*

60 A. GUZMÁN BLANCO, “Extinción de los Conventos Femeninos”, 5-5-1874, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., pp. 344-345.

61 H. MÉNDEZ SERENO, *La Iglesia Católica en tiempos de Guzmán Blanco*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n° 62, Caracas, 1995, p. 126. En la pág. 130, añade: “Los conventos, según la prensa liberal, no sólo arrastran vicios sociales y económicos, sino que también dominan la conciencia de la sociedad, que tratan de desviar hacia la obediencia a la Iglesia católica y la renuncia de los más sagrados derechos naturales, de modo que los hombres no respondan a su propia voluntad”.

62 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 205.

63 Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, “Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede”, 26-10-1872, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 486.

*calle, para que fueran recogidas por el primero que quisiese hacerles aquella urgente caridad (...). No llevaron a sus hogares que les ofrecieron hospitalidad sino sus personas y sus vestidos: el despojo había sido completo<sup>64</sup>.*

Asimismo, el presidente Guzmán llevó a cabo más expropiaciones, entre las que se destacan la de la Iglesia de la Santísima Trinidad que pasaría a ser el Panteón Nacional, y la de San Pablo, que se convertiría en el Teatro Nacional. Otras expropiaciones se fueron realizando paulatinamente.

Por otra parte, los nombramientos fallidos de Miguel Antonio Baralt y de monseñor Arroyo para la mitra de Caracas sin contar con la Santa Sede, fueron el inicio de un intento de cisma, que nunca llegó a consumarse. El tentativo de cisma fue manifestado por Guzmán públicamente en una alocución al Congreso venezolano en mayo de 1876:

*Como el primer responsable ante la historia de la consolidación de la obra de abril, de que los pueblos me hicieron conductor, y con la plena convicción de que nuestros enemigos disfrazados con la religión de Cristo, cambiarán el espléndido porvenir que estamos labrando a la patria, por el oscuro pasado que el fanatismo haría pavoroso, os pido con plena convicción y asumiendo la más grata responsabilidad de cuantas por llenar mi misión he echado sobre mi nombre, la ley que independice la iglesia venezolana del Obispado romano, y preceptúe que los párrocos sean elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos, y por el Congreso el Arzobispo, volviendo así a la Iglesia primitiva, fundada por Jesús y sus apóstoles<sup>65</sup>.*

Para poner coto a la grave amenaza de Guzmán, a finales de 1874 la Santa Sede resolvió enviar como delegado apostólico con todas las facultades a monseñor Rocco Cocchia, pues al parecer a Santaché se le había ido de las manos el espinoso problema. De hecho, Guevara y Santaché ya no se entendían recíprocamente, y se miraban con mutuo recelo<sup>66</sup>.

64 Cfr. J. B. CASTRO, *La reverenda Madre María Teresa de las Llagas y la extinción de los Conventos de Religiosas en Caracas*, Caracas, 1898, pp. 35-36.

65 A. GUZMÁN BLANCO, "Presentación del Proyecto de una Iglesia Cismática Venezolana", 8-5-1876, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 350.

66 Monseñor Leopoldo Santaché manifestó a la Santa Sede que era muy difícil tratar con el arzobispo Guevara, pues era una persona aquejada de "inestabilidad", "de manera que lo que dice hoy lo contradice mañana": L. SANTACHÉ, "Carta al Card. Antonelli, secretario de Estado", 12-7-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 514.

Ya desde noviembre de 1874, Rocco Cocchia se venía informando muy bien acerca de la situación de la Iglesia en Venezuela. Existía entre la Iglesia y el Estado venezolano una gran tensión, con el temor de que se consumara un cisma. Por ello la Santa Sede pidió al delegado Cocchia que fuera a negociar con Guevara una solución del conflicto con el gobierno. Entonces monseñor Cocchia pidió al arzobispo Guevara que enviara una carta a Guzmán Blanco proponiendo un entendimiento amistoso<sup>67</sup>, sabiendo que a estas alturas era prácticamente imposible un retorno del arzobispo exiliado. El arzobispo obedeció, y envió la carta a Guzmán Blanco, fechada el 26-5-1875, pero el presidente Guzmán rechazó la propuesta de Guevara, negándole una vez más la posibilidad de regresar a su sede de Caracas. No olvidemos que según el gobierno de Guzmán, el arzobispado de Caracas estaba vacante.

Ante el hecho, el 10 de junio de 1875 la Santa Sede invitó a Roma a monseñor Guevara, para dialogar intentos de solución, pero éste se excusó alegando problemas de salud y carencia de medios económicos para emprender un viaje tan largo. El delegado Cocchia volvió a pedir a Guevara el 7 de agosto que viajara a Roma para dialogar directamente con el papa y la curia romana acerca del caso Venezuela, pero una vez más se excusó el 23 de septiembre, en atención a su deteriorada salud y avanzada edad<sup>68</sup> (esa "avanzada" edad era en concreto de 62 años).

Ya que el encuentro personal no fue posible, la Santa Sede se vio obligada a hablar más claramente al arzobispo exiliado, aunque fuera a través de cartas. El pro-secretario de asuntos eclesiásticos extraordinarios, monseñor Marini, pidió a Guevara epistolariamente que renunciara al arzobispado de Caracas. Guevara se negó de plano, argumentando en carta del 8-11-1875 que ello significaría un triunfo para el gobierno de Guzmán: "la Iglesia nada ganaría con mi renuncia, al poco que nada pierde con mi resistencia"<sup>69</sup>. Ante esa negativa, el cardenal

---

También expresó en otra carta: "Pobre Monseñor Guevara! Lo compadezco y me da mucha pena verlo dominado así de las pasiones de partidos": L. SANTACHÉ, "Carta a Mons. Marini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede", 12-8-1873, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 517.

67 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 115.

68 Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. R. Cocchia", 23-9-1875, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 71, Caracas 1998, tomo II, p. 59.

69 S. GUEVARA Y LIRA, "Carta a Mons. Marini", 8-11-1875, en: L. G. CASTILLO LARA.

Antonelli comunicó al delegado Cocchia, en carta del 8 de enero de 1876, que por mandato del santo padre debía viajar a Trinidad para convencer a Guevara y Lira sobre la necesidad de renunciar. Mientras tanto, la consumación del cisma se estaba preparando y Guzmán Blanco estaba trabajando para ello, hasta el punto que, como hemos referido más arriba, el presidente presentó el 9 de mayo de 1876 al Congreso un proyecto de declaración de una Iglesia cismática venezolana a través de una ley que “independice la Iglesia venezolana del Obispado romano, y preceptúe que los párrocos sean elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos, y por el Congreso el Arzobispo”<sup>70</sup>. La Santa Sede, informada por la delegación apostólica en Venezuela, sabía que un cisma podía llegar en cualquier momento e intimó al delegado Cocchia para que hiciera renunciar a Guevara. La misión de Cocchia no fue nada fácil, pues Guevara estaba cerrado a la posibilidad de renunciar, convencido de que renunciar era ser vencido<sup>71</sup>.

Pero al final, debido a las presiones de la delegación apostólica, Guevara cedió, escribiendo al papa en su carta de renuncia del 17 de mayo de 1876 que “el móvil de esta resolución no es otro que el deseo de Vuestra Santidad (...) fundado sin duda en su juicio supremo de ser así conveniente al bien de la Iglesia”<sup>72</sup>. En esa carta calificó su renuncia de “supremo sacrificio”<sup>73</sup>, juicio que no creemos exagerado. El papa aceptó la renuncia el 6 de julio del mismo año, alabando la decisión de Guevara con palabras de consuelo y de esperanza:

*... aunque con pena, aceptamos tu dimisión; consolados, sin embargo, y animados por la esperanza de que ella te ha de alcanzar un mérito grandísimo delante*

---

*Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX), cit., tomo II, p. 62.*

- 70 A. GUZMÁN BLANCO, “Presentación del Proyecto de una Iglesia Cismática Venezolana”, 8-5-1876, en: H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 350.
- 71 El delegado Cocchia apuntó en una carta a la Santa Sede que Guevara “se llama víctima, y lo es demasiado bien, pero del color político, no de sus deberes episcopales. Me duele hablar así de un Prelado personalmente virtuoso, pero oficialmente fatal a la Iglesia de Venezuela”: R. COCCHIA, “Carta al Card. Antonelli”, 19-2-1876. Cfr. S. GUEVARA Y LIRA, “Carta a Mons. R. Cocchia”, 23-9-1875, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 69.
- 72 S. GUEVARA Y LIRA, “Carta al Papa Pío IX”, 17-5-1876, en: N. E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., p. 330.
- 73 *Ibidem*.

*de Dios, en cuyo obsequio ha sido hecha, y ha de atraer sobre ti copiosos incrementos de la gracia celestial, la cual pedimos te sea dada en abundancia*<sup>74</sup>.

La renuncia de Guevara se hizo justo a tiempo, pues en junio de 1876 el gobierno ya tenía preparado el decreto para la creación de una Iglesia cismática<sup>75</sup>.

Así terminó el pontificado de Guevara y Lira en Caracas, luego de años de intenso sufrimiento moral. En los meses que circundaron su renuncia Guevara se mantuvo rodeado por clérigos jóvenes de su arquidiócesis. Ya el delegado Santaché había referido en tono despectivo que el arzobispo se hallaba “rodeado de muchachos”. Por su parte, monseñor Cocchia había señalado en una carta al secretario de estado Vaticano que Guevara estaba “gobernado por sacerdotes jóvenes y viejos políticos”<sup>76</sup>, y que para que Guevara presentara su dimisión el delegado se había visto obligado a someter “uno a uno todos aquellos sacerdotes”<sup>77</sup>. Entre ellos se hallaba el recién ordenado Santiago Machado, con quien probablemente el arzobispo Guevara se había desahogado acerca de los avatares de su dimisión, con la que nunca estuvo de acuerdo y que realizó sólo por obediencia. Se explica así que años más tarde, en 1912, el padre Machado, en carta al cardenal Vives y Tutó, llamara a los diplomáticos “engañadores de oficio”, arguyendo que la labor de monseñor Aversa, delegado apostólico en 1911 había sido tan perjudicial como la de “Monseñor Roque Coquia, que, deponiendo de su Arzobispado a Monseñor Guevara *enterró para siempre* la autoridad episcopal en Venezuela”<sup>78</sup>. El juicio de Machado se parece mucho al de un informe anónimo de mayo de 1884 titulado: “Datos sobre la cuestión eclesiástica en Venezuela”, que pronunció fuertes críticas contra la gestión del delegado apostólico Cocchia, afirmando que haberle pedido la renuncia a Guevara del arzobispado de Caracas constituyó el “sello que consagró la humillación y ruina de la Iglesia venezolana”, de modo que su misión “se reducía a sacrificar al Señor Guevara para que Guzmán Blanco tu-

74 Pío IX, “Carta a Mons. Guevara”, 6-7-1876, en: N. E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., p. 331. Cfr. también, M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 140.

75 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., pp. 351-352.

76 R. COCCHIA, “Carta al Card. Antonelli”, 28-8-1876, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 82.

77 *Ibidem*.

78 S. MACHADO, “Carta al Card. Vives y Tutó”, 4-3-1912, en: AHHPM (1912-1914), p. 33.

viera un obispo que le sirviera a él antes que a los intereses de la Iglesia<sup>79</sup>. Carlo Pietropaoli, menos duro en sus palabras, apuntó años más tarde que la labor de Cocchia fue “muy laboriosa y difícil, y no siempre conducida con firmeza”<sup>80</sup>. Aunque, como hemos dicho, Cocchia se dedicó fundamentalmente a cumplir las órdenes de la Santa Sede, es difícil hacer un juicio de valor sobre su actuación como diplomático en un momento de tanta tensión entre el gobierno venezolano y la Iglesia católica.

No obstante, hay que reconocer que la renuncia de Guevara calmó un poco al gobierno de Guzmán, quien se atrevió a sostener que en el conflicto que duró más de cinco años no hubo cuestión religiosa, sino que todo era un problema personal. Al parecer, separado el arzobispo Guevara, la Iglesia no debía ya temer nada<sup>81</sup>.

Sin embargo, los hechos demostraron que la saña del gobierno de Guzmán contra la Iglesia no cesó con la renuncia de Guevara. Los seminarios no fueron restablecidos, la legislación contra la Iglesia permaneció, y las religiosas que quedaban continuaron viviendo a duras penas con un mezquino sueldo<sup>82</sup>, al tiempo que quedó vigente la prohibición de establecer o fundar nuevos conventos en territorio nacional.

#### 4. LAS DEMÁS VICISITUDES ENTRE GUZMÁN BLANCO Y LA IGLESIA (1876-1888)

Para sustituir a Guevara fue propuesto el presbítero Baralt, que se encontraba exiliado en Curazao, pero éste no aceptó la propuesta por dudar y desconfiar seriamente del presidente Guzmán<sup>83</sup>. Debido a esta negativa, el delegado apostólico propuso como arzobispo de Caracas al presbítero José Antonio Ponte Sancinena, hombre de “muchísimas virtudes” según el informe de Cocchia. El

79 ANÓNIMO, “Datos sobre la cuestión eclesiástica en Venezuela”, mayo de 1884, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 264.

80 *Affari Ecclesiastici Straordinari. Venezuela*, Fasc. 50, f. 53, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo I, p. 18.

81 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 133.

82 Cfr. *ibidem*.

83 Cfr. *ibid.*, p. 134.

candidato había sido catedrático de Teología dogmática y moral en la Universidad de Caracas<sup>84</sup>, y era muy cercano al presidente Guzmán. Además, había participado en las acaloradas disputas del Congreso Nacional como miembro del mismo, cuando el 7 de octubre de 1858 se discutía el proyecto constitucional que excluía de las cámaras legislativas a los obispos y prelados, defendiendo con todas sus fuerzas lo que él consideraba eran los derechos de la Iglesia<sup>85</sup>.

Al gobierno le pareció bien la propuesta del delegado apostólico de nombrar arzobispo a Ponte, y a su vez propuso su nombre al santo padre, el cual lo confirmó y aceptó. En consecuencia, el 29 de septiembre de 1876, Ponte fue nombrado arzobispo de Caracas, y el 30 de noviembre consagrado obispo por Rocco Cocchia, tomando *ipso facto* posesión de su sede. El nuevo arzobispo tenía una amistad personal con Guzmán Blanco, y al principio se mostró muy optimista con el su gobierno. A apenas un mes de tomar posesión como arzobispo de la capital, en carta enviada al cardenal secretario de estado Vaticano, Ponte hizo un panegírico del gobierno Guzmán, y sorprendentemente derramó cantidad de alabanzas hacia el presidente y su tren ejecutivo:

*Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se mantienen en la más agradable armonía, y el Excmo. Señor Presidente de la República ha comenzado a dar pruebas de la más exquisita benevolencia a los intereses religiosos del país. El 28 de Octubre último terminó y entregó a la autoridad eclesiástica el más hermoso y bello de los templos que tiene la República, y ha destinado cerca de doscientos mil francos para los altares y ornamentos que deben decorarlo. En este mes ha destinado cuarenta mil francos para concluir la fábrica de la Iglesia de Antimano, población inmediata a esta Ciudad, y ha emprendido el embellecimiento de la Iglesia parroquial de Altagracia (...). El Palacio Arzobispal me ha sido entregado después de una reedificación y mejora de alta consideración. En varios discursos públicos y oficiales y en resoluciones gubernativas se ha expresado en los términos más favorables a la Iglesia, hablando con sumo respeto del Santo Padre y ordenando a las autoridades de la República protejan y hagan respetar al Clero en el cumplimiento de su misión<sup>86</sup>.*

84 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 332.

85 Cfr. J. A. PONTE, "Intervenciones parlamentarias en la convención nacional de Valencia (1858)", en: AA.VV. *Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX. Conservadores y Liberales*, Vol. 12, Presidencia de la República, Caracas, 1961, pp. 539-541.

86 J. A. PONTE, "Carta al Card. Simeoni", 27-12-1876, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 87.

Lo más sorprendente de este inesperado panegírico vino cuando Ponte afirmó que el presidente Guzmán era "el caudillo más extraordinario que ha tenido este país desde 1811, que ha organizado la hacienda pública, encadenado las pasiones revolucionarias y cautivado la admiración de sus compatriotas con el inmenso progreso material que ha realizado en los breves años de su administración"<sup>87</sup>. Estas palabras, dirigidas al cardenal Simeoni, sucesor del finado Antonelli en la secretaría de Estado del Vaticano, dejan ver la gran cercanía de Ponte con Guzmán. Se nos haría muy difícil imaginar a su predecesor diciendo cosas semejantes.

La cercanía entre el arzobispo y el presidente hacía presagiar a algunos tiempos nuevos en las relaciones Iglesia-Estado. Otros, como Nicolás Navarro, no fueron tan optimistas. Éste sostuvo que a pesar de la amistad de Ponte con Guzmán, el arzobispo pudo lograr más bien poco a favor de la Iglesia venezolana<sup>88</sup>.

Debido a la carencia de Seminarios en la República, monseñor José Antonio Ponte (1876-1883), logró establecer en julio de 1877, con su actitud conciliadora, una escuela episcopal que sustituyó al Seminario, que había sido suprimido por mandato de Guzmán Blanco. Y aunque no tenía suficientes medios económicos, pudo al menos continuar con la formación de los futuros sacerdotes<sup>89</sup>. Estaba entonces presidiendo el país, desde el 2 de marzo de 1877, el general Linares Alcántara, con el cual Ponte se entendió bien.

Francisco Linares Alcántara, desde antiguo hombre fiel y sumiso del general Guzmán Blanco, hizo un viraje desde el inicio de su mandato y favoreció algunas revueltas contra Guzmán, en la que se destruyeron sus estatuas en plazas y calles<sup>90</sup>. Monseñor Guevara aprovechó la coyuntura para regresar a Caracas, siendo recibido con vítores y grandes homenajes el 8 de agosto de 1877<sup>91</sup>. En el primer discurso de recibimiento que pronunciaba un joven en el muelle de La Guaira, se levantaron injuriosas invectivas contra el arzobispo Ponte, oponiendo su pontificado al de Guevara, lo cual trajo como consecuencia que el gobierno metiera en prisión al joven orador<sup>92</sup>. No fue la única vez que se comparó a Ponte

87 *Ibid.*, p. 89.

88 Cfr. N. E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., p. 475.

89 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 138.

90 Cfr. *ibid.*, p. 145.

91 Cfr. N. E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, cit., p. 344.

92 Cfr. J. A. PONTE, "Carta al Secretario de Negocios de la Santa Sede", 6-9-1877, en: L.

con Guevara. De hecho, el informe anónimo enviado a la Santa Sede en mayo de 1884, decía que Ponte era llamado por el pueblo “el arzobispo de Guzmán”, mientras que a Guevara se le había dado el título de “arzobispo de las almas”<sup>93</sup>.

Las fricciones en la relación Iglesia-estado continuaban. El 24 de febrero de 1878 el Congreso de la República, en virtud de la ley de Patronato, erigió la diócesis de Valencia, y nombró al candidato para ocupar esa sede (presbítero Luis Felipe Esteves, cuñado de Linares Alcántara), sin que hubiera previo entendimiento con la Santa Sede<sup>94</sup>. El Congreso también se tomó la atribución de nombrar como obispo para la diócesis de Mérida al presbítero Luis María Luzardo, habiendo quedado vacante por la renuncia de Tomás Zerpa. Sólo después de tomar esas decisiones, el gobierno pidió a la Santa Sede el decreto de erección de la nueva diócesis de Valencia y la bula para los presbíteros nombrados por el gobierno<sup>95</sup>. También estaba en vilo el nombramiento del presbítero Andrés María Riera Aguinagalde –de muy dudosa reputación– para la sede de Guárico. Apenas informado de todo esto, el delegado apostólico Rocco Cocchia envió informes a Roma sobre la situación de la Iglesia en Venezuela e incluyó un balance sobre las ventajas y desventajas que tenía favorecer la petición del gobierno. La Santa Sede estudió detenidamente la cuestión, sin llegar a una solución.

Quizás debido a este *impasse*, la relación del delegado Cocchia con el gobierno de Linares Alcántara no fue del todo buena. Además, el delegado Cocchia mantenía cierta amistad con algunos amigos de Guzmán, que eran enemigos de Linares y del ex-arzobispo de Caracas Guevara. Se entiende así cómo un antiguo perseguidor de la Iglesia, Diego Bautista Urbaneja, escribiera al delegado Cocchia desde Saint Thomas (donde estaba acompañado por el general Joaquín Crespo) para pedirle nada menos que *armas de guerra* para poder derrocar en un complot llevado en secreto al presidente Linares<sup>96</sup>. En una manifestación de alta

---

G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 107.

93 ANÓNIMO, “Datos sobre la cuestión eclesiástica en Venezuela”, mayo de 1884, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 265.

94 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 150.

95 Cfr. *ibid.*, p. 150.

96 Cfr. D. B. URBANEJA, “Carta a Mons. R. Cocchia”, 25-7-1878, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 140.

diplomacia, Cocchia respondió haber recibido “con verdadero gusto su carta”<sup>97</sup>, pero que por conciencia y por su oficio no podía ni debía concurrir a tal petición<sup>98</sup>. Cocchia se estaba moviendo entre dos raudales de aguas turbulentas, pero la balanza se inclinaba hacia los enemigos de Linares Alcántara.

En medio de las negociaciones entre la Santa Sede y Venezuela sobre la erección de la diócesis de Valencia y la provisión de esta sede y de la de Mérida, falleció el presidente Linares Alcántara el 30 de noviembre de 1878. Con ello acabó la esperanza de forjar un nuevo caudillo contra Guzmán Blanco<sup>99</sup>. Ofició sus exequias el arzobispo Ponte, acompañado de su predecesor en el arzobispado, Silvestre Guevara y Lira<sup>100</sup>. Y aunque la opinión pública oponía a Ponte con Guevara, éstos dieron una muestra de reconciliación participando ambos en el sepelio del extinto presidente.

Ante el deceso de Linares, no hizo falta ninguna acción armada para sacar al presidente Linares. Entonces Guzmán Blanco, que había aprendido la lección de no confiar tanto en los que se decían sus partidarios, subió de nuevo al poder en febrero de 1879. Y aunque Ponte había manifestado otrora una cercanía con Guzmán, en mayo de 1879 ocurrió un incidente entre el arzobispo y el presidente, que puso en tres y dos su amistad. La Gaceta Oficial, por orden del presidente Guzmán, había publicado un artículo donde se atacaba terriblemente la infalibilidad del papa, que había sido declarada dogma de fe en 1870 por el Concilio Vaticano I. Ponte se vio en la obligación de contradecir ese artículo, lo cual irritó de tal modo a Guzmán, que se expresó en términos muy duros contra Ponte. El arzobispo decidió callar para no continuar la polémica, y esto tranquilizó al presidente<sup>101</sup>. Este impasse no impidió que Ponte presidiera la “Junta de Desagravio

97 R. COCCHIA, “Carta a Diego B. Urbaneja”, 6-8-1878, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 142.

98 Cfr. *ibidem*.

99 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 145. Una biografía breve de Linares Alcántara puede verse en: D. RUIZ CHATAING, *Francisco Linares Alcántara*, Biblioteca Biográfica Venezolana, vol. 73, Editora El Nacional, Caracas, 2008.

100 Cfr. G. MORÓN, *Los presidentes de Venezuela (1811-2003)*, Planeta, Caracas, 2003, p. 134.

101 Cfr. J. A. PONTE, “Carta a Mons. R. Cocchia”, 14-6-1879, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 182.

Nacional”, para reparar los golpes que el guzmancismo había recibido en el gobierno de Linares, y que estuviera presente, quizás a su pesar, en el desvelamiento de una imagen de Guzmán Blanco, en un acto que el P. Miguel Antonio Baralt calificó de “cuasi idolátrico”<sup>102</sup>.

A poco tiempo del inicio del quinquenio, Guzmán Blanco quiso agilizar la provisión de las sedes episcopales de Calabozo y Mérida, y llegó a un acuerdo con el delegado apostólico, proponiendo como candidatos para Guárico y Mérida a Salustiano Crespo y a Román Lovera respectivamente<sup>103</sup>. La solución alcanzada fue la siguiente: fue nombrado Román Lovera para la sede de Mérida en 1880, y en 1881 Salustiano Crespo recibió el nombramiento de obispo de Calabozo. En cambio, la creación de la diócesis de Valencia fue archivada. Su erección tuvo que esperar hasta 1923.

En medio de todos esos avatares, el 20 de febrero de 1882 falleció en Caracas, a sus 69 años de edad, monseñor Silvestre Guevara y Lira, y su funeral contó con la asistencia de un grandísimo número de personas. Su cuerpo fue trasladado en hombros hasta El Valle, porque el general Guzmán prohibió sepultarlo en la Catedral. El entierro fue tan apoteósico y tan concurrido, que Guzmán vio en él una manifestación hostil contra su gobierno. En un arrebato de intolerancia, buscó a los responsables de esa manifestación. Resultaron ser, según el mandatario, el arcediano de Caracas y el P. Amitesarove, y por ello fueron expulsados del país<sup>104</sup>. Una mente más amplia habría podido concluir que el responsable de esa manifestación fue el pueblo entero, que acudió espontáneamente a dar el último adiós al que algunos llamaron “el arzobispo de las almas”, conocido para la posteridad con el título de “Óptimo Prelado”. Lo cierto es que Guevara siguió contrariando a Guzmán Blanco aún después de muerto.

Después del deceso de Guevara, Guzmán había adquirido la suficiente experiencia como para no seguir enfrentándose con la Iglesia, y trató de bajar la guardia. Al mismo tiempo, hubo un intento de acercamiento hacia Guzmán por parte de la representación pontificia. Ya el delegado apostólico Rocco Cocchia,

102 M. A. BARALT, “Carta a Mons. R. Cocchia”, 9-11-1879, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 192.

103 Cfr. R. ORTEGA-LIMA RUIZ, *Iglesia y Estado guzmancista*, cit., p. 154.

104 Cfr. L. AMITESAROVE, “Carta a Mons. Rocco Cocchia”, 13-3-1882, en: L. G. CASTILLO LARA, *Personajes y sucesos venezolanos en el Archivo Secreto Vaticano (Siglo XIX)*, cit., tomo II, p. 235.

con ingeniosos manejos diplomáticos, había buscado en el quinquenio de Guzmán atraer la benevolencia del caudillo, con quien se llegó a entender muy bien a través de su amigo personal el ministro Urbaneja. Fue precisamente por los oficios del delegado Cocchia que Guzmán Blanco, amén de haber sido absuelto de las censuras y penas eclesiásticas en que había incurrido por los ataques propinados a la Iglesia durante el septenio, recibiera la condecoración papal de la Orden Piana<sup>105</sup> el 1° de agosto de 1883, justamente con ocasión de la inauguración de la remodelada iglesia de Santa Capilla<sup>106</sup>, mandada a restaurar por Guzmán en “desagravio” por las ofensas cometidas contra la Iglesia católica en Venezuela. El reconocimiento estaba firmado por el papa León XIII, con fecha de 5 de junio de 1883, y refrendado por el cardenal secretario de Estado, Ludovico Giacobini<sup>107</sup>. El papa otorgó la orden de Pío IX (Piana) y no la de San Gregorio, por ser aquella más notable, pues transmite la nobleza a la familia<sup>108</sup>. Fue recibida por Guzmán de manos del arzobispo José Antonio Ponte. Es bastante paradójico que Guzmán haya recibido esta condecoración “al día siguiente de pronunciar un discurso público y solemne en que negaba la autenticidad y la veracidad de la sagrada escritura”<sup>109</sup>. Por extrañas coincidencias de la historia, el dictador Juan Vicente Gómez habría de recibir 33 años más tarde la misma condecoración.

Manuel Donís apunta que a partir de esta especie de “reconciliación” entre Guzmán y la Iglesia por el reconocimiento que la Santa Sede otorgó al autócrata, la situación comenzó a cambiar, y ello se manifestó en el retorno de los obispos y sacerdotes del exilio, la normalización del funcionamiento de algunas diócesis y la aprobación de la libertad de cultos en la constitución de 1881, que equiparaba el culto católico con el no católico<sup>110</sup>.

Estos gestos de reconciliación se dieron luego de la desaparición de Guevara, y pasaría poco tiempo para que monseñor Rocco Cocchia tuviera que marchar de Venezuela, pues su gestión como delegado apostólico finalizó en agosto de 1883. Le sustituyó el fraile capuchino Bernardino Di Milia, nombrado en 1884

105 “La condecoración orden de Pío IX es concedida por la santa sede a los funcionarios de gobiernos extranjeros que presten servicios al Estado Vaticano, o a los embajadores ante la santa sede”: M. DONÍS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 146.

106 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela. Historia de su proceso*, Publicaciones UCAB, Caracas 1997, pp. 356-357.

107 Cfr. M. DONÍS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 146.

108 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 357.

109 M. DONÍS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 154.

110 Cfr. *ibíd.*, p. 147.

delegado apostólico de las repúblicas de Santo Domingo, Haití y Venezuela por la Santa Sede.

Cinco años después, también se idría del país Guzmán Blanco, retirándose a París en agosto de 1888. Así se inició el llamado “guzmancismo sin Guzmán”<sup>111</sup> (1888-1898), que consistió en un intento por mantener el proyecto político-social guzmancista, estando el inspirador del proyecto fuera del país.

## 5. LA HERENCIA DEL GUZMANCISMO

Como consecuencia de los ataques que tuvieron lugar en el periodo guzmancista, a la Iglesia de finales del siglo XIX le quedó muy poca libertad. Era vista con recelo por parte de las autoridades gubernamentales, y su clero era excesivamente escaso para las necesidades que existían en el momento. Esta poca libertad le hizo dedicar sus esfuerzos a la pastoral y a la promoción de asociaciones de piedad, pues ese campo no le preocupaba al gobierno, ni solía levantar sospechas. Por otra parte, la poca preparación del clero hizo que fuera perdiendo prestigio, y que consiguientemente éste fuera tratado de un modo despectivo.

Podemos afirmar que la Iglesia de finales de siglo XIX y principios del XX, según el análisis de Mariana Blanco Rincón, presentaba las siguientes características<sup>112</sup>:

- Pobre y dependiente, debido a la eliminación de diezmos y a la expropiación de numerosos bienes ocurridos casi todos bajo el gobierno de Guzmán Blanco. Además, dependía del Estado para subsistir.
- En general, poco comprometida con lo social. Debió dedicarse tan sólo a actividades culturales y espirituales, para evitar conflictos. La jerarquía se limitaba a solucionar problemas intraeclesiales. Sin embargo, en el campo

---

111 Cfr. H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela*, cit., p. 311. Sobre los avatares del guzmancismo y post-guzmancismo, como telón de fondo de la vida de Antonio Paredes, puede verse: R. J. VELÁSQUEZ, *La caída del liberalismo amarillo*, Bohemia, Bloque Dearmas, Caracas. Cfr. también, F. J. VIRTUOSO, “Contexto histórico de la época del P. Santiago Machado”, en: AA.VV., *P. Santiago Machado, un pastor para todos*, UCAB, Caracas 2011.

112 Cfr. M. BLANCO RINCÓN, *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela*, cit., p. 29.

social despuntan algunas figuras como el padre Santiago Machado, la madre Emilia de San José, y otros fundadores de congregaciones religiosas.

- Limitada en personal humano: El clero era muy escaso en proporción a la población católica que se debía atender. Además, el clero estaba mal preparado debido a la supresión de los seminarios en tiempos de Guzmán Blanco. Había también serias carencias morales y algunas divisiones entre los clérigos de la época, sobre todo en Caracas.
- Aferrada a Roma. Podríamos decir que este fue un aspecto más bien positivo, pues favorecía la unidad de la Iglesia con su cabeza visible, el papa. El impulso lo había dado en la década de 1820 el obispo de Mérida Lasso de la Vega, que en su tiempo mantuvo una rica correspondencia directa con Roma. Ante la agresión de los gobiernos anticlericales, la Iglesia en Venezuela mantuvo una estrecha unión con la Santa Sede.

Por los datos estadísticos, sabemos que la situación de la Iglesia católica en 1881, en cuanto a la atención pastoral se refiere, era bastante precaria. Según el censo de ese año, para las 639 parroquias eclesiásticas existentes en el país, sólo había 241 sacerdotes, que tenían que atender unos 2 millones de fieles, muchos de los cuales estaban diseminados en extensas parroquias rurales, siendo casi imposible llegar a todos<sup>113</sup>.

En cuanto a la vivencia de la fe cristiana por parte del pueblo católico, es bastante ilustrativa la descripción que hace Lucas Guillermo Castillo Lara, acerca del indiferentismo religioso de finales del siglo XIX e inicios del XX:

*En principio eran muy pocos los hombres que iban a misa, y ésta sólo la dominical y a ruegos de la esposa y grupo familiar. Se colocaban a la entrada de la Iglesia y al comenzar la homilía se salían al altozano a fumar y conversar. Entraban de nuevo al sonar la campanilla de la elevación, doblaban una rodilla en tierra y de nuevo volvían a salir a esperar afuera a su gente. Era muy raro ver a los hombres acercarse a comulgar, cuanto más lo hacían unos pocos, casi siempre viejos, y los llamaban 'beatos'. Sin embargo, esos mismos hombres indiferentes participaban orgullosamente en las procesiones y actos culturales públicos, y pertenecían a cofradías y asociaciones religiosas, asistiendo a sus reuniones y ostentando sus insignias. En contraposición las mujeres representaban la porción más fiel de la Iglesia (...) Ellas fueron las que principalmente mantuvieron*

113 Cfr. M. DONIS RÍOS, *El báculo pastoral y la espada*, cit., p. 156.

*viva la llamita de la fe en nuestro pueblo, sobre todo inculcando en el hogar principios y devociones cristianas*<sup>114</sup>.

Esta descripción manifiesta también una tendencia cultural, muy propia de la idiosincrasia del católico venezolano, afectado por cierto machismo.

Y en lo que respecta a la relación del gobierno guzmancista con el arzobispo Guevara y Lira, podemos decir que el duro enfrentamiento no tuvo un desenlace tan trágico como habría de esperarse. Al final no se consumó el temido cisma de Guzmán, y aunque el gobierno logró la renuncia de Guevara, no pudo impedir las manifestaciones de afecto del pueblo para con el obispo desterrado. Ello se demostró en el fastuoso funeral que recibió Guevara en la ciudad de Caracas, exequias que sellaron el triunfo final del arzobispo, y la derrota moral de Guzmán Blanco.

---

114 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 75, Caracas, 2000, tomo I, pp. 365-366.

## DOS NOTAS SOBRE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

P. Eduardo Frades, C.M.F.\*

### ABSTRACT:

*Las Casas tells us about a very special moment that on this date, May 27th, 1514, meant a lot to his conversion to the American Indian World. There were of course some things that made him get to that very first conversion as a clergyman pioneer. The consequences of this first conversion will deepen when he enters into the Friars Preachers community, though that did not happen until 1522. In this current year of 2014, it is very agreeable to remember this happening and its consequences that took him to become the American Indian cause hero before the Spanish realm. Among these consequences, an important and foremost one for his own thought and activity is the profound comprehension of human freedom. Freedom that is essentially necessary to accept Christian faith, still this same faith will eventually take him to defend the American Indian freedom as human beings entitled to benefit from it, so as to the claim in favor of the Indian people not to letting themselves down to Hispanic domain, neither papal donation nor violent conquest or slavery through running an errand. In the end, spreading the Word was decisive.*

**KEYWORDS:** *Bartolomé de las Casas, "conversion to Indians", Freedom of faith, Human freedom, People's freedom.*

---

\* El P. Eduardo Frades Gaspar, CMF, es Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la "Xaveriana" de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004 hasta el 2011. Correo electrónico: [efrades@gmail.com](mailto:efrades@gmail.com).

## CONVERSIÓN DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

La “conversión a los indios” de Las Casas. El joven sevillano Bartolomé de las Casas vino a América en 1502 con apenas 18 años, para ser peón o soldado de tropa, lograr puesto de “doctrinero”, como clérigo menor que era, o a ocuparse de las “granjerías” de su padre. En realidad fue un poco las tres cosas; pero para 1514 ya había dejado las armas, era sacerdote, había cantado la primera “misa nueva” en 1510 y tenía una hacienda con indios encomendados, en la que criaba cerdos, diversos productos y hasta algo de minería; todo a costa del trabajo casi esclavo de los indios, aunque los trataba bien. Le iba bien en esos negocios, pues se costeó viajes a España y estancia allí con esas ganancias. Trabajaba en colaboración con su amigo el laico vasco-extremeño Pedro de Rentería, mejor que él, más piadoso y, tal vez de mejor trato con los indios. Pero, como sacerdote, sólo se dedicaba a sus “cristianos” españoles, no a los indios.

Según su relato de 1559, ya en la fase final de su vida, el paso decisivo en su “conversión” fue en la fiesta de Pentecostés, que cayó el 27 de mayo del año 1514 en la villa de Sanct Spiritus, cercana a su hacienda de Canarreo donde residía, siendo el único cura de la zona, mientras preparaba sus sermones leyendo textos de la Biblia. Nos cuenta con bastantes detalles externos, pero con un pudoroso silencio sobre lo interior, el punto de partida de su “primera conversión”. Merece la pena citar ampliamente ese texto:

*Llevando este camino y cobrando cada día mayor fuerza esta vendimia de gentes, según más crecía la codicia, y así más número dellas pereciendo, el clérigo Bartolomé de las Casas...andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento en las minas a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de/los cuanto más podía, puesto que siempre tuvo respecto a los mantener, cuando le era posible, y a tratillos blandamente y a compadecerse de sus miserias; pero ningún cuidado tuvo más que los otros de acordarse que eran hombres infieles y la obligación que tenía de dalles doctrina, y traellos al gremio de la Iglesia de Cristo.*

No se hace muchas concesiones: él es uno más a la búsqueda de la riqueza, a costa de la explotación de los indios. Sólo hace notar que los trataba blandamente, y que sentía compasión; pero se recrimina que no procuró la conversión de los indios más que los otros, cuando era el único clérigo en la región. Por esta razón se decide a celebrar la Pascua con los españoles, diciéndoles misa y predicando; para lo cual repasa sus sermones y “comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura....”. En ese contexto se topa

con el texto de Eclesiástico que cita abundantemente en sus obras porque le impactó sobre manera : 34,21-27 en la Vulgata latina; correspondiente a 34,18-22 de nuestras traducciones bíblicas: “Quien ofrece un sacrificio a costa de la vida de los pobres, es como quien sacrifica un hijo delante su padre ...” Comenta él mismo su experiencia: *“Pasados algunos días en esta consideración y cada día más y más certificándose por lo que leía cuanto al derecho y vía del hecho [= “lo que leía cuanto a lo que debía ser y veía lo que era”, en castellano actual], aplicando lo uno a lo otro, determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía”*.

Aunque reconoce que “siempre tuvo respeto a los naturales... Acordó, para libremente condenar los repartimientos o encomiendas como injusticias y tiranías, dejar luego a los indios”. Comenta que *“no porque yo fuese mejor cristiano que otro, sino por una compasión natural y lastimosa que tuve de ver padecer tan grandes agravios e injusticias a gentes que nunca los merecieron”*. Esta decisión se la aplaudió Rentería, y comenzó a predicar, además del ejemplo, con la palabra a todo encomendero que dejara los indios. Con su predicación no logró nada, excepto una fama de santo; por lo que buscó el camino de la política, y luchó en ese campo toda su vida contra viento y marea. Ya en 1515, con cartas de apoyo de Fray Pedro de Córdoba para su Provincial Diego de Deza, y junto con Fray A. Montesino está en Plasencia buscando al rey Fernando, para ganarlo a la causa de la justicia.

La conversión no fue, pues, un episodio instantáneo, sino fruto de un largo proceso; pero, de ahora en adelante, la vida del clérigo Las Casas va a dar un giro radical. La razón última, expresada con palabras que reflejan sin duda mucho de su camino posterior, fue que *“determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios es estas Indias se cometía”*. En esta consideración pasó algunos días y se iba certificando cada vez más, por las lecturas que hacía en su modo de ver y valorar los hechos, *‘aplicando lo uno a lo otro’*. Esto fue como un caérsele el velo de los ojos, y tener una nueva visión de la realidad y una clave de lectura de hechos y escritos, como él mismo nos advierte:

*En confirmación de lo cual todo cuanto lela hallaba favorable y solía decir y afirmar que, desde la primera hora que comenzó a desechar las tinieblas de aquella ignorancia, nunca leyó en libro de latín o de romance - que fueron en cuarenta y cuatro años infinitos- en que no hallase o razón o autoridad (la Biblia es sin duda la primera) para probar o corroborar la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños.*

**Probables causas o motivos de ese cambio radical.** Entre las experiencias que llevaron a Las Casas a su conversión en 1514 y al correspondiente nuevo mirar que desde ahí adopta, hay que contar sin duda los datos negativos contra los que su espíritu cristiano se va cada vez rebelando más hondamente. Uno de estos es el episodio terrible de muerte violenta en Caonao, donde afirma que *“súbitamente se les revistió el diablo a los cristianos y meten a cuchillo en mi presencia –sin motivo ni causa que tuviesen- más de tres mil ánimas que estaban sentados delante de nosotros, hombres mujeres y niños”*. No es el único caso de muertes por violencia guerrera o incluso fuera de la guerra; pues participó en varias al inicio de su estancia en las Antillas, desde 1503 tal vez contra la cacica Anacaona y luego con Diego Velázquez y otros capitanes en la época del gobernador Frey Nicolás de Ovando.

También ha sido testigo impotente de la muerte por hambre de miles de indios. De todas ellas le impresionó mucho el caso tremendo de la muerte prematura de 7.000 niños que le tocó presenciar en sus primeros años. *“Las criaturas nacidas, chiquitas perecían, porque las madres, con el trabajo y hambre, no tenían leche en las tetas; por cuya causa murieron en la isla de Cuba, estando yo presente, 7.000 niños en obra de tres meses”*. La impresión debió ser tan grande que relata hasta cinco veces el citado episodio. Estas muertes antes de tiempo, por la violencia armada o por la explotación inhumana de la vida de los indios, son el *punctum dolens* del que arranca su opción por la vida de los indios. La visión de esta desgracia le lleva a una compasión cada vez más honda, más conforme con el Dios de los oprimidos, que está atento a la vida de todos, especialmente de los pequeños y olvidados, como afirmará después.

Junto a estos estímulos negativos, hay que poner los positivos de la actitud cristiana de hombres como su amigo y socio, el piadoso laico extremeño Pedro de Rentería: preocupado por la suerte de los indios, y especialmente de los niños, para los que piensa construir *“colegios donde los niños se criasen y enseñasen, y de tan violenta y vehemente muerte los escapásemos”*. Era una idea compartida por los franciscanos, con los que este laico ejemplar mantenía mucho contacto y orientación espiritual. No sería aventurado suponer que fueron las largas conversaciones con este socio otra de las vías por donde Dios le iba preparando para el cambio decisivo. Rentería estaba muy influido por la experiencia granadina de su maestro venerado, el santo arzobispo Fray Hernando de Talavera. Lo había aprendido como “continuo” de tal maestro, antes confesor de Isabel y al fin “santo obispo de Granada”, en su trato exquisito con los mudéjares de la recién conquistada ciudad. Y, algunos años después, el ejemplo del conquistador

convertido, fray Juan Garcés, que “*descubrió a los religiosos muy en particular las execrables crueldades que él y todos los demás de estas inocentes gentes habían...cometido*”. Este lego dominico acabó siendo el primer mártir en tierras de Cumaná por el año 1516. Y, por supuesto y en primer lugar, la lectura reflexiva de la Palabra de Dios, como hemos visto.

En Las Casas acabaron pesando especialmente las razones y las exigencias de los dominicos, desde el famoso sermón de Antón Montesino en 1511 (el famoso “grito de la Española”); aunque no asistió al mismo, sin duda le acabó llegando pronto su noticia. Fue el primero y mayor grito cristiano a favor del indio americano, que se hizo escuchar en toda la isla, mucho antes que en España. Las Casas debió sentir un fuerte impacto, pero no reaccionó como podríamos imaginar nosotros hoy, dada su trayectoria.

*Comenzó, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes. Aprovechó para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Santo Domingo predicaban, que no podían tener con buena conciencia los indios y que no querían confesar y absolver a los que los tenían, lo cual el dicho clérigo no aceptaba.*

Nos recuerda él mismo el episodio en que se le negó la confesión. Cuando trató de obtener la absolución de uno de los frailes dominicos (el propio Fray Pedro de Córdoba, probablemente), nos cuenta que no le convencieron las razones que le dio para negársela. Estaba bien ocupado en sus granjerías y no tenía conciencia de culpa; tal vez porque trataba a sus indios encomendados “humanamente”, es decir, con compasión. Pero esta vez el golpe fue más hondo y personal. Recuerda sin embargo lo que le dijo: “*Concluid, padre, con que la verdad tuvo siempre muchos contrarios y la mentira muchas ayudas*”. Pero aquella disputa con el fraile dominico le valió “*para venir a mejor considerar la ignorancia y el peligro en que andaba, teniendo los indios como los otros*”, a los que él confesaba y absolvía en ese tiempo. Porque su oficio de sacerdote hacía que cuidara de su tarea pastoral, al menos celebrando misas y confesando a los españoles.

**Las consecuencias de su conversión en su mente y en su práctica.** Antes de ponerse a predicar la verdad redescubierta, entiende que debe dar el ejemplo de dejar a sus indios de repartimiento; y así lo hace en efecto, con la congoja de prever que seguramente caerán en manos menos humanitarias; por eso pide que se den a Rentería. Los renuncia ante el gobernador Diego Velázquez, que se admira de “*cosa tan nueva y como monstruosa*”, casi increíble en un clérigo con fama de codicioso y a pique de hacerse rico. Que pensasen así unos pobres frailes

era una locura comprensible; pero que actuase así un encomendero secular, aunque clérigo, era *“como si lo hubiera visto hacer milagros”* y eso era *“estimado por el sumo argumento que de santidad podría mostrarse”*. Esto aparece así, como comenta lúcidamente Las Casas, porque *“tanta era y es la ceguedad de los que han venido a estas partes”*. Contra esta honda tiniebla del español conquistador y encomendero; y más especialmente contra la ceguedad (que es ignorancia en unos y obstinación voluntaria en otros) de los responsables últimos (los gobernadores y jueces de la zona y los miembros del Consejo de Indias especialmente) va a luchar Las Casas toda su vida, de palabra y por escrito. Este compromiso secreto con el gobernador lo hizo público en otro sermón, esta vez el día de la Asunción, 15 de agosto del 1514.

El año 1515, con apoyo de los religiosos marcha a la Corte para tratar de influir en el centro de decisiones; y negocia con el Cardenal Cisneros, logrando la mediación de los Jerónimos, que no cumplen con sus aspiraciones. Pocos años después, tras nuevas largas negociaciones en España, esta vez con los flamencos influyentes. Las Casas va a hacer la experiencia de una evangelización y colonización pacífica en tierras venezolanas, junto con frailes dominicos y franciscanos, por el año 1520. Se ha vuelto un convertido que trata de convencer a los españoles para la causa de una relación pacífica con los indios, preocupada en primer lugar por la conversión de los mismos, que era el fin último de la donación pontificia. El problema de fondo, que no capta aún entonces, es la contradicción tan profunda que hay en pretender unir la dominación colonizadora con la evangelización cristiana.

En un principio trata de “comprar a Cristo” o al Evangelio, dado que parece que está en venta, ofrecido al que puje más; pero luego comprenderá que no se puede vender el Evangelio. Fonseca había dicho que *“Bien librado estaría el rey dar cien leguas que sin provecho alguno suyo las tuviesen ocupadas los frailes”*; frase que Las Casas califica de *“bien indigna de un sucesor de los Apóstoles”*. Al ver que *“me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo,...acordé comprarlo”*. Intenta entonces conciliar lo inconciliable: los intereses de Dios con la codicia de las riquezas. Le quedaba aún mucho camino por recorrer.

Esta sólo fue su “primera conversión”. En 1522, al hacerse dominico, él mismo hablará, ahora sí, de conversión; pues efectivamente, comprendió mucho mejor el Evangelio y la libertad de la fe que los dominicos predicaban; y no sólo sacó las consecuencias, sino que potenció como pocos sus argumentos para la tarea evangelizadora totalmente pacífica. Incluso avanzó mucho más luego, so-

bre todo en el tema de la libertad de los indios, después que llevaba muchos años defendiéndolos ante la Corte y ante los mismos compañeros eclesiásticos.

## LAS CASAS Y LA LIBERTAD HUMANA

Las Casas niño recibió de su tío Francisco en 1493 un esclavo indio. Pero cuando la Reina se enteró de que Colón, en 1499, había dado un indio por esclavo a cada uno de los que venían en los dos navíos, que eran unos 300, "*hobo muy grande enojo, diciendo estas palabras: "¿Qué poder tiene mío el Almirante para dar a nadie mis vasallos. Y mandó pregonar su liberación inmediata y que "los volviesen luego acá, so pena de muerte, en los primeros navíos". Las Casas tuvo que acatar la orden; pero no se explica por qué no lo mandó antes. No sabe que fue el nuevo confesor de la reina, Francisco Jiménez de Cisneros, quien le hizo ver esa grave injusticia que se hacía a los indios.*

Cuando años más tarde por 1515 Las Casas se encuentra con el cardenal Cisneros, ya hace años regente de Castilla, es apenas un jovencito de 30 años ante un sabio senador de casi 80. El nos narra de este encuentro con no disimulado y sano orgullo de haber sido altamente estimado por ese gran religioso y político. Fue el que enseñó a Las Casas a hablar fuerte de libertad. Él mismo se encarga de subrayarlo. Confiesa que él

*no osaba decir ni tocar diciendo ni mentando ni alegando libertad de los indios (como si hubiera de decir alguna cosa que fuese absurda o blasfema) hasta que un día, hablando con el cardenal en la opresión y servidumbre que padecían, y tocando con qué justicia ... respondió el cardenal con impetu: 'Con ninguna justicia; ¿por qué? ¿no son libres?'*

Comenta nuestro autor que el cardenal había entendido bien la raíz y fundamento de la injusticia que se hacía a los indios... "*pues tantas veces en el preámbulo recitado los llamaba y afirmaba ser libres*". ¡A Las Casas le suena demasiado alto este tono todavía!

Las Casas había puesto entre las cualidades que deberían adornar a las personas que iban a salir por el bien de los indios "*que fuesen cristianas, religiosas, prudentes y...amadoras de justicia y de las angustias de los pobres y desamparados compasivos*"; pero ni nombra la libertad. Con gran honestidad nos confiesa que "*anduvo en el negocio, como en cosa nueva y escandalosa, paso a paso y como acobardado, harto pensó que bien habla negociado en poner los*

*indios en libertad, sacándolos del poder del diablo; y...para estorbar algo de la opresión que los indios padecían, según los males eran grandes*". Se conforma con la libertad de la esclavitud; le queda mucho camino por recorrer a nuestro clérigo!

**a) Partiendo de la libertad del hombre ante la fe.** La reflexión lascasiana sobre la libertad humana ha comenzado o madurado al hacerse dominico, y escribir el *De único*; bien enraizada en la idea cristiana irrenunciable de la libertad de la fe, ya que -como expresó muy bien el genio de Agustín- "*nadie puede creer sino queriendo*". Lo mismo volverá a recordar en el *Tratado comprobatorio* hasta tres veces; y en la *Apología* y todavía en el *De thesauris*, por ser el fundamento último e inmovible de toda otra idea antropológica de libertad. De esta soberana libertad del hombre pende el hecho creacional del sometimiento del resto de las creaturas al hombre como a su fin y para su provecho. En este punto concordarían el dato bíblico (Gn 1,26.28; Sal 8,8 y Dt 4,19), la teología del admirado Pseudo-Dionisio y la reflexión filosófica aristotélica: "Nos sumus finis quodammodo omnium, et utimur tanquam propter nos ómnibus quae sunt". La coincidencia del Filósofo con el ideal bíblico y evangélico de Las Casas tal vez sea más superficial que real; pero a nuestro autor le basta el dato de fe y desde él lee o interpreta a teólogos y a filósofos. Por eso sacará unas conclusiones que nunca sacó -ni tal vez pudo sacar nunca Aristóteles- y que no se atrevió a sacar el genio de Tagaste.

En el *Octavo remedio*, de 1542, escribió de la libertad de la fe que requiere

*en los que la han de aceptar y recibir pronta libertad de voluntad, porque la dejó Dios en la mano y albedrío de cada uno si quisiere o no recibirla. Y como esto que es el fin que Dios pretende...y que así se haya de hacer, regla y evangelio y mandamiento y límites hay, que puso Dios.*

De ahí concluye que no hay poder en la tierra que baste para hacer menos libres a los hombres que lo son, si no hay culpa justificativa, "*como la libertad sea la cosa más preciosa y suprema en todos los bienes deste mundo temporales*". Lo que se haga en contrario, no tiene ningún valor ético ni jurídico, "*porque es mutación de estado de libertad a servidumbre, que después de la muerte no hay otro mayor perjuicio*". Añade otros textos bíblicos que omitimos. El motivo es la costumbre general y natural de la Divina Providencia en la gobernación de su mundo, que es "*mover, disponer y llevar todas las cosas a sus fines suavemente, sin violencia, ni pesadumbre*" (aludiendo claramente a Sb 8,1 al menos). "Y porque entre todas las naturas tiene Dios singularísima Provi-

*dencia y cuidado singular de los hombres, formados a su imagen y semejanza, (aquí es obvia la cita de Gn 1,26.28) y los hizo tan libres y señores de sus actos y de sí mismos, dotándolos del libre albedrío y de una libérrima voluntad que por ninguna fuerza ni vía puede ser forzada, y el creer es acto de la voluntad; por tanto, no quiso la Bondad infinita que por su santa fe (que proveyó para salud y salvación de los hombres y para perfeccionar la naturaleza) se quebrantase su regla y Providencia universal y natural".* Años antes, en el Octavo remedio ya habló de los indios como *"criados y formados a la imagen y semejanza de la altísima Trinidad, todos vasallos de Dios y redimidos con su preciosa sangre, y que tiene cuenta y no se olvida de uno ni ninguno dellos..."*.

El mismo fundamento bíblico incommovible va a repetirlo en varias ocasiones, como en el *Tratado comprobatorio* para probar la jurisdicción legítima de los reyes indios, aunque sean infieles. En esta ocasión añade a renglón seguido de Gn 1.26; Dt 4,19 y Sal 8,8 un texto del Pseudo-Dionisio: *"Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam quod omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute"*. Sea o no sea obra directa de Las Casas el *De regia potestate*, el autor cita el mismo texto del Dt 4,19 y argumenta igual, para hablar de los bienes llamados alodiales o aquellos que *"ab alio non recognoscuntur, nisi a solo Deo, quia cuncta quae Deus creavit, fecit in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt"*. Todavía en las *Doce dudas* volverá sobre este punto.

**b) Hasta la libertad política plena de los pueblos.** Cuando logra Las Casas ser más consecuente con la libertad de los indios es con ocasión de las objeciones de Sepúlveda. Mientras en las *Treinta proposiciones* había puesto como XIXa que

*Todos los reyes y señores naturales, ciudades, comunidades y pueblos de aquellas Indias son obligados a reconocer a los Reyes de Castilla por universales y soberanos señores y emperadores de la manera dicha, después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra santa fe y el sacro bautismo...*

En cambio, en su *Duodécima réplica* afirma que si los indios, ya cristianos, *"no quisiesen el tal supremo señor recibir... no se sigue por eso que se les pueda hacer guerra. ..Y en este sentido entiendo y declaro y limito la decimonona proposición de mis Treinta proposiciones..."*. Sobre esta retractación volverá con más fuerza en su tratado *De thesauris*, ya al final de sus años.

De la raíz antropológica creacional se sigue el tronco de la libertad humana, como el mayor bien del hombre después de la vida. Aquí hay que citar el tercer principio, que versa sobre la primigenia libertad de todo hombre y hasta de toda cosa: *Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto sobre las cosas como sobre los hombres...son o, al menos, se presume que son libres, si no se demuestra lo contrario*". Lo prueba

*porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres; y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio. La razón es que a una criatura racional (considerada en si misma) no se la subordina a otra, como a su fin, como un hombre a otro hombre...Porque la libertad es un derecho inserto en los hombres necesariamente y por si mismo desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural... y que la esclavitud es un acto accidental, impuesto al hombre por casualidad o por desgracia; pero cada ser alcanza su especie según lo que es per se, y no según lo que es per accidens;*

y lo mismo vale del juicio sobre los seres; por lo que "no habiendo demostrado que alguien o algo sea siervo, el juicio debe estar en favor de la libertad y según la libertad".

La libertad del hombre pide cada vez mayores espacios de decisión. Así, en el *Tratado comprobatorio* nos encontramos ya con la idea de la libertad de elección del soberano. "

*La razón es porque la elección de los reyes y de quien hubiere de regir hombres y pueblos libres, pertenece a los mismos que han de ser regidos, de ley natural y derecho de gentes, sometiéndose ellos mismos al elegido por su propio consentimiento, que es acto de la voluntad que en ninguna manera puede ser...forzada, comoquiera que los hombres todos al principio naciesen y fuesen libres ....*

Algo antes, al escribir el *Tratado de los indios que se han hecho esclavos*, ya cita frases jurídicas que proponen que "libertas inestimabilis res est"; "libertas ómnibus rebus est favorabilior"; y por lo mismo, como "la libertad de los hombres, después de la vida, sea la cosa más preciosa y estimable...cuando hay duda en la libertad de alguno...se ha de responder y sentenciar en favor de la libertad". Lo repite un par de veces más, especialmente en el corolario segundo, relativo a los deberes episcopales.

Por eso no duda en corregir la propia Bula papal de donación, si "parece privar todos los señores [de las Indias] de sus estados. A esto respondemos que

*nunca Dios quiera que tal cosa se diga del vicario de Cristo. Se engendraría... odio contra la fe, infamia de la Ley de Cristo...y así nunca se aficionarian ni amarían recibir la fe; y, si la recibiesen, no sería sino forzados y de mala gana."* Además vuelve a aparecer la razón suprema, que es el ejemplo de Cristo, que nunca usurpó reinos terrenos: *"Dios no lo hizo estando corporalmente presente, ni hoy lo haría. Porque con su fe y con su gracia no revocó la ley natural...antes la confirmó y estableció"*, aunque tuvo potestad y poderío para hacerlo, supone Las Casas de acuerdo con la teología de su época. También en la *Historia de las Indias*, aunque de forma más indirecta, aparece el gran tema de la libertad humana, individual y política. La misma idea se halla en la *Apologética Historia*, utilizando lo que dice Aristóteles en su *Política*, que cita expresamente:

*Y por esta razón todo el estudio y cuidado de los tiranos, según el Filósofo...es tener los ciudadanos en gran servidumbre y temor para efecto que ni puedan ocuparse en los actos generosos, libres y de razón y entendimiento para pensar en los remedios de su opresión, y que se hagan cobardes porque no anhelan ni osen acometer a procurar su libertad.*

Donde llega a sacar las consecuencias antropológicas, sociopolíticas y éticas de su ideal libertario es en los últimos escritos, como el *De thesauris* y las *Doce dudas*. Es aquí donde repite las frases más osadas sobre la libertad humana, incluso la política, como uno de los mayores valores humanos. Una de ellas la toma de Salustio, que escribió: *"Nemo bonus nisi cum anima simul amittit libertatem"*. Viene después de recordar que *"natura semper in quantum potest fugit triste"*, como dice Aristóteles; a estas clase de cosas tristes que rehuye la naturaleza pertenece la *"servidumbre, que se dice imagen de la muerte"*, como afirma Polícrates. Pero es Cicerón el que afirma que la servidumbre *"es el último de todos los males, que debe rechazarse no sólo con la guerra, sino con la muerte"*. Otra frase suena *"libertas non bene pro toto venditur auro"* y aparece en el Principio VI de las *Doce Dudas*; y lo repite.

En todos estos textos se trata de la libertad política de los reyes y naciones indias, que tienen que dar su libre consentimiento, para que el Rey de Castilla sea con justicia y derecho su Señor supremo -sin suprimir sus derechos y jurisdicciones- y hasta para que la famosa donación papal tenga algún valor jurídico real. No sólo se retracta de lo que había afirmado en ocasiones anteriores, sino que concede entera libertad a los Pueblos indígenas para presentar o no dicho consentimiento:

*Tanto después del bautismo como antes, sino quieren admitir a nuestros reyes como príncipes supremos, no hay ningún juez en el mundo que tenga poder para castigarlos por ese motivo...En efecto, dentro de sus facultades naturales, tienen derecho a consentir o a disentir de la tantas veces citada institución papal.*

Si los indios –incluso después de bautizados– no dan libremente su consentimiento, todo es mero “ius ad rem”, pero no “ius in re”: un título no válido hasta haber conseguido ese consentimiento libre. A demostrar esto va a dedicar Las Casas nada menos que la parte central del *De thesauris*, que abarca la partícula 11, que formula así:

*Después de mostrarle el título jurídico , todo lo modesta, blanda, discreta y dulcissimamente que se pueda, deben ser persuadidos las gentes, pueblos y sus reyes, movidos e inducidos con buenas razones, con dulces y suaves palabras y con suaves inducciones -mostrándoles las ventajas que posteriormente obtendrán- a que consientan voluntariamente a la institución papal que hace a nuestros reyes príncipes y señores universales de aquel orbe, etc.*

Ya el mero “*juramento de fidelidad es una cierta servidumbre*”; que además va a acarrear consigo otras muchas, por ejemplo la doble tributación, como subraya en las últimas obras. Al final presume que no van a prestar nunca ese consentimiento con plena conciencia y libertad, a causa del miedo que se les infundió y en el que se los mantiene; pues bajo un sistema de miedo no vive el hombre su plena libertad.

**HISTORIA DE LA EDUCACIÓN EN VENEZUELA:  
50 AÑOS DE ESTUDIO DE LAS CULTURAS  
RESIDENCIALES POPULARES EN LA UCV  
(1948-1998)**

**Dr. Enrique Alf González Ordosgoitti\***

**ABSTRACT:**

*The purpose of this article is to place highlighted the need for universities to take into account the popular residential cultures (cultures that perform the popular sectors in the places where they live and in turn, it neglected to note that this relationship is Central University of Venezuela (UCV). We are interested in addressing the reflection on the relation-Campo Campo Academic Cultural Popular Residential concretions and some of its teaching and research in the UCV, from the forties and even the nineties, more precisely between 1948 -1998. We think that the presence or absence of such a relationship in the academic structure of the UCV, could serve as an indication of the overall relationship between the university and the country. The origin of the university in our nation is marked by an attempt to translate and make accessible the scope of humanist thought (and then scientist), got on the other side of the ocean. Patterned races and their curriculum guidelines and evidenced. It was not possible otherwise at the time, because it was build European institutions whose bill was historic. But the problem does not end there starts only because the EU recognize the original imprint, easily concluded that this was the only possible source of guidance. Paradigms, methodologies and even the content should come from Europe. Perhaps this is one of the root causes of that feature of the educational process, to march*

---

\* **Enrique Alf González Ordosgoitti** es Sociólogo , Doctor en Ciencias Sociales, Profesor Titular de la UCV, de la Facultad de Teología de la UCAB, del Instituto de Teología para Religioso-ITER y de la SVAJ, Coordinador del Sistema de Líneas de Investigación (SiLI) sobre Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio e América Latina La Grande y Coordinador General desde 1991 de la ONG Centro de Investigaciones Socio culturales de Venezuela-CISCUVE, [ciscuve.org/web](http://ciscuve.org/web), [ciscuve@gmail.com](mailto:ciscuve@gmail.com); @ciscuve, ciscuve-Facebo ok, @enagor; enagor2@gmail.com, Skype: enrique.gonzalez35.

*back to the country. The recognition of the importance of the institution and the same, by the official knowledge has been slow, zigzag and countless setbacks. It was difficult to recognize the relevance of systematic reflections, scientific, artistic and philosophical about our specific reality and still almost impossible to accept and promote the importance of our knowledge no formalized, produced directly by the majority sectors of society, the wisdom contained in our cultures popular residential.*

**KEYWORDS:** *Academic Cultural Field. Popular Residential Cultural Field. Arts. Higher Education. Basic Education, Area of Thought, Social Action and National Identity (PASIN), Folklore Curriculum Unit (UCF). Folklore. History. Research. Music. Latin América La Grande. Venezuela. Caracas. Twentieth century. Unidad de Folclore Currículo (UCF). Folclore. Historia. Pesquisa. Música. América Latina La Grande. Venezuela. Caracas*

## PRIMERA PARTE

El propósito de este artículo, es colocar de relieve la necesidad de que las Universidades tomen en cuenta las culturas residenciales populares (las culturas que realizan los sectores populares en los lugares donde residen) y a su vez, señalar lo descuidado que se encuentra esta relación en la Universidad Central de Venezuela (UCV).

Nos interesa abordar la reflexión sobre la relación Campo Cultural Académico-Campo Cultural Residencial Popular y algunas de sus concreciones en la docencia e investigación en la UCV, a partir de la década de los cuarenta y hasta la década de los noventa, más exactamente entre 1948-1998. Pensamos que la presencia o ausencia de dicha relación en la estructura académica de la UCV, podría servir como un indicativo de la relación más general entre la universidad y el país.

El origen de la Universidad en nuestra nación está signado, por un intento de traducir y hacer accesible los alcances del pensamiento humanista (y luego científico), conseguido en el otro extremo del océano. Las carreras pautadas, así como sus orientaciones curriculares así lo evidencian. No era posible otra cosa en esos momentos, debido a que se trataba de construir instituciones cuya factura europea era histórica. Pero el problema no termina ahí sólo comienza, porque al reconocer la impronta originaria europea, fácilmente se concluyó en que esa era la única fuente de orientación posible. Los paradigmas, las metodologías y hasta los contenidos deberían venir de Europa. Quizás aquí está una de las causas fun-

damentales de esa característica del proceso educativo, de marchar de espaldas al país.

El reconocimiento de la importancia y de la entidad de lo propio, por parte del saber oficial ha sido lento, zigzagueante y con innumerables retrocesos. Ha sido difícil que se reconozca la pertinencia de reflexiones sistemáticas, científicas, artísticas y filosóficas sobre nuestra realidad específica y aún casi imposible que se acepte y promueva la importancia de nuestro saber no formalizado, producido directamente por los sectores mayoritarios de la sociedad, es decir la sabiduría contenida en nuestras culturas residenciales populares.

Palabras Clave: Campo Cultural Académico. Campo Cultural Residencial Popular. Arte. Educación Superior. Educación Básica, Área de Pensamiento, Acción Social e Identidad Nacional (PASIN), Unidad Curricular Folklore (UCF). Folklore. Historia. Investigación. Música. América Latina La Grande. Venezuela. Caracas. Siglo XX.- (Federaciones de Cultura Popular: FEDECENE, FEGUACUP, FEMECUP, FENACUP, FEVARCUP, Movimiento Poderes Creadores del Pueblo Aquiles Nazoa). -(Grupos Musicales: Caraota Ñema y Tajá, Convencional, La Patria y su Gente, Los Hijos de Ñá Carmen, Madera, Un solo Pueblo, Vera). -(Instituciones: Cátedra Libre de Cultura Popular Miguel Acosta Saignes, Escuela de Antropología, Escuela de Artes, Escuela de Comunicación Social, Escuela de Educación, Escuela de Filosofía, Escuela de Historia, Facultad de Arquitectura (FAU), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES), Facultad de Humanidades y Educación (FAHE), Instituto de

Antropología y Geografía, Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas Rodolfo Quintero, Instituto Nacional de Folklore (INAF), Instituto Nacional de Investigaciones de la Comunicación (ININCO), Instituto Pedagógico Nacional (IPN), Instituto Pedagógico de Caracas (IPC), Taller de Educación Básica (TEBAS), Universidad Central de Venezuela (UCV)). -(Intelectuales y Profesores: Acosta Saignes Miguel, Agudo Ximena, Amodio Emmanuel, Aretz Isabel, Ascencio Michelle, Barreto Daisy, Bigott Luis, Bisbal Marcelino, Bolívar Teolinda, Castillo Ocarina, Chacón Alf redo, Chesney Luis, Córdoba Víctor, Esté Arnaldo, Fernández Freites, García Jesús "Chucho", González Ñañez Omar, González Ordosgoitti Enrique Alí, Haro Juan, Hernández Tulio, Hurtado Efraín, Hurtado Samuel, Martín Gloria, Martín Gustavo, Martín Yuraima, Martínez Agustín, Moreno Josef ina, Mosonyi Esteban Emilio, Mosonyi Jorge, Olivares Figueroa Rafael, Ontiveros Teresa, Pino Iturrieta Elías, Prieto Figueroa Luis Beltrán, Rahamutt Roberto, Romero Lenin, Rosas Iris, Rosas Marcano Jesús,

Rosemblat Ángel, Ruiz Nidia, Sanoja Mario, Scotto Ítala, Smith Alicia, Strauss Rafael, Vargas Iraida, Velásquez Ronni, Zerpa Isabel). (Publicaciones: Revista Archivos Venezolanos del Folklore, Revista Uno y Múltiple).

Las Universidades deben tomar en cuenta las culturas residenciales populares, Unidad Curricular Folklore (UCF). Folklore. Historia. Investigación. Música. América Latina La Grande. Venezuela. Caracas. Siglo XX. -(Federaciones de Cultura Popular: FEDECENE, FEGUACUP, FEMECUP, FENACUP, FEVARCUP, Movimiento Poderes Creadores del Pueblo Aquiles Nazoa). (Grupos Musicales: Caraota Nema y Tajá, Convencional, La Patria y su Gente, Los Hijos de Ñá Carmen, Madera, Un solo Pueblo, Vera). -(Instituciones: Cátedra Libre de Cultura Popular Miguel Acosta Saignes, Escuela de Antropología, Escuela de Artes, Escuela de Comunicación Social, Escuela de Educación, Escuela de Filosofía, Escuela de Historia, Facultad de Arquitectura (FAU), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES), Facultad de Humanidades y Educación (FAHE), Instituto de Antropología y Geografía, Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas Rodolfo Quintero, Instituto Nacional de Folklore (INAF), Instituto Nacional de Investigaciones de la Comunicación, (ININCO), Instituto Pedagógico Nacional (IPN), Instituto Pedagógico de Caracas (IPC), Taller de Educación Básica (TEBAS), Universidad Central de Venezuela (UCV). Intelectuales y Profesores: Acosta Saignes Miguel, Agudo Ximena, Amodio Emmanuel, Aretz Isabel, Ascencio Michelle, Barreto Daisy, Bigott Luis, Bisbal Marcelino, Bolívar Teolinda, Castillo Ocarina, Chacón Alf redo, Chesney Luis, Córdoba Víctor, Esté Arnaldo, Fernández Freitas, García Jesús "Chucho", González Nández Omar, González Ordozgoitti Enrique Alí, Haro Juan, Hernández Tulio, Hurtado Efraín, Hurtado Samuel, Martín Gloria, Martín Gustavo, Martín Yuraima, Martínez Agustín, Moreno Josefina, Mosonyi Esteban Emilio, Mosonyi Jorge, Olivares Figueroa Rafael, Ontiveros Teresa, Pino Iturrieta Elías, Prieto Figueroa Luis Beltrán, Rahamutt Roberto, Romero Lenin, Rosas Iris, Rosas Marcano Jesús, Rosemblat Ángel, Ruiz Nidia, Sanoja Mario, Scotto Ítala, Smith Alicia, Strauss Rafael, Vargas Iraida, Velásquez Ronni, Zerpa Isabel). (Publicaciones: Revista Archivos Venezolanos del Folklore, Revista Uno y Múltiple).

## CONOCER EL PUEBLO COMO ASUNTO ESTRATÉGICO

En estos finales de la década de los noventa, ya es un lugar común aceptado en las ciencias sociales y en los diferentes nichos de pensamiento, la convicción

de estar en presencia de un cambio cualitativo en los procesos de acumulación capitalista, en los mecanismos de transferencia de valor y hasta en el concepto de riqueza de las naciones.

Se asevera que dada la etapa postindustrial que vive el capitalismo mundial, la riqueza se mide no tanto en la materias primas que pueda disponer un país, sino en el valor agregado a las mismas, que no es sólo ni fundamentalmente, la industrialización y su conversión final en bienes de consumo, sino en la capacidad de informatizar y comunicar masivamente los productos. Asistimos al ascenso del conocimiento, la información y la automatización, a los lugares punta de acumulación mundial.

El conocimiento ha devenido de simple insumo a contenido principal. La Sociedad Civil del Conocimiento es un concepto, que busca ampliar la importancia teórica, de lo que antaño se describía como área científico-tecnológica, pero que contemporáneamente ha aumentado su importancia, hasta transformarse en el punto de vista necesario para entender la complejidad de lo real.

Siendo así el conocimiento, su informatización y su comunicación masiva, los principales ejes por donde discurre el quehacer societal actual (potenciado por las TIC), cabe asentir entonces, la importancia del mismo para cualquier proyecto de nación que se intente llevar a cabo. Para una sociedad, es aún más vital que ese conocimiento sea lo suficientemente profundo, como para comprender las características de la totalidad social que conforma una nación, en especial las que describen a los sectores populares. En este sentido luce pertinente preguntarnos ¿cuánto sabe la sociedad venezolana de sí misma?, de manera más precisa ¿cuánto saben las universidades sobre la realidad venezolana? Preguntas cuyas respuestas exceden por supuesto, los límites de esta presentación, sin embargo acotaremos el tema, a la relación existente entre las Culturas Residenciales Populares Venezolanas (CRPV) y el Campo Cultural Académico de la Universidad Central de Venezuela, desde la década de los cuarenta hasta la década de los noventa (1948-1998).

## SEGUNDA PARTE

### CULTURAS RESIDENCIALES POPULARES VENEZOLANAS (CRPV)

Nos interesa abordar la reflexión sobre la relación *Campo Cultural Académico-Campo Cultural Residencial Popular* y algunas de sus concreciones en

la docencia e investigación en la UCV, a partir de la década de los cuarenta. Pensamos que la presencia o ausencia de dicha relación en la estructura académica de la UCV, podría servir como un indicativo de la relación más general entre la *Universidad* y el país, al menos en el área de lo social y de las humanidades.

## 2.1. LA UNIVERSIDAD Y EL EUROCENTRISMO

El origen de la universidad en nuestra nación está signado, por un intento de traducir y hacer accesible los alcances del pensamiento humanista (y luego científico), conseguido en el otro extremo del océano. Las carreras pautadas, así como sus orientaciones curriculares así lo evidencian. No era posible otra cosa en esos momentos, debido a que se trataba de construir instituciones cuya factura europea era histórica. Pero el problema no termina ahí sólo comienza, porque al reconocer la impronta originaria europea, fácilmente se concluyó en que esa era la única fuente de orientación posible. Los paradigmas, las metodologías y hasta los contenidos deberían venir de Europa. Quizás aquí esta una de las causas fundamentales de esa característica del proceso educativo de marchar de espaldas al país.

El reconocimiento de la importancia y de la entidad de lo propio, por parte del saber oficial ha sido lento, zigzagueante y con innumerables retrocesos. Ha sido difícil que se reconozca la pertinencia de reflexiones sistemáticas, científicas, artísticas y filosóficas sobre nuestra realidad específica y aún casi imposible que se acepte y promueva la importancia de nuestro saber no formalizado, producido directamente por los sectores mayoritarios de la sociedad, es decir la sabiduría contenida en nuestras culturas residenciales populares.

## 2.2. LO ACADÉMICO Y LAS CULTURAS RESIDENCIALES POPULARES

El primer esfuerzo académico dirigido a la divulgación de una parte de nuestras *Culturas Residenciales Populares (CRP)*, lo constituyó el “Curso sobre Folklore, dato de *Psicología Colectiva*”, leído por el profesor Eloy González en los “Cursos Libres de Extensión Cultural organizado por el Instituto Pedagógico Nacional (IPN), desde el 6 de junio hasta el 4 de julio (martes) de 1939, a las 6 p.m., el cual consistió en seis lecciones.

El Estado reconoce la entidad de las *CRP* apenas en 1946, cuando decreta la creación del *Servicio de Investigaciones Folklóricas* (siendo Ministro de Educación Luis Beltrán Prieto Figueroa) y luego en 1947, cuando establece la obligatoriedad de enseñar folklore en las escuelas (actualmente sólo el 3,88% de

los contenidos de los programas de *Educación Básica* en los grados 1°, 2° y 3° y un poco menos, en los grados 4°, 5° y 6°, están relacionados con las *CRP*, mientras que en Japón es el 60%).

En el caso de la *UCV*, será en 1948 cuando se funde, dirigido por Rafael Olivares Figueroa, un *Seminario de Folklore*, el cual pasará a formar parte del *Instituto de Antropología y Geografía* en 1949. En 1953 se edita el primer volumen de los Archivos Venezolanos de Folkloreiv, cuya Comisión Editora la conformaban Olivares Figueroa, Ángel Rosemblat y Miguel Acosta Saignes, y el último número, correspondiente al volumen 8 (ocho), es editado en 1967. El esfuerzo de la realización del “*Seminario sobre Folklore*” y de la edición de los “*Archivos Venezolanos de Folklore*”, recayó en un pequeño grupo de profesores de la -hoy- Facultad de Humanidades y Educación (*FAHE*), quienes pudieron soportar la indiferencia del medio universitario hacia sus acciones hasta 1967, año en que finalizaron los esfuerzos más sistemáticos en la *UCV* por estudiar las culturas tradicionales del pueblo venezolano.

Aisladamente en las décadas de los sesenta y de los tempranos setenta, algunos antropólogos desde la Escuela de Sociología y Antropología intentarán reivindicar las culturas indígenas (Esteban Emilio Mosonyi, Jorge Mosonyi, Omar González Nández, Omar Rodríguez, Iraida Vargas, Mario Sanoja y otros), afroamericanas (Alfredo Chacón, Michelle Ascencio). Algunos de ellos lograron materializar el esfuerzo editorial de la Revista “*Uno y Múltiple*” (la cual alcanzó cinco números), aún de total vigencia, liderados por el antropólogo y poeta Efraín Hurtado.

### 2.3. LOS OCHENTA

En la década de los ochenta la preocupación por lo popular se va a reanimar, producto quizás de cinco influencias principales:

1. La irrupción de la música de proyección folklórica documentada (cuyo paradigma son los grupos *Un Sólo Pueblo*, *La Patria y su Gente*, *Madera*, *Convenezuela*, *Los Hijos de Nã Carmen*, *Caraota*, *Ñema y Tajá y Vera* de los años 1980-1984).

2. La politización de los *Grupos de Animación Cultural Popular* insertos en la cotidianidad de los barrios urbanos, tanto de Caracas como del interior del país (los cuales alcanzarán momentáneamente grados de organicidad estatal, regional y hasta nacional: *FEDECENE* (*Federación de Centros de Nueva Esparta*))

, *FEMECUP (Federación Metropolitana de la Cultura Popular)*, *FEGUACUP (Federación Guariqueña de la Cultura Popular)*, *FEVARCUP (Federación Varguense de la Cultura Popular)*, *FENACUP (Federación Nacional de la Cultura Popular)*, *Movimiento de los Poderes Creadores del Pueblo Aquiles Nazoa*, aunque este último fue a mediados de los setenta pero de indudable influencia en los años posteriores);

3. La atención que la educación académica le brindará a las *Culturas Residenciales Populares (CRP)* tradicionales, tanto criollas como étnicas, al crear la *Unidad Curricular Folklore (UCF)* dentro del *Área Pensamiento, Acción Social e Identidad Nacional (PASIN)*, años 1981-1984 (lo cual significó, elevar el contenido relacionado con las culturas residenciales tradicionales del pueblo en los *Programas de Educación Primaria*, de 0,9% (1968-1980) a 5,2%);

4. La defensa beligerante de la vigencia de lo cultural popular realizado desde el *Instituto Nacional del Folklore (INAF)* (1980-1985) y

5. El desarrollo de una fuerte crítica a los sistemas de manipulación de los medios de información masivos, que aunque venía desde los sesenta con Pasquali y otros (recordar *RATELVE*), en los ochenta adquirirá un sesgo vinculado más a las respuestas que el pueblo daba, o podía dar ante tales presiones, acuñándose el término de *Comunicación Alternativa*. Ante estos estímulos, la reacción de la *UCV* va a ser desigual. Por orden de contundencia deberíamos citar la respuesta a la última influencia comentada en el párrafo anterior: la comunicación alternativa. El *ININCO (Instituto Nacional de Investigación de la Comunicación)* de la *FAHE* lidera la opinión nacional, en cuanto a la discusión sobre la *Comunicación Alternativa* (Alfredo Chacón, Oswaldo Capriles, Tulio Hernández): convocan el "*Primer Encuentro de Promoción Cultural y Comunicación Alternativa* (1981); editan la revista *ININCO* (5 números) y dictan en la Escuela de Artes una asignatura dedicada al análisis de estos problemas (Tulio Hernández). En relación al mismo tema, la *Escuela de Comunicación Social* se hará sentir modestamente, especialmente a través del pensamiento de Marcelino Bisbal. En relación a la Educación Básica, la *Unidad de Extensión de la FAHE* (Lenin Romero y Arnaldo Esté) creará el *TEBAS (Taller de Educación Básica, 1982-1983)*, el cual servirá de escenario de discusión permanente y fructífera sobre la Educación Básica, incluyendo la *Unidad Curricular Folklore*, para lo cual se establecerá una relación institucional entre la *FAHE* y el *INAF*.

Lamentablemente, no pudo editarse un volumen final que contuviese todas las conferencias y papeles de trabajo presentados (recordemos que era la época del congelamiento presupuestario de la UCV).

Con respecto al boom de la música folklórica documentada, la *Escuela de Comunicación Social* creará la asignatura “*Canción Popular*”, dirigida por Jesús Rosas Marcano y Fernández Freites, por la que han desfilado innumerables artistas populares venezolanos y latinoamericanos, dando origen a un copioso archivo de conferencias y entrevistas, que en algunos casos, ha servido de base para tesis de grado. La reflexión sistemática acerca de la investigación sobre las CRP tradicionales, se realizará en:

1. la *Escuela de Historia*, a través de un impulso a las teorías y metodologías de la historia oral, llevadas a cabo en las asignaturas, seminarios y tesis de grado dirigidas por el profesor Rafael Strauss.

2. la *Escuela de Sociología y Antropología* se mantendrá al margen de acciones significativas en el área del conocimiento que venimos reseñando, lo que no impidió que tangencialmente a estas orientaciones dominantes, un relativamente alto número de alumnos realizara su tesis de grado sobre el mismo tema (cabe destacar el papel del profesor Omar Rodríguez). La *Sociología Cultural* (Evangelina García Prince, Oscar Cáceres, Jorge Cáceres), insistirá en los problemas macros relacionados con el Desarrollo y la Planificación Cultural, con la excepción de la encuesta sobre necesidades culturales de la clase obrera, con la que intentarán acotar la escala de la reflexión y así poder influir más directamente en la producción de normativas de políticas y planes.

3. A partir de la creación de la *Escuela de Antropología*, esta actitud tiende a ser revisada y se notan esfuerzos por intentar introducir reflexiones -aunque esporádicas y tangenciales aún sobre culturas residenciales populares, folklore, culturas indígenas y culturas afroamericanas.

4. El *Instituto de Investigaciones de FACES*, desde la década de los setenta -y con mayor desarrollo en los ochenta- llevará a cabo el *Proyecto de Investigación de Piritu* (Anzoátegui), dirigido por la Profesora Josefina Moreno.

5. La *Escuela de Artes*, (desde comienzo de los ochenta), por su parte, se abocará al estudio de la dimensión política de las CRP (*Nueva Canción Latinoamericana*, los *Movimientos Culturales Populares*, la *Política de Animación Cultural* de Luis Herrera Campins), en la mención de “*Promoción Cultural*” y a través de las asignaturas a cargo de Gloria Martín y Alicia Smith, aunque es de

lamentar que tales esfuerzos no se hayan plasmado en un número significativo de tesis de grado. Y desde mediados de la década comenzará a dictarse la asignatura de “*Etnomusicología*” -en la cual se examinan las expresiones musicales indígenas americanas- y a efectuarse tesis de grado sobre el tema, a cargo de la profesora Isabel Aretz.

6.- La *Escuela de Educación* a partir de las actividades desarrolladas por el profesor Luis Bigott, mantendrá una presencia permanente –pero marginal- de la temática *Educación-Culturas Residenciales Populares (CRP)*, la cual alcanzará notable expresión en el número de tesis de grado sobre las relaciones existentes entre Educación Básica, *Culturas Populares e Identidad Nacional* (tutoradas en su mayoría por Luis Bigott y Juan Haro). Se hará un intento –circunscrito a un semestre- por crear el Seminario de “*Educación y Cultura Popular*”. Desde 1987 se dictaron seminarios vinculados a esa temática en el EUS de Barquisimeto, a cargo del profesor Arcadio, quien ha contribuido a la creación de un banco de datos sobre las CRP tradicionales del Estado Lara y ha efectuado una efectiva política de extensión relacionando y promocionando a los diversos cultores del estado. Finalmente en 1988 se creó -con otra orientación y programa- el *Seminario Educación y Culturas Populares* el cual se dictó en Caracas y en los EUS del Estado Bolívar y del Estado Lara, a cargo del profesor Enrique Alí González Ordosgoitti, a partir del cual surgieron algunas tesis de grado.

7. En la docencia del cuarto nivel, encontramos que el *Doctorado en Ciencias Sociales* disminuyó su vocación economicista gracias a Mosonyi y otros, se abrió un espacio para la reflexión acerca de las Culturas Residenciales Populares: *Música Folklórica e Indígena* (Isabel Aretz); *Mitos de la Religiosidad Popular vistos a través de la Etnopsiquiatría* (Gustavo Martín); *Historias sobre la vida cotidiana en las urbes* (Víctor Córdoba); *Lenguas Indígenas y Criollas* (Jorge Mosonyi, Esteban Mosonyi, Nidia Ruiz), entre otros, con algunas tesis de grado que contribuyeron a enriquecer la visión académica de este sector del conocimiento (Castellanos, Ronni Velázquez).

8. En el área de extensión destacan la *Dirección de Cultura de la UCV* (dirigida por la profesora Ocarina Castillo), quien instaló la “*Cátedra Libre de Cultura Popular Miguel Acosta Saignes*” (aunque luego no tuvo actividad periódica), conjuntamente con los Profesores Rafael Strauss y Enrique Alí González Ordosgoitti, destinada a crear un lugar de encuentro de todas aquellas iniciativas universitarias y nacionales que tengan como objetivo investigar, difundir, promocionar y revalorizar las culturas residenciales populares, tanto tradicionales

como modernas. Y la *Unidad de Extensión* de la FAHE (Profesor Juan Haro), con el *Taller de Estudios Afroamericanos* (Jesús “Chucho” García).

#### 2.4. LOS NOVENTA

En la década de los noventa asistimos a la desaparición de algunas iniciativas de las décadas anteriores y a la aparición de nuevas, las cuales nos permiten una apreciación general: el afirmar que se percibe una atención mayor de la Universidad hacia el ámbito de las culturas residenciales populares, pero no lo suficiente como para dejar de ser considerada una orientación marginal.

1. En la *Facultad de Arquitectura y Urbanismo (FAU)*, encontramos en la *Escuela de Arquitectura* la consolidación de investigaciones sobre los barrios, tanto en el *Sector de Estudios Urbanos* (Teolinda Bolívar, Iris Rosas, Josefina Baldó, Federico Villanueva), como en el *Sector de Acondicionamiento Ambiental* (Martín). En este último caso, la Profesora Yuraima Martín ha participado en la elaboración del “*Proyecto Integral de Diseño para la habilitación física del barrio Quebrada de Catuche*”, especialmente en el sub-Proyecto “*Paisajismo para áreas abiertas de uso público*”, en el cual se destaca la elaboración de un proyecto de diseño, a partir de la comprensión del modo de vida de los pobladores urbanos, en especial de su cultura residencial.

2. La *Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES)*, muestra un aumento de sus actividades docentes e investigativas sobre culturas residenciales populares. A través del *Instituto de Investigación*, se continúa el *Proyecto Píritu* (Josefina Moreno) y se crea el *Proyecto de Investigación acerca de la Familia Popular Urbana* (Samuel Hurtado), de *Investigación acerca de la Familia Popular Urbana* (Samuel Hurtado).

3. En la *Escuela de Sociología* se investiga y dictan clases, acerca del sentido psicosocial del desarraigo de las comunidades étnicas biculturales binacionales (Ítala Scotto), e igualmente se ofrecen Seminarios sobre religiones, incluyendo las religiones populares (Roberto Rahamut).

4. La *Escuela de Antropología* muestra un mayor interés en el tema: la etnomedicina y la religiosidad popular presente en María Lionza (Daisy Barreto), el poblador urbano y la construcción de su espacio habitable (Teresa Ontiveros) y la etnohistoria (Emmanuel Amodio).

5. En el Doctorado de la *Facultad de Ciencias Económicas y sociales (FACES)* se continúa con la vida cotidiana a través de los estudios sobre Sociología

de lo Vivido (Víctor Córdoba); al igual que los trabajos sobre lingüística (Esteban Mosonyi y Jorge Mosonyi) y se inician nuevas líneas de investigación acerca de la construcción de identidades políticas y culturales y nuevas identidades étnicas (Daniel Mato), líneas que encontrarán mayor soporte institucional en el *Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST)* con el Profesor Agustín Martínez.

6. En la *Facultad de Derecho*, a través de la *Escuela de Estudios Políticos*, se dicta un Seminario optativo sobre Religiones, que aspira, en su desarrollo, incluir las Religiones Populares y no sólo las Religiones Institucionalizadas. La *Facultad de Humanidades y Educación (FAHE)* presenta una variedad de iniciativas parecidas a la *FACES*, pero con mayor participación de distintas escuelas.

7. En *Arte*, la *Mención de Promoción Cultural* continúa con el trabajo en comunidades residenciales populares para el diseño de políticas culturales (Gloria Martín, Alicia Smith). La *Mención Música* ha intensificado sus estudios sobre música venezolana, incluyendo las residenciales tradicionales (José Peñín, Walter Guido). En asignaturas generales, se insiste acerca de la importancia de las comunidades étnicas indígenas (Ronni Velásquez, Ximena Agudo) y en la *Mención Artes Escénicas*, parte de sus contenidos se relacionan con el teatro popular (Luis Chesney).

8. La *Escuela de Comunicación Social* insiste en la docencia sobre música popular, la cual servirá de punto de partida para tesis de grado (Fernández Freites)

9. En la *Escuela de Educación*, se desarrollarán seminarios e investigaciones acerca de la educación regional y educación popular en Amazonas (Juan Haro) y se abrirán nuevos espacios docentes para la enseñanza en asignaturas optativas del tema de la literatura oral (Isabel Zerpa).

10. La *Escuela de Filosofía* inaugura la década con la creación de la “*Cátedra de Pensamiento Latinoamericano*”, a través de la cual se abren varias líneas de investigación docencia como el Seminario “*Problemas Culturales Venezolanos*” y a su vez, todo un sistema de tutorías de tesis de pregrado y de maestrías, acerca de los temas de *Música, Fiestas, Religiones y Culturas Residenciales Populares* (Enrique Alí González Ordosgoitti)

11. En la *Escuela de Historia* continúan los trabajos sobre etnohistoria (Rafael Strauss) y a su vez se comienzan líneas de investigación acerca de *Historia de las Mentalidades e Historia de la Vida Cotidiana venezolana*, especialmente del siglo XVIII (Eliás Pino Iturrieta)

12. La *Escuela de Letras* avanza con la incorporación de *seminarios de literatura afroamericana* (Michelle Ascencio) y retrocede con la eliminación de la asignatura de *Lenguas Indígenas*.

13. En la *Facultad de Odontología* y la *Facultad de Medicina*, se observan importantes iniciativas de investigación y docencia en asignaturas optativas, acerca de áreas temáticas como la *Medicina Alternativa* y la *Medicina Étnica*.

## 2.5. TESIS DE GRADO ACERCA DE LAS *CULTURAS RESIDENCIALES POPULARES* EN LA UCV

En 1998 realizamos un arqueo en la *Facultad de Economía y Ciencias Sociales (FACES)* y en la *Facultad de Humanidades y Educación (FAHE)*, encontrando 181 (ciento ochenta y uno) Tesis de Grado y Trabajos de Ascenso, entre 1960-1996, que versaban sobre tres (3) áreas temáticas: las *Culturas Residenciales Populares*, *Sociología de los Estados e Historia Regional* (González Ordosgoitti, 1998), destacando entre los mismos los temas dedicados a la música, las manifestaciones artísticas, los indígenas y el folklore.

Decidimos revisar las tres áreas temáticas por presentar ciertas analogías con lo que estamos indagando, a saber: las culturas del pueblo y las entidades regionales, ambas marginadas por el pensamiento eurocéntrico enquistado en la UCV.

Si tomamos en cuenta la diversidad temática revisada (culturas residenciales, sociología de los estados e historia regional), los treinta y seis años cubiertos (1960 a 1996) y las diversas modalidades académicas (trabajos de ascenso y tesis de pregrado), es factible concluir que: los 181 (ciento ochenta y uno) trabajos conseguidos, representan una ínfima parte del total de trabajos realizados por ambas Facultades (*FACES* y *FAHE*). De lo que se desprende el escaso interés que ha habido en la UCV por estudiar temas vinculados al quehacer social y sociocultural de los sectores populares, profundizando a su vez el sociocentrismo y centralismo del saber de los sectores dominantes, en contra de los sectores dominados y de las regiones venezolanas.

## CONCLUSIONES

Resumamos lo sucedido para ayudarnos a imaginar lo que puede suceder. Desde 1948, cuando se crea el Seminario de Folklore en la actual Facultad de

Humanidades y Educación (FAHE) hasta el actual 1999, se puede afirmar la presencia de un conjunto de líneas comunes:

1. El estudio de las Culturas Residenciales Populares por parte de la UCV, ha surgido como respuesta a estímulos externos al propio ámbito universitario.

2. Esos estímulos externos han convencido a individualidades, quienes se han convertido en motores de estas iniciativas en el interior de la comunidad universitaria.

3. Al cesar los aspectos más llamativos de esos estímulos externos (acceso a los medios de información masivos), las individualidades se verán acosadas por la indiferencia del grueso del mundo universitario y casi inevitablemente, verán zozobrar sus esfuerzos.

4. En la mayoría de los casos, las iniciativas académicas relacionadas con la docencia e Investigación de las *Culturas Residenciales Populares (CRP)*, no han logrado vincularse a la estructura curricular de los pensa de estudios, lo que repercute negativamente en su posibilidad de fortalecerse y desarrollarse (la figura más usada es la de asignaturas y seminarios optativos, cursos de extensión y actividades sin acreditación).

5. Las situaciones anteriores encuentran su explicación fundamental, en la visión que el grueso del mundo universitario tiene sobre las culturas residenciales populares: cultura pobre en contenido y expresiones, pastiche, simple, inferior, etcétera, por lo que se concluye en que: no tiene vigencia desarrollar un polo de reflexión sobre esas "cosas".

### **Hacia el próximo siglo**

-El siglo *XXI* nos encontrará con un vasto cúmulo de conocimientos sobre las *Culturas Residenciales Populares* en el mundo y en Venezuela. En este último caso producido –entre otras individualidades e instituciones- por la propia *Universidad Central de Venezuela (UCV)*, a través de sus tesis de grado y modestos esfuerzos editoriales.

-Habrà un número mayor de personas sensibilizadas favorablemente hacia el tema dentro de la comunidad universitaria.

-Nacionalmente, quizás por la revitalización de la artesanía como actividad económica para el turismo interno y externo (el cual debe tender a incrementarse exponencialmente), se apoyen pequeñas iniciativas de divulgación de informaciones sobre las CRP.

-La actual reivindicación del nacionalismo cultural por parte del Presidente de la República, de tener éxito su gestión, redundará en beneficio de una mejor estima de las culturas residenciales populares venezolanas, pero de fracasar su ejecutoría presidencial, podríamos entrar en una descalificación aún mayor de las culturas residenciales populares, desarrollándose una aversión intelectual hacia todo lo "popular" y lo "folklórico", similar a la ocurrida como reacción contra la influencia de Acción Democrática, luego de su gestión en el trienio 1945-48, acusándola de populista y de culturalmente kitsch.

-En cualquiera de los casos planteados, seguirá estando en el orden del día de una agenda político-intelectual, el cómo reivindicar la importancia de las culturas residenciales populares para la conformación de los perfiles de un proyecto nacional y el papel que cumple la educación formal para el logro de ese objetivo.

-Pues a despecho de análisis insustanciales por superficiales, la globalización no elimina las naciones, sino las subordina y dialécticamente las estimula para que se afiancen y desarrollen. La aldea global, nos trae un plano de calles trazadas con nombres propios. La Globalización nos devolvió a la realidad del surgimiento de viejos y nuevos nacionalismos.

**Se imprimieron 400 ejemplares en Caracas  
en marzo de 2014  
en A.C. Talleres Escuela Técnica Don Bosco  
Rif. 322011479**