

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

ITER - HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades

**Año X
Número 19
ENERO – JUNIO 2013**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2013**

ITER HUMANITAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Enero-junio 2013

AÑO X, N° 19

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

Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB

Dr. Nelson Tepedino, USB

Dr. Oswaldo Montilla ITER

Dr. Antonio Teixeira, ITER

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.

Dra. Luz Marina Barreto, UCV

Luis Ugalde, S.J., ITER y CERPE

Luis Rosón, S.D.B., Decano en la UPS

Felícísimo 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.

Revista indizada en las bases de datos

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

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

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*

DIAGRAMACIÓN: *Reyna Contreras*

IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*

Telf. (0212) 2370802 – 2372766

SUSCRIPCIONES 2013

Correo normal: Bs.F. 300

Número suelto: Bs.F. 150

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

INDICE

PRESENTACION

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

FILOSOFIA DE AYER Y DE HOY

El hombre ser temporal. La existencia en el tiempo según Jean Guitton

P. Luis Rosón Galache SDB.....	11
--------------------------------	----

En torno al concepto de experiencia en Kant

Dr. Juan Rosales Sánchez	47
--------------------------------	----

Venezuela: república impedida o país de epistemas contrapuestas

Dr. Mario Di Giacomo	63
----------------------------	----

IGLESIA Y ESTADO

Las intervenciones del Episcopado Venezolano durante el Trienio Adeco (1945-1948)

P. Abelardo Bazó	89
------------------------	----

EDUCACION Y PEDAGOGIA

Civilización, ciudadanía y cosmopolitismo en Simón Rodríguez

Dr. Carlos H. Jorge	133
---------------------------	-----

Elementos de la pedagogía en la Palabra de Dios. Dios nos educa para contemplar la verdad y vivir en libertad

P. Antonio Teixeira SCJ	165
-------------------------------	-----

OTROS TEMAS

Tres enfoques de la teoría de resolución de conflictos

Mg. Ariadne Cristina Suárez Hopkins	181
---	-----

La conciencia en desarrollo, más allá de la palabra, en Simone Weil	
Lic. Virginia Aponte.....	201

PRESENTACION

Xº ANIVERSARIO DE ITER HUMANITAS “REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES”

P. Santiago Prol Díaz, SDB

En la presentación del N° 33 de la revista ITER, año 2003-2004, el P. Eduardo Frades Gaspar hacía la presentación de una nueva revista, año en que se celebraban los 50 años de la UCAB, de la que el ITER formaba parte, y por los 25 años del propio ITER, que comenzó su itinerario el año 1979.

“Con ocasión de estos 25 años, el ITER se ha comprometido a seguir creciendo en todos los aspectos; pero aquí nos interesa especialmente el de las publicaciones. Efectivamente, hemos decidido iniciar una nueva revista, manteniendo los tres números anuales de “ITER”, que serán, como hasta ahora, casi exclusivamente de teología. La nueva revista se llamará “ITER-HUMANITAS”, y abarcará sobre todo estudios relacionados con la filosofía y las ciencias humanísticas. Contamos para ello con el aporte de un buen número de profesores y también de los alumnos de Postgrado, muchos de los cuales son doctores y profesores de diversas disciplinas académicas en otros centros superiores”.

La comunicación la hacía el P. Frades también para el intercambio de revistas especializadas de las instituciones universitarias. “Con esta nueva publicación esperamos ampliar los trabajos sobre materias humanísticas, que siempre han estado presentes entre nosotros; y también esperamos lograr un mayor intercambio con revistas especializadas, sobre todo de aquellas universidades o instituciones que cuentan con varias. Por eso publicamos aquí el listado de las revistas que ya recibimos en intercambio, para clarificarnos con aquellas que prefieran sólo las materias filosóficas y no se interesen tanto por las de teología. Desde ahora les rogamos nos señalen si prefieren el intercambio con la nueva revista “ITER-HUMANITAS”.

“La revista ITER-HUMANITAS surgió con la finalidad de favorecer la reflexión interdisciplinar entre la Filosofía y las otras áreas del saber científico con la Teología. Esto se venía haciendo desde los inicios del Iter, sobre todo en las Semanas Teológicas realizadas junto con la Universidad Católica Andrés Bello;

pero se publicaban los artículos en la única revista entonces existente, ITER, que ahora es sólo revista de Teología. Esta nueva revista mantuvo el nombre de su madre y nodriza, pero le añadió como apellido o sobrenombre peculiar, HUMANITAS y se propone como revista de Filosofía y Humanidades”.

El trabajo tesorero del P. Eduardo Frades en la fundación y en la dirección de la nueva revista ha ido produciendo exitosos resultados, contando con el valioso aporte de buenos artículos por parte de los profesores del INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS (ITER) de Caracas, de la UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO (UCAB) y otras instituciones universitarias. “Ad multos annos, ad multas coronas”. Son veinte años, una historia que compromete.

PRESENTACION DEL N° 19 DE ITER HUMANITAS

1.- FILOSOFIA DE AYER Y DE HOY

a. Jean Guitton (1901-1999), uno de los pensadores católicos más importantes del siglo XX, nació en 1901 y muere, casi centenario, en 1999, amigo íntimo del Cardenal Montini, futuro Pablo VI, único laico que participó activamente en el Concilio Vaticano II. En 1933 obtuvo el doctorado en letras con la tesis «Le temps et l'éternité chez Plotin et Augustin d'Hippone» («El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín»). El P. **Luis Rosón Galache**, decano de la facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) de Roma nos presenta “**El hombre ser temporal**”, una reflexión sobre la realidad de **La existencia en el tiempo según Jean Guitton**, tema en cierto sentido ya presente en la tesis doctoral de Guitton, hace ochenta años. Agradecemos al P. Luis Rosón, decano de Filosofía de la Universidad Pontificia Salesiana, a la que está afiliado el ITER, su valioso artículo en la celebración de los diez años de la revista ITER HUMANITAS.

El pensamiento filosófico de Jean Guitton se propone comprender la profunda unidad entre el ser real, los individuos, doctrinas e instituciones. El común denominador del ser real es su temporalidad. La suya es una filosofía del mundo considerado desde su existencia en el tiempo y en su relación con lo eterno. Su ontología de lo concreto consiste en cuatro nociones fundamentales, a saber: todo lo que existe como un ser vivo está marcado por la temporalidad; existe un desarrollo en forma germinal para un despliegue virtual; el mundo parece un todo continuo pero el ser es discontinuo y su continuidad es secundaria y las esencias orientan su desarrollo para alcanzar la libertad.

b. Immanuel Kant (1724-1804) escribió en su obra *Crítica a la razón pura*, que inicia la filosofía contemporánea y que estudia la estructura de la razón. Para Kant, el concepto de conocimiento comienza a hacer referencia a la experiencia y la reflexión filosófica se hace cargo de su fundamentación. La experiencia se puede entender como el conjunto de las percepciones sensibles y ésta contiene el acto mismo de la percepción. La experiencia, en tanto conocimiento de lo dado en la sensibilidad, es el punto de partida, como alega Kant, “en el orden temporal”. El profesor **Juan Rosales** presenta el estudio que versa **En torno al concepto de experiencia en Kant**.

El monumental conjunto de reflexiones sobre el problema del conocimiento desarrollado por Kant en la Crítica de la razón pura no ha dejado de proveer material para discusiones filosóficas ulteriores. De acuerdo o no con sus tesis los nuevos enfoques de dicho problema siempre miran a esta obra. Manteniéndonos en esta tradición, nos animamos en este artículo a examinar el concepto de experiencia que nuestro autor expone en la Primera Crítica.

c. Alejandro Moreno utiliza teóricamente a Foucault para hablar desde una episteme consustanciada con el mundo popular venezolano, por supuesto, en contra de la centralidad de la episteme de la Modernidad. Una episteme, de acuerdo a un Moreno que sigue a Foucault, define el modo del acceso al mundo y al saber del mundo, es decir, especifica el lugar desde donde se mira y condiciona el mismo proceso de conocimiento. **Mario Di Giacomo** en su artículo **Venezuela: república impedida o país de epistemas contrapuestas**, lo expresará con las mismas palabras de Moreno: La *episteme*, “no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido”

En su notable libro El aro y la trama, Alejandro Moreno intenta sistematizar un discurso interdisciplinario que dé cuenta, tras la huellas de Foucault, de la episteme-madre de la realidad popular venezolana. En su artículo, presenta una crítica de las posiciones epistémica y hermenéutica de Moreno, así como de las tesis que enfila en contra de la Modernidad y de su tipo de razón, al cual el autor asocia con un arbitrario proceso de dominación cultural.

B.- TEMA IGLESIA - ESTADO

Los obispos de Venezuela, en cuanto ciudadanos y desde su responsabilidad de ser pastores del Pueblo de Dios, con frecuencia hacen un vivo llamado a los fieles católicos, extensivo a todos los hombres y mujeres de Venezuela ante

complejas situaciones éticas, políticas, económicas, sociales y educativas que encara el país. Uno de los momentos estelares en donde los obispos han participado activamente en la situación política nos lo presenta el P. **Abelardo Bazó Canelón** en el tema **Las intervenciones del episcopado venezolano durante el trienio adeco (1945-1948)**.

Durante los años 1945-1948, la junta de gobierno conformada por el partido Acción Democrática gobernó Venezuela. En ese periodo se dieron algunos enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado con ocasión de la situación política y social del país, en los cuales la Iglesia temió por la imposición de un régimen socialista que discriminara y atacara la institución católica. Se dieron intensos debates en la Asamblea Nacional Constituyente, en la que había cuatro sacerdotes asambleístas. Los obispos intervinieron indirectamente en esos debates a través de sus cartas pastorales, en las que abordaron, entre otras cosas, las cuestiones de la inclusión del nombre de Dios en la nueva Constitución, la anacrónica ley de Patronato Eclesiástico y la educación privada y católica. Esos debates tuvieron una notable incidencia en la opinión pública y en los destinos del país, y dejaron su huella. Al final, el régimen adeco sucumbió y terminó siendo derrocado.

C. EDUCACION Y PEDAGOGIA

a. Para Simón Rodríguez la teoría evolutiva de la naturaleza humana pasa por tres momentos: El primer momento, el solitario (vivir solo), el segundo, el gregario (vivir en manada), el tercero, el social (el trato con sus semejantes, donde la ley señala claramente qué se debe hacer y qué cosas hay que evitar). Como cosmopolita, la persona, hace valer sus derechos de ciudadano en un estado universal, cuya máxima ordenanza es la recta razón, no la razón sofista. La recta razón es la ley de la naturaleza. **Carlos H. Jorge**, nos presenta la reflexión del Sócrates de Caracas en **Civilización, ciudadanía y cosmopolitismo en Simón Rodríguez**.

La Idea principal del presente artículo se encuentra en un párrafo de la publicación «Sociedades Americanas» publicada en 1828. En una breve página el «Sócrates de Caracas», como Simón Rodríguez será llamado por su discípulo Simón Bolívar, muestra que la civilización es una elección racional. El guion presenta varias reflexiones sobre esta última palabra que se extiende a la obra del filósofo en su conjunto.

b. En el Nuevo Testamento Cristo se proclama Maestro: “No se hagan llamar maestros porque uno solo es su maestro” (Mt 23, 8). En el Antiguo Tes-

tamento Dios aparece como Pastor, Rey, Libertador y como Pedagogo, que va guiando a su pueblo, lo educa en la verdad y para la verdad. Lo que en el fondo desea Yahvé es la libertad de su pueblo. No se presenta como un dispensador de doctrinas, discursos, sino como alguien enamorado de la verdad que camina en libertad junto con su pueblo. El P. Antonio Teixeira nos presenta su reflexión sobre los **Elementos de la pedagogía en la Palabra de Dios. Dios nos educa para contemplar la verdad y vivir en libertad.**

El acontecimiento bíblico es el ejercicio de una educación paciente que no se ciñe a un solo método pedagógico. Mi punto de partida será el inicio de GS 22: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». En efecto, en el Hijo encarnado se esclarece nuestra condición de hijos, se esclarece aquello que estamos llamados a ser, se esclarece el modo en que Dios ha guiado a su pueblo y nos ha guiado a cada uno de nosotros en particular. Podríamos decir de modo muy sintético que, desde este punto de vista, el fundamento bíblico de la educación es que el Padre por medio del Hijo nos educa para ser hijos. El Padre educa al Hijo para ser lo que debe ser respecto de él: simplemente ser hijo.

OTROS TEMAS

a. El 4 mayo de 2013 los obispos de Venezuela, en su misión de pastores, realizan un llamado a la reconciliación pues creen que la situación a la que se ha llegado debe mover a todos los venezolanos a una reflexión serena con una actitud de respeto y diálogo, pues nuestra fe cristiana nos invita a ser instrumentos de paz, de perdón y de reconciliación.

La profesora **Ariadne Cristina Suárez Hopkins** en el artículo **Tres enfoques de la teoría de resolución de conflictos** afirma que la política es una arte o una ciencia que se propone resolver conflictos posibles, considerando el conflicto como una situación comprometida cuya solución es extremadamente difícil.

Este trabajo estudia tres distintos enfoques de la teoría de conflictos aplicada a la ciencia política con la finalidad de ofrecer una breve reflexión acerca de la pertinencia que reviste el tema de la reconciliación política, a la luz de la creciente necesidad de encontrar un terreno común donde resulte posible mostrar por igual puntos de coincidencia comunes a las partes involucradas en cualquier disputa en la que diferentes opiniones que deban ser tomadas en cuenta.

b. Con ocasión de la Jornada de Filosofía y Teología del ITER el 24 de mayo, la directora de AGOTEATRO de la UCAB, **Virginia Aponte** nos relata la experiencia llevada a cabo en el Teatro del Iter con la obra *La Virgen Roja*, **La conciencia en desarrollo, más allá de la palabra**, una reflexión teatral basada en la vida de *Simone Weil*, filósofa francesa, mística y activista política (1909-1943).

FILOSOFIA DE AYER Y DE HOY

EL HOMBRE SER TEMPORAL

La existencia en el tiempo según Jean Guitton

P. Luis Rosón Galache SDB*

ABSTRACT: *The philosophical thought of Jean Guitton attempts to understand the profound unity of real beings, individuals, doctrines and institutions. The common characteristic of all beings is temporality. His is a philosophy of the world considered in its existence in time and in its relation to eternity. His concrete ontology consists of four principal ideas: everything exists as a living thing marked by temporality, there is a development in germinal form for a virtual unfolding, the world seems to be continuous but being is discontinuous and in it continuity is secondary, and the essences guide their development following a freedom.*

KEYWORDS: Existence, time, change, development, evolution, becoming, structure, ontology.

Bajo este título queremos buscar la *metafísica* implícita en los trabajos de Jean Guitton que, de un modo u otro, se refieren o afrontan directamente el tema del tiempo. Se trata de sacar a la luz los postulados implicados en sus obras en torno a la *existencia en el tiempo*.

La *ontología concreta* que Guitton desea realizar se sitúa en la intersección de tres caminos: el de Aristóteles, el que siguen los filósofos del espíritu, y el del

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

existencialismo.¹ Su filosofía quiere ser una filosofía de la esencia, que se inspira en San Agustín y Newman; una filosofía de la encarnación, que quiere presentarnos la existencia en su desarrollo temporal, donde nuestra tarea es la de discernir entre las combinaciones de lo esencial y lo accidental, de la necesidad y el azar, evitando la doble trampa de la vida, que contamina en lugar de unir, y del espíritu, que disocia en lugar de discernir, y que se pierde en dialécticas que no le permiten encontrar la singularidad del existente.

Estructura y desarrollo (*développement*) son los ejes en torno a los cuales vamos a conducir, con Guitton, la reflexión sobre la realidad de la existencia en el tiempo.

Todo es *estructura*, y la estructura se opone a la síntesis de Hegel, que nos da la ilusión de un poder creador. La estructura define incluso el amor y se identifica con el misterio, lo que vuelve a otorgarle las funciones de la Idea platónica. El *desarrollo* hace explícita la idea de la encarnación de las estructuras en la historia y la diversidad de nuestros fines obnubilan nuestro descifrar su sentido. Expondremos los análisis sutiles y penetrantes de Guitton y sus constante esfuerzo por justificar sus rechazos, en particular el de las doctrinas inmanentistas que se esfuerzan en procurarnos la eternidad en el tiempo.²

1. EL SER Y SU ESTRUCTURA. ESTÁTICA DEL SER

Guitton busca, en todo momento, conciliar la presencia de la esencia con la movilidad del ser, teniendo siempre muy presente la relación de la eternidad y del tiempo. Para comprender su pensamiento al respecto, habremos de reflexionar con él, a nivel de *estática del ser*, sobre la noción de *privación*, privilegio del ser pensante, y detenemos en la *estructura* del ser, con la que sustituye los principios de materia y de forma, y en la que existen dos elementos, uno dominador y otro dominado, y donde el primero dirige, asume y envuelve al segundo. A la luz del concepto de *estructura*, afrontaremos, después, el pensamiento de Guitton sobre la *ambigüedad* aparente del ser y las *actitudes deformadoras* de su estructura.

1.1. *Privación, aspecto del ser temporal*

El ser humano tiene el privilegio de poder negar. Es propio del mismo suponer la inexistencia o presencia de otra realidad que la que se le presenta. Uno de nuestros

1 Cf. J. GUITTON, *Réflexions sur trois types irréductibles de philosophie: Nature-Esprit-Existence. Introduction à un cours public en Sorbonne* (1954), en *Jugements*. Paris, Gallimard 1981, 87-105.

2 Cf. ID., *L'existence temporelle* (1949), en *Oeuvres complètes: Philosophie*. Paris, Desclée de Brouwer 1978, 703 s.

primeros sentimientos respecto a la existencia va unido a la eventualidad de algo totalmente distinto a este mundo que vemos, a este acontecimiento, a este mi ser yo mismo; en definitiva, a la posibilidad de la inexistencia del sujeto que piensa el Todo. Los seres humanos somos conscientes de esta fragilidad y "facticidad" del ser. Quizás por eso hablamos más de *condición* humana que de *naturaleza* humana.

a) Noción de privación

Entendemos, normalmente, por privación, la falta de una cualidad que le es exigida por la naturaleza de una cosa, o bien la falta de todo lo útil o ventajoso que debería poseer normalmente un determinado sujeto, o que lo ha poseído con anterioridad.³ El hombre percibe la privación, tanto a nivel del mundo psíquico (faltas, deficiencias...) como en la experiencia física o moral, pues al faltarnos algo, vamos en busca de ello: la falta de una cualidad positiva actúa, en cierto modo, como causa del devenir.

Aristóteles, a quien debemos el término, relaciona la *privación* (*estersis*)⁴ con la *posesión* (*esis*) y la *negación* (*apofasis*). Esta última es la negación absoluta, el no-ser absoluto de algo, mientras que la *estersis* es una negación que se refiere a lo que una cosa debería ser y, de hecho, no es. Esta negatividad se refiere a un particular modo de ser, precisamente por eso requiere la afirmación de la subsistencia de una naturaleza, respecto a la que se nota la falta de una forma. La *privación* es una condición *sine qua non* de todo devenir.⁵

Este concepto aristotélico será desarrollado por la filosofía escolástica, en el Renacimiento, por Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y, ya más cerca de nosotros, por Maurice Blondel. La privación aristotélica recibe en la filosofía de Blondel una ampliación de su significado, pasando de la lógica nocional a la vida moral. Blondel, convencido de que no puede haber verdadera filosofía sin metafísica, descubre en la *estersis* el fundamento del inagotable proceso de la voluntad y de la acción humana. También ve en la *negación* el principio clave sobre el que debe fundamentarse la búsqueda del origen de la voluntad y del destino del hombre "teándrico", del hombre que

3 Cf. *Privazione*, en ISTITUTO FILOSOFICO DI GALLARATE, *Dizionario delle Idee*. Florencia, Sansoni 1977, 918-919; también *Privation*, en A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (16ª Ed.). Paris, Presses Universitaires de France 1988, 831.

4 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 2, 1004, a, 9-16.

5 Cf. *Privazione*, en *Dizionario delle Idee*, 918.

tiende a reconquistar aquel “estado de naturaleza” en el que no existía la “*estersis*” porque aún no se había dado la “caída original”.⁶

b) La crítica de la privación

Nuestro autor se sitúa en línea con el pensamiento de Blondel sobre la privación. En la palabra *privación*, Guitton ve expresada la separación entre lo “*dado*” y su “*modelo*”, opuesta a la reducción bergsoniana de “*posible*”, “*nada*”, “*azar*” y “*desorden*”. Esta separación no es, de ningún modo, imaginaria, puesto que los hechos mismos constituyen, por su misma inteligibilidad, el fundamento real, necesario y suficiente de nuestra concepción del modelo. Comparar, desear y condenar, no tendrían razón de ser y serían vanos si el ser se agotase en su actualidad y en su pura positividad. De ahí la noción de Dios como de una existencia necesaria, ilimitada, sin cambio ni deficiencia posibles.⁷

Una consideración paralela hace nuestro autor a propósito de la indeterminación inherente a “*lo dado*”. «*On peut, concluant de la liberté à ses conditions affirmer sans crainte que la contingence existe au sein de l'être*». ⁸ No estamos, sin duda, en el dualismo kantiano. En todo este desarrollo, hay una llamada inequívoca a la experiencia cotidiana, viva y concreta. La vida mental no es una modelación de esta experiencia, sino, más bien, una interiorización refractada, pero no esencialmente traicionada, por el lenguaje.⁹

Desde sus primeros pasos, la filosofía de Guitton tiene en cuenta de hecho y de derecho el conocimiento “vulgar”, común y cotidiano -con su crítica implícita- y en contra del fariseísmo intelectual e ingenuidad. Esto no significa una vuelta a lo fácil. Guitton se dedica, como veremos más adelante, a la aproximación y al estudio a fondo de las esencias y de las estructuras.

c) Significado de la privación

El ser, tal y como nos es dado, tiene como característica propia el presentar y poseer una *consistencia*. Ahí reside la verdad de toda la filosofía de tipo em-

6 Cf. M. BLONDEL, *L'action* (Vol. 1). Paris, Alcan 1937, 293 y 368; también P. FONTAN, *Maurice Blondel et la crise moderniste*, en ID., *Le fini*, 207-238 y J. GUITTON, *Témoignage sur Blondel*, en *Les Études Philosophiques* 7 (1950) 396-399.

7 Cf. P. FONTAN, *La pensée philosophique de Jean Guitton*, en ID., *Le fini et l'absolu. Itinéraires métaphysiques* (Croire et savoir, 14). Paris, P. Téqui 1990, 328.

8 GUITTON, *L'existence*, 503.

9 Cf. *Ibid.*, 493-502; también GARCIA ASTRADA, *Tiempo y eternidad*. Madrid, Gredos 1971, 14.

pírico, positivo o existencial. Son estos pensamientos los que recuerdan aquellos que, a lo largo de la historia, devalúan el ser, cuánto merece éste ser designado con los conceptos más densos. Toda naturaleza, existencia y esencia tienen su plenitud, suficiencia y bondad. De cada estrato o nivel del ser se puede decir: *Esto es*.¹⁰

De todo lo dicho, se sigue una consecuencia importante sobre el significado de la *privación*: cualquier palabra que designe una carencia tiende a equivocarnos porque nos induce a pensar que la carencia, según la mentalidad griega, resulta de una operación de agotamiento. El ser se nos habría dado perfecto y, después, se habría visto disminuido.

1.2. Estructura y envoltura del ser

Nuestra inteligencia, ante el ser que nos es dado, no puede por menos de admitir una composición en él. El análisis distingue, en medio de la unidad concreta del ser, sin tener por ello que disociarlos, ciertos elementos constitutivos del mismo y que tienen una serie de funciones diferentes.

Aristóteles sostenía esta hipótesis natural del ser. Ésta será, también, la hipótesis que querrá "completar" Jean Guitton y que le llevará a oponerse a esa serie de procesos simplificadores que, a partir de Descartes, sustituyen la realidad concreta por una imagen a la que aplican el cálculo.

A través de una crítica de estos procesos simplificadores, Guitton quiere evitar la separación y la confusión en el estudio del ser y, para ello, concentrar su atención y esfuerzo de inteligencia hacia el lugar donde se opera la conjunción de los órdenes una verdad estructurada.

a) Crítica de los procesos simplificadores

Jean Guitton critica el principio del método cartesiano consistente en *reducir* el ser concreto a un objeto enteramente transparente para el espíritu, ya que una imagen no tiene fondo y no podría tener estructura. Con ello, Descartes ha contribuido a vaciar el ser de su dimensión de profundidad. Cuando Descartes se encuentra con la estructura en la unión alma-cuerpo, en lugar de encontrar en ella el tipo de una existencia concreta a la que poder conducir las demás por analogía, reconoce en ella una experiencia inasimilable para el entendimiento puro.¹¹

10 Cf. ID., *L'absurde*, 20, también ID., *Un siècle*, 449-450.

11 Cf. *Ibid.*, 509-510; también ID., *Journal*, 358.

A este racionalismo bastante poco racional, donde la unión óptica de cuerpo y alma queda vaciada de contenido, y a la razón kantiana, que disocia en vez de estructurar, opone Guitton el sentido de lo concreto de Leibniz y sus aproximaciones infinitesimales, y ve el verdadero progreso del pensamiento, no en las asunciones, sino en los comienzos humildes e ignorados y en los esfuerzos convergentes de autores como Maine de Biran, Ravaisson, Cournot y Boutroux. La intención que mueve a nuestro autor no es otra que la de completar la ontología de Aristóteles con los trabajos de Pascal, en concreto, su referencia a la historia de las ciencias y las relaciones del pensamiento con una forma o nivel del ser, sin duda el más bajo. Afirma Guitton la existencia de una ontología entre la naturaleza, donde lo más bajo debe tener su análogo entre lo más alto, y el desarrollo científico, donde la forma de la novedad, aún por venir, está todavía en el aire.¹²

Cuanto más se afirma y se diversifica la ciencia, mejor se ve que cada nivel de lo real exige, para su exploración, no sólo técnica o métodos apropiados, sino casi una “naturaleza” de espíritu. De esta forma, se impone la idea de que, aquello que llamamos lo real, está estratificado según conjuntos irreducibles a mezclas y yuxtaposiciones tales, que es imposible deducir lo superior de lo inferior, al estar éste explicado y no reducido por aquél.¹³

El ser no está compuesto de “materia” y “forma” en el sentido en que lo entendía la Escuela; está compuesto, pero de forma más íntima y más profunda, menos lógica y más diversa. En el Todo del universo, en cada ser y experiencia interior y en cada sistema de nociones y categorías, existe un orden tal que hace que los niveles del ser concuerden y que este acuerdo pueda ser definido como una síntesis. Ésta y no otra es la razón que llevará a nuestro autor a usar el término “estructura”, pero ampliando y precisando el sentido usual.

b) La realidad estructurada del ser

Podemos deducir, de lo ya dicho anteriormente, cómo Guitton establece una profunda diferencia entre la *estructura* y la *simetría* y, como consecuencia del punto de vista que asume, muy a menudo en contraposición.

Guitton define la *estructura* como:

«Disposition des éléments ou des plans qui constituent un être, dans laquelle il existe une différence de puissance ou de valeur entre les éléments ou des plans. Cette différence est

12 Cf. ID., *Génie de Pascal*. Paris, Aubier 1962, 117-126.

13 Cf. ID., *L'existence*, 515-516.

telle qu'un de ces plans et de ces éléments peut être nommé supérieur, non seulement parce qu'il règle et dirige l'autre mais parce qu'il l'enveloppe et l'assume».¹⁴

De ésta se sigue el consiguiente rechazo de una dialéctica de los contradictorios asimilados a lo real: "*La nature de l'être n'est pas antinomique, elle est structurée (...). C'est l'esprit qui fabrique la contradiction avec la complémentarité*".¹⁵ El espíritu tiende a transformar las disimetrías estructuradas en simetrías homogéneas y anti-típicas. Ahora bien, en toda composición óptica, los dos elementos constitutivos no existen al mismo nivel y del mismo modo: uno es *constituyente*, aunque los dos sean *constitutivos*.

Aunque se da un condicionamiento recíproco, no es, por ello, indiferenciado. La realidad superior envuelve a la inferior y es envuelta por ella en los dos sentidos. Así sucede con el cuerpo y el alma, el pensamiento y el lenguaje, la eternidad y el tiempo... No tenemos nada más que dos desarrollos: uno, lógico e intemporal, que va del fin a los medios; el otro, histórico y temporal, que va de los medios al fin. Pero hay más. Guitton nos hace notar que el desarrollo intemporal, que es el principal y que ontológicamente envuelve al otro, históricamente es envuelto por éste. No es sino la ley del tiempo concreto tal y como se manifiesta en los seres vivos, en el ser psíquico y en la historia.¹⁶ Esta necesidad de respetar en cada ser su unidad profunda es lo que ha conducido a comprender lo concreto sobre el tipo "acto-potencia", para evitar realizar cada uno de los elementos aislados, ya de por sí todavía abstractos.¹⁷ Esta síntesis concreta es verdad, para Guitton, hasta en la descomposición efectiva que nos pone en presencia de una pluralidad de existencias irreductibles al ser disociado, es decir, suprimido como tal ser.

Una relación de estructura característica, para Guitton, es la que otros tienen por modelo, la de la eternidad y el tiempo. La eternidad no es una esfera futura a la que acceder, ni tampoco la sustancia del tiempo de los panteístas. En ella, se da una composición real, lo más alta y profunda que podamos imaginar, que nos ayuda a comprender lo que está al principio de toda la estructura que nos presenta la experiencia y allá donde lo envolvente y lo envuelto forman un todo. Podríamos afirmar que cada objeto concreto o cada función del espíritu humano es como la imagen de esta

¹⁴ *Ibid.*, 521.

¹⁵ *Ibid.*, 523.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 525.

¹⁷ Cf. P. FONTAN, *Le «réalisme spirituel» de Aimé Forest*, en *ID.*, *Le fini*, 302-303.

eternidad. Vemos, también, cómo es inadecuada toda imagen, pues no podemos decir que la parte eterna de nosotros mismos nos envuelve por todas partes.¹⁸

Hemos de concluir que la dialéctica es ilusoria para lograr la unidad real del ser que nos es dado. La contingencia y la imperfección hacen la escisión teórica y prácticamente posible. Lo inferior está *como* habitado por una tendencia a separarse de lo superior según una nueva estructura (envejecimiento, delirio, sueño...), y estos estados de ruptura, en cuyo interior se constituye un sistema coherente, no estando nada más ordenado que el desorden.

Pero no hace falta desesperar. Otra vía se abre delante de nosotros para ponernos en presencia de la estructura del ser sin recomponerlo con nuestras maneras de ver. Consiste en colocarse, por el pensamiento, en el lugar óntico donde los dos órdenes que la componen se entrecruzan y se ajustan:

*«Chaque structure se caractérisant par le mode d'ajustement des réalités qui la composent, la meilleure méthode pour obtenir l'intelligence d'une structure est de placer d'emblée au niveau même de cet enclenchement, dans ce lieu idéal et réel où l'être concret se lie en quelque sorte avec lui-même et obtient son unité. La vérité n'est autre que l'exacte définition de cet ajustement constitutif, qui varie en chaque ordre de réalité, peut-être même en chaque espèce d'être».*¹⁹

1.3. Ambigüedad aparente del ser

A los ojos de Guitton no podría existir en el ser ambigüedad real. En toda esencia concreta existe composición, pero ésta no es una mezcla. La composición excluye tanto la confusión como la yuxtaposición. Es una unidad que envuelve una pluralidad, pero bajo una ley jerárquica y sin mezcla real de las partes. Sólo podría existir ambigüedad para un espíritu sumergido por la apariencia y sometido a la oscilación, y siempre que las mezclas se disocian según las articulaciones del ser.

No existe ambigüedad real, para Guitton, ni en el mundo de las esencias, ni en el de los valores, ni en el de la naturaleza, que, estudiado por las ciencias, es más explorable que los dos anteriores. No obstante, hemos de admitir con nuestro autor, que es difícil superar la zona donde parece reinar la ambigüedad. Parece que, en nosotros, existe la potencia, que suscita la apariencia, prestando a los conceptos la consistencia

18 Cf. GUITTON, *L'existence*, 527-528; también ID., *Silence sur l'essentiel*. Paris, Desclée de Brouwer 1985, 90-91.

19 *Ibid.*, 531.

de las cosas y, al momento presente, la densidad de la eternidad. [Tantas veces somos prisioneros de las apariencias que nuestra sociedad multiplica!²⁰

a) Ambigüedad y prevalencia

Si el espíritu humano cede tan fácilmente a la tentación de la ambigüedad el motivo, piensa Guittou, podría ser porque en la naturaleza se presenta una cierta ambigüedad. Las estructuras cristalinas, por ejemplo, presentan ciertas simetrías aparentes que enmascaran una disimetría más profunda. La biología nos presenta la realidad de los tipos intermedios, que, en realidad, no son híbridos reales, confirmando, de esta manera, negativamente, la realidad de un ser ambiguo que haría fracasar la clasificación racional.²¹ Esto va de acuerdo con lo que sabemos de *estructura*, que implica junto con la dualidad de los elementos la *prevalencia* de uno de dichos elementos.

No se observa, por lado alguno, ambigüedad en la naturaleza, sino *prevalencia*, y no se han encontrado vestigios de lo contrario. Es cierto que la naturaleza, si juega con los contrarios, no deja que éstos se mezclen. Si una ley profunda de la ontogénesis quiere que los tipos precedan a los seres singulares y que la concreción sea un acabamiento, no debemos entender, por ello, dicha ley, en el sentido de Haeckel, como si el género preexistiera a las especies. Estas consideraciones hacen afirmar a nuestro autor:

*«L'indifférence originelle, image de l'abstraction analogique n'est pas une ambiguïté. Elle ne mêle pas les essences, mais seulement, au sein de leur origine et avant les différencier, elle dépose en elles leurs ressemblances».*²²

Una de las explicaciones de la equivocación podemos encontrarla, con Guittou, en la obturación mental de la esencia por el accidente, en la fácil confusión entre la película presentada por la historia de la vida, por un lado, y, por otro, por la génesis de las esencias. Como si los *orígenes* del hombre revelasen su *esencia*, o las formas elementales de la vida religiosa determinasen la religión. Lo más íntimo se encuentra en retirada.²³

20 Cf. *Ibid.*, 552; también ID., *Essai sur l'amour humain* (1948), en *Oeuvres complètes: Sagesse*. Paris, Desclée de Brouwer 1972, 681-693.

21 Cf. ID., *L'existence*, 533-535; también ID., *Nouvel éloge de la philosophie*, en *Oeuvres complètes: Philosophie*. Paris, Desclée de Brouwer 1978, 14-15.

22 *Ibid.*, 542.

23 Cf. FONTAN, *La pensée*, 329.

b) Ambigüedad e inversión de los valores

La ambigüedad hace que el hombre se sienta como un enigma en medio del cosmos y de la vida. Este tipo de ambigüedad es el que percibe e inquieta a la mayoría de los hombres, ya que posee la suficiente razón para conocerla, pero no la suficiente para superarla. El hombre, ser ambiguo por excelencia, participa de la ambigüedad de la naturaleza, pero exagerada por ese privilegio de su ser de hombre que es el *pensamiento*. Porque es espíritu, el hombre se juzga animal y encuentra placer en sentirse unido a lo más bajo.

Encontramos, también, la ambigüedad, según Guitton, en el mundo de los valores, más confusa, si cabe, a causa de la libertad de espíritu, que puede llegar a dar realidad a composiciones falsas, como en el caso de la mentira e hipocresía. Si el bien y el mal no fueran ambiguos, ciertamente no existiría la tentación. El relato del Génesis lo ha visto claro, al describir la tentación presentándose bajo la apariencia de un bien, y el mal como amigo de los sentidos y que abre la inteligencia. La apariencia es el resultado de una inversión de los planos y de la falsa importancia que nuestra existencia en el tiempo concede al instante como sacramento de eternidad.²⁴

El fenómeno de la *inversión*, no se limita a una serie de actos que se produce en raras ocasiones, pertenece a lo ordinario de la vida. La *divalencia* afecta a todos los estados de nuestra vida. Todo ser, circunstancia y virtud puede tener dos vertientes: el arrepentimiento, que transforma el mal, y el amor propio, que descolora el bien. Nuestro "ser-en-el-tiempo" oscila entre dos valores contrarios que pueden presentarnos el mismo objeto a nuestra inteligencia y voluntad. Pero, piensa Guitton, «*pas plus qu'il n'y a un mélange réel entre les essences, il n'existe une confusion entre les valeurs*».²⁵ Ciertamente un acto no puede ser, a la vez, lícito e ilícito, bueno y malo.

La *divalencia*, que afecta a todas las manifestaciones de nuestro ser, hace más confusos los mismos valores. Ninguna retroacción, sostiene nuestro autor, puede, como querían las justicias revolucionarias, cambiar el acto moralmente bueno en acto moralmente malo. El hombre puede determinar la ambigüedad en él, a través de una inversión de los valores, que se encuentra, no sólo en la utilización de medios contrarios a sus fines, sino también en el uso del bien mismo, hecho objeto de placer (*frui*, en sentido agustiniano), en lugar del ser relacionado a su fin (*uti*).²⁶

24 Cf. GUITTON, *L'existence*, 547; también ID., *Jugements*, 90; ID., *Un siècle*, 443.

25 *Ibid.*, 548.

26 Cf. ID., *La culpabilité et le moment présent de l'histoire*, en *Psyché* 3 (1948) 542-562.

c) La intangibilidad de las esencias

Hemos analizado, siguiendo a nuestro autor, varios aspectos de la *ambigüedad*, tal y como se presentan, verificando que la ambigüedad es aparente y no existe en cuanto tal. Hemos llegado a pensar que no existe mediación absoluta, ni síntesis en partes iguales, ni tercer término que sea el igual, producido por los otros dos. Todo nos lleva a preguntarnos, con él, por las tríadas de la dialéctica moderna y de la filosofía de la estructura.

Jean Guitton confronta su teoría sobre la intangibilidad de las esencias con las síntesis de Hegel y Hamelin. Para ambos, no es lo más importante el ser, piensa él, sino el acto del espíritu por el que éste se engendra, expresando de esta forma la tendencia de la filosofía moderna "*à confondre les mouvements spirituels de l'âme avec les règles opératoires de la nature*".²⁷

Esta especie de ósmosis entre cosa y espíritu oscurece el sentido del *ser*, pues desposee a la naturaleza de sí misma y del espíritu, que viene aquí entendido, más por su movimiento que por su fin. Este último, nos dice Guitton, es efectivamente "*la possession stable de l'être, sous les espèces du bien et du vrai, immuables en eux-mêmes, malgré le mouvement, peut-être éternel, de notre recherche et de notre aspiration*".²⁸ Nos volvemos a encontrar con San Agustín; no lo hemos dejado.

Esta filosofía de las esencias, que no esencialista, sostiene Fontan,²⁹ se alinea con la intuición moral, en cuanto a los valores morales y a la intuición metafísica del investigador o del simple observador, en lo referente a las estructuras de lo dado. De tal manera es verdad que la realidad empírica es, por sí misma, en su presencia e inteligibilidad, reveladora de una profundidad óptica que es, no su obturación positivista, sino su difusión hasta nosotros.

1.4. Actitudes que deforman la estructura del ser

Guitton sostiene que en el hombre se dan dos actitudes mentales que deforman la estructura del ser. Una primera, consistiría en *confundir*, allí donde sería preciso unir sin violentar y sin mezclar; y una segunda, que consistiría en *disociar*, allí donde haría falta únicamente discernir. A la primera la denomina *contaminación*, relacionándola con la vida; la segunda recibe el nombre de *disociación* y caracterizaría el espíritu. Estas dos tendencias, a juicio de nuestro autor, están vivas y operantes y afectan

27 ID., *L'existence*, 556.

28 *Ibid.*, 557.

29 FONTAN, *La pensée*, 330.

a diversos dominios del pensamiento. Veremos su realidad e incidencia en la historia de las experiencias religiosas.³⁰

La perspectiva desde la que estudiaremos estas dos actitudes deformadoras, es la seguida por nuestro autor, que las estudia desde la perspectiva del tiempo vivido por el hombre interior y su relación con la eternidad, presente al interior de todos los problemas metafísicos y morales. No es el tiempo, una simple cuantificación del movimiento y, menos aún, una forma *a priori*, sino lo que en la intimidad del ser se ofrece a la memoria y a la espera como un misterio del que el espíritu es el recogimiento y la conciencia la unión de lo que ya no es con lo que todavía no es.³¹

A la luz de esta experiencia objetiva e interior de difícil definición, son posibles estas dos actitudes o tentaciones, estas dos maneras de "eternizar" el tiempo, traicionando su esencia, y que vamos a analizar: *contaminación y disociación*.

a) Contaminación

La duración humana se descompone en dos factores indisociables, pero distintos. Uno hace que las formas de la vida se sucedan una a otra y constituyan el tiempo; otra reúne lo que se disipaba y da a la duración su continuidad profunda. Los dos factores se entrelazan, suponen y solicitan, como materia y forma de la vida presente. El tiempo interior que componen, es una especie de sustancia sobre la que hace mella la libertad, el acto sobre el que poder actuar sobre mi vida.³²

Todo hombre, en su vida, intenta hacer eterno lo temporal, eliminar el tiempo o llenarlo de forma que no se nos escape, más que trascenderlo. La "vida", para Guitton, consiste en contaminar, inclinándonos a esas confusiones que evitan a la inteligencia un trabajo de discernimiento. Hace que nos movamos en un medio contaminado, una especie de eternidad temporal o tiempo eternizado, y es que la *contaminación*, según nuestro autor,

«cherche à trouver ou à obtenir un état dans lequel éternel et temporel ne feraient qu'un parce que le temps serait fixé à jamais; je rattacherais à cette tentation l'idée d'obtenir dans le domaine des sens une jouissance qu'on la croit infinie ou encore d'attendre pour

30 Jean Guitton pone de manifiesto estas dos actitudes, de forma magistral en su libro *Justification du temps* (Nouvelle Encyclopédie Philosophique, 28). Paris, Presses Universitaires de France 1941. Lo tendremos particularmente en cuenta en lo referente a este punto.

31 Cf. GUITTON, *Justification*, VI-VII y 1-3.

32 Cf. *Ibid.*, 18-19.

*l'avenir, par un brusque arrêt de l'histoire, une cité permanente et indestructible, bienheureuse et juste, un paradis sur la terre».*³³

La *contaminación*, no obstante, no hemos de asociarla a *confusión*, pues, en cierto sentido, intenta encontrar la unidad del ser haciendo cesar la división de las partes que lo integran.

Guittou encuentra ejemplos claros de *contaminación* en las concepciones que los judíos se hacían sobre el reino mesiánico, los sucesivos intentos históricos de Restauración, mejor aún, los mitos nacionalista, socialista o comunista. Son mitos de falsas y monstruosas unidades que buscan, para su provecho, detener el fluir de la historia.³⁴

El materialismo, que da a la materia la potencia de engendrar formas superiores del ser, la física estoica y la dialéctica marxista, son casos claros de *contaminación*. Ordinariamente, afirma Guittou, van unidas a formas políticas de *contaminación* como el Imperio Romano, el Estado Moderno, de forma que dan lugar a esa ósmosis entre la forma política del Estado y la forma en que el espíritu se representa el ser en su totalidad. El materialismo, sostenido en su raíz por el idealismo, enriquece la materia con todo tipo de propiedades intelectuales y espirituales: la contamina de espíritu. Falsas unidades, en definitiva, reinventadas por el pensamiento cuando el instinto de vida se disfraza de inteligencia.³⁵

b) Disociación

La *contaminación* de lo temporal por lo eterno no necesita, como hemos visto, de la reflexión. Basta con vivir para comprobar cómo renacen siempre imágenes de porvenir eternizado, de pasado parado o de presente gozador. Pero la misma vida que amalgama y contamina, también es una potencia que disocia. *Disociar* «*va consister à séparer l'élément temporel de l'élément éternel et à ne jamais admettre qu'ils se confondent*».³⁶ La disociación nos encauza a la tendencia, al esfuerzo espiritual, con miras a aislar el elemento de espíritu al interior de lo concreto para gustar la eternidad del acto.³⁷

33 ID., *L'existence*, 562.

34 Cf. ID., *Justification*, 32-34.

35 Cf. ID., *L'existence*, 566 y *Justification*, 28-30.

36 ID., *Justification*, 37.

37 Cf. ID., *L'existence*, 567.

Todas las metafísicas de la inmanencia tienen la tendencia secreta a la *disociación*: en Plotino, la conversión anula la procesión; en Aristóteles, la separación del intelecto y, en Lachelier, la eliminación de la naturaleza.³⁸ También son disociadores, para nuestro autor, el esfuerzo divisor del platonismo y la abstracción, que permiten a L. Brunschvicg sostener la bondad absoluta del universo en cuanto podemos comprenderlo y verlo como unido a nosotros. Guitton rechaza este estrabismo al que conduce la disociación:

*«Entendons que ce mal, que nous pouvons par décret refuser de voir, n'a pas d'existence authentique. L'essence est ici préférée à l'existence, comme l'esprit à l'être. Mais c'est chez Spinoza que le procédé a été porté au sublime et qu'il s'est même composé avec la tradition».*³⁹

La disociación está tan presente en Kant como en Spinoza. Kant, según Guitton, disocia en la medida en que separa el mundo de los *noúmenos* del mundo de los *fenómenos*. Pero Kant conserva la nostalgia de la unidad y se dedica a superar la disociación a través del movimiento de la acción moral, puesto que el acto de querer se coloca, de golpe, en este acto eterno donde nosotros somos los legisladores del mundo moral y autores de nuestro verdadero valor. Este acto queda disociado de los fenómenos, su libertad no queda incorporada ni actúa en una naturaleza kantiana dominada enteramente por el *a priori*. El acto de voluntad no introduce el tiempo en la eternidad, salvo que postulemos una supervivencia sin término para su recompensa y progreso indefinidos. La separación permanece en una doctrina donde la realidad terrena parece reducida a la apariencia y, a la vez, dominada por la idea de caída más que por la de creación. La disociación no es, pues, ontológica en esta transposición crítica de la ontología. La disociación, para Kant, no era el prólogo de una experiencia mística, sino la condición de una ascesis, de un ejercicio de la razón práctica o de la fe.⁴⁰

38 Cf. ID., *Justification*, 43-55.

39 ID., *L'existence*, 569.

Spinoza ejerce el espíritu disociador de la forma más pura. Sólo retiene la operación de la esencia eterna, que es la operación de la inteligencia en su más alto grado cuando piensa las cosas singulares como fluyendo de Dios. Todo conocimiento que no nos haga coincidir con esta génesis ha de ser considerado como inadecuado. En el orden moral, no se trata, para Spinoza, de optar entre la vía del bien y la del mal, sino entre la vía de la imaginación y la de la razón y la verdad; no se trata de escoger, sino de sobrepasar.

40 Cf. *Ibid.*, 571-572; también ID., *Le développement de la pensée occidentale*, en *Oeuvres complètes: Philosophie*. Paris, Desclée de Brouwer 1978, 746.

c) Contaminación y disociación en las formas de la experiencia religiosa

En la historia del pensamiento humano se encuentra un buen número de oscilaciones entre estas dos posiciones inversas, unidas por un mismo deseo de simplificación abstracta y de pureza, no exentas de hipocresía, donde pensamiento y potencias engañosas vienen a enmascarar la realidad de una relación que nos impide todo escamoteo. Son hábitos preciosos por su misma lógica que contribuyen, como una experiencia de ontología, a través de su fracaso y autodestrucción. Ejemplo claro de ello podemos encontrarlo en Pascal, que alcanzaba la verdad a través de la evidencia del error como tal.⁴¹

En la experiencia religiosa aparecen, sin duda, más claramente estas dos tendencias del espíritu humano. Las *religiones de tipo primitivo* (religión estática de Bergson) son eminentemente *contaminadoras*. Ante las fuerzas hostiles del cosmos y del sino, ante el misterio de la existencia y de la muerte, el hombre las diviniza a través de la magia y el culto a los muertos. Tenemos aquí un pensamiento contaminador donde lo espiritual es reabsorbido por lo físico y donde la acción del espíritu sobre la divinidad se lleva a cabo por procedimientos mecánicos y no mediante un esfuerzo moral. La *disociación*, en estas religiones, aparecerá en todas las manifestaciones religiosas que, al lado de los ritos y cultos, tratarán de separar de la naturaleza ciertos estados de conciencia que nos emparentan con el ser divino. Un ejemplo del primer tipo lo ve Guittou en las religiones mediterráneas, y del segundo en el pensamiento místico de la India.⁴²

La *religión judía* también presenta estas dos tendencias. La *contaminación* ha inclinado siempre la religión de Yahvé hacia el culto a la naturaleza y a la idolatría. La *disociación* se manifiesta en el misticismo profético. La aparición de los visionarios, que comunican directamente con Yahvé, aconseja alcanzar, por encima de todo, el elemento divino. La idea de transcendencia y unidad divinas harán superar la contaminación. El profetismo, utilizado por la moral social y la experiencia mística, en lugar de desviar al hombre de su tarea y disociarlo, lo comprometía al servicio de sus hermanos. El dinamismo de la religión de Israel le permitió avanzar y, en los profetas, desarrollar la religión de los patriarcas, integrando y superando las corrientes contaminadoras y disociadoras.⁴³

41 Cf. *Ibid.*, 574s.; también ID., *Journal*, en *Oeuvres complètes: Journal*. Paris, Desclée de Brouwer 1976, 242.

42 Cf. *Ibid.*, 586.

43 Cf. *Ibid.*, 588.

El *cristianismo naciente*, según Guitton, tampoco se vio libre de estas dos tendencias. Un elemento nuevo: el enigma de Jesús de Nazareth y su necesidad de interpretar correctamente este misterio hace que la fe se vea tentada de dos maneras: bien se hacía una mezcla de humanidad y divinidad, llegando a una unidad natural -contaminación operada por el monofisismo-, o bien se disociaba, en Jesús, el *Logos* del *Nazareno*, de forma que las dos naturalezas sólo tenían una relación extrínseca. El Concilio de Calcedonia intentó salvar la estructura, en medio de las discusiones, que eran el anuncio de un conflicto presente en el cristianismo a lo largo de su historia. El desarrollo de la religión cristiana se verá acompañado por estas dos tendencias. La *contaminación* le inclina a la aceptación de formas icónicas y populares de la devoción. La *disociación*, menos visible, conduce al pensamiento a disociar el elemento divino, preservándolo de la mezcla con lo humano. En la época patristica, la función estructuradora asociará y asimilará la contaminación a través de la liturgia y la disociación gracias a la institución del monaquismo.⁴⁴

La *religión islámica*, a juicio de Guitton, satisface la contaminación y la disociación más que corregirlas o asumirlas en vistas a una unidad superior. La *tendencia disociadora* se ve colmada por el impulso del alma al Dios único y sin imagen, mientras que la *contaminación* canoniza los instintos sexual y guerrero, sumergiendo al hombre entero en lo sensible.⁴⁵

En la actualidad, nuestro autor, encuentra también presentes estas dos tendencias pues "*si le protestantisme est ferment de la dissociation, le catholicisme vulgaire tend au contraire vers la contamination*"⁴⁶ y ve al catolicismo, desde el punto de vista metafísico como estructurador en su esencia e influencia. «*Tout est structure dans le cosmos, et dans l'être et dans la pensée, et même les efforts que nous faisons pour nous en écarter*».⁴⁷

2. EL DESARROLLO TEMPORAL DEL SER. DINÁMICA DEL SER

¿Cómo conciliar la presencia de la esencia con la movilidad del ser? ¿Cómo concebir la relación de la eternidad y del tiempo? Estas son las preguntas que trata de responder Guitton. Para ello es muy necesaria la noción de "estructura" que, como ya hemos visto, pertenece a la "*estática del ser*", pero es también necesaria para dilucidar los diferentes problemas que afectan a la "*dinámica del ser*" como son: el problema

44 Cf. *Ibid.*, 589.

45 Cf. *Ibid.*, 590.

46 *Ibid.*, 597.

47 *Ibid.*, 597.

del cambio, la evolución de las especies, el origen del hombre y la historicidad de la existencia humana.

Si hay una jerarquía y un envolvimiento de las esencias, podemos rejuvenecer la idea fecunda de virtualidad y salir de la alternativa del inmovilismo y de la teoría del puro devenir; podemos, también, conciliar el paso continuo e insensible con la separación y la ruptura y encontrar un sentido a la historia.

2.1. *Desarrollo, cambio y devenir*

Una importante pregunta que subyace en varias obras de Guittou es la siguiente: El ser, ¿puede ser sin dejar de ser él mismo? De ella derivan diversas consecuencias: el problema de la permanencia de la verdad y de la razón a través de sus formas cambiantes, la adaptación de la verdad a medios diferentes y, en la vida social, la identidad de la tradición a través del tiempo. No es ajeno el problema de la personalidad, que cambia a través de su historia y, sin embargo, siente ser idéntica en el fondo. Muy a menudo los problemas que suscita la experiencia concreta están dominados por especulaciones sobre el ser. Tales estudios, concretos en apariencia, van más allá, pues expresan las condiciones de la existencia de ese concreto.⁴⁸

La noción de “*desarrollo*” no es, para nuestro autor, el cambio puro y simple y, menos aún, el movimiento tal y como lo mide la mecánica abstracta. El desarrollo se inscribe en un estudio sobre el “*devenir*”, el de la experiencia común, no el devenir puro de sistemas como el bergsonismo, que excluye toda permanencia y todo sujeto óntico y del que el devenir sería la modulación o el desplazamiento.

a) Cambio y movimiento

Cuando el hombre piensa el cambio, se ve asaltado por la incertidumbre y la angustia, una mezcla de sentimientos ambiguos como el cambio mismo. Bergson ha sido, sin duda, el pensador que mejor ha sentido la realidad del cambio, aunque no ha podido escapar a la ambigüedad de fórmulas como *duración*, de la que no se sabía si connotaba la metamorfosis constante o el crecimiento de una cualidad que maduraba sin dejar de ser ella misma. Hay que reconocer, con Guittou, que los negadores del cambio no son más felices que sus defensores, pues la negación no consiste sino en la negación del cambio por la yuxtaposición de elementos que no cambian, como ya se lo reprochaba Bergson a Spencer.⁴⁹ No pensar, sin embargo, que la noción de un cambio

48 Cf. ID., *Le clair et l'obscur*. Paris, Aubier 1964, 137-138.

49 Cf. ID., *La vocation de Bergson*. Paris, Gallimard 1960, 153-157.

material sea más inteligible y que la de un cambio espiritual o de la persona sea más oscura. Sólo la movilidad interior nos es conocida sin interposición.

Opuesta al "movilismo", se encuentra la negación del devenir en *Zenón de Elea*, cuyo argumento de fondo consistía en sostener que el movimiento era impensable de cualquier manera que se lo mirase. También *Platón* había cedido a la negación al sostener que el movimiento se hace al instante y sin transición. *Aristóteles*, por su parte, crea confusión al comprender el desplazamiento local bajo el modelo mismo de una búsqueda del espíritu con vistas a su perfección. El mismo *Aristóteles* considera, no sin razón esta vez, que el movimiento podría ser eterno sin perder por ello ninguno de sus caracteres. Quedaría por saber si el movimiento eterno se basta y se explica por sí mismo.⁵⁰

Estas observaciones, junto con la teoría del movimiento cíclico, que recomiendan indefinidamente, da la ocasión a Guitton de distinguir, por un lado el movimiento vacío y abstracto, puesto que el sujeto no es modificado por el mismo movimiento y, por otro, el progreso real, por ejemplo el de la hiedra que se conserva, se completa y se acrecienta.⁵¹ El modelo pues, es aquí biológico y culminará en los vivientes superiores, excepto agotar el espíritu en la naturaleza. Es aquí donde se sitúa la noción de desarrollo.

b) Cambiar es devenir

El hombre percibe que *cambiar* no es *dejar sitio a*, sino no ser más esto, ser en adelante aquello permaneciendo inmutable en el fondo, al menos en el yo que permanece y principio que compara. Por eso, podemos con razón decir, que cambiar es *devenir*, sin entender este término en un sentido mítico que excluya la permanencia del cambio que lo sostiene y lo hace posible. Es cierto que tendemos a concebir el cambio como la aparición instantánea de un modo nuevo de ser. A todo ello contribuye no poco la realidad limitada del lenguaje humano.

La noción de *desarrollo*, para Guitton, presupone la de *posibilidad concreta*, distinta de la de no-contradicción lógica. Se trata, más bien, de una posibilidad de *ser*, pues si el cambio sólo es posible dentro de unos ciertos límites y el ser no es capaz de devenir totalmente, es porque existe de forma previa al cambio una posibilidad determinada, una indeterminación definida, un abanico de posibilidades, que el porvenir reducirá haciendo desaparecer lo que no *habrá sido realizado*, pero que pudo haberlo sido. Un ejemplo verdaderamente ilustrativo de cuanto hemos dicho lo vemos en el

50 Cf. A. GARCIA ASTRADA, *Tiempo y eternidad*. Madrid, Gredos 1971, 79 s.

51 Cf. GUITTON, *L'existence*, 606-607.

mármol ofrecido al escultor: no podrá sacar de él un laúd, una planta o un venado, sino una estatua y, sin embargo, por inerte que sea o permanezca, tiene ya una naturaleza.⁵²

Allí donde aparece la vida, la *posibilidad* se transforma en *potencia* activa y es comprendida, a través de nuestra íntima experiencia del hábito y de sus actualizaciones, como un desarrollo real donde el germen va de progreso en progreso, según un modelo definido, pero con una espontaneidad y una maduración bastante reales. Nos encontramos en presencia de una forma de cambio enteramente nueva y que se deja comprender con una cierta dificultad.⁵³ Aquí, el artífice del devenir no es el escultor, sino que sería el mármol, si por un cierto toque se hiciera vivo. Es el caso del desarrollo desde el interior del ser en estado embrional, que se perfecciona a sí mismo en una dirección inmanente a su primer momento, aunque sea la indefinición lo que éste presenta a nuestra observación puntual. Sólo es él mismo desde este estado inicial si se tiene en cuenta el "sentido". De ahí que no les quede otro remedio a los biólogos que usar una ontología finalista y un vocabulario de tipo metafísico que haga inteligible la naturaleza comprendida en la descripción del objeto.⁵⁴

c) Evolución y desarrollo

La idea de *evolución* de un ser vivo, que tenían los antiguos, era la de un Todo ya dado. *Aristóteles* consideraba que el término de una evolución existía desde el principio y el comienzo histórico de un ser estaba ya regulado por el fin siempre presente. Por el contrario, los modernos subrayan el aspecto creador del devenir y la imprevisibilidad de las formas vivas. Bergson considera la vida como un impulso del que no podemos saber dónde va y que evoluciona como la invención en el ser de un genio. Ciertamente el orden de los seres, tal y como se despliega en el tiempo, no podemos explicárnoslo sólo por el movimiento. Parece que procede de la indeterminación a la determinación y que avanza de especificación en especificación.

La vida, en cuanto que es orden y sucesión de las formas, es dada antes de esta sucesión. No es posible, sostiene Guitton, pensar la vida sin admitir esta ley del orden y la imaginación alojadas en la semilla. La dificultad estriba en concebir que el desarrollo existe, sin que por ello la historia quede privada de realidad y sin que la

52 Cf. *Ibid.*, 609; también ID., *Journal*, 22 s.

53 Cf. ID., *Génie de Pascal*. Paris, Aubier 1962, 31-32.

54 Cf. ID., *L'existence*, 613-614; también ID., *Pascal et Leibniz* (1946), en *Profils parallèles*. Paris, Fayard 1970, 147-148.

duración sea aniquilada. Sin embargo, eso es lo que nos presenta el cambio vital, de ahí la imposibilidad de encontrar una definición satisfactoria.⁵⁵

El desarrollo, al arrastrar la perfección del ser, ya presente en el germen, nos lleva a entender la vida más por el acto que por la acción. Ahora bien, piensa nuestro autor, este acto no debe encauzar para sí el devenir hasta el punto de disolver retrospectivamente la esencia.⁵⁶ La vida, para Guitton, "*quittant le temps où elle se déploie pour une durée où elle se fixerait, mériterait le nom d'esprit plus que de vie*"⁵⁷ y cita al marxismo como ejemplo del hecho de que la vida parece producir el espíritu al final de su desarrollo en el tiempo, de la misma manera que un tallo deja brotar la flor. Pero la vida no podría pararse nada más que transformándose del todo al todo.⁵⁸

La gran dificultad, desde el momento en que el espíritu se hace presente en el mundo, consiste, según nuestro autor, en prevenir toda contaminación con la naturaleza, sin llegar a disociarlo o aislarlo, pues el espíritu de que tenemos experiencia es un espíritu "naturalizado", desde la discontinuidad y la fulguración a partir de la nada, que señala su aparición en el seno de la naturaleza.⁵⁹ Si el espíritu constituye en su origen un comienzo absoluto, no es extraño a la curva general de una evolución que permite a los contemporáneos encontrar la idea fecunda de virtualidad y de reinventar conceptos análogos a las razones seminales o, como bien dice Guitton, "*de forger des mots nouveaux pour retransmettre les pensées anciennes sur l'idée de forme et de fin*".⁶⁰

2.2. Relaciones de la naturaleza y de la vida

En el ser, tal y como nos es dado, y en la naturaleza abundan las transiciones. Todo en ellos es gradación, degradación y paso, de los que nos damos cuenta, las más de las veces, cuando ya han pasado y, más aún, sin poder fijar en el momento en que dicho paso se ha dado. Sin embargo, parece como si la naturaleza quisiera que cada esencia exista por sí misma. Guitton sostiene la idea de un

55 Cf. ID., *Dialogue avec les précurseurs* (1962) en *Oeuvres complètes: Oécuménisme*. Paris, Desclée de Brouwer 1986, 495 s.

56 Cf. ID., *Silence*, 87.

57 ID., *L'existence*, 623.

58 Cf. *Ibid.*, 624.

59 Cf. *Ibid.*, 628; también ID., *Écrire comme on se souvient*. Paris, Fayard 1974, 265-266; ID., *Journal*, 33.

60 *Ibid.*, 627.

*«univers des essences où chacune d'elles, quoique ayant relations avec beaucoup d'autres et sans doute avec toutes, demeure néanmoins ce qu'elle était. Nous supposons une pluralité de foyers d'être qu'ils soient substances, corps, personnes ou simplement idées, notions et concepts, et l'exercice de la pensée consiste à séparer et à réunir, afin de reproduire sur un plan abstrait la disposition des êtres».*⁶¹

El paso de un ser a otro ser se realiza a través de saltos bruscos que se operan por encima de los intervalos y, cuando la serie progresa según una ley, hay momentos en que tenemos la sensación de situar una realidad tan nueva que parece no tener nada que ver con las otras.

Hemos de aceptar que, en el desarrollo del ser, se dan cambios y apariciones de nuevos sujetos. Sin embargo, la naturaleza nos presenta transiciones continuas, aunque el espíritu tiene siempre la tentación natural de uniformar y negar lo irreducible. Guitton considera la única transición que le apasiona: la de la animalidad a la humanidad. Ésta le obliga a reconocer una diferencia infinita entre la razón virtual y la ausencia de razón, pero esta razón, que es susceptible de crecer en todo el género humano, no ha podido formarse por grados: *existía o no existía*. Hemos de suponer, entonces, que la discontinuidad es siempre accidental y que continuidad y razón son de la misma esencia.⁶²

a) Paso de una estructura a otra

A la luz de lo dicho anteriormente, vemos que la continuidad aparece siempre allí como una exigencia y que el problema de la continuidad es insoluble por la sola experiencia. Al querer reconstituir un desarrollo continuo, disminuimos la diferencia radical entre los órdenes, lo que satisface al espíritu, contrario a las interrupciones. Además, de este modo, creemos aproximarnos a la primera etapa del ser, lo que podría hacernos comprender todo origen. Pero la imaginación nos engaña, pues el primer paso es el más incomprensible.⁶³

Jean Guitton no acepta el racionalismo de Leibniz de los pasos sin ruptura y considera que la ley de la vida es del todo o nada. Sólo se puede obtener el delicado equilibrio de un ser vivo a través de la realización simultánea del todo esencial: *"Il n'y a jamais de milieu réel ni entre deux essences, ni entre deux valeurs"*.⁶⁴ Sólo podemos suponer la continuidad a través de la extrapolación de la vida consciente.

61 *Ibid.*, 632.

62 Cf. *ID.*, *Le développement*, 752.

63 Cf. *ID.*, *Écrire comme*, 190.

64 *ID.*, *L'existence*, 642.

Cada vez que busquemos caracterizar unos seres nos encontraremos con ese problema. Por lo que se refiere a los individuos, ninguno representa el tipo caracterológico en estado puro. Hay un carácter prevalente, pero no tipos verdaderamente mixtos. Cada vez que nuestro espíritu se encuentra delante de los mixtos o transitivos, se debate con una dificultad única: por un lado no puede negar la discontinuidad de los tipos y las esencias y, por otro, no puede ignorar la continuidad del paso en los casos que caen bajo su experiencia. El problema consiste en saber cómo el paso insensible y continuo puede conciliarse con el corte y la ruptura.⁶⁵

b) Cambio repentino en una variación continua

El plan de la emergencia y de la estricta novedad emerge, no de una simple constatación empírica, sino de una inducción a partir del afloramiento experimental del orden superior. Esta apertura visible no es el primer tiempo de la emergencia, ésta va precedida por lo virtual, y una diferencia infinita separa la razón virtual de la ausencia de razón. ¿Cómo podemos observar una latencia? Guitton responde: «*On peut même se demander si le voeu de l'esprit de voir quelque chose commencer comporte un sens. Existe-t-il physiquement un point d'origine?*».⁶⁶ De este modo sucede con todo lo que en el mundo físico emerge de la "intuición ontológica". Lo mismo sucede en lo referente al acto de libertad, siendo ésta una virtualidad que difícilmente puede encarnarse en su acto exterior, como nos lo proponen el lenguaje, la convención y también la intención latente a través de las crisis de la historia. ¿Será posible alguna vez aislar y fechar en el tiempo estas realidades? Lo propiamente histórico no alcanza a las "razones seminales", sino que se define por la apariencia. Pero, dicha apariencia puede, muy bien, según Guitton, ser penetrada en profundidad por el metafísico.⁶⁷

La historia, nos dice Guitton, está hecha de transiciones (eras, rupturas, comienzos y recomienzos) que nos indican la *aparición* de la esencia nueva, pero la aparición histórica no es verdadero nacimiento. El verdadero problema histórico no es si *esto* pasó después de *aquello*, sino de intuir de qué manera *esto* preexistía en la época en que se preparaba *aquello*. Se trata de buscar el punto donde se inserta, en la duración, la esencia nueva que se transforma en origen de un desarrollo que, aunque no sea percibido, dejará sus secuelas. Aquí se reencuentra la ley del tiempo «*qui veut qu'il faille avoir été avant d'être, par conséquent être avant d'apparaître*».⁶⁸

65 Cf. ID., *Le clair et l'obscur*. Paris, Aubier 1964, 143-144.

66 ID., *L'existence*, 647.

67 Cf. ID., *L'absurde*, 35. También cf. *Écrire comme*, 270.

68 ID., *L'existence*, 649.

Como ejemplo, Guitton nos propone la realidad del cristianismo, que, en el Imperio

No existe posibilidad de intermediario entre el ser y la nada, ni entre el ser y un grado de ser superior, pero, a nivel del devenir y de la historia, debe verse un primer comienzo y tenemos dificultad en comprender cómo es que las esencias son distintas, si se pasa históricamente de una a otra. No obstante, podemos representarnos la colaboración del azar y la finalidad en la evolución. Existe una fuerza del azar que, bien a través de encuentros accidentales, bien a impulsos ciegos, propone formas. Hay una potencia que atrapa, en cierta medida, aquellas formas que le parece completan el porvenir.

2.3. Devenir histórico y existencia en el tiempo

La historia, esta forma que reviste el cambio en las conciencias y en la vida, es, para Guitton, inseparable de la existencia en el tiempo. No está chapeada en un decorado fijo, ni tampoco su movimiento continúa, de otra manera, la evolución de los seres vivos. El devenir histórico se introduce en la naturaleza de las cosas, pero sin confundirse con ellas. El devenir del hombre no es un modo más del devenir de la naturaleza, el progreso de la humanidad no continúa el impulso de las especies. Tampoco es admisible que el ser, que habría sido somáticamente un hombre, haya podido darse a sí mismo la razón. No hay génesis de lo espiritual. El valor está o no está, y aparece en el instante sea cual sea el mecanismo que ha desencadenado la aparición y parece producirla.⁶⁹

En línea con lo anterior, Guitton se apoya sobre la idea fundamental de que el verdadero saber conduce a lo individual, que es lo que existe propiamente. Su centro de interés es el solo ser en su devenir histórico, devenir, que no puede ser el simple devenir de la vida. Esto le lleva a rechazar la reducción idealista, para quien el espíritu, para pensarse a sí mismo, según la categoría del tiempo, se ve obligado a representarse una naturaleza donde él aún no estaría. La representación de una naturaleza anterior a la conciencia tiene lugar en la conciencia actual, de aquí no podemos concluir que esta naturaleza no existe sino *para* esta conciencia y sólo para ella. Sería, afirma nuestro autor, como admitir "*que l'Égypte de Ramsès n'existe que pour l'égyptologue*".⁷⁰ Guitton se decanta por un realismo claro que no se dedica a alcanzar, por medio de quién

Romano permanece tres siglos sin dar lugar a efectos dignos de resaltar, sino cuando la historia ha sido escrita a la luz de lo que ha seguido. Caso análogo lo encuentra, también, en la historia del pueblo de Israel, para tantos sin un sentido sino a la luz de Jesús de Nazareth.

69 Cf. ID., *Jugements*, 115-116; también ID., *Écrire comme*, 270.

70 ID., *L'existence*, 659.

sabe qué justificación, unos datos comunes y asimilados como un hecho y un derecho, incluso por la pseudo-crítica aplicada para anularlos.

Es preciso, en esta línea de pensamiento, que dediquemos un espacio a intentar describir cómo este ser comprometido en la historia se presente ante el pensamiento, no sólo como tal historia singular de características individuales, sino también los grupos, que poseen sus características individuales y que constituyen, por su realidad concreta, la singularidad respectiva que define el objeto de la historia, por oposición a las "ciencias de lo abstracto".

a) El ser histórico presente al pensamiento

No es el solo hecho, ni tampoco la sola idea, piensa Guitton, lo que interesa y apasiona al espíritu humano, sino la encarnación de la idea en el hecho. La historia, como la misma naturaleza, no es digna del pensamiento, sino en cuanto es ella misma un pensamiento, lo cual aparece de una forma más clara cuando la historia afronta un objeto que se despliega ampliamente en el tiempo. El historiador, aunque se limite a reunir los hechos, piense lo que piense de éstos, ve cómo su trabajo va más lejos y cómo, bajo la mirada del espíritu, aparece un objeto mental cuya sustancia es distinta a la de los hechos y que, si bien se expresa en la duración, no es durable de la misma manera, sino que permanece inmóvil mientras los acontecimientos se suceden.⁷¹

Nuestro autor ve la relación de los hechos históricos con la idea suprahistórica como la de los sonidos con los sentidos. Cada sonoridad es análoga al acontecimiento histórico, pero, mientras que nuestros órganos captan los sonidos, nuestra atención se centra en su significado, de forma que el sentido preexiste y acompaña a los sonidos y permanece cuando éstos han dejado de existir. El sentido está por encima de los sonidos sucesivos, aunque no se le pueda separar de éstos y aunque la unión del sentido y los sonidos componga la palabra.⁷² Todo esto lleva a Guitton a preguntarse por la naturaleza de esta idea suprahistórica y el modo en que nosotros podemos representárnosla. La filosofía de las matemáticas y la de los artistas pueden ofrecernos metáforas idóneas para ello. Las ideas históricas se realizan en las comunidades humanas como tipos de perfección que, en ellas, a través de éstas, se realizan de forma más o menos perfecta en medio de crisis, accidentes y disonancias, como si se tratara de una sinfonía musical. En medio de todo ello, estas ideas permanecen como el resorte de varios desarrollos históricos.⁷³

71 Cf. ID., *Histoire et destinée*. Paris, Desclée de Brouwer 1970, 174-179.

72 Cf. ID., *L'existence*, 661-662.

73 Cf. ID., *Préface en Oeuvres complètes: Portraits*. Paris, Desclée de Brouwer 1966,

La historia del arte y de las lenguas nos ofrecen ejemplos bastante acabados de estos desarrollos; pero son más claramente visibles en la historia de las religiones, pues está más sometida a variaciones rítmicas de progreso, madurez o estancamiento. En el sentido de la historia comparada de las religiones, ve Guitton el dominio privilegiado de esta historia de la Idea en el tiempo.⁷⁴ El profetismo judío, el apostolado de apóstoles y evangelistas y la predicación y conquista de Mahoma aparecen como hechos supremos, pero, si se les compara, se puede ver en el profetismo judío una preparación y en el mahometismo una deformación o simplificación de la Idea primera que, en el cristianismo, ha permanecido más ampliamente discernible y más claramente definida y explicitada. La continuación del catolicismo es también la corriente de la historia que presenta un fenómeno de *desarrollo* continuo, como muy bien ilustró Newman.⁷⁵ La historia del cristianismo es, sin duda, típica al respecto, pues, en ningún caso, la separación es más sobresaliente que la Idea animadora y las condiciones de su desarrollo en el tiempo. Cada vez que se presentaba a la Idea un terreno inédito, esto exigía adaptación por parte de ella, hacía que se *envolviera* en formas extrañas a ella para desarrollar sus virtualidades que correspondieran a las nuevas coyunturas.⁷⁶

En el devenir histórico, la idea solicita y moldea la realidad humana que la encarna. La forma superior, sea civilización o estado de cultura, aparece bajo la forma inferior. Más aún, tiene necesidad de ésta *kénosis* para desarrollarse y crecer,⁷⁷ sin, por ello, excluir la posibilidad de accidente o fracaso. La materia, piensa Guitton, puede rebelarse contra la idea dejando aparecer raros momentos de perfección. Entre los fracasos pueden encontrarse las sublimaciones filosóficas o sofisticas y los que, como Hegel, quieren justificarlo todo, sólo pueden lograrlo sustituyendo la verdad por una especie de poema.⁷⁸

b) Desarrollo de la idea en el tiempo

Hemos visto los principios de una lógica de la *estructura*, según Guitton. Aquí hemos de esbozar su pensamiento sobre una lógica del desarrollo y ver las Ideas en su paso a través del tiempo, a la vez que nos preguntamos si existe algún criterio que nos permita discernir si estas Ideas permanecen conforme a su esencia. Al hablar

13-14; también ID., *Écrire comme*, 270.

74 Cf. ID., *L'existence*, 665.

75 Cf. ID., *Philosophie de Newman. Essai sur la notion de développement*. Paris, Boivin 1933, 81-89.

76 Cf. *Ibid.*, 122-129; también ID., *Justification*, 113-114.

77 Cf. ID., *L'existence*, 668.

78 Cf. ID., *Jugements*, 62-63.

de “esencia de un ser” o “verdad de una idea”, nos referimos a dos maneras de ser verdadero o fiel: una que consiste en conformarse a sí mismo y, otra en conformarse según un modelo. Ambas pueden muy bien encontrarse juntas, si bien son bastante diferentes.

Cuanto más avanzamos en la escala de los valores y de las verdades morales, noéticas y religiosas, piensa Guitton, mejor podemos ver cómo el criterio de consistencia interna de la coherencia subjetiva deja lugar al criterio de verdad intrínseca que, además, arrastra y contiene al otro.⁷⁹ A todo esto, hemos de añadir el criterio externo de la *duración*, que es como el invierno de los seres, pues los despoja para dejar aparecer sólo la estructura. Si es correcto que la verdad de una Idea es proporcional a la consistencia de su tipo a través de la historia, es necesario, para que una idea persevere en su ser, que ésta permanezca conforme a su estructura esencial. Un ejemplo claro y palpable del caminar de las Ideas a través de la historia, manifestando un verdadero desarrollo, lo ve Guitton, dentro de la historia de la Iglesia, en el fenómeno de la herejía. Ésta se fragmenta, mientras que la especie primera continúa su camino *«privée de substance, mais nos de structure, dominée quant à la matière, mais identique dans sa forme»*.⁸⁰

Puede muy bien suceder que haya líneas de evolución que, si bien son colaterales, estén por delante del desarrollo general del conjunto. Hemos de evitar caer en el error de considerar a todas las conciencias como contemporáneas y pensar que las naciones viven una misma duración o tienen una misma edad, porque éstas pueden yuxtaponerse en un mismo espacio. Por todo ello, sostiene Guitton:

«En ce qui concerne les développements, on peut dire que les uns ramassent en eux plus de durée, tandis que d'autres s'accordent à la lenteur de l'univers, et d'autres encore ne font que se reprendre et se répéter dans une identité stérile».⁸¹

Este fenómeno, que afirma nuestro autor, podemos observarlo de forma análoga en la historia general de las especies, como si ésta prefigurase, en un cierto modo, la aventura de la humanidad y la nuestra propia.⁸²

79 Cf. ID., *L'existence*, 672-673.

80 *Ibid.*, 675.

81 ID., *Histoire et destinée*, 14-15.

82 Cf. ID., *Philosophie de Newman*, 144-146; también ID., *Écrire comme*, 268 y *Justification*, 112.

2.4. Destino de la existencia humana en el tiempo y en la historia

Una vez visto el devenir histórico en su conjunto, nos ocuparemos de otro arduo problema que se plantea Guitton: el de nuestra existencia tal y como se desarrolla en el tiempo. Esto hará que nos centremos en el problema del “destino”, que, nuestro autor distingue del “sino”, que evoca determinismo, necesidad y previsión obligatoria, y del “azar”, que es el mito impuesto por la ciencia y que se ha constituido rechazando la finalidad. En estos dos últimos se vacía el verdadero misterio del destino que, para Guitton

*«suppose une relation entre ce qui se déploie dans l'histoire et ce qui demeure, disons: dans l'éternité, dans l'intemporel. Penser à une destinée, c'est évoquer ce rapport».*⁸³

El misterio del destino es, también, el de la historia, no tanto en sentido fragmentario de historia de una cultura, nación o individuo, sino en el de la historia total de la humanidad que, para Guitton, es una historia tan inacabada como la nuestra. Por eso se le parece abierta hacia el abismo de lo que todavía no es.⁸⁴ Ella, donde cada tipo puede ser tomado por un accidente que ha subsistido y los conjuntos cósmicos, donde parece prorrumpir la imposibilidad de orden, es el cuadro natural de la existencia netamente contingente de los seres singulares. Cada ser humano somos fruto del encuentro de dos equipamientos cromosómicos y otros encuentros, lo cual permite a Guitton escribir: “*Nous sommes un accident d'une improbabilité presque absolue; et cependant cet accident subsiste et nous constitue*”.⁸⁵

Cada uno de nosotros, a través de esa red de contingencias y de nuestra propia contingencia, tenemos que comprender nuestra existencia singular como un todo orgánico, un punto indivisible y un pensamiento eterno, sin tomarlo, sin embargo, como un sino ya prefijado. En realidad, no vivimos en el presente en cuanto tal, vivimos siempre en lo que todavía no es, en lo que va a ser. La esencia del presente es una tensión hacia el porvenir. Lo que existe sustancialmente no es ni el pasado, ni el presente, sino, más bien, el porvenir. Cuando yo tomo conciencia de mi pasado y del de los demás, piensa Guitton, encuentro un *no sé qué*, o mejor un *no sé quién*, sustraído a la modificación temporal y me cuestiono si ese elemento que está *bajo* el tiempo, no estará, a la vez, *por encima*, si ese yo profundo no es, quizás, la parte eterna de mí mismo.⁸⁶ El Todo de nuestra existencia está presente, de alguna forma, bajo cada

83 ID., *Histoire et destinée*, 14-15.

84 Cf. *Ibid.*, 17; también ID., *Introduction en Oeuvres complètes: Philosophie*, 16.

85 ID., *L'existence*, 683.

86 Cf. ID., *Histoire et destinée*, 59.

parcela de esta existencia. Por todas partes, es el mismo tema el que se ofrece a nuestra libertad y que, según nuestro autor, es irreductible al antiguo *sino*.⁸⁷ Existe dentro de nosotros mismos una especie de idea histórica a la que, si somos fieles, permanecen unidos los diversos momentos y épocas de nuestra vida, dando sentido a todos ellos.

Ante el *destino* de nuestra existencia humana, Guitton se plantea tres soluciones fundamentales:

a) Sino, predeterminación de la existencia humana

La noción de *sino*, para nuestro autor, designa la suerte de un ser sometido a la historia en cuanto está fijada por una ley o potencia irracionales. Dicha noción evoca una idea misteriosa y real, a la vez, que el método filosófico aplica a todos los campos: el Todo es anterior a la parte, el Todo es dado en toda realidad antes que las partes. Como mi vida es un Todo, está dado, en algún lugar de la conciencia, antes de su desarrollo parte por parte. Pero mi vida no existe como una grabación o película, ni está en la naturaleza o en la historia.⁸⁸

Un segundo aspecto de esta noción de *sino* es lo que Guitton llama «*l'impuissance de la volonté humaine devant le Tout, qui est donné*».⁸⁹ Refleja la idea de que, en el momento esencial de mi nacimiento, los acontecimientos fundamentales de mi vida ya están fijados.

Un tercer aspecto reconoce nuestro autor en la noción de *sino* y es propiamente la paradoja. Los medios que mi voluntad decida, en razón, para evitarlo y conjurar el porvenir, tienen como resultado la precipitación justamente en aquello que mi voluntad quería evitar.⁹⁰

El problema que se pone Guitton es el de separar, en esta noción popular y mítica de *sino*, lo que está superado de lo que es válido y nos puede llevar a desembarcar en una sabiduría superior que nos ayude a tomar mejor conciencia de los acontecimientos.⁹¹ Esta no puede ser otra que el *destino*.

87 Cf. ID., *Écrire comme*, 190.

88 Cf. ID., *Histoire et destinée*, 62.

89 *Ibid.*, 62.

90 Cf. *Ibid.*, 63.

Como ejemplos de este tercer tipo de *sino* pone Guitton: el caso de Edipo-Rey, Hitler y el comunismo y el Imperio Romano y el cristianismo.

91 Cf. ID., *Portraits et circonstances. Chroniques*. Paris, Desclée de Brouwer 1989, 244.

b) Azar, total indeterminación del hombre

El concepto de *sino* conduce a nuestro autor al de *destino*. Por medio de éste, intenta Guitton traducir la experiencia de un orden profundo en su vida, convencido de que, en el interior de los problemas filosóficos, se esconde un problema que ya había sido puesto por el pensamiento teológico. La dificultad que encuentra es el uso exclusivo de la razón y la experiencia para pensar un problema como el del *destino*, misterio que ya había sido propuesto por la fe.

En su afán de “hacer historia”, Guitton distingue, en los acontecimientos, entre lo que es fruto de las leyes fundamentales de la naturaleza humana o histórica y lo que es resultado del encuentro accidental de ciertas series o de la acción imprevisible de personalidades relevantes. Será este afán lo que le llevará a afirmar que hay una racionalidad global del *destino*, porque los acontecimientos de la vida humana, además de causas, tienen razones. Será esto lo que le lleve a superar el *azar* como total indeterminación del ser.⁹²

El *azar* es, para Guitton, el resultado del encuentro de dos series independientes. Lo considera un accidente en la medida en que opera el encuentro de dos series que no han querido dicho encuentro, viendo como modelo de *azar* el que haría encontrar un acontecimiento del mundo interior con otro del mundo exterior. El acuerdo entre el acontecimiento del mundo interior o deseo humano y el hecho externo es tan excepcional que solemos llamarlo *fortuna* o *suerte*, si es favorable e *infortunio* o *mala suerte*, si nos es contrario o adverso.⁹³

Los hombres siempre hemos soñado con un universo en el que se diera un acuerdo entre los dos registros y en el que los deseos se vieran satisfechos. Guitton piensa que en la experiencia de la vida humana podemos encontrar ciertas correspondencias entre *deseo* y *azar*, éstas nos permitirían estudiar cómo la *historia* se podría transformar en *destino*.⁹⁴

c) Destino, integración de lo eterno con lo temporal en el devenir histórico

Esta tercera será la solución a la que adhiere nuestro autor, la del *destino*. En ésta, la libertad humana actúa sobre las circunstancias o situaciones objetivas, con la intervención de un factor externo: Dios, quien ordena el encuentro, para nuestro bien, de las circunstancias con nuestra propia actuación libre y, sin quitar nuestra libertad,

92 Cf. ID., *Histoire et destinée*, 75-81.

93 Cf. *Ibid.*, 83.

94 Cf. *Ibid.*, 85 s.

nos conduce con su Providencia, poniendo así de manifiesto la integración de lo eterno con lo temporal y de Dios con la libertad humana en el devenir histórico.

Guitton entiende por *destino* el desarrollo del ser histórico en el que la correspondencia de los acontecimientos interiores, salidos del yo, con los acontecimientos producidos por las circunstancias, revela un orden, único en su género e inobservable. A diferencia del *sino*, que es la suerte de un ser que se encuentra fijada por una ley o potencia irracionales⁹⁵ y del *azar*, del que nuestro autor tiene la impresión que no existe y que no es sino "*notre incapacité à comprendre un degré d'ordre supérieur*".⁹⁶

La experiencia del *destino* designa, para Guitton, el modelo vivo y misterioso que tiene en el *sino* su caricatura y que, a diferencia de éste, que niega la libertad, designa, más bien, la colaboración de la libertad divina con la libertad humana. La primera prevalece soberana y respetuosa del yo, haciéndole alcanzar el fin a través de los objetivos.⁹⁷ La armonía entre las dos libertades será siempre un enigma.

Mi destino es, en Guitton, la relación de mi yo con la historia, la coincidencia de mi ser sucesivo con el elemento intemporal y eterno de mí mismo. El problema reside en el cómo obtener esta coincidencia puesto que, en cada instante de nuestra vida vemos que intervienen hechos que me limitan y que obstaculizan mis deseos y estamos inmersos en un mundo de accidentes. A través de la experiencia de la libertad puedo tomar en mis manos mi *sino* y transformarlo en *destino*, en un acto que va más allá de la razón y que constituye el acto último de la libertad.⁹⁸

La libertad que estudian los filósofos únicamente puede mantenerse en estado de libertad si realiza un acto que está a la raíz de la existencia y que constituye el verdadero *cogito* existencial de nuestra vida: la fe que tiene la libertad, no ya en sí misma, sino en la bondad de los fines de la historia y de la naturaleza. Sólo la religión da a este acto su nombre propio, llamándole unas veces fe y otras esperanza. El *cogito* verdadero, para Guitton, consistiría en afirmar "*Credo, ergo sum*" (Creo, luego existo) y, concluye:

«Je ne sais rien c'est l'échec des philosophies; «j'ai peine à croire», c'est l'épreuve de la foi; «j'espère tout», c'est le mot de l'homme, l'acte vital de celui qui prend le mal et le

95 Cf. ID., *L'existence*, 685; también ID., *Histoire et destinée*, 101-103.

96 ID., *Dieu et la science*. Paris, Grasset 1991, 80.

97 Cf. ID., *Préface en Oeuvres complètes: Sagesse*. Paris, Desclée de Brouwer 1971, 26-27.

98 Cf. ID., *Histoire et destinée*, 143-144; también ID., *Préface en Oeuvres complètes: Portraits*, 17.

*surmonte par la croyance en un bien ultime, -l'acte qui est une synthèse de l'éternel et du temps».*⁹⁹

En la concepción del *destino*, según Guitton, el desarrollo es fidelidad creadora y no el mero desplegarse de un abanico ya constituido por todas sus piezas, esto no sería sino recaer en las doctrinas de la necesidad. En éstas, aparece un optimismo y un libre impulso de esperanza, que son la compensación psicológica y su más vivo rechazo. Nosotros no desempeñamos un papel predeterminado, sino, más bien, un camino de campaña, que sigue su dirección y nos lleva de un punto a otro, sorteando los accidentes, pero sin perder nunca su dirección.¹⁰⁰ Nuestro *destino* no sólo reside en nosotros, sino que es nosotros mismos. Una confirmación de ello la podemos tener en las vidas abortadas. Entonces, la diferencia entre el tema de la vida y su significado es llevado a su punto más alto.

Toda vida humana, incluso la más lograda en apariencia, lleva en sí la dignidad del ser malograda. Hemos salido de la historia, en cierto sentido, pero debemos restituir a la historia alguna realidad y alguna esencia salida de nosotros mismos. La historia verdadera está, pues, constituida por “duraciones” independientes que, sólo están en relación, a través de los lazos cósmicos y sociales de su ser, ya que, cada uno, hasta en la fusión amorosa, vive y muere solo; es un concierto de mónadas, sin perspectivas de una sobre otra y que se consumen cada una por sí misma, sin testigos y sin ayuda.¹⁰¹

Guitton sabe bien que se le puede objetar presentándole las interacciones, las tareas comunes que permiten a las conciencias participar una en otra y en la unidad común, por eso afirma que el acuerdo de los ritmos es superficial y que “*l'événement qui fait en apparence conspirer les existences intervient d'une manière différent chez chacune d'elles(...) C'est le même événement seulement il est réfracté dans dissemblance des âmes*».¹⁰²

A pesar de todo, afirma Guitton:

*«Il existe une histoire totale. L'humanité n'est pas un vain mot, ni l'histoire de l'humanité un concept vide, ni, peut-être, le progrès une chimère. Il y a donc un sens, une destination de l'ensemble, une structure du Tout (inconnue de nous) et à quoi cependant nous coopérons».*¹⁰³

99 *Ibid.*, 145.

100 Cf. ID., *Claudel et Heidegger* (1964) en *Profils parallèles*. Paris, Fayard 1970, 494.

101 Cf. ID., *L'existence*, 693.

102 *Ibid.*, 694.

103 *Ibid.*, 695.

Guitton, en estas páginas, nos hace pensar en el *en-sí* de las mónadas de Leibniz y, más aún, en el misterio de la existencia individual de las almas de Newman. Este misterio no está cerrado sobre cada uno, hace referencia al universo. Nosotros permanecemos, cada uno por su parte, los actores de la historia, a menudo, en lo opuesto de nuestros proyectos y sueños, cuando nuevos posibles surgen de entre las ruinas en un universo unificado. Nuestro autor afirma claramente:

*«Tout agent de l'histoire (...) doit se résigner à voir ses buts se briser dans ses mains pour qu'apparaisse le profil d'une oeuvre différente de celle qu'il songeait, mais qu'il était la fin de sa nature».*¹⁰⁴

De aquí se deduce que la actitud que se requiere de nosotros es un consentir, no al *fatum* de los antiguos, ni tampoco al error moderno de encaminar todo al hombre, sino a la *potencia* o *esencia* que guía a los hombres.¹⁰⁵

4. CONCLUSIÓN

El pensamiento filosófico de Guitton se halla dominado por la preocupación de comprender la *unidad profunda* de los seres reales, individuos, doctrinas e instituciones; de ver, a través de qué leyes comunes se forman y crecen y lo que significan y anuncian; cómo se relacionan con una realidad más alta, que, por un lado, los fundamenta y, por otro, se transparenta en ellos como en el nivel más elevado de su estructura. El rasgo común a todos los seres es su *temporalidad*. El *tiempo* es, pues, ante todo, lo que Guitton considera en ellos y cuya ley trata de descubrir. Su filosofía es, como dice René Poirier, una filosofía del Mundo, tomado en su ser temporal y en su relación con la eternidad, símbolo del absoluto y de Dios.¹⁰⁶ Éste es el problema que ha preocupado a Guitton y que le ha dominado en sus estudios sobre Plotino, San Agustín y Newman, particularmente.

La *ontología concreta* de Guitton se encuentra, fundamentalmente, presidida por cuatro ideas dominantes que, a modo de conclusión y resumen, queremos enunciar brevemente intentando, en lo posible, todo tipo de reduccionismo simplificador.

Una primera convicción o idea fundamental es que todo existe y se comprende como un *viviente que dura*, como un ser histórico, una *unidad temporal*.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 700.

¹⁰⁵ Cf. FONTAN, *La pensée*, 335.

¹⁰⁶ Cf. R. POIRIER, *Le philosophe*, en A.A.VV., *Jean Guitton vu par...*. Paris, Revue Montalembert, Desclée de Brouwer 1963, 221.

Por ello, hemos de tomar el *ser* en la curva de su devenir total, pues un individuo es una historia. Frente al viejo tema del *evolucionismo*, Guitton, no por casualidad, busca en la génesis de las especies vivas, y en los factores que las determinan, el modelo de los esquemas universales del *desarrollo* y reúne y estiliza las conclusiones de los biólogos y paleontólogos. Sin que, por eso, se pueda llegar a pensar que su pensamiento es una filosofía de la evolución, pues esta expresión evoca un monismo materialista del todo opuesto a su pensamiento; estaría más cerca de Bergson.

Aunque Guitton ha seguido con atención y simpatía el camino espiritual de Bergson, que lo había llevado a las puertas del cristianismo, sin embargo, no lo ha seguido en temas como el de la percepción o memoria, ni siquiera en el del *Élan Vital*, al que sustituye por una teoría del *desarrollo*.¹⁰⁷ Incluso sobre los puntos relacionados con la noción de *duración*, la alusión es, como hemos visto, constante, pero no la filiación, y son numerosas las oposiciones.

Una segunda idea es la de *desarrollo por germinación*, por despliegue de virtualidades. Nada existe ni se comprende sino como explicitación de una potencia, realización de una promesa, cumplimiento de una profecía u obediencia a un destino. El prototipo de esta concepción de inspiración newmaniana, lo ve Guitton en la Iglesia, donde la fe y la institución eclesial no pueden ser simple conservación de una doctrina o disciplina fijada para siempre, ni la libre invención de los hombres sobre los temas de las Escrituras,¹⁰⁸ sino el desarrollo de una semilla primordial y divina.

Lo anterior es válido, según Guitton, para todos los desarrollos verdaderos, que no son una mera propulsión de causas ciegas, ni preformación mecánica, ni, mucho menos, un epigénesis fortuita. Las nociones de *potencia* y *virtualidad*, si bien relativas, están a la base de toda metafísica. A esta idea de virtualidad se añade la de *latencia*. Todo se prepara, todo madura, y, no es sino después, de golpe, cuando el sentido de los seres se revela y comienzan a ser ellos mismos.

La tercera idea central de la ontología de Guitton es la de *discontinuidad*. Es una idea importante para él, pero donde su pensamiento no está exento de antítesis.

107 Cf. GUITTON, *La vocation de Bergson* (Vocations, 9). Paris, Gallimard 1960, 195-201.

108 Cf. ID., *La philosophie de Newman*, 97-101.

El mundo en el que vivimos parece continuo, tanto en su estado como en su cambio. En él, las transiciones son perpetuas y, no obstante, la discontinuidad es primitiva. El ser es discontinuo y, en él, la continuidad es secundaria. Las divisiones son naturales y, una ley del todo o nada está al fondo de las cosas. El *principio de continuidad* expresa el deseo profundo de la razón bajo todas sus formas: afirma que todos los intermediarios son reales; la discontinuidad, un accidente; las diferencias aparentes de naturaleza, no son más que diferencias de grado; y toda alteración se hace mediante la suma de pequeñas diferencias. Guitton está persuadido de que la vida real procede a través de saltos, siguiendo el todo o nada, mientras que el entendimiento fabrica intermediarios ficticios o reales. Es necesario reconocer que la naturaleza misma colma los vacíos y reúne formas originalmente separadas por intermediarios tardíos.¹⁰⁹

La última idea central es la de las *esencias que guían el desarrollo siguiendo una libertad*. Es ésta una idea compleja, pero de gran importancia para Guitton, y es el doble aspecto o polaridad del ser en potencia que aspira a desarrollarse. Por un lado, en cuanto virtualidad primera, tiende a dilatarse bajo formas diversas, y, por otro, en cuanto Idea, Esencia que busca también realizarse, escoge entre las diversas posibilidades, se define. En el fondo, como piensa Poirier, no es sino el viejo problema aristotélico de la materia que desea la forma y tiende hacia ella, mientras que ésta busca una materia que la realice.¹¹⁰

Aunque oscura en su naturaleza, podemos decir cómo actúa la *Esencia* y guía el desarrollo del germen original. Este está cargado de virtualidades diversas. Entre ellas, tendrá que elegir siguiendo la ley de la *privación*. La Esencia interviene con su *asentimiento* a los progresos que le permiten aparecer y, para el juego cuando siente que ha ganado.

La docilidad a la llamada del *destino*, sea cual sea su mecanismo, define, para un ser, su verdadera libertad de elección confiada a su esencia y que es paciente, siempre renovada y de toda una vida. Todos los seres, según Guitton, tienen un destino, desde su origen, cuando aún están en estado germinal o embrional. Todas las especies biológicas, sociedades e instituciones, constituyen centros de seres, separados en su creación, y forman un inmenso universo de las Esencias. La *Historia* tiende a realizar las Ideas, que están en germen al principio, y deben comprometerse en la *Duración* y adaptarse a las mentalidades

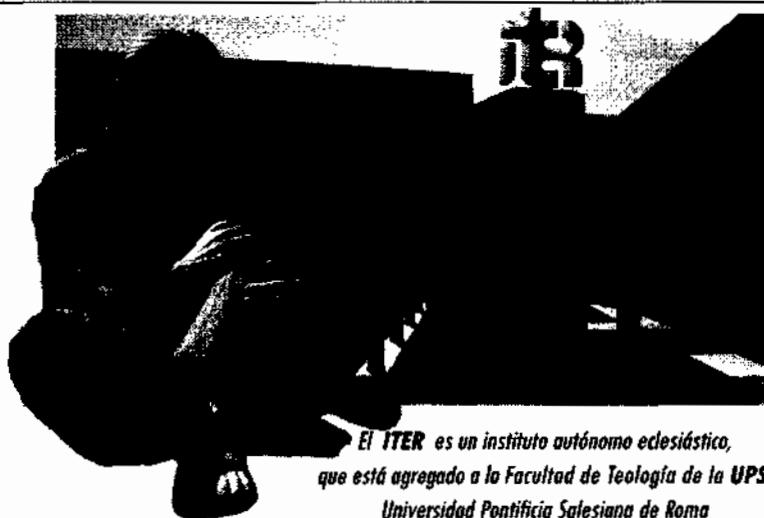
109 Cf. ID., *La philosophie de Newman*, 97-101.

110 Cf. POIRIER, *Le philosophe*, 226.

episódicas. Las *religiones* no son sino manifestaciones desiguales de una idea moral, social y religiosa, entre las que el *Cristianismo* es, según nuestro autor, la más auténtica, la que ha encontrado la verdadera vía.¹¹¹

Tales nos han parecido que son los temas ontológicos esenciales de la filosofía de Jean Guitton, que aparece como un sistema abierto de oposiciones matizables y perfeccionables hasta el infinito que nos permiten conocer, en el conjunto de los seres, una ley común de desarrollo y de resonancias preciosas que pueden servirnos para dilucidar los problemas separados de la filosofía de la Historia y de la filosofía de los valores al nivel mismo de la existencia histórica y, sobre todo, de una filosofía de la religión.

111 Cf. GUITTON, *Histoire et destinée*, 198-204.



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

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

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

1. Bachillerato:

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

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

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

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

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pizaro) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 2618584. Fax (0212) 2650505. E-mail: contacto@iter-ups.org

VENEZUELA: REPÚBLICA IMPEDIDA O PAÍS DE *EPISTEMAI* CONTRAPUESTAS

Dr. Mario Di Giacomo*

ABSTRACT: In his remarkable book *El aro y la trama*, Alejandro Moreno tries to systematize an interdisciplinary discourse that explains (following Foucault's thought) the mother-episteme of Venezuelan popular reality. This article is a review of Moreno's epistemological and hermeneutic positions against the Modernity and against its kind of reason, to which the author associates with an arbitrary process of cultural domination.

KEYWORDS: popular episteme, popular culture, lifeworld, matricentrism, Modernity, modern reason, homo oeconomicus, homo convivalis.

I. INTRODUCCIÓN

El aro y la trama. Claridad y distinción de una razón que separa centro y periferia; opacidad de un pensamiento matricial que opera con símbolos y narraciones. Uno de ellos se realiza en la soledad, en el pequeño absoluto de cada vida tomada singularmente; el otro nace ya instalado en la comunión, en un estar-en-relación: el cara a cara a partir del cual la ética se constituye como *proté philosophia*¹. Enfrentamiento, confrontación, visiones contrapuestas del mundo. Entre una apertura accidental al otro, síndrome del moderno individualismo, marcado por su pasado liberal, y una apertura constitutiva que define al uno y al otro, a todos los seres humanos en general, el acuerdo se torna impracticable. Comencemos, entonces, por las postreras líneas de un resultado. En *La familia popular venezolana*, Moreno Olmedo concluye así el segundo de sus Apéndices:

* **Mario Di Giacomo**, Magister en Ciencia Política. Lic. en Filosofía 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). Email: panisangelicus@gmail.com

1 Cfr. A. Moreno O., *El aro y la trama*, Caracas-Valencia, Centro de Investigaciones Populares-Universidad de Carabobo, 1993, p. 456.

"Nuestra historia es historia de un paralelismo infecundo: instituciones y realizaciones culturales, oficialmente legitimadas por un lado, y el fondo constitutivo popular por otro. Las unas y el otro marchan sin coincidir. Así lo legitimado se reduce a pura forma ineficaz y lo popular se queda sin instituciones y realizaciones culturales aceptadas; las produce, pero llevan una vida marginal y reprimida, situación en la cual fácilmente se corrompen. ¿No es posible repensarlo todo desde la matriz de sentido del pueblo?"². Se asoman al unísono dos sensaciones al interpretar este párrafo. La primera, permanece consustanciada al diagnóstico que Moreno Olmedo hace de la realidad venezolana, de sus específicos comportamientos mundano-vitales, y de la voluntad de un público invisibilizado por el régimen de exclusión que ejercería un tipo de dominación discursiva; es decir, estamos al interior de una lógica de resistencia cultural, donde la categoría "pueblo" representa el lado oprimido de la relación, y la Modernidad, su lado opresivo, manifiestamente dominante, empero, realmente impotente. La segunda se halla transida de cierto estremecimiento, en la respuesta posible o imposible a la pregunta que Moreno ha formulado: repensar todo desde la matriz de sentido del pueblo, incluyendo las formas institucionales con las cuales él coronaría el texto de su autocomprensión colectiva, opaco para la Modernidad que se viene abajo.

Moreno desea pensar la "lógica" de una centralidad subterránea, que no se manifiesta en las ceremonias establecidas por el poder oficial, ni refleja en estas fiestas sus fiestas, ni guarda sus cultos en los cultos admitidos, pero que avanza, como una trama, con sus reglas específicas de orientarse en el mundo, y se posiciona como una *episteme* peculiar, que define el modo del acceso al mundo y al saber del mundo. Esta *episteme* popular, pues, nace en estado de fusión con el otro, divorciada del proyecto de dominio de la Modernidad en crisis, y de su última manifestación de crisis, la posmodernidad, más fincada todavía en el primado de un individuo insolidario. Sostenido "sobre una columna de individuos"³, este proyecto no puede afirmar su triunfo sino sobre la radical negación de la *episteme* popular venezolana, refractaria a la antropología individualista de sentido que subyace al proyecto hegemónico de la Europa moderna. Moreno hace suyo el dilema habermasiano que contrasta la férrea lógica sistémica y su dinámica colonizadora con las operaciones simbólicas que nadan a contracorriente en el mundo de la vida, en cuyas prácticas de sentido se reconocen y se reproducen los modos habituales de una solidaridad colectiva. Empero, este enfrentamiento de mundos se le hace

2 Alejandro Moreno Olmedo, *La familia popular venezolana*, Caracas, Centro de Investigaciones Populares-Centro Gumilla, 1995, p. 47.

3 *Ibid.*, p. 40.

a Moreno insuficiente a fin de clarificar lo que ocurre en los pueblos de América Latina, más sometidos aún por una lógica sistémica que ni siquiera es suya (de ellos, de esos pueblos). Los rendimientos sistémicos siguen obteniéndose incluso a expensas de los fondos simbólicos sobre los cuales se estabilizan las identidades colectivas, asunto al que parece ajena la antropología individualista liberal, para la cual sólo hay, sencillamente, individuos, y éstos, encerrados en su individualidad, únicamente *per accidens* abren sus textos intrínsecos a los demás individuos (lo cual sería una falsa apertura, porque es una apertura que tiende a instrumentalizar a aquello a lo cual aparentemente se abre).

Desde el punto de vista de Moreno, no puede haber unión de voluntades allí donde una definición antropológica instala, de entrada, una clausura individualista. Pero por otro lado, el sistema que Habermas critica es el resultado dimanante de una historicidad específica; por más que las lógicas enfrentadas estén así, esto es, enfrentadas, con el propósito de impedir el monopolio hegemónico de uno de los lenguajes, ese sistema que la prognosis ha calificado de amenazador en contra de los mundos simbólicamente constituidos es el resultado de ese mismo mundo de la vida, ahora amenazado por sus propios productos históricos. El extrañamiento que Habermas habría diagnosticado subsistiría todavía, pero no sería ya un extrañamiento total, como sí, en cambio, el que resultaría de una imposición sistémica a un mundo de la vida, del cual ese sistema no es resultado alguno. Para decirlo de otra manera, ese sistema contra el cual se rebela Habermas, como apoderado del mundo de la vida, es, empero, SU sistema⁴, un resultado del cual no se puede autoeximir la *Lebenswelt* en el cual aquél ha adquirido la partida de nacimiento, su *status* de ciudadanía. El sistema contra el cual se determina el pueblo venezolano no es un sistema que se deriva de su cultura, como producto suyo, como si fuera su discordante realización, el resultado de una historia donde se pueden reconstruir las fases previas de su creación más íntima. Pero también de su ulterior traición. La enajenación de la periferia subiría, por consiguiente, un peldaño más que la enajenación del centro, pues la lógica sistémica, en la periferia, es más extraña a los recursos propios, a los espacios narrativos y a la lógica simbólica del mundo de la vida que en relación a lo que acontece en el centro y sus espacios contractuales.

II. UNA EPISTEME REPRIMIDA

Punto focal de esta *episteme* reprimida por la Modernidad que hemos importado, mas no asumido, es la forma de constituirse las familias venezolanas,

4 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 56.

menos centradas en la terna burguesa tradicional padre-madre-hijos, que en el binomio madre-hijos. El padre se define, dentro de los hijos, por ausencia, hueco, vacío. Por lo que se echa en falta. En la profunda disolución de la urdimbre social, el pronóstico de Moreno no camina por la cañada que focaliza la culpa en la inexistencia de un eje patriarcal que dirige los destinos de la familia, traza las líneas fronterizas de lo lícito y lo ilícito, embute a veces con violencia la normatividad indispensable para una convivencia oficializada. No. El problema de la disolución de los vínculos está apareado, ahora, más bien, no con la inexistencia de la familia "correctamente" estructurada, sino por la desaparición progresiva de una familia cuyo epicentro es la madre (si alguien quiere un buen ejemplo de sociedad sin *super-ego*, por aquí encuentra un adecuado espécimen. Al ejemplo de la sociedad sin *súper-yo* del mundo occidental normalizado, debido a la transferencia de competencias de la familia al Estado, o a alguna estructura funcional suya, se le puede añadir éste, en el cual, a más de las competencias malamente trasferidas al Estado, la función-padre se caracteriza más por ausencia que por presencia). Callado mundo de insospechadas dinámicas, Moreno ha descubierto un par de cosas: la mujer se ha reducido a madre, obliterando los demás roles posibles a desempeñar en su vida; el padre se reduce a una inseminación puntual, luego desaparecido prácticamente del horizonte. Puede comprenderse que desde el diagnóstico construido, las políticas públicas deben adecuarse a los *facta bruta* de una realidad más matricentrada que patricentrada, a fin de distribuir adecuadamente los recursos estatales con los cuales se compensan las carencias de los sectores más vulnerables. Pero de allí a una reconfiguración total de la institucionalidad, porque la importada no hace sino violencia a la *episteme* endógena venezolana, es un salto en el vacío, inadmisibles como resultado discursivo. Recuerda Moreno a esos diagnósticos absolutamente pesimistas que ven la totalidad como alienación; en la medida en que la totalidad se encuentra alienada, ninguna mediación puede fructificar en buenas obras prácticas porque ella misma, la mediación, se halla afectada de la negatividad total en la que se inmerge.

Maternidad pura es lo que se bebe en la Venezuela profunda, inaccesible a los recursos interpretativos de una Modernidad pagada de sí misma. Sin madre, los afectos se tornan imposibles. Es imposible la gestación de la relación, el estar con el otro, la perpetua posibilidad de una apertura que esa *episteme* propicia y reproduce. Pero el límite de esa *episteme* convivencial va encontrando sus excesos en una familia que se despidе, incluso, de la madre. Es decir, cuando el consagrado vínculo de una sociedad matricentrada⁵, que Moreno creemos co-

5 A. Moreno O., *La familia...*, op. cit., p. 6.

rectamente diagnóstica, se disuelve por circunstancias fácticas (trabajo, alcohol, drogas, prostitución, abandono), entonces aparece el vacío, el registro tanático de la convivencia. Como las responsabilidades no son personales, sino sistémicas, a juicio de Moreno, la ruptura de la continuidad de la relación materno-filial es un asunto que resulta directamente del trabajo asalariado propio del sistema capitalista, con el cual se obliga a la madre a salir del hogar, a los fines de garantizar una subsistencia siempre precaria: un trabajo asalariado que se organiza fuera de casa y lejos de los hijos⁶. Los hijos son, entonces, en esta disolución extrema, también hijos del vacío⁷, se consustancian con la muerte en vista de que el registro afectivo de la madredad estuvo ausente, y la vida pasa a no valer nada, o a valer muy poco. El otro registro aparece en breve. No otra cosa que el registro de la violencia. Una violencia "casi pura"⁸, blandida "por motivos fútiles"⁹ surge de allí de donde el vacío ha hecho nidal. Sin dudas, una débil sedimentación institucional permite que la impunidad lleve el control de los registros de la violencia: las instituciones se encuentran desbordadas, y son, en sí mismas, ineficientes. Parece llevar la razón Moreno. Las instituciones son inadecuadas para enfrentar los males de una Modernidad importada y, *quoad nos*, contrahecha; como un traje demasiado holgado, la institucionalidad moderna no le queda bien al cuerpo de este sujeto, tropical y vivencial, sino que ha sido cortado al talle de otras geografías.

Nuestra violencia endógena, pues, se nutre a sí misma de la violencia que se incorpora en una importación de valores desajustados con nuestra propia tradición cultural. Si el capitalismo no obligase a los sustentos requeridos, la madre no habría de ausentarse de su espacio habitual, reforzando por lo tanto los vínculos afectivos con sus hijos, haciendo densa la urdimbre solidaria comunal en la que los individuos se identifican. Pero por otra parte, a la violencia desatada no se le puede responder con instituciones inadecuadas, porque ellas corresponden a un proyecto de dominación hegemónica, porque las mismas no resultan de las propias entrañas criollas, porque ellas nada tienen que ver con estos mundos nuestros, 500 años y pico ha, orillados e invisibilizados por las culturas dominantes. Los vínculos política y socialmente pactados no coinciden, entonces. El vínculo formal posee una muy debilitada realidad institucional, virtualmente anulado por las prácticas reales, mientras que el vínculo real, basado más en

6 *Ibid.*, p. 40.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 *Ibid.*, p. 41.

9 *Ibidem*.

la emoción que en la razón¹⁰, se descubre fundamento de un mundo vital que los sectores modernizados del país miran de reojo. El trance esquizoide de esta realidad es más que evidente: instituciones vaciadas por unos vínculos reales; vínculos reales cuya socialidad no arraiga en los altos fondos racionales.

Por pactos entendemos en este contexto la forma como una sociedad se organiza a sí misma. En el caso de la sociedad venezolana, los pactos se ponen en obra de una manera similar a como se hace en los Estados democráticos y de derecho, con un fuerte componente de justicia social redistributiva adosada a la responsabilidad del Estado. Pero la operacionalización de esos pactos en apariencia meramente formales son vaciados en su, por así expresarlo, "sustancia formal", vacío que viene a ser ocupado por una particular forma de vida, reacia a toda Modernidad de mínimos, que anida allí dentro de las oquedades que va dejando un Estado originado, en principio, en las fuentes de la Modernidad (la discrecionalidad de la administración pública venezolana cobra así ribetes narrativos insospechados para quien no la haya padecido). El asunto es que la emocionalidad presente en los pactos reales, en el modo como simbólicamente se desenvuelve el mundo de la vida, dominado cualitativamente, pero, por sus dimensiones, en realidad dominante, ocupa la vaciada dimensión abstracta del Estado y funda los términos de la relacionalidad y los términos clientelares del mismo Estado de una forma que nada tiene que ver con sus modernos requisitos funcionales (arbitrariedad y afectividad, un régimen de simpatías y antipatías, van sustituyendo la formalidad de la ley y la igualdad que todos los ciudadanos presentan ante ella).

Nosotros diríamos que las permisiones que este Estado admite dentro de sí nos da a entender una inversión de la fórmula colonizadora propuesta por Habermas: no ya colonización del mundo de la vida por el sistema, sino, al revés, una progresiva invasión de esa lógica matricial, sin límites definidos, ubicada según Moreno en una sociedad huérfana de padre y cuya ausencia la colma una madre convertida en epicentro absoluto de los vínculos reales, que avanza sobre una lógica funcional de rendimientos y respuestas eficaces a los desafíos de una sociedad complejizada. Moreno se detiene en el ya clásico tópico de una razón moderna en los estertores de su extinción. Para él, la individualidad del *homo oeconomicus* instala desde la Modernidad un conjunto de mónadas aisladas, incapaces de fundar relación. No se detiene Moreno en las variantes de la razón moderna, sino solamente en la razón autodestructiva que ha llevado la vida del

10 Cfr. *ibid.*, p. 29.

planeta hasta un límite extremo. Las ejecuciones de una razón ensoberbecida ha conducido a la Modernidad hasta el punto sin retorno de una saludable autodestrucción: además de llevar el riesgo a escala planetaria, los huecos que ha dejado tras de sí al fundar nominalistamente lo social ha provocado un vaciamiento de los registros de la comunidad, dejando por fuera incluso los afectos que una razón desquiciada también quiere someter a control, sin visualizar, por las altas cotas de su ofuscamiento, que detrás de ella se oculta la más alta pasión que el dominio representa. Siguiendo a Levinas, Vila Chã interpreta la proxemia social como una comunidad del amor, cuerpo colectivo preestablecido en los afectos, esa comunión preformada cuyos vínculos se han forjado en la alegría y el sufrimiento, en la singular dicha y desdicha de los rostros que, saliendo a su encuentro, interpelan y cuestionan a los otros, los expulsan de sus certezas, solicitan un responsorio: “Con Emmanuel Levinas, podemos incluso decir que la forma más original del comunidad humana no puede confundirse con un mero colectivo o una simple mezcla de personas dentro de una totalidad común; más bien, la forma originaria de comunidad, y por tanto la más original, es siempre la *comunidad del amor*, esto es, aquella forma de comunidad que encuentra su fundamento en la idea regulativa de una comunidad de personas o en la noción de *persona*, que es ontológicamente inseparable de *otras personas*”¹¹. La violencia ordenadora de la razón, violencia incorporada en la lógica de la identidad, ha de ser destronada en el desencadenamiento efectivo (afectivo) de las relaciones reales, que se hallan bien sea un tanto avergonzadas de sí mismas, acomplejadas ante la lógica moderna, bien sea un tanto invisibilizadas por los discursos (y oficinantes) oficiales.

III. *HOMO CONVIVALIS*

En contra de un individualismo que se halla en dificultades extremas para entenderse a sí mismo como relación, Moreno opone un estar desde siempre en relación: la relación es lo fundante (*ethica est veritas prima, Wahrheit ist kontakt*), no el individuo epistémico que avanza como una fortaleza vacía, sin identidad y sin territorio, sobre lo otro de sí, reduciéndolo al común corsé de una formalidad identitaria. Moreno no es reticente en estos aspectos: quiere una comunidad “de relaciones conviviales que produce sus propias formas de convivencia, las cua-

11 João J. Vila-Chã, “Individualidad relacional: La compasión como estructura de una ontología social postmoderna”. En: Corina Yoris (Comp.), *Patrística, Escolástica y Modernidad. Academia, libertad y dignidad humana*. Caracas, Quirón-UCAB, 2012, p. 38.

les no pueden recibir el nombre moderno de instituciones, porque pertenecen a otro mundo de vida"¹². En la comunidad liberada despuntarán las instituciones, si fuere el caso, afines a ese peculiar modo de configurar las relaciones: no ya una institucionalidad al ajeno servicio de individuos que han de ser calmados exteriormente mediante coactivos recursos jurídicos, ya que los individuos, en su subjetividad desbordada, no renuncian a una libertad fácilmente invasiva en relación a lo otro, ni a su independencia asumida en sentido posesivo. Detrás de toda esta lógica de la cual se reviste el individuo moderno, no puede sino emerger una sociedad que coloca cortapisas jurídicas a una subjetividad que ha despachado de sí los límites sustanciales con que se represaban las energías expansivas de los individuos. Para decirlo más claramente: mientras más el individuo se hace el centro de atribuciones de sus prácticas vitales, y mientras más desaloje de sí las dependencias culturales de las cuales él mismo es un (no reconocido) producto, tanto más difícil se hace reconstituir orgánicamente los lazos de una comunidad que se ha absuelto internamente, y tanto más las instituciones modernas funcionan al interior de un detrimento comunitario, las cuales deben cercar las extralimitaciones de un sujeto a cuyas prácticas se les sueltan las riendas; tarea ésta antes resguardada en el reservorio que implican las leyes no escritas de una socialidad "anárquica, blanda, reacia al compromiso institucional"¹³.

Mientras en la eclosión del individuo Habermas aprecia una bendición, Moreno estima en el mismo evento una calamidad, que sólo deja una cenefa desgarrada en lo que antes era orgánica urdimbre. Se asemeja este constructo teórico a la hegeliana causalidad del destino, ahora leída en clave tropical y bajo los símbolos de una bóveda de creyentes que han encontrado tanto el lugar de una elección, como el sitio de una Presencia. El pueblo nuestro ha de encontrar la muerte en el anciano proyecto modernizador; ese proyecto es una negación de las diversas *epistemai*, irreductibles entre sí, que pueblan el mundo. Y este denostado proyecto, por repetir un fastidioso tópico, ¿no es acaso ya demasiado viejo en el mismo mundo de donde brotó a la luz?¹⁴ Moreno no deja de hablar de convivencialidad, de *homo convivialis*¹⁵, como figura contrapuesta al *homo oeconomicus* del liberalismo. Sin embargo, nos preguntamos, ¿de dónde sale esa convivencialidad, pues lo que existe en la familia popular venezolana, más que fraternidad, es filiación, relación personalísima del hijo, de preferencia varón,

12 *Ibid.*, p. 31.

13 *Ibid.*, p. 28.

14 Cfr. *ibid.*, p. 29.

15 Cfr. *ibid.*, p. 26; Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 423.

con la madre (la madre tomaría de esta guisa el puesto que el protestantismo reformado había asimilado a Dios, y la relación incanjeable con ella de parte de cada hijo asume el lugar que el creyente individual mantenía en una relación irreductiblemente suya con el Dios de la *Escrituras*)? Mesías crucificado en los eventos que su redención desencadenó, el pueblo elegido que Moreno identifica en los depauperados del mundo, orillados por una historia oficial, son, a la vez, un nuevo mesías evangélico, el pueblo oprimido por una matriz cultural de la cual se siente enajenado, “una matriz de sentido externa a nosotros y extraña”¹⁶. Pontifica Moreno desde su púlpito de creyente, desde una de esas periferias donde ha domiciliado su apostolado¹⁷, haciendo del mundo de la cultura popular, herido en

16 A. Moreno O., *La familia...*, op. cit., p. 43.

17 Alejandro Moreno es sacerdote, pero posee también varios títulos profanos, conquistados en ambas orillas atlánticas. Aunque ha nacido en las cercanías de Toledo, es naturalizado venezolano. Residenciado durante unos cuantos años en un barrio caraqueño, sabe de qué habla y desde dónde habla. Habla desde la matriz popular a la que dedica su apostolado, habla desde una matriz que, sencillamente, ama. Es éste su *lumen quo*. De ese amor *videns*, sin embargo, hace el autor hipérbole: en la cumbre del mirar se halla, como es natural, su punto ciego. Su corazón, que no es *nisi cor humanum* (Agustín), queda deslumbrado por la blanca luz de sus amores. La epistemología se inserta en una matriz popular, se hace pueblo, se consustancia con él. Se hace pueblo hasta la muerte. Acaso porque, en él (el pueblo), Moreno no está sino hablando con Él, interpeándose desde él, y desde ambos, con la mira puesta, tal vez, en un ajuste de cuentas con la inicua Modernidad, esa misma Modernidad que la España natal de Moreno nunca vio con agradados ojos. Sumergido en una matriz generante, la de la cultura popular venezolana, radicaliza el mirar configurador que desde ella el pueblo esboza, esa totalidad que deviene mediación de sí misma, y automediación del sujeto que allí se inserta. Radicalizada, esa matriz corre el riesgo de transformarse en una ontología fundamental. La tarea de Moreno la consideramos cumplida desde el registro de una descripción atinada de los eventos que tienen lugar en la sede primada de su apostolado (investigación participativa, amor participativo). Y ni decirse tiene que no la estimamos colmada desde el punto de vista de sus conclusiones, proclives a una idealización exacerbada de la comunicación afectiva, de la proxemia del barrio y de sus sujetos convivenciales. Ahora bien, en cierto aspecto coincidimos con Moreno: mirar lo real desde la periferia, desde el ojo de los suburbios, puede ser más enriquecedor que un vistazo echado desde un centro que solamente sabe de sí mismo, que únicamente arguye desde sus fronteras cenceñas porque su autocomprensión le lleva a decretarse el ombligo del mundo y, por ello, a invisibilizar lo que no es él mismo. Cuando se habla desde la periferia, el hablar habla tanto de la periferia (desacreditada) como del centro (reputado), acumulando entonces por lo general el hablar periférico más mediaciones que el otro

la impuesta proximidad del horizonte moderno, en sitio de un encuentro teológico (el pobre es el lugar privilegiado del encuentro con Dios, por lo tanto, aquél es objeto de una opción preferencial, o, al menos debería serlo). Si la exigencia de evangelización tiene todavía algún sentido, ésta sólo puede darse como *metanoia* radical¹⁸, como conversión absoluta del mismo evangelizador a la *episteme* del pueblo del que se trate, a la matriz de sentido que permite al mismo evangelizador permearse del ágape gracioso que una vida enclavada en un individualismo exacerbado ha hecho imposible. Matriz de sentido, en la lectura ejercida por Moreno, que no instala relaciones jerárquicas, como si el dominio “maternizado” expulsara de su seno, *per se*, las relaciones de dominio que inscribirían, por el contrario, otras matrices de sentido. La sobreabundancia de madre brindaría una protección fundamental en contra de toda forma piramidal de relación: bastan el amor maternal y el amor filial para que tales jerarquías se achaten hasta su fenecimiento. Desbarra tanto Moreno en este punto que no es dado notar que el cambio de una familia patricentrada por una familia matricentrada no produce *ipso facto*, por la inversión del modelo, una liquidación de las formas jerárquicas: conduce a otras formas de dominio y a otras jerarquías, no a la obligada disolución de todo dominio y de toda jerarquía¹⁹.

hablar. Hay una endovergüenza aún no resuelta en el discurso de la periferia. Pero no veo que por eso se desprenda que la comprensión realizada desde aquí se equipare automáticamente con un pensar que quiere acabar de una vez y para siempre con una Modernidad de la que se deviene. Se trata más bien de complementar que de decapitar. De evitar que el centro cierre sus totalitarios portales, dejando tras de sí esos suburbios con los cuales irremediablemente se vincula. Y a los que tiene que volver, una y otra vez, para rejuvenecer sus propios pozos, muchas veces desecados con las arenas ardientes que surgen de su tedio civilizatorio securizado, controlado, juridizado, despersonalizado.

18 Cfr. *ibid.*, p. 46.

19 Esta “pureza de plenitud” que algunos desean leer en algún reino intramundano echado al rincón de la historia por la “razón única”, la moderna “razón totalitaria”, coloca dentro de los márgenes de un paréntesis ficticio todas aquellas violencias descartadas del mundo armonioso que desean reconstruir, corriendo de prisa hacia el pretérito que vuelve inminente, sin ya más tardanzas, por una justa revancha, la revancha de la conciliación en el espacio vacío que deja una razón destronada. Espacio en el cual además se justifican las líneas privilegiadas que diagnostican la venturosa muerte de la Modernidad y de su cómplice, la *ratio* individualista endeizada a alimentar a una subjetividad arrolladora. Pareciera que se quiere endilgar sólo a la razón occidental los malhadados dechados de la violencia y del dominio, como si violencia y dominio no pertenecieran también a formas de vida distintas a

Depura tanto sus líneas Moreno que se incapacita a sí mismo para comprender que él mismo traslada su horizonte cultural de pastor de la Iglesia a esa matriz que él pretende escrutar con ojos purificados, porque sólo la pureza comprende estas neonatas purezas: coloca allí el pueblo elegido, sitio de un encuentro teológico y opción preferencial de una redención, derivando así, prácticamente, en un cristianismo de clase, con su mesías clasista y con su proyecto de subversión en contra de la violencia hegemónica de la Modernidad. La emancipación profana llevada a efecto por el proletariado se transubstancia así en una restaurada emancipación sagrada, por la cual Dios es visto allí mismo, encarnando de nuevo su justicia en ese fragmento de su creación, que tanto tiempo ha sido dejado de lado por los poderes dominantes del mundo. En este caso, el proyecto hegemónico de Occidente.

IV. LA PUREZA DE LA HUELLA FUNDANTE

La *episteme* es un modo general de conocer, pero establecido en la fuente del conocer, pues es origen productivo de los signos y de los juegos de lenguaje, es producción de un orden de significaciones que constituyen realidad. La *episteme*, como asevera Moreno, condiciona todo el proceso de conocer, pero no sólo esto, también las formas de relación de una cultura específica y los modos simbólicos que definen tareas de agrupamiento de los colectivos, esto es, la manera en que se define una cierta cohesión social. Es como el fondo que no se piensa de lo pensado, el sustrato que hace posible el pensar y los lugares simbólicos que rigen las relaciones colectivas. Ella, la *episteme*, "no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido"²⁰. Es la condición misma de los contenidos, es el marco de orientaciones generales que fija los límites del conocer, de hacer experiencia de mundo, es la acequia por donde se encauzan las grandes reglas que dirigen la producción de los discursos, pero es una condición en sí misma irrepresentable, porque se la presupone en todo acto que se la quiera representar. Queda por detrás de toda representación, permitiendo las representaciones en su totalidad. Como incircunscriptible realidad, permanece posibilitando toda realidad circunscriptible, determinada, codificada. Su amplia generalidad posibilitadora le permite el engendramiento de los modos de abordaje de la realidad, pero como participa del conocimiento como figura de posibilidad, no es ella en sí misma conocimiento alguno, noción alguna, *noesis* alguna. Instala un camino,

las de Occidente.

20 A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 47.

una forma de apropiarse de la realidad, sin quedar ella convicta de esa forma apropiadora. Es una "huella"²¹, una "huella matriz"²², una *Gestalt*, una red de reglas y de relaciones que posibilitan la claridad de las representaciones y de los discursos que de ella se nutren, y que fundan el espacio de lo apropiable cognoscitivamente. El fondo no representado de tal gramática profunda se abre al sujeto sólo mediante la crítica hermenéutica²³, la presencia no representable, que está y no está del todo en lo representado, sólo abre su texto participando el sujeto que investiga en los juegos que el texto posibilita, permite, conforma. Todo aquello que puede ser representado o circunscrito, todo aquello que se encuentra más acá, o más allá, de ese origen originante de las significaciones cognitivas y existenciales se entiende como epifanía de lo fundante, de eso que permanece retraído, posibilitando lo fundado. Como el incondicionado Padre de la teología, esa presencia se define fundamentalmente por el vaivén retráctil que incorpora en su mismo darse: la creación es huella de Él, un algo que no es todo, un algo que no lo agota, pero que, no obstante, le delata.

Moreno aspira a multiplicar la producción de discursos a partir de la multiplicación de las *epistemai*. Al multiplicar las *epistemai*, diversifica las racionalidades que en ellas se fundan, mostrando, al mismo tiempo, lo infundado de una razón totalitaria (la razón burguesa, por supuesto, cuyas líneas Habermas no hace sino continuar²⁴). Distintas en cada caso, cada una de las *epistemai* fundamenta los discursos que tienen realidad en una *praxis* vivida, y del enfrentamiento conflictivo entre estos modos de comprender lo real surge un litigio que impone tanto un triunfo como una derrota. Pero la derrota no habría extinguido a la *episteme* derrotada, sino que la habría instado a llevar una vida umbrátil, como entre sombras, hasta que llegue el punto favorable de una ulterior afirmación (la cual Moreno ve posibilitada por el indetenible crepúsculo de la razón hasta hoy dominante).

Existe, por ende, una *episteme* privilegiada que se ha hecho discurso dominante; mientras otras *epistemai* llevan aparte una vida precaria y frágil, en las orillas de ese mundo que se ha asumido a sí mismo (falsamente) como moderno. Por oprimida, "esta *episteme* no puede pronunciar su palabra en el otro mundo. La pronuncia en su propio mundo otro. Sólo en él puede ser escuchada y desde

21 *Ibid.*, p. 49.

22 *Ibid.*, p. 50.

23 Cfr. *ibid.*, p. 51.

24 Cfr. *ibid.*, p. 65.

él anunciada pro-féticamente, en una opción radicalmente ética, “caminando sobre ella”²⁵. Su propio mundo otro es el mundo orillado aposta por la *episteme* dominante, ese espacio es el altar de la sanante palabra profética que emancipa al recuperar para sí la dimensión reprimida. Moreno no querría competir en el mundo foucaultiano de la generación de los discursos/poder, formadores de espacios de exclusión en la misma producción discursiva; querría simplemente otra *episteme*, distinta, no soportada contra nadie, afirmada sólo en la legitimidad de su distinción existencial: basta con que exista en su diferencia para que sea legítima. Sin embargo, una vez definida como dominada, su afirmación se hace en contra del dominio y en contra de los poderes determinados a proseguir su dominación. No desea Moreno un contrapoder opuesto al horizonte de poder en el que ya siempre ha de moverse, sino una epifanía que se legitime en su sola presencia, sin oposición contradictoria en relación a un poder sojuzgante²⁶. Ni siquiera la perfecta dulzura de un Cristo que mueve a sus rebaños por medio del ejemplo es más inofensiva que esta autoafirmación indolora de la *episteme* reprimida. En la aseveración de que existen modos de conocer distintos, opuestos entre sí, unos dominantes, otros dominados, no es plausible extractar una autoafirmación de lo reprimido, sin que éste sea visualizado como la ejecución de un contrapoder que brota de una periferia ahogada por el mundo dominante. Por supuesto, Moreno sortearía con ese movimiento el envite de una autoafirmación que conserva en un cierto sentido la negatividad a la que se opone. Pero, además, desearía burlar el sino de una espiral de violencia engendrada al interior de una dinámica de dominio y emancipación. Su supérstite *episteme* no se afirma contra nada, contra nadie, sino que es, simplemente, otra, y en su modo de abordar la realidad es tan legítima como cualquier otra.

De acuerdo a Moreno, en la Venezuela popular matricéntrica el individuo es un resultado de la relación, y no a la inversa, la relación como un artificio construido por los individuos (el contrato, por ejemplo). Contrariamente al proyecto burgués, caracterizado por un estar-en-la-riqueza, el proyecto y fundamento del mundo popular venezolano, casi extrapolable al mundo popular latinoamericano, es un estar-en-relación, relación humana que más importancia da al com-partir que al producir, elemento propio de la dimensión económica²⁷ y de la visión antropológica que bajo ella descansa. En efecto, la realidad venezolana está hecha de unas cuantas realidades. En unas funge como elemento dominante ese estar

25 *Ibid.*, p. 464.

26 Cfr. *ibidem*.

27 Cfr. *ibid.*, p. 423.

con el otro fundado en una dinámica de efectos y compromisos primarios. La base de las relaciones se entiende desde la óptica de las relaciones primarias, inmediatamente afectivas, que poco saben de una regulación formal de los cursos de acción de los individuos. Por otra parte, existe una Venezuela modernizada, a duras penas, pero modernizada, instalada en el confort de una Modernidad más bien adquirida que efectivamente interiorizada. De esta manera surgen, a lo menos, dos imágenes excluyentes del país: una Venezuela moderna y una Venezuela autóctona²⁸, unos tipos humanos gozadores de Modernidad y unos tipos gozadores de autoctonía. Unos viven al amparo del discurso dominante de la producción, enderezado a la afirmación egocéntrica de individuos privados, orientados a la realización de sí mismos por medio del consumo; mientras que otros se mueven al amparo de la *episteme* dominada, privilegiando la relación interhumana, y el régimen de afectos que de ella despunta.

Moreno ha conseguido el sacramento correspondiente a este lugar cripto-teológico: encuentra la manifestación más o menos visible de un Dios acogedor, y, en ese acogimiento es, en lo fundamental, madre²⁹. No obstante, al mismo tiempo, haciéndose eco de los lamentos metzianos acerca de la desprivatización de la fe, encuentra la compensación a la soledad de la fe vivida individualmente en el ágape comunitario que se funda en el ya estar siempre en relación: la comunión encuentra su espacio en el de la *episteme* reprimida; el sujeto es ya y siempre instalación en la comunidad, se alza en el horizonte como sujeto comunitario, como verdad dada, donada, en comunión. Porque, en sentido estricto la soledad no existe³⁰, cada vida ya viene entrelazada en una telaraña de relaciones, de las cuales la primera es la filiación, la relación incontrovertible con una sobreabundancia de madre. Además, como el mismo Dios escriturístico se halla transido por la relación más que por la soledad³¹, por ser uno y trino, el individuo no tiene un espacio de adscripción teológico que favorezca la monolítica interpretación liberal. Por consiguiente, ese mismo mundo de la cultura popular vive en la permanente realización de una comunión, en el perpetuo estar afectivo con el otro, ser-con-el-otro fundado en la originaria relación de un darse, de una donación y de una gratuidad que en ella está inscrita: el acogimiento de la madre, ésta es

28 Cfr. Carlos Rivas "La política en Venezuela: Bajo la mirada irritada del Otro". En: AA.VV., *Persona, sociedad y cultura en Venezuela*, Caracas, UCAB, 2006, p. 81.

29 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 420.

30 Cfr. *ibid.*, p. 474.

31 Cfr. *ibid.*, p. 466.

la circunstancia por la cual el mismo darse, la autodonación, deviene en acogimiento.

El mundo popular viviría, entonces, merced a un discurso, el discurso develador de Moreno, que se hace custodio de la cadena de elementos indiciantes, en un caudal de Gracia. El pastor ha encontrado su rebaño haciéndose, él mismo, del rebaño (ya puede, entonces a la vez repicar y estar en procesión). Más allá de la teología que quiere encontrar las primicias de un nuevo pueblo elegido, como asimismo el martirio que sufre su *episteme* dominada, el discurso de Moreno se empecina en mostrar los límites de una comunicación moderna que se ha tornado imposible. La misma razón comunicativa de Habermas se contamina de aquello que pretende superar, pues se halla a la sombra de una razón ilustrada, que es la fortaleza del sistema³². Contra una sobreestimación de la razón en la comunicación de las almas, se gira en función de los fondos de una emocionalidad que rige, *ab origine*, los principios de la convivencia. No se da, *in primis*, una relación epistémica, racional, con los otros: desde los orígenes se vive una *veritas prima* en el sustrato que presentan los afectos (Dios amó tanto el mundo que no sólo lo creó *ex amore*, sino que lo restauró en la sangre de su unigénito. Esta relacionabilidad interhumana es, antes que otra cosa, antes que nada, afectividad. Así, la ética incorpórea de Habermas y Apel encuentra su límite, o su contradiscurso, en esta ética somática que "salva el cuerpo de los hombres, su sensibilidad, su sufrimiento, su libertad, su persona, en fin"³³.

V. UNA EPISTEME SENSIBLE

A la ética discursiva desprovista de un sentido sentido, sostenida en la fragilidad de una razón que sólo puede llegar a acuerdos perentorios, se opone una *episteme* que vindica lo que la razón ilustrada no ha sabido sino olvidar: que el sentido debe ser sentido, que los cuerpos, con sus emociones, sus afectos, con el enclave real de unos discursos que no se han desarraigado ontológicamente, se involucran totalmente en la producción de significados. Que una razón ilustrada castra indebidamente porciones del ser humano que se encuentra allí en un magma de significaciones que no se deben sólo a la razón, sino que sufren de un involucramiento afectivo por obra de una productividad que anticipa toda apertura de mundo.

32 Cfr. *ibid.*, p. 432.

33 *Ibid.*, p. 435.

La obra de Habermas sería el reflejo de una *episteme* desde la cual la comunicación misma se ha hecho imposible³⁴, pues se ha separado tanto de su real plexo de significaciones, que no puede sino balbucir en la sustancia parcial de la razón una articulación argumentativa desalojada de los afectos fundantes. Comoquiera que sea, esa ética discursiva es la manifestación de una borradura, del nacer ya siempre en relación, del estar ya siempre con el otro, de yacer en un contexto determinado, con sus costumbres y sus ritos. La pregunta que cae como de suyo corre en derredor de la efectividad de una *praxis* intramundana que padecería del secuestro de un acontecer originario. Ese volcán subterráneo que alimenta la visión de la cultura popular, que permite todo mirar, que precede a todo mirar, desde el cual todo mirar adquiere una significación precisa, es la luz profunda que alumbra las emanaciones concretas en que ha cristalizado una forma de vida, un determinado, *Lebenswelt*. La dificultad reside en dónde situar los procesos que modifican las autocomprensiones que ciertas culturas encarnan, cómo modificar los núcleos originantes de los sentidos, las reglas que encauzan los discursos que brotan como eventos secundarios a partir de configuraciones subyacentes, de irreductibles gramáticas profundas. Suena apropiado traer aquí a colación lo que a propósito del imaginario instituyente de Castoriadis alega Habermas: si hay una fuerza creadora radical, a la cual se debe el mismo quehacer histórico, de la cual son deudoras las mismas prácticas culturales, la anonimidad de esas fuerzas del subsuelo parecen evacuar la posibilidad de una *praxis* en la cual se autotransformen los miembros de una sociedad determinada. Hay un ligero desliz en estas fuerzas creadoras que actúan *a radice*: ¿a santo de qué son convertidas en procesos de autoinstitución mediante los cuales la sociedad obra y reobra, anónimamente, sobre sí misma? ¿Cómo las facultades de los actores son deslizadas de esta manera sibilina hacia los nódulos en que se posibilitan las significaciones, la apertura de mundos, el esbozo del propio texto en torno a la comprensión del mundo? El sujeto que lleva las riendas de esta historia no son ya los sujetos concretos en prácticas socialmente compartidas, sino, antes bien, un origen dimanante esencial que, insertado en la historia, se retrae de ella. Con ello, “la *praxis* intramundana no puede provocar ningún proceso de aprendizaje. Y en todo caso no existe acumulación alguna de saber que pueda afectar a la comprensión previa del mundo y romper una totalidad de sentido dada³⁵”.

Una ontología fundamental impregna el concepto de sociedad del que Moreno hace uso. Dentro de una lógica dinámica, el fondo mismo de esa dinámica

34 *Ibid.*, p. 434.

35 J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 473.

se rehúsa a ser pensado, aún más, permanece como meollo productivo de significaciones que se autoimputa, pero resulta ser inimputable a los sujetos socializados en prácticas reales de recíproco entendimiento. Poseída por esos fondos que hacen posible incluso el pensar, la subjetividad aparecería como exonerada de los procesos que en principio le serían atribuibles: la *praxis* por la cual se modifican las interpretaciones anquilosadas, en la cual se explicaría el devenir cinético de las sociedades mediante procesos de producción simbólica imputables a una intersubjetividad colectiva, en el *medium* de los recíprocos intercambios comunicativos. La ontología popular que descansa bajo el estar-en-relación, y que explicaría el estar-en-relación fenoménico, se autoatribuiría así el papel de sujeto, en cuanto gramática profunda, de una *episteme* afirmada en sus derechos frente a las pretensiones hegemónicas de la *episteme* dominante, desalojando, o mediatizándose en esa gramática, la autonomía de unos sujetos, quienes entregados a la lucha política, deberían desde su autodeterminación realizar una proyección emancipadora que está en la base de todo discurso crítico-utópico. En este punto, Moreno abdica de una comprensión del mundo de la cultura popular como *episteme* que habría de dar cuenta de sí, de por qué construye un determinado horizonte de significados, de por qué reproduce ese horizonte de significaciones. Basta con que esa *episteme* sea otra, distinta a toda otra, para que con ello justifique su existencia y el modo en que cristalizan sus significaciones. Es éste el punto no rebasable por el pensamiento, el límite de la petición de cuentas, la frontera estática de unos fondos dinámicos.

Como cada mundo es una *creatio ex nihilo*³⁶, como cada *episteme* es una *creatio continua*, sin ya un porqué, los horizontes de significado que la *episteme* coagula son válidos por sí mismos. De lo demás solamente puede haber una interdicción, porque se halla embargado de un *mysterium tremendum*. Moreno parte entonces de ese *stare-cum-altero*, del nosotros, del ser relacional que configura una trama de sentido. Es una intrínseca relación de arraigo y de comunión, totalmente ajena a una visión del mundo que ha perdido las raíces mismas del pensar. Lo originario no es el pensar; no, el dominio del ser; no, la epistemología que ha desecado sus propias raíces; lo originario es la ética, el *ethos* de la relación, la circunstancia de venir unidos a la luz, el cara-a-cara como verdad primera³⁷, el misterio de la relación³⁸, de la que no se puede hablar en términos conceptuales, sino vivirla, vivenciarla, hacerla propia, bailar al son de sus pasio-

36 Cfr. *ibidem*.

37 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 456.

38 Cfr. *ibid.*, p. 461.

nes instilándose dentro la pasión. Allí, entonces, no se emplaza la distancia del saber racional, bajo cuya égida el todo de lo real se somete a escorzo y dominio, a la violencia de una perspectiva que todo lo aleja, sino la no-distancia del saber relacional, el afecto que se despliega en relaciones vivientes, en la proximidad, en la proxi-midad, en la proxemia. Evangelio viviente, el pueblo goza de la plenitud relacional que brota de un acontecer originario. Allí donde incluso el símbolo se fractura o la palabra calla, los afectos siguen viviendo de su vida íntimamente relacionada. El acogimiento se hace red de tupidas relaciones vividas en la afectividad. Los afectos establecen sus jerarquías, pero no clara y distintamente como pretende la razón.

Al querer superar a la Modernidad en el individuo mismo³⁹, Moreno traslada a la relación el elemento fundante de la *episteme* que caracteriza, porque, a fin de cuentas, repudiando como ficticia la soledad del individuo, del singular aislado, se trata de “plantear la relación misma como entidad primera, no como derivado. Para cada hombre la relación es su ser-en-el-mundo, no algo que él, en cuanto preexistente, entabla”⁴⁰. Por ello el hombre adscrito a la *episteme* popular es intrínsecamente apertura, esencialmente un estar abierto a lo otro, a la fecundidad vital que en eso otro encuentra. El estar en relación viene fundado por una ontología que es desde ya y siempre una puesta en relación, que hace del todo vínculo y misterio. En la medida en que el punto de partida es relacional, brota de suyo un universo tramado de sutiles parentescos, donde la ajenidad parece brotar o como una circunstancia pasajera o como un acontecimiento forastero. Lo otro, la otredad, están allí para gloria del pensar, del sentir, del existir. Al definirse como intrínsecamente apertura, lo otro que nos sale al paso es asumido con el riesgo que el amor involucra. El más allá que el otro representa no puede ser absorbido por el orden de la razón, delirio de un pensar tanto ilustrado o dialéctico, que comprime la diferencia hasta hacerla padecer en la identidad de la noesis de quien piensa.

El riesgo del amor consiste en la supresión de esa asimilación de lo otro a la unidad del sí mismo, porque en esa asimilación lo otro deja de ser, precisamente, otro. Pero en la medida en que la relación define una apertura ontológicamente determinada, la situación de proximidad nos hace caminar descalzos hasta hacernos escucha del otro, de su lacerante interpelación, ante la cual no podemos

39 Cfr. *ibid.*, p. 462.

40 *Ibid.*, p. 463.

no responder⁴¹. Desde esta línea de partida, el privilegio del pensamiento calculador, que ordena las cosas conforme a ganancias y pérdidas, queda derrocado en la apuesta que suponen los riesgos del amor: no hay garantía en una entrega que de alguna manera permanece cautiva de la opacidad de los afectos. Pero la fe complementa estas falencias de un orden afectivo que se hurta a la procesión anuladora del concepto. Desde la perspectiva de Moreno, existen dos situaciones entre sí inconciliables:

Un individuo que, *per accidens*, establece relaciones, el individuo del que está encinta la Modernidad, y que es desde su nacimiento clausura a lo otro, contemplado más como negación y límite que como colmadura y complemento; y el individuo que, *per essentiam*, se define, desde la *episteme* popular venezolana, y latinoamericana, como relación, como apertura, como comunión: "No es entendible un abrirse intrínsecamente. Sí es comprensible ser-intrínsecamente-apertura, y por tanto estar necesariamente -necesidad metafísica- abierto y en-comunión"⁴².

La posibilidad dialógica de establecer nexos, puntos de contacto, zonas de solapamiento entre las *epistemes* confrontadas se ve imposibilitada, pues la comunicación desde la *episteme* moderna se ha hecho inviable. Así, entonces, la burbuja mundano-vital del mundo popular, que abre sus textos característicos desde el hontanar de sentido definido por una gramática subyacente, "no puede esperar de la Modernidad ningún tipo de aceptación, comprensión o reconocimiento. Ni siquiera puede esperar un mínimo reconocimiento, práctico, de su derecho a la existencia"⁴³. La *episteme* popular ha de desarrollar su propia palabra, avanzar en su propia *praxis*; una vez constituida en sus derechos efectivos, lanzará su apelación interpelante a lo que se ha autoconcebido como clausura: el diálogo solamente será posible por merced de una llamada que fractura la endurecida costra de la autocomprensión moderna: llamar a sus puertas, desde la exclusión que ella misma ha propiciado, significará desalojar de sí las restricciones de su clausura⁴⁴. La misma *episteme* popular se libera al proferir la palabra que íntima y legítimamente le corresponde, y que ilícita y externamente le ha sido arrebatada. Si un proyecto liberador tiene sentido, éste se ubica en la liberación de las represiones llevadas a cabo por la hegemonía de la *episteme* dominante, y

41 Cfr. *ibid.*, p. 455.

42 *Ibid.*, p. 469.

43 *Ibid.*, p. 434.

44 Cfr. *ibid.*, p. 457.

su avilantado sujeto, el individuo moderno, cuya autonomía ha degenerado en la negación de sí mismo. Es ésta *episteme* una “*episteme* liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima el ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa⁴⁵”.

VI. *VERKLÄRUNG* DE LA MATRIZ CRIOLLA

No advierte Moreno que sus propias cláusulas metafísicas se convierten, ellas mismas, en una glorificación (*Verklärung*), que ésta sí que lo es, mucho más que la endilgada por Apel a Habermas, en una glorificación, decimos, de un cierto mundo de la vida, de un subconjunto de sentido dentro de la totalidad representada por la venezolana *Lebenswelt*. Habermas sospecha de una lógica colonizadora impuesta a los mundos simbólicos, suficientemente racionalizados, del mundo de la vida, a la cual han de colocársele barreras que surgen de un poder comunicativo liberado bajo las exigentes restricciones de una situación ideal de habla y de sus imprescindibles pretensiones de validez. Moreno parte de unas cláusulas de sentido que corren subterráneas a los símbolos con los que el mundo de la vida mantiene y reproduce sus vínculos, sustituyendo el potencial crítico de la razón, que podría modificar, en Habermas, el sustrato simbólico autointerpretativo mundano-vital, mientras que Moreno desplaza la razón en virtud de un orden de los afectos que se abre a los otros, que permite la apertura entre los otros, ofreciendo como sustrato una relación ontologizada. La modificación de la *episteme* no corre por cuenta de los sujetos enfrascados en prácticas cotidianas de aprendizaje y de crítica de los sedimentos culturales. Moreno simplemente glorifica esos sedimentos en la justificación sacralizada de ser simplemente “otros”, y, por “otros”, ya salvaguardados. La otredad cultural, sin embargo, no puede ser un simple álibi autoeximente. Una cultura ha de dar cuenta de sí cuando se requiera, cuando ella misma se lo exija. No ha comprendido que no basta con ser una minoría reprimida por un discurso hegemónico para estar, sin mayores rodeos, en la verdad. También esos sedimentos sacralizados deberían poder acreditarse ante el foro de la razón; aún más, sociológicamente, ante una razón que advierte que ese sustrato mundano-vital colocado por Moreno en una hornacina no se sostiene más en su pureza discursiva y en los fondos de sentido de los cuales se alimenta: esa *episteme* no se da impoluta, incorruptible y pura desde siempre.

45 *Ibid.*, p. 472.

Como *amor omnia vincit* (pero también perdona en exceso, excusa, condona, absuelve, exonera), el régimen de los afectos tiende a excluirse de la reserva idealizante que una justificación racional exige. Además, esta *episteme*, como toda otra *episteme*, se modifica, y en el caso venezolano, se hace mestiza, integra los “discursos dominantes” con sus propios “fondos discursivos autóctonos”, se integra a una inevitable Modernidad, mientras habla sus vernáculos lenguas. La dialéctica del mestizaje, o el sincretismo cultural de los mundos llegados hasta estas orillas, no pueden ser simplemente demonizados, para así ser reprimidos en el cauce originario de la producción discursiva donde aún no se han disociado entre sí bien, verdad y belleza, *bonum, verum et pulchrum*. Según Moreno, esta *episteme* va en dirección contraria a la del proyecto individualista de la Modernidad. Pero no termina de advertir que el ensimismamiento monádico-comunitario que ha producido sobre este colectivo impide que la apertura de la que se ufana sea poco menos que una apertura restringida: apertura a solamente ese colectivo. Y mientras la aceptabilidad racional sea abstractamente sustituida por el régimen de los afectos, no hay manera de reglamentar desde la razón los modos convivenciales que despuntan de esa *episteme* “simplemente otra”, satisfecha en la plenitud de sus fondos espirituales endógenos.

Mientras se despachen los rendimientos de la Modernidad bajo la descalificación de “imperialismo integral”⁴⁶, “proyecto de dominación”⁴⁷, no hay forma de que ellos encarnen en una institucionalidad adecuada que no impida, incluso, que las voces no liberadas de las *epistemai* reprimidas se manifiesten, hablen su discurso *publice*, y *publice* se acrediten. Mientras se columbre el proyecto de la Modernidad como apenas poco menos que un proyecto de autoconservación, del cual los pueblos siempre salen perdiendo⁴⁸, o como simple prohibición de abrirse a la atenta escucha obediente del otro⁴⁹, Moreno no hará sino concluir en un vacío victimismo, en una *soap opera* atestada de lágrimas: el victimario sería una Modernidad que habría de consumir un genocidio iniciado hace 500 años en el espacio americano, e incubado mucho antes en el europeo. En esta serie de oposiciones víctima-victimario se echa de ver que no hay responsabilidades autoasumidas.

46 *Ibid.*, p. 475.

47 *Ibidem*.

48 Cfr. *ibid.*, p. 477.

49 Cfr. *ibid.*, p. 480.

Si el proyecto de la Modernidad desemboca, como dice Moreno, en un genocidio aparentemente inconcluso, el contraproyecto de la *episteme* reprimida concluye en una glorificación tal de sí mismo que le incapacita para examinarse dentro de sus propios elementos contaminantes. Porque Moreno no ve, no quiere ver, como el peor ciego que el refrán indica, que las estructuras de poder no se han desvanecido de su mundo amoroso, construido en y desde la relación fundante. En su *episteme* glorificada se quieren eliminar tales relaciones, porque ella, en el fondo, expresa los términos de un pueblo elegido que se halla en una vía de sacramental comunión. Situación a todas luces empíricamente contrariada. Pues la violencia de los barrios venezolanos es la violencia más hostil de las violencias venezolanas⁵⁰. No basta con culpar la forma de vida capitalista para no responsabilizar los bajos fondos de los cuales se nutre la violencia cultural endógena, porque bastaría con echar un vistazo a culturas capitalistas que exigen de las familias restricciones análogas, sin que ello implique un aumento descomedido de la violencia social, transformada ahora en violencia criminal, tan absurda que a veces parecería que existe sin un porqué.

Moreno remitologiza su reino, su mundo viejorural, descartando de él la averiguación de las cláusulas de una violencia sin par, de la cual ese mismo mundo es responsable. Juega el autor, en la descripción del propio mundo vital, a postular silenciosas coartadas autoeximentes. El ser “simplemente otro” no invalida la búsqueda no-paternalista de las propias responsabilidades históricas, ni hace plausible el deslizarse el propio saco a los achaques de un desencuentro cultural producido hace ya demasiado tiempo: “Si desde la *episteme* de la Modernidad más enconada, en un sentido extremo se pretendió eliminar todo mito, en la *episteme* popular de Moreno se pretende eliminar de la discusión toda racionalidad. Los extremos, una vez más, se tocan la cola”⁵¹. Además, le guste o no a Moreno, se producen relaciones de poder, se vive de sus asimetrías, y de las dependencias psicológicas de los hijos en relación a

50 En Latinoamérica se produce una “homeopatización del riesgo”, una “homeopatización de la muerte”, integrando dolor y muerte en la vida misma, esas cercanías inevitables que Europa quiere despedir de sí construyendo un mundo aséptico y securizado, no mortificado en su marcha monótona por las contingencias que en América Latina son el pan nuestro de cada día. Vid. M. Maffesoli, *La parte del diablo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 36.

51 Aníbal Gauna, *El proyecto político de Michel Foucault: Estrategias para la cultura venezolana*, Caracas, UCAB, 2001, p. 238.

la madre manipuladora (¿y esto no es poder para Moreno?) que impiden la aparición de ciudadanía, en cuanto a autonomía y responsabilidad, consigo mismos, con los otros. En los términos de una cercanía exasperada, que el ser-en-relación preside, los límites que median entre lo propio y lo ajeno se difuminan. En esa cercanía, uso y abuso convergen en una misma semántica.

Conceptualmente moderno, el Estado venezolano parece una escultura penetrable, donde todas las instancias formal y funcionalmente diferenciadas son invadidas por los contenidos de una *episteme* que de todo hace excesiva cercanía, tanto que de lo público se hace el más vergonzoso provecho privado: en el primado acrítico de las relaciones primarias, no se concibe que lo público, al ser de todos, no puede pertenecer a nadie con exclusividad. Pero éste muchas veces padece de un secuestro de los conviviales, de los sujetos glorificados en la matrología moreniana⁵². Al respecto, recordemos una frase borgiana: el argentino no puede entender esa abstracción llamada "Estado". Éste en Venezuela se maneja conforme a relaciones de compadrazgo, prácticas clientelares, lógicas "amiguistas" o familiares; es una casa de vecindad, en la cual lo que menos priva es la igualdad ciudadana ante la ley, tampoco la eficiencia de una dominación burocrática: no importa si son inocentes, los enemigos serán condenados, no importa si son culpables, los amigos serán exonerados⁵³. Ello da ocasión a una verdadera colonización del sistema, del Estado burocrático legal/racional, por los modos de comercio y trato de una determinada forma de vida. Sin embargo, desde los entresijos del discurso de Moreno, lo reiteramos, esa *episteme* de la que se gloria produce, en todo caso, relaciones de filiación, no relaciones de fraternidad, ni de solidaridad basada

52 "El aspecto femenino de la muerte no deja de tener reminiscencias de una comunidad del vientre, una socialidad matricial, tan predominante en nuestras sociedades latinoamericanas como en la posmodernidad: frente al progresismo y verticalismo del mundo desarrollista, frente a la lógica de la patria y el patriarcado universalista, la lógica cotidiana de la Matria toma su revancha. Frente a la lógica machista estereotipada de la cultura latina se erige como mandato una lógica más flexible, más acogedora, más tolerante, pero a la vez más violenta: la lógica del vientre". M. Maffesoli, *La parte del..., op. cit.*, p. 35.

53 Esta interesante reflexión de Maffesoli viene como anillo al dedo (*op. cit.*, p. 16): "Como el diablo, el aspecto informal del comportamiento anómico se localiza de modo general al margen de una estructura formal y en el intercambio constante entre actores en una diversidad de factores; es la potencia contra el poder. Así como el diablo es el sostén de Dios, la anomia legitima la presencia de las fuerzas del bien (Estado, derecho, democracia, todo lo vinculado a lo instituido por la Modernidad)".

en ella, porque estas últimas permanecen subalternas ante el primado que la madre fija en este horizonte de comprensión, del cual ella aparece como dueña y señora indubitable. La relación amorosa de esa *episteme* se consume en la unilateralidad que representa el parentesco materno-filial, más que en las otras formas parentales. Y allí, en ese horizonte, resulta arduo establecer los límites que antes recaían en la responsabilidad de la función-padre.

La voluntad creyente de Moreno ha encontrado dos cosas importantes: una matriz orgánica que restaura los hilos sueltos de la Modernidad, fundando de nuevo comunidad; y con un lenguaje ontológico, aparentemente profano, se ha topado con una resucitada *communitas fidelium*, la cual, semejante a la vieja comunidad todavía no triunfante del cristianismo primitivo, debido a las consecuencias hegemónicas de una *episteme* actualmente dominante, ceba su subsistencia en una vida subterránea, que corre sigilosa entre grutas y catacumbas, esperando aflorar a la luz gozando de las primicias del Reino. Dicha organicidad permitiría superar, e invertir, el privilegio que se ha profanamente acordado a la *Gesellschaft*. La compatibilidad solamente externa que el liberalismo querría para los individuos librados a los ajetreos de una subjetividad emancipada encuentra su límite en los espacios narrativos de una *Gemeinschaft* íntimamente vinculada y previamente conciliada, que no quiere saberse como una disgregada *Gesellschaft*, en la cual los miembros marcados por la lógica del intercambio transitan en sus espacios como si estuviesen separados.

Moreno ha restituido al individuo a algún episodio antecedente, al clímax de una fusión aseguradora, donde no padezca de los despropósitos de una eticidad diluida en sus extremos. La restauración comunitaria, máxime si ésta es glorificada, dificulta al extremo la aparición de la ciudadanía, de una solidaridad social no expuesta a los vaivenes de una solidaridad afectiva tal y como la descrita por Moreno. La ciudadanía requiere una distancia que esa coartada relacional de Moreno se ve imposibilitada de ejercer. Él quiere repensar absolutamente todo desde la matriz "pueblo", pero termina por olvidar que no existe solamente el pueblo orgánicamente comprendido, ni la sola matriz que él tiende a absolutizar. Solamente su absolutismo regresivo permite tales vueltas hacia un pasado que o es mera ficción o se ha convertido en otra cosa, distinta a la puridad en que él le ve englobado. El sacrosanto ser celestial de lo popular se exime incluso de los términos de una asignación individual de responsabilidades. Todo lo que huela a individuo ha de ser apartado, execrado, desechado,

tornado al territorio de su ostracismo. En tal *dictum*, la *episteme* del diálogo se torna, por lo tanto, a-dialógica.

Por último, ¿es razonable o, más bien, poco menos que simple delirio, pretender que la *episteme* moderna ha de ceder sus derechos al niño expósito que hasta ahora ha sido la *episteme* de la cultura popular, santificada por Moreno hasta lo impensable?, ¿es razonable esa postura cuando ya el individuo es una realidad más o menos decantada, y cuando el sistema, devenido global, requiere de los emolumentos de esa *episteme* moderna para llevar a efecto procesos a escala planetaria en la interferencia que significan los (embrutecidos) mercados desregulados, para los cuales las fronteras no existen? ¿Podemos excusarnos del modo de integración llevado en marcha a escala global? ¿Es que acaso los individuos de Moreno, quienes son intrínsecamente apertura, no ejercen actos de convivencia que nada tienen que ver con la armonía de una cierta condición relacional, la primada por el autor? Extraña convivencia la de Moreno, pues impide una comunión completa, universal, capaz de gestar espacios de inclusión en la gloria abstracta de un discurso parcializado que no se reconoce a sí mismo como una teología encubierta. Larvada teología de clase (de *ethos*) en la cual claudica el discurso de Moreno, deificando un condicionado como si fuera un Incondicionado. Detrás de su feliz positivismo contextualista se encuentra ya y siempre una idealidad que lo trasciende, lo cual le permite la construcción de un contradiscurso y de un contrapoder normativos en los cuales se disuelve la comprensión posmoderna de una realidad aparentemente fragmentaria. La *episteme* popular privilegiada se encuentra así preñada de fundamentos normativos que abrevan en una matriz convivencial poco dada a transitar los laberintos de la autorreflexión moderna. Como si la socialización suscitada en el mundo de la cultura popular, fundada en la proximidad excesiva de las relaciones primarias, no fuese también un peligroso laberinto: el de la escandalosa trama de una afectividad salvaje que impregna todas las relaciones humanas, junto al tipo de dominación que esa matriz incorpora.



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

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

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

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

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

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

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

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



IGLESIA Y ESTADO

LAS INTERVENCIONES DEL EPISCOPADO VENEZOLANO DURANTE EL TRIENIO ADECO (1945-1948) P. Abelardo Bazó Canelón*

ABSTRACT: *During the years 1945-1948 the board of the Democratic Action Party government ruled Venezuela. In this period there were some clashes between the Church and the State at the political and social situation in which the Church feared for the imposition of a socialist regime that discriminated and attacked the Catholic institution. They were intense debates in the Constituent Assembly, in which there were four priests assembly. The bishops intervened indirectly in these discussions through their pastoral letters in which they discussed, among other things, issues of inclusion of the name of God in the new Constitution, the anachronistic law Ecclesiastical Patronage and private Catholic education. These discussions had a significant impact on public opinion and on the destiny of the country, and left their mark. In the end, the adeco regime, succumbed and ended up being overthrown.*

KEYWORDS: *Triennium adeco, Acción Democrática, episcopate, Constitution, Constituent Assembly, socialism, ecclesiastical Board, education*

INTRODUCCIÓN

El trienio adeco (1945-1948) fue una época intensa de la historia patria, que se caracterizó, entre otras cosas, por las numerosas discusiones sobre las cuestiones que en los tiempos precedentes no hubo ocasión de debatir. Uno de los campos en los que se desarrolló un intenso debate fue el religioso, discusión que se dio tanto en el ámbito de la Asamblea Nacional Constituyente que se instaló en 1946, como en el de los medios de comunicación (prensa, radio, publicaciones, etc.) y la calle.

* **Abelardo Bazó Canelón** es Licenciado en Filosofía. Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas (1997), Licenciado en Educación, UCAB, Caracas (2010), Licenciado en Filosofía (eclesiástica). Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2001). Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2003), Doctor en Historia, UCAB (2011), Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Ética y de Metafísica en la UCAB. Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Monteávila. Email: abelardobc@gmail.com

El episcopado de entonces no podía permanecer indiferente ante la disputa de la cuestión religiosa, y por ello emitió una cantidad de documentos sin precedentes (por su número y su temática), que reflejan la intensidad de la cuestión. De hecho, entre octubre de 1945 y diciembre de 1948, del episcopado nacional emergieron diez documentos (más del doble en proporción con los emitidos en años anteriores), entre los cuales se cuentan cuatro cartas pastorales, dos decretos, tres cartas generales y una carta a la Asamblea Nacional Constituyente, sin contar un memorándum dirigido al Presidente de la Junta Revolucionaria de Gobierno sobre la cuestión educativa. Por lo visto, a los obispos preocupaba mucho la cuestión social, y de ahí sus numerosas intervenciones, habida cuenta de que el episcopado solía sacar máximo dos cartas al año. Los obispos entonces eran doce, un número relativamente pequeño si se tiene en cuenta la influencia que tuvo su voz, y el ruido que causó.

Este artículo se centrará en las intervenciones del episcopado durante el trienio adeco, principalmente en lo tocante al tema político y social, y en lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado. Entre las muchas cuestiones abordadas en los documentos episcopales, focalizaremos la atención en el tema de la Ley de Patronato Eclesiástico y en el problema de la educación privada y católica. Sin embargo, para aproximarnos mejor al complejo contexto en el que nos encontramos, deberemos hacer referencia a otras problemáticas que sólo se tocarán para ilustrar los temas centrales. Estas cuestiones colaterales son: la disidencia del clero y la inclusión del nombre de Dios en la Carta Magna.

Veremos cuál fue el eco y el impacto de las declaraciones episcopales en el mundo político y social de la época, y para ello hemos seleccionado algunas intervenciones de los diputados de la Asamblea Nacional Constituyente, donde se produjeron debates muy interesantes en torno al tema religioso. Los documentos episcopales también produjeron un notable impacto en la opinión pública, sobre todo en lo que respecta a la cuestión educativa, hasta el punto que muchos profesores y representantes de los colegios privados se adhirieron públicamente a las declaraciones de los obispos venezolanos, mientras que numerosos representantes del sector oficial reaccionaron contra esas declaraciones.

2. El episcopado de Venezuela ante el panorama político-social del país

En torno al periodo que nos ocupa, los obispos venezolanos habían previsto reunirse en noviembre de 1945, pero debido a que estaban muy recientes los hechos del golpe de Estado del 18 de octubre de 1945, la asamblea plenaria

del episcopado se pospuso para enero de 1946. Como fruto de esa asamblea, el episcopado dirigió a los fieles una carta pastoral de considerable extensión, en la que se tocaron los más variados temas (la obediencia al papa, la familia, las vocaciones sacerdotales, el voto femenino, la educación religiosa y la necesidad de un concordato o *modus vivendi* para regular las relaciones Iglesia-Estado, entre otros). Como se ve, no dejó de tratarse el asunto social, ni tampoco algunas cuestiones que estaban en el tapete político. El tono de las intervenciones era frecuentemente de interpelación a los dirigentes de la nación, que se encontraba en una coyuntura histórica peculiar.

El tema de la familia, que tanto había preocupado a monseñor Lucas Guillermo Castillo Hernández, arzobispo coadjutor de Caracas, fue uno de los puntos fundamentales de la carta, publicada el 29 de enero de 1946. Los obispos llamaron la atención sobre los males que destruyen la familia, muchos de los cuales eran, según los obispos, amparados por el poder civil: prácticas "como el concubinato, el divorcio, la limitación de la natalidad y el solo matrimonio civil, vienen causando tantos y tan graves males a la República"¹. Es de hacer notar que cuando tocó la cuestión obrera, el documento de los obispos condenó "las perniciosas doctrinas comunistas, socialistas, totalitarias y fascistas", suplicando a Dios se digne "librar a nuestra amadísima Patria de caer en sus abismos y errores"². Clara alusión a alguna de las ideologías en boga, presentes en no pocos de los que detentaban el poder.

Luego de pronunciarse a favor del voto de la mujer, los obispos afirmaron que debe negarse en absoluto el voto a los que propugnan la enseñanza laica al margen de la religión, a los que luchan por la supresión de los colegios católicos en Venezuela, a quienes defienden el divorcio, a los que quieren suprimir lo religioso o lo sobrenatural en los actos públicos, a los que persiguen a las comunidades religiosas y al clero en general, y a quienes "predican las perniciosas doctrinas del Comunismo y del Socialismo ateo, así como la lucha de razas"³. Algunos dirigentes del partido Acción Democrática encajaban muy bien en estas descripciones.

1 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 29-1-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 151.

2 *Ibid.*, p. 152.

3 *Ibid.*, p. 157.

La revista SIC, una de las publicaciones que en la época estaba más en sintonía con el episcopado, emitió un artículo en febrero de 1946, poco después de la Carta pastoral de los prelados, titulado: "Socialismo y catolicismo son términos contradictorios"⁴. En él se citaba al papa Pío XI: "nadie puede ser al mismo tiempo buen católico y socialista verdadero". En esa misma línea, el Editorial de la Revista SIC de octubre de 1946, dio algunas razones históricas en contra del socialismo y el comunismo, y puso a estas doctrinas en contraposición con las ideas que dieron lugar al nacimiento de la patria:

"Los lectores de SIC conocen ya el concepto que al soviét merece Simón Bolívar. En el texto oficial: Nueva Historia de los países coloniales y dependientes, publicado por la Academia de las Ciencias de la U.R.S.S. traducido en La Habana -La Habana de Marinello- el año 1943, se dice textualmente en la página 88, que Bolívar... "jamás fue demócrata. Le gustaba rodear su aparición ante las masas populares de efectismos baratos y, ambicioso de popularidad, recurría a veces a la demagogia más grosera; pero los verdaderos fundamentos de sus puntos de vista políticos eran la desconfianza y el odio al pueblo. Pretendía utilizar a las masas populares para la elevación política de los terratenientes criollos y para su propia carrera. Su talento militar era escaso: a los primeros fracasos perdía la cabeza y abandonaba a su ejército a su propia suerte. 'Es enojoso leer cómo este cobarde, vil y miserable canalla lo glorifican como a Napoleón I' -escribía Marx refiriéndose a él-. (Marx y Engels, Obras, tomo XXII, página 304. Ed. Rusa)"⁵.

El artículo concluía diciendo: "No creemos en el patriotismo de los comunistas. No creemos en el patriotismo de quienes están dispuestos a tomar las armas a favor de Rusia contra su patria. No creemos en el patriotismo de quienes califican de burguesas las ideas, para nosotros sagradas, de *patria, hogar, religión y propiedad*"⁶. Se puede leer entre líneas una crítica feroz contra los comunistas en boga y contra algunos adecos ateos o socialistas.

4 M. Aguirre: *Revista SIC*, febrero (1946), t. IX, n° 82, pp. 66-67.

5 *Revista SIC*, octubre (1946), t. IX, n° 88, p. 395. Un artículo de la misma época, de Raúl Agudo Freites, hizo una curiosa apología del comunismo, diciendo que aunque es arreligioso, no es antirreligioso, pues no se opone directamente a lo religioso: lo respeta siempre que se mantenga en el ámbito privado. Sin embargo, dice el artículo, los comunistas "se opondrán decididamente y siempre, a la utilización de un ministerio sagrado para la venenosa propaganda política y a la irritante desigualdad que priva entre los humildes curas nacionales y los opulentos y soberbios sacerdotes extranjeros y falangistas": R. Agudo Freites: "Los Comunistas y los problemas religiosos", en: *El Popular*, Caracas, 17 de octubre de 1946, p. 3.

6 *Revista SIC*, octubre (1946), t. IX, n° 88, p. 395.

En esa misma carta pastoral de enero de 1946, con el conocimiento de que pronto se reuniría la Asamblea Nacional para la realización de una nueva Carta Magna, los obispos hicieron hincapié en la concordia que debería existir entre la Iglesia y el Estado en un país como Venezuela, de mayoría católica. Allí hicieron referencia explícita a la Ley de Patronato Eclesiástico. De ella afirmaron:

“promulgada más de cien años ha y cuya anacrónica existencia, fruto hasta ayer de inexplicables posiciones sectarias y antidemocráticas, ni se compagina con la realidad actual del País ni es cónsona con las saludables auras de comprensión, tolerancia y libertad que se respiran al presente en todas las naciones avanzadas ni con el espíritu innovador de cultura y remozamiento integral que felizmente, se quiere dar a todas las Leyes e Instituciones de la República. Erróneamente reputada como herencia de España, la Ley de Patronato, semillero de rozamientos y suspicacias, ha sido desechada ya por todas las naciones americanas como anticuada y extemporánea, excepción única de Argentina y de Venezuela”⁷.

Más adelante, luego de lanzar más impropiedades contra la Ley de Patronato, los obispos propusieron que “se celebre entre el estado y la Iglesia un *Concordato* o *Modus vivendi* que, a la vez que garantice plenamente la dignidad y derecho de ambas Instituciones en sus campos respectivos, asegure la armonía y el equilibrio”⁸. El episcopado argumentaba que “un convenio bilateral, sabiamente concebido y celebrado en amigable ambiente de equidad entre la Iglesia y el Estado, ni es ni puede constituir, en forma alguna, una pérdida de ventajas para el Estado, y mucho menos un peligro para su soberanía”⁹. Estas ideas fueron creando una matriz de opinión en el ambiente católico sobre lo inconveniente que resultaba mantener la ley de Patronato. De hecho, fue ése uno de los temas principales de la Asamblea Nacional Constituyente de 1946, en lo tocante a las relaciones Iglesia-Estado. A él dedicaremos nuestra atención más adelante.

La siguiente sesión de los obispos de Venezuela, reunida en septiembre de 1946, trató sobre la próxima Asamblea Nacional Constituyente. En momentos de politización importantes, se iba agrandando la brecha entre las posturas gubernamentales y las posiciones de la jerarquía de la Iglesia¹⁰. Ante la creciente tensión

7 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 29-I-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 161.

8 *Ibid.*, p. 162.

9 *Ibidem*.

10 Cfr. B. Porras, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 163.

en torno a la Asamblea Nacional, los obispos creyeron oportuno hacer oír su voz, y redactaron un largo documento.

Algunos sacerdotes figuraban en las planchas electorales para la Asamblea Nacional Constituyente. La carta de los obispos hizo referencia a ello y manifestó que en este aspecto concreto los sacerdotes debían atenerse a lo que mandaba el Derecho Canónico entonces vigente, según el cual “está prohibido a los clérigos solicitar y aceptar cargo de diputado o senador, sin la venia del propio Ordinario y del Ordinario del lugar donde se haga la elección” (Canon 139, párrafo 4). Al parecer, los prelados no veían de manera absoluta con malos ojos que un sacerdote se postulara como asambleísta, lo que querían más bien era mantener el control. De hecho, los respectivos obispos otorgaron el permiso a varios sacerdotes para que se postularan a la Asamblea Nacional. De ellos participaron en la Asamblea José Rafael Pulido Méndez y Carlos Sánchez Espejo por el Estado Mérida, José León Rojas Chaparro por el Estado Trujillo, y Luis Eduardo Vera, que se postuló con el apoyo del partido Acción Democrática por el Estado Lara. Pulido Méndez y Rojas Chaparro llegarían a ser arzobispo de Mérida el uno y obispo de Trujillo el otro.

Según Pedro Oliveros, la actuación de los sacerdotes en la Asamblea correspondió al deseo del episcopado, pero éste no tenía una opinión unánime respecto a la participación de los clérigos en los comicios. De hecho, el obispo de Valencia, monseñor Gregorio Adam, le negó el permiso al presbítero Luis Rotondaro para ser postulado como representante por el Estado Carabobo¹¹.

Así pues, el total de sacerdotes católicos elegidos para la Asamblea Constituyente era de cuatro (tres por Copei y uno por AD). Acción Democrática contaba incluso con un pastor evangélico. Es curioso que en el mismo documento episcopal que estamos tratando se mandaba: “Ningún eclesiástico puede inscribirse ni militar en ningún partido político”. No sabemos si Sánchez Espejo o Pulido Méndez, por citar a dos presbíteros notables, estaban inscritos en Copei. Hay que

11 Cfr. 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, pp. 86-87. Ese no era un caso singular de participación de sacerdotes católicos en el asunto público. Por ejemplo, al Jurado de Responsabilidad Civil y Administrativa, creado por la Junta Revolucionaria el 27 de noviembre de 1945, perteneció el presbítero José Ignacio Olivares: cfr. Ramón J. Velásquez: *La Junta Revolucionaria de Gobierno*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 50, p. XXVI.

precisar, no obstante, que una cosa es militar en un partido y otra ser apoyado por ese partido. En este contexto se entiende la puntualización del episcopado que siguió a la prohibición: "Pero la Iglesia tampoco puede permitir que se juzgue unilateralmente de las eventuales infracciones de esta nuestra prohibición, ni mucho menos según los prejuicios de gentes desafectas a la Iglesia, bajo el fácil pretexto de querer separar al clero de la política"¹². Estas distinciones recuerdan las sutilidades de la teología escolástica medieval, y sólo esa menuda distinción pudo hacer compatible una participación en la Asamblea Nacional con el permiso episcopal (y quizás, tácito apoyo), con la no militancia en un partido político, o dicho más llanamente, con el "no meterse en política".

Sin embargo, el documento del episcopado hacía explícita la prohibición terminante a los sacerdotes de

"tratar de ningún partido político desde el púlpito, lo que consideramos un abuso y una extralimitación del sagrado ministerio. Pero esta prohibición no quiere decir ni puede ser prohibición de enfocar todos aquellos argumentos que aunque desgraciadamente son combatidos o impugnados por los partidos políticos, tienen estrecha relación con la moral cristiana y constituyen los principios más sólidos del orden civil, tales como la indisolubilidad y santidad del matrimonio, la enseñanza de la religión, las Órdenes y Congregaciones religiosas, la libertad e independencia de la Iglesia. En estos casos es claro que el sacerdote debe hablar"¹³.

No debió haber sido fácil para los sacerdotes de entonces mantener en sus prédicas el equilibrio exigido por los obispos. Pero en honor a la verdad, debido quizás a lo caldeado de la situación, muchos clérigos hicieron caso omiso a la prohibición episcopal, y algunos llegaron a hablar más de política que del evangelio.

Aunque los obispos habían permitido a la mayoría de los sacerdotes postulados ser diputados asambleístas, prohibieron a los sacerdotes, en diciembre de 1947, aceptar la postulación para senador o diputado "por esta vez". Tiene relevancia la prohibición, pues en todos los Congresos de la República, desde 1811, hubo obispos o sacerdotes senadores o diputados. Como acabamos de ver, también en la Constituyente de 1946 se vio la presencia de algunos clérigos, que tendrían destacada actuación en la misma. Acogiéndose al mismo canon 139, parágrafo 4, del *Código de Derecho Canónico* (ningún clérigo puede solicitar ni

12 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 29-1-1946*, cit., p. 168.

13 Conferencia Episcopal Venezolana, *Carta Pastoral del 29-1-1946*, cit., pp. 166-167.

aceptar cargos de diputado o senador sin la licencia del propio Ordinario o del Ordinario de lugar donde se hace la elección), por el que se permitió a algunos sacerdotes ser diputados asambleístas, los obispos negaron el permiso a los clérigos que quisieran postularse al Congreso Nacional. El documento episcopal rezaba así:

“Considerando, empero, que últimamente y por especiales circunstancias la figuración del clero en las listas electorales puede prestarse a especulaciones ajenas a la defensa de la Iglesia, cuando no a sujeciones que, para mayor agravio del eclesiástico, podrán resultar hostiles a la causa de la Religión: con el fin de evitar en lo posible y cuanto de nosotros dependa que la autoridad moral del sacerdote, tan respetada por el pueblo, venga a servir de instrumento para sublevar las pasiones políticas; de acuerdo, por otra parte, con los deseos reiteradamente expresados por altos dirigentes de los Partidos políticos y accediendo al justo anhelo de que no se coaccione moralmente al electorado nacional; después de maduro examen y a la luz de nuestra conciencia pastoral; disponemos: que, por esta vez, ningún sacerdote de ninguna diócesis de la República podrá solicitar ni aceptar postulación de ningún partido para el cargo de senador o diputado al Congreso Nacional”¹⁴.

El *por esta vez* (subrayado nuestro) indica que antes siempre se permitió, y que podría permitirse en el futuro. Sin embargo, esta prohibición muy probablemente llevó a que en adelante casi ningún clérigo en ejercicio de su ministerio se postulara para cargos políticos. En el enrarecido clima político algunos identificaban a la Iglesia con Copei, y era esa una de las causas por las que el episcopado quiso evitar que los clérigos actuaran directamente en cargos políticos. De hecho, la mayoría de los sacerdotes asambleístas de la Constituyente eran apoyados por Copei. Según Baltazar Porras, “los sacerdotes no escaparon al fenómeno de politización propio de aquellos años. La mayoría mostró sus simpatías por el recién fundado COPEI, pero no fueron pocos los que lo hicieron por AD”¹⁵. Hay que señalar que los que mostraban sus simpatías por Acción Democrática solían ser justamente los disidentes. Incluso los cismáticos, como se puede constatar en el caso de Luis Fernando Castillo Méndez, sacerdote ordenado fraudulentamente por un octogenario obispo español, y consagrado obispo pocos años después por un obispo cismático brasileño. Éste buscó por todos los medios el apoyo de Acción Democrática, e incluso llegó a promover con todas sus fuerzas, con su escuálido

14 Conferencia Episcopal Venezolana: *Decretos y Reglamentaciones (1889-1984)*, Tomo II, Caracas 1985, p. 193.

15 B. Porras: *Los obispos y los problemas de Venezuela*, Tripode, Caracas 1978, pp. 28-29.

grupo, la candidatura de Rómulo Gallegos¹⁶. Pero la poca categoría humana de este personaje, unida a una ignorancia sólo comparable con su capacidad de engañar, no hicieron mella considerable en los predios de la Iglesia católica.

No se puede soslayar, sin embargo, la influencia que ejerció un grupo de disidentes del clero católico, quienes sistemáticamente llevaban la contraria al episcopado. Una de las cosas que estos clérigos contestaban era la supuesta preferencia que tenían los obispos con los sacerdotes extranjeros. De hecho, en un comunicado, firmado anónimamente, pidieron que no se dejara entrar más a sacerdotes extranjeros, y que se propiciara la salida de los que ya hay¹⁷. Manifestaban así un exacerbado nacionalismo. Los sacerdotes disidentes buscaron apoyo en el gobierno de Acción Democrática, y crearon un clima que favoreció el ataque a la Iglesia en general y al clero extranjero en particular. Según Baltazar Porras, esta campaña fue manejada desde instancias gubernamentales y grupos anticlericales, de lo cual se hicieron eco también algunos clérigos¹⁸.

Entre los sacerdotes más atacados estaba el padre Juan María Ponce S.J., Viceprovincial de la Compañía de Jesús y Rector del Seminario Interdiocesano de Caracas. Debido a los ataques que ya se habían levantado suficientemente en la opinión pública, el P. Ponce decidió renunciar al rectorado del Seminario. Como respuesta, el episcopado en pleno le dirigió una carta, en la que le mostraba su apoyo, reprobando "los ataques que, por parte de bien conocidos grupos, ha sufrido la Compañía de Jesús en Venezuela", y negándose a aceptar su renuncia como Rector del Seminario. Duros debieron haber sido los ataques, pues merecieron una carta firmada por todos los obispos de entonces (la misma tiene fecha del 1° de septiembre de 1947).

El clero disidente tuvo otras manifestaciones poco respetuosas con la jerarquía. Un grupo anónimo de sacerdotes emitió una circular en enero de 1946

16 Cfr. R. Conde: "Un incidente olvidado del Trienio Adeco. La creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana", en: *Boletín CIHEV*, n° 8 (enero-junio), Caracas, 1993, pp. 41-80. Según Aureo Yépez Castillo, Castillo Méndez fue promovido y mantenido por AD y apoyado por el PCV, como una "reacción de los adecos para resarcirse del golpe que les propinó la Iglesia católica, con el fracaso del 321": A. Yépez Castillo: "La Iglesia católica en el Trienio de Acción Democrática", en: *Boletín CIHEV*, n° 13 (julio-diciembre), Caracas, 1995, p. 97.

17 Cfr. Anónimo: "Circular al Clero Venezolano", en: *Revista Maracay*, Octubre 1946, p. 9.

18 Cfr. B. Porras: *Decretos y Reglamentaciones de la Conferencia Episcopal Venezolana (1889-1984)*, Tomo II, Caracas 1985, p. 192.

en la que se trataba a los obispos de ineptos, ignorantes e interesados¹⁹. Es una circular marcadamente nacionalista, en la que además de pedir “que se prohíba la entrada a los sacerdotes extranjeros y se dé facilidad a los que quieran marcharse”, se demandaba “que se cataloguen las parroquias y se dé preferencia a los venezolanos”. Estos disidentes también manifestaron su acuerdo con la ley de Patronato Eclesiástico, lo cual es relevante si se tiene en cuenta que el episcopado siempre estuvo contra ella. Los sacerdotes autores de la circular afirmaban que esa ley es provechosa para ellos, y que por tanto no debe ser derogada, sino “modificada mediante las sugerencias emitidas al efecto por todos y cada uno de los miembros del Clero Venezolano”²⁰.

Los disidentes no dejaron de actuar durante los años del trienio. Las circulares anónimas, hojas sueltas y consignas de rebelión estaban a la orden del día. Tanto que el 27 de noviembre de 1947 el arzobispo de Caracas Lucas Guillermo Castillo llamó la atención a la disidencia del clero con un documento que se expresa así:

“El Arzobispado de Caracas, ante la repartición de una hoja suelta firmada por algunos sacerdotes, repartición que se viene haciendo sistemáticamente a la puerta de los templos y en combinación con funciones religiosas, cumple con el deber de advertir al público católico de esta Arquidiócesis: que se trata de una propaganda estrictamente política; que no ha autorizado a ningún sacerdote de esta jurisdicción para emitir conceptos interpretativos del sentir de la Iglesia Católica en la materia de que trata la carta en cuestión (...) prohibimos terminantemente a los sacerdotes hablar de ningún partido político desde el púlpito lo que consideramos como un abuso y extralimitación del Sagrado Ministerio. Pero esta prohibición no quiere decir ni puede ser prohibición de enfocar todos aquellos argumentos que, aunque infortunadamente son combatidos e impugnados por los partidos políticos, tienen estrecha relación con la religión y la moral cristiana y constituyen los principios más sólidos del orden civil”.

19 Cfr. Anónimo, *Circular al Clero Venezolano*, en: “Revista Maracay”, Octubre 1946, p. 9. La carta dice al final estar firmada por “numeroso grupo de sacerdotes”.

20 Anónimo: “Circular al Clero Venezolano”, en: *Revista Maracay*, Octubre 1946, p. 9. Manuel Donís afirma que “la mayoría del clero era extranjero, particularmente español, lo cual chocaba con el nacionalismo adeco (rozando con la xenofobia); más, cuando a ese clero se le suponía partidario de la dictadura de Francisco Franco”: M. Donís Ríos: *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Bib & Co editor, Caracas 2007, p. 225.

Esta prohibición arzobispal se publicaba en un contexto de polarización política en el que un grupo de sacerdotes había prestado pública adhesión al partido Acción Democrática. El 24 de octubre de 1947 un grupo de clérigos católicos entregó en Barquisimeto a Rómulo Gallegos, candidato presidencial por AD, una carta firmada por 36 sacerdotes en la que manifiestan su apoyo incondicional por esa candidatura²¹. Ese hecho no dejó indiferente al "clero antiadeco". En pocas semanas un grupo de sacerdotes larenses respondieron que no todo el clero de Lara se ha hecho solidario con el apoyo de esos sacerdotes a Acción Democrática, al tiempo que manifestaron la más fiel adhesión al episcopado, en estos términos:

"Queremos decirle al pueblo que no se escandalice, que siga con serenidad las normas del Episcopado venezolano, muy claras y muy precisas; esas son las que debemos seguir. Los obispos son los maestros, puestos por Dios para enseñar y regir la Iglesia. Si algún sacerdote se extravía (...) no se le puede seguir; cuando, con evidencia tan esplendorosa, están nuestros obispos diciendo cuáles son las normas a seguir por el venezolano católico en sus deberes cívicos"²².

El ambiente político se convirtió en ocasión de división en el clero católico, lo cual llegó a afectar las relaciones de los presbíteros con los obispos. La Asamblea Nacional Constituyente, constituida en 1946, fue testigo de esas divisiones que provocaron intensas discusiones. Los obispos se interesaron en esas disputas e hicieron referencia explícita a ellas en sus mensajes. Llegaron incluso a enviar cartas y memorándums a la Asamblea cuando lo consideraron conveniente.

Según Rodríguez Iturbe, la Asamblea Nacional elegida en 1946, cuyos miembros eran mayoritariamente adecos (estaba presidida por Andrés Eloy Blanco, aunque contaba con la presencia de Rafael Caldera, representante de la oposición), estableció uno de sus mayores debates en la cuestión del Patronato, que

21 Cfr. AA.VV.: *Gobierno y época de la Junta Revolucionaria*, Documento n° 811, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 72, pp. 119-121. A los pocos días de la entrega de esta carta, un artículo aparecido en "El País" apoyó la moción de esos sacerdotes, a la vez que criticó ferozmente la actitud del partido de oposición, Copei: cfr. Anónimo: "Gallegos y la Iglesia Católica", en: *El País*, Caracas, 28 de octubre de 1947, p. 4. En cambio, un artículo de *El Gráfico* denunció la propaganda político-religiosa que los miembros de AD realizaron con el apoyo de algunos clérigos: "Propaganda político-religiosa", en: *El Gráfico*, Caracas, 27 de noviembre de 1947, p. 3.

22 P. F. Montes de Oca y otros sacerdotes: "Sacerdotes larenses ante la carta a Don Rómulo Gallegos", en: *El Gráfico*, Caracas, 29 de noviembre de 1947, p. 5.

tenía ya más de cien años de vigencia²³. El debate se extendió no sólo al tema del Patronato, sino también a toda la cuestión religiosa²⁴. Se llegó a discutir incluso la eliminación del nombre de Dios de la Carta Fundamental²⁵. Por otra parte, había una tendencia a discriminar la educación privada y religiosa²⁶. Todo esto suscitó la intervención de los obispos venezolanos, quienes respondieron a algunas situaciones relacionadas con el problema en sus sesiones plenarias.

A continuación nos detendremos en los tres temas religiosos que más discusiones provocaron: el de la inclusión del nombre de Dios, el de la Ley de Patronato y el de la educación privada.

3. La inclusión del nombre de Dios en el preámbulo constitucional

Un problema aparentemente de poca relevancia, fue el de si la Carta Magna de la República se iba a iniciar o no con el nombre del Dios Todopoderoso. La discusión se debió a que en el anteproyecto de Constitución elaborado por una comisión preparatoria de la Asamblea Nacional Constituyente no incluía el nombre de Dios en el preámbulo (ni en ninguna parte). Ello provocó un fuerte debate, en el que participaron, entre otros, los diputados Siso Martínez, González Cabrera, Andrade Delgado, Sánchez Espejo, Pulido Méndez, Rojas Chaparro y Caldera Rodríguez.

La editorial de la *Revista SIC* de enero de 1947 puso un título que reflejaba la situación: "¿Un Parlamento sin Dios?", y decía:

"La Asamblea Constituyente ha iniciado su vida en un ambiente de estudiado alarde antirreligioso. Con una pudibundez, que haría sonreír a los conductores de las grandes democracias modernas -Roosevelt, Truman, Churchill o Attlee- los oradores de orden se han abstenido de nombrar el santo nombre de Dios e invocar la Providencia. Hagamos honrosa excepción del brillante e inesperado discurso del Dr. Caldera en el día de la instalación del Congreso, ya que su invocación al Dios Todopoderoso en aquellos instantes sonaba a protesta y reclamo por el alarde de frío ateísmo de que se estaba haciendo gala en tan augusta ceremonia".

Por su parte, la carta pastoral del episcopado del 29-1-1946 había afirmado que "debe negarse en absoluto el voto (...) a los que pretenden quitar el sacrosanto

23 Cfr. J. Rodríguez Iturbe: *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, Facultad de Derecho de la UCV, Caracas 1968, p. 186.

24 Cfr. *ibid.*, p. 187.

25 Cfr. *ibidem*.

26 Cfr. *ibidem*.

nombre de Dios de nuestras leyes", lo cual parece indicar que ya entonces conocían el anteproyecto de la Constitución, en cuyo preámbulo no se mencionaba el nombre de Dios. También en la siguiente carta pastoral colectiva, del 29 de septiembre de 1946, el episcopado pidió que se incluyera el nombre de Dios en el preámbulo de la nueva Constitución, y dio dos razones para ello, una doctrinal y otra histórica:

"La primera es que se trata de reconocer en Dios el origen y fundamento de todo derecho (...). Aún eligiendo el pueblo, el poder viene siempre de la suprema autoridad de Dios, quien, a través de la muchedumbre, lo confiere a la autoridad del Estado (...). De donde se deduce que el Estado que profesa un ateísmo oficial para respetar la ausencia de creencia de algunos individuos, ofende en realidad la creencia de la mayoría de los ciudadanos, ofende a las vastas muchedumbres que creen en un Ser Supremo (...). Sin la fe en un Dios personal, sin la invocación de su Nombre, sin la obediencia a sus mandamientos, no hay base moral posible, no hay convivencia humana estable y duradera".

La razón histórica era que en todas las constituciones previas, tanto del siglo XIX como del XX, se invocaba el nombre de Dios. Se mencionaba que el nombre de Dios también encabezaba las constituciones de otros países del continente: Chile, Panamá, Ecuador, etc. La comunicación que los obispos dirigieron a la Asamblea Nacional el 21 de diciembre de 1946 reiteraba la petición de la inclusión del nombre de Dios en la Carta Magna, pues ya era del conocimiento de los obispos que el anteproyecto de Constitución omitía el nombre de Dios en el encabezamiento²⁷. Al parecer, los obispos tenían un régimen ateo, al estilo del socialismo soviético, y por ello hacen énfasis en un asunto aparentemente tan simple como el de la inclusión del nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución.

El Editorial de la Revista SIC de diciembre de 1946, en su estilo apegado a las directrices de la conferencia de los obispos, señalaba:

"En el frontispicio mismo de la Constitución se discutirá sobre la conveniencia o el anacronismo de colocar, como lo hicieron los próceres de la Emancipación, el nombre de Dios Todopoderoso. Por anacronismo se declaró en la prensa algún fatuo intelectualoide de Acción Democrática. Queremos creer que no reflejaba

27 Cfr. Conferencia Episcopal Venezolana: *Representación que el episcopado venezolano dirige a la Asamblea Nacional Constituyente el 21-12-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 185.

*el sentir general del partido, que tan enfática e insistentemente habló en el periodo electoral sobre su respeto al sentimiento religioso de la casi totalidad del país*²⁸.

En esta cuestión participaron activamente en la Asamblea Nacional algunos representantes de Acción Democrática. Uno de los iniciadores del debate sobre la cuestión fue el diputado Siso Martínez de AD: “en este momento, cuando se va a discutir definitivamente la carta fundamental, nosotros nos vamos a pronunciar por la inclusión del nombre de Dios”²⁹. En su discurso, Siso dio los argumentos a favor de esa inclusión. Era la pronunciación más clara del sector adeco sobre este punto. Éste dio unas razones bien distintas de las que argüía el episcopado. Siso Martínez citó la frase del Libertador: “La Religión es la ley de la conciencia y sobre ella no se puede legislar”, y dio los siguientes argumentos: “Primero, para nosotros la Religión es un hecho social, es un hecho colectivo que no puede ser pasado por alto, que no puede ser desconocido; y, segundo, la inclusión del nombre de Dios Todopoderoso representa para nosotros la máxima reverencia a los creadores de la nacionalidad”³⁰. En esa misma sesión el diputado presbítero Pulido Méndez apoyó el documento del episcopado sobre la inscripción del nombre de Dios en el preámbulo de la Constitución, y también destacó la importancia del tema del Patronato Eclesiástico, sobre el cual pidió que se debatiera “dentro de un clima de cordialidad, sin estridencias ni suspicacias políticas”³¹.

El P. Sánchez Espejo intervino arguyendo que la inclusión del nombre de Dios no debía obedecer “tan sólo a un vago sentimentalismo, ni a un simple respeto a la tradición venezolana, y menos, a motivos políticos (...) Los que creemos en Dios, y afortunadamente lo somos casi todos los venezolanos, reconocemos su admirable Providencia, y no reconocemos ninguna autoridad legítima que no sea participación de esa autoridad divina”³². Esa intervención fue contestada por el diputado González Cabrera, independiente elegido por AD, en los siguientes términos: “No se trata aquí de reivindicar el nombre de Dios para la Iglesia Católica (...) cuando yo levante mi mano para decir que el nombre de Dios debe estar en la Constitución, yo miré que ése es el Dios de todos los venezolanos que creen en su Dios, a través de su especial manera de invocarlo, siempre que sean sinceros

28 *Revista SIC*, diciembre (1946), t. IX, n° 90, p. 490.

29 Documento n° 15, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 54, p. 153.

30 *Ibidem*.

31 Documento n° 22, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 54, p. 228.

32 Documento n° 24, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 54, pp. 231-232.

en su culto, y siempre que vean en Dios una manera de invocar la justicia que no les da la tierra”³³. A esta intervención respondió el presbítero Rojas Chaparro: “Si el nombre de Dios no significa el Dios de nuestros padres, el Dios Todopoderoso que entiende la mayoría del pueblo venezolano (...) el nombre de Dios único, personal, el Dios de los católicos, sino un Dios a su manera, una representación de justicia o de bien natural que cada venezolano pudiera interpretar a su modo, yo daría más bien mi voto para que se suprimiera ese sacrosanto nombre de Dios al frente de la Constitución”³⁴. Responde a ella el diputado adeco Andrade Delgado: “vemos en Dios la razón suprema de toda justicia, y no el concepto del rito o del culto religiosa (...) que responda a una secta religiosa determinada”³⁵. Rafael Caldera, representante de Copei, intervino diciendo: “cuando pedimos la inclusión del nombre de Dios, no pedimos privilegio de ninguna especie para la mayoría católica de nuestro país, y para nuestras creencias católicas; en nuestro concepto el nombre de Dios puede ser invocado también desde otras convicciones religiosas, si bien la denominación de ‘secta’, que ha sido empleada en el curso de este debate, no nos parece propia para referirse a la convicción religiosa, católica, de la mayoría del pueblo venezolano”³⁶. La discusión de la sesión la concluyó el diputado Fuenmayor, del Partido Comunista: “he visto aquí que los representantes Caldera y Presbítero Sánchez Espejo han enmendado la plana de lo que dijo el representante Presbítero Rojas de que si el Dios que estaba invocado en la Constitución era un Dios general, para todos los que creyeran en Dios, él le negaba su voto. Yo iba a apoyar al Presbítero Rojas para que negáramos el voto a la inclusión del nombre de Dios Todopoderoso”³⁷. Como se puede constatar, las argumentaciones del debate muestran la cantidad de implicaciones que tenía la cuestión de la inclusión del nombre de Dios, y cómo la posición de los sacerdotes Pulido, Sánchez y Rojas era muy similar a la de Caldera, y muy dispar a la de los adecos y a la de los comunistas.

Al final, la inclusión del nombre de Dios prosperó, pues fue asumida por la mayoría de AD. Sin embargo, quedó claro que había varios modos de concebir la cuestión. Según Oliveros Villa, de los primeros debates de la Constituyente se desprende que hubo tres posturas bien diferenciadas ante el factor religioso:

33 *Ibid.*, pp. 232-233.

34 *Ibid.*, p. 236.

35 *Ibidem.*

36 *Ibid.*, pp. 237-238.

37 *Ibid.*, pp. 240-241.

“Una primera, que ve en la Religión una realidad sociológica, con una raigambre histórica que –en forma pragmática– no cabe desconocer. Pero se le niega, o no se descubre, su virtualidad real en los órdenes social, político o económico. Es una visión reductiva, ‘sentimental’. Pretende encerrar la fe en el ámbito de la conciencia individual. Quizá –tratando de comprender más esta postura–, se niega porque no se descubre. Puede ser la de Acción Democrática, revolucionaria e innovadora en muchos aspectos; en éste, inmovilista, anclada en el pasado. Además, afloran los prejuicios anticlericales de raíz liberal y positivista.

La posición de COPEI, sin pretensiones de confesionalidad, valora positivamente el fenómeno religioso, del signo que sea, como factor de indudable valor en la vida social. Caldera, aunque no deja de confesar su fe, acude a argumentaciones de filosofía política. Los sacerdotes diputados se orientan a menudo por consideraciones teológicas de autoridad. Se aprecia en todos un ánimo de entendimiento y consensualidad.

El Partido Comunista se destaca por su pugnacidad; pretende llevar a sus últimas consecuencias su agnosticismo militante. Para ellos, en una visión de desarrollo progresivo de la humanidad, el fenómeno religioso pertenece al pasado”³⁸.

El encabezado del texto definitivo de la Constitución Nacional de 1947 dirá al respecto: “La Asamblea Nacional Constituyente en representación del pueblo soberano de Venezuela, para quien invoca la protección de DIOS TODO-PODEROSO decreta lo siguiente...”. Es una de las pocas “victorias” de la batalla del episcopado, quizás porque se trataba de un asunto más genérico y con menos consecuencias prácticas que los que se estudiarán a continuación.

4. El problema de la ley de Patronato Eclesiástico

La ley de Patronato Eclesiástico fue una herencia de la época de la Colonia española. El 28 de julio de 1508 el Papa Julio II había concedido a los reyes católicos de España amplios derechos para el nombramiento de los obispos y el envío de misioneros a las tierras de América. Los derechos concedidos estaban acompañados por una serie de deberes, como lo es el mantenimiento económico del clero, unido a la edificación y conservación de los templos. La ley de Patronato fue ratificada el 28 de julio de 1824 por el naciente gobierno de la Gran Colombia. Pasados los años, ya en 1947 esa ley no tenía prácticamente aplicación, salvo en lo concerniente al nombramiento de arzobispos y obispos. Es allí donde precisamente veían su inconsecuencia los que combatían la ley de Patronato, la

38 P. Oliveros Villa: *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela*, cit., pp. 102-103.

cual era vista como anacrónica a todas luces. Los detractores de esa ley sostenían que la misma era como una espada de Damocles que podía emplearse contra la misma Iglesia.

En un periodo de cambios y de legislaciones, los obispos aprovecharon la coyuntura para pedir la abolición de dicha ley. Ya la carta pastoral del episcopado del 29 de enero de 1946 hacía una amplia referencia al tema del Patronato, pidiendo se sustituyera por un *Concordato* o *Modus vivendi*, como señalamos más arriba. En la pastoral del 29 de septiembre de 1946, los obispos volvieron a abordar el tema. Pidieron a la Asamblea Constituyente “que deje un margen racional y prudente en el texto de la Constitución para un entendimiento pacífico y honroso entre la Iglesia y el Estado. La Constitución es la suprema ley de la República, una ley general y sustantiva, que no tiene por qué descender a sancionar leyes de emergencia y solamente adjetivas, como lo es la Ley de Patronato Eclesiástico”³⁹. La insistencia continuó en el comunicado que el episcopado envió a la Asamblea Nacional el 21 de diciembre de 1946, en el que se decía:

“Cualquier Constitución que se elabore y adopte el articulado de la Ley de 1824 caerá en un anacronismo y en una contradicción flagrantes. Baste considerar, por ejemplo, que en dicha Ley se habla de Colombia a cada paso, de Intendentes, con conventos, de concilios, de sacristanes, de curas propios, de mesa decimal, de medias anatas, de mesadas eclesiásticas, etc., términos estos que no se comprenden en 1946. El artículo 15 de su tedioso texto nos remite a los Artículos 73, 74, 75 y 76 de la Constitución. Y se preguntaría, señores Representantes, ¿de cuál Constitución?”⁴⁰.

Los obispos concluyen proponiendo a la Asamblea Nacional que “se elimine toda referencia a la Ley de Patronato Eclesiástico de 28 de julio de 1824 y se nombre una Comisión encargada de estudiar las relaciones con la Iglesia y de consignar en manos del Ejecutivo Provisional un acuerdo sobre la materia”⁴¹.

El editorial de la *Revista SIC* de diciembre de 1946 habló también en contra de la ley de Patronato, y haciendo un análisis político de la situación, afirmaba:

39 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral Colectiva del 29-9-1946 con ocasión de la próxima Asamblea Nacional Constituyente*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 182.

40 Conferencia Episcopal Venezolana: *Representación que el episcopado venezolano dirige a la Asamblea Nacional Constituyente el 21-12-1946*, cit., pp. 189-190.

41 *Ibid.*, p. 190.

"El sector más católico de la cámara se inclinará normalmente a la solución, hoy generalizada, de un Concordato. Oímos decir que en las filas de Acción Democrática cuenta fervorosos defensores la teoría de una separación amistosa de la Iglesia y el Estado, como en Chile y Estados Unidos. Aunque la separación no corresponde ni a la realidad del bloque mayoritario católico de Venezuela, ni a las justas aspiraciones de la Iglesia, juzgamos preferible la libertad de la separación amistosa, a la esclavitud galicanizante del Patronato"⁴².

Claro análisis, que no merece comentarios. En el anteproyecto de Constitución que se presentó a la Asamblea para su consideración, había dos artículos referentes al Patronato Eclesiástico: el 64: "Se garantiza la libertad religiosa, bajo la suprema inspección de todos los cultos por el Ejecutivo Nacional, con arreglo a las leyes y queda siempre a salvo el derecho de Patronato Eclesiástico que tiene la República"; y el 112: "En posesión como está la República del derecho de Patronato Eclesiástico, lo ejercerá conforme lo determina la Ley de 28 de julio de 1824". Como se ve, el anteproyecto proponía continuar con la Ley de Patronato a todos sus efectos. De ello se quejó el Padre Manuel Aguirre en un artículo: "Hemos visto con sorpresa desapacible que el Anteproyecto de Constitución, en los artículos 64 y 112, supone la aceptación de la caduca Ley de Patronato Eclesiástico, añosa reliquia de más auténtico cuño feudal, a la que las naciones más retrógradas concedieron, hace más de un siglo, los honores del archivo documental de la historia"⁴³.

En sintonía con las cartas del episcopado, tácita o expresamente, algunos parlamentarios de Copei quisieron proponer otro modelo en las relaciones Iglesia-Estado alternativo al de la Ley de Patronato, como el del Concordato. Sin embargo, no había un convencimiento a nivel de la Asamblea Nacional de que el Concordato fuera la alternativa adecuada. Así lo expresaba Arístides Calvani:

"De nuestros días la mayor parte de los Estados del mundo regulan sus relaciones con la Iglesia mediante un Concordato. Desgraciadamente, entre nosotros, por un falso concepto acerca de lo que es un Concordato, existe un prejuicio extraordinario contra un Concordato. Son muchos los espíritus amplios y liberales que desearían ver derogada la Ley del Patronato Eclesiástico, pero que ante la sola

42 *Revista SIC*, diciembre (1946), t. IX, n° 90, p. 491.

43 M. Aguirre E.: "Relaciones de la Iglesia y el Estado", en: *Revista SIC*, enero (1947), t. X, n° 91, p. 534.

posibilidad de que fuera reemplazada por un Concordato prefieren dejar las cosas como están⁴⁴.

Muchos intelectuales católicos mantenían la posición de Calvani, que por lo demás era la del episcopado. Manuel Aguirre escribía al respecto:

“El Congreso Constituyente, si ha de ser sincero, no puede prescindir de dar una solución al problema de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Lo que aboca a una de las dos soluciones modernas: o la separación amistosa, o el concordato. Hemos expresado ya que aún la separación amistosa de la Iglesia y el Estado es preferible a la posición ambigua creada por el Patronato. Pero la solución de la separación, que nos equipararía a los Estados protestantes y ateos no es, en realidad, la que corresponde a Venezuela. Debe ser un Estado católico. Y lógicamente la solución de su problema político-religioso es el concordato⁴⁵.

La discusión en torno al tema del Patronato trascendió las salas de la Constituyente. En ciertos sectores del ámbito católico venezolano se creó una matriz de opinión en contra del Patronato. La excepción más clara de esto fue la actitud del clero disidente, que, quizás por llevar la contraria, o bien por razones políticas, se manifestó a favor de la Ley de Patronato, como hemos señalado al inicio de este artículo.

Una de las publicaciones que más contribuyó a crear la matriz de opinión contra el Patronato fue la *Revista SIC*. Desde diciembre de 1945, fecha en que ya se había anunciado la Constituyente, la susodicha revista emitió una cantidad de artículos que buscaban hacer presión intelectual en contra de la Ley de Patronato. Por ejemplo, los siguientes artículos la trataron, para combatirla:

- “La Ley de Patronato Eclesiástico”, Editorial de la *Revista SIC*, diciembre (1945), t. VIII, n° 80, pp. 479-482.
- M. Aguirre Elorriaga: “Relaciones de la Iglesia y el Estado”, en: *Revista SIC*, enero (1947), t. X, n° 91, pp. 534-538.
- “¿Son católicos?” Editorial de la *Revista SIC*, marzo (1947), t. X, n° 93, pp. 633-634.

44 A. Calvani: *La Ley de Patronato Eclesiástico ante la Asamblea Nacional Constituyente*, Caracas 1947, p. 21.

45 M. Aguirre E.: “Relaciones de la Iglesia y el Estado”, en: *Revista SIC*, enero (1947), t. X, n° 91, p. 538.

- M. Aguirre Elorriaga: "La separación de la Iglesia y el Estado", en: *Revista SIC*, Marzo (1948), t. XI, n° 103, pp. 114-115.

También el Boletín Eclesiástico *Adsum*, órgano oficial del arzobispado de Caracas, emitió una serie de artículos en contra de la Ley de Patronato. En efecto, el boletín de *Adsum* de febrero de 1946 (n° 98) se dedicó íntegramente a combatir la Ley de Patronato, con tres escritos históricos:

- Ramón Ignacio Méndez: "Exposición 3ª sobre el Patronato Eclesiástico, hecha al Excmo. Sr. Libertador Presidente por el arzobispo de Caracas", 23 de noviembre de 1829, pp. 25-44.
- Buenaventura Arias: "Exposición sobre Patronato Eclesiástico, dirigida al Primer Congreso Constitucional del Venezuela, por el Ilmo. Sr. Don Buenaventura Arias, Obispo de Jericó y Vicario apostólico de la Diócesis de Mérida", 5 de abril de 1831, pp. 44-54.
- "Modus vivendi celebrado entre la Santa Sede y el gobierno del Ecuador el 24 de julio de 1937", pp. 55-58.

En otros números también se contienen los siguientes escritos sobre el tema:

- "Observaciones que al Congreso Nacional eleva el Cabildo Metropolitano de la S. I. de Caracas sobre la Ley de 22 de julio de 1824 (5 de noviembre de 1824)", en: *Adsum* n° 100 (abril 1946), pp. 101-115.
- Mario Briceño-Iragorry: "Observaciones sobre Patronato Eclesiástico", Caracas 1931, en: *Adsum* n° 103 (julio 1946), pp. 175-190.

La disputa en torno a la Ley de Patronato fue ardua y extensa. El tema se discutió ampliamente en las intervenciones sobre la libertad religiosa durante la prolongada sesión del 28 de marzo de 1946. La ley fue luego sometida a discusión en una sesión posterior. Referiremos a continuación sólo algunos aspectos de la misma, centrando la atención en los puntos más relevantes.

En esta discusión, el P. Pulido Méndez hizo referencia explícita a la petición del episcopado venezolano, que exigió "que se eliminara toda referencia al Patronato Eclesiástico y que se nombrara una comisión para estudiar un proyecto de convenio con el Estado"⁴⁶. Se quejó Pulido de que "no ha sido posible ver

46 Documento n° 32, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, p. 67.

satisfechas estas dos aspiraciones⁴⁷. Quizás la petición de los obispos era demasiado ambiciosa, y había que bajar las expectativas de la batalla, pues eliminar “toda referencia al Patronato Eclesiástico” parecía mucho pedir en un ambiente en el que el partido mayoritario quería a toda costa mantener la ley de Patronato.

Como sucedía en algunos temas de cariz religioso, el diputado Siso Martínez había tomado parte en la disputa, afirmando que la ley de Patronato era algo inherente a la soberanía del Estado⁴⁸. Esta afirmación fue contestada expresamente por Pulido Méndez, argumentando que esa ley no arrancó de la Independencia, sino que fue heredada por la Corona española. Afirmó además que los gobiernos del país han echado mano de la ley de Patronato, “anticuada ya”, para oprimir a la Iglesia de Venezuela⁴⁹. También el presbítero Rojas Chaparro refutó a Siso Martínez, diciendo que la ley de Patronato, “no es una tradición de los mejores venezolanos, porque es una tradición contra la cual siempre ha estado la máxima autoridad religiosa a la cual obedece espiritualmente, no digo políticamente (...) la mayoría o un gran número de ciudadanos venezolanos”⁵⁰.

Tal como lo hizo Pulido, Rojas contestó a la tesis de Siso Martínez de que el Patronato era un derecho inherente a la soberanía nacional: “Esto no es uso de la Soberanía, sino meterse en cuestiones espirituales en la soberanía de la Iglesia Católica. La Iglesia respeta el Estado, pero el Estado se entromete en cuestiones que son de la Iglesia, por ejemplo, en la designación de los Obispos. El consagrar Obispo a un determinado candidato es algo que depende exclusivamente de la Iglesia Católica”⁵¹. La posición de Acción Democrática era de apoyo a la ley de Patronato, y por ello Rojas aludía a ese partido, tratando de convencerle de que la ley de Patronato iba contra el respeto a la libertad de esa institución religiosa que es la Iglesia. Sin embargo, los de AD acusaron a los contrarios a la ley de Patronato de haber politizado la cuestión, de manera que decían que combatir el Patronato era la postura oficial de Copei. Rojas, que había llegado a la Asamblea apoyado por Copei, se defendió: “A mí no me importa ni Copei como Partido, ni ningún Partido (aplausos); yo he hablado únicamente como sacerdote católico; y si eso pasa, si los honorables Colegas de Acción Democrática me conceden esto, no será un triunfo del Copei ni de Acción Democrática: será de la Iglesia Católica

47 *Ibidem*.

48 Cfr. Documento n° 30, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 54, pp. 323-324.

49 En: *Adsum*, mayo (1947), n° 113, p. 119.

50 *Ibid.*, p. 122. Se refiere al Papa, máxima autoridad espiritual de los católicos. Recordemos que los Papas no habían estado de acuerdo con la Ley de Patronato.

51 En: *Adsum*, mayo (1947), n° 113, p. 122.

en Venezuela”⁵². Y añade más adelante: “El Gobierno no debe temer, porque con quitar el Patronato nada va a perder”.

Hemos dicho que la posición oficial de Acción Democrática era favorable a continuar con la Ley de Patronato. Y uno de sus defensores era el diputado presbítero Luis Eduardo Vera, que en esto seguía la línea de los clérigos disidentes. Vera también sostenía que el Patronato era inherente a la soberanía, y el elocuente Rojas Chaparro no podía obviarlo. Por ello dijo en la Asamblea:

“No puedo terminar sin hacer una observación muy cordial, muy fraternal, al Padre Vera, a saber: que el derecho de Patronato no puede decir él, católicamente, que viene de la Soberanía. Si uno que no ha estudiado Teología, historia eclesiástica, dice esto, yo no me extraño; pero si un colega, un hermano mío que se ordenó dentro de la Iglesia Católica y que debe saber que esto nunca lo ha admitido la Iglesia, (...) yo lo extraño, muy cordialmente”⁵³.

La proposición del P. Rojas fue apoyada por toda la fracción de Copei, y así lo hizo saber públicamente Rafael Caldera. Éste, en el curso de su intervención, sacó a colación el documento del episcopado en que se pedía no se hiciera mención de la ley de Patronato, y afirmó, contra el P. Vera, que ese documento fue firmado también por monseñor Dubuc, obispo de la Diócesis de Barquisimeto, a la cual pertenecía el P. Vera⁵⁴. Rafael Caldera también refutó la opinión del diputado González Cabrera, diciendo que la ley de Patronato ha sido un instrumento para someter a la Iglesia Católica: “lo sincero, lo correcto, lo democrático es despojar al Gobierno de esa atribución que no le compete y dejar a la Iglesia Católica, dentro del régimen general de libertad”⁵⁵. Caldera continuó ilustrando su posición con varios argumentos. Citamos el siguiente, que consideramos bastante gráfico:

“Yo no he visto que el Gobierno haya intervenido nunca (ni debería hacerlo) designando a ningún Pastor de Iglesia Protestante, ni designando a los Sacerdotes de una Sinagoga Judía. Simplemente actúa, con el pretexto de una tuición, una pretendida protección que en realidad no es otra cosa que un ominoso ejercicio de autoridad sobre la Iglesia Católica (...) Y aquí bien vale recordar a los miembros de la asamblea una representación de una Iglesia Protestante (...) que pide la supresión del Patronato Eclesiástico por creer que establece un privilegio a favor de

52 *Ibid.*, p. 127.

53 *Ibid.*, p. 130.

54 Cfr. *ibid.*, p. 132.

55 *Ibid.*, p. 136.

la Iglesia Católica. Es curioso. Los protestantes piden que se suprima el Patronato Eclesiástico, por considerar que establece un privilegio a favor de la Iglesia Católica y a los católicos que pedimos la supresión del Patronato Eclesiástico, en muchas publicaciones por ahí se nos tilda de fanatismo, por pedir simplemente para la Iglesia la libertad de que gozan las otras iglesias establecidas en Venezuela"⁵⁶.

Por su parte, el diputado Barrios Mora esbozó razones bolivarianas en contra del Patronato, diciendo que "se ha pretendido afincar en la memoria del Libertador el sostenimiento de la Ley de Patronato Eclesiástico. Recuerdo la famosa expresión de Bolívar al respecto: 'O concordato o separación'"⁵⁷, y fijó al final de su intervención su posición al respecto: "como Representante de un pueblo elector en su mayoría católico, y acogiendo la exposición dirigida a esta Asamblea por el Episcopado Venezolano, doy mi voto para que sea suprimida del texto de la Constitución Nacional la mención del Patronato Eclesiástico, a reserva de que posteriormente se fijen las disposiciones legales que hayan de regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado"⁵⁸.

Los defensores de la ley de Patronato habían esgrimido entre sus razones que en Venezuela había habido paz religiosa gracias al Patronato. A este planteamiento, el diputado Caldera respondió que en Venezuela "ha habido paz religiosa a pesar del Patronato, porque los conflictos religiosos, los únicos que han existido en Venezuela han estado girando alrededor de esta cuestión, porque cada nombramiento de un Obispo, de Provisión de una Diócesis, suscita una serie de intereses políticos, suscita necesariamente toda esa comidilla de intereses que es propensa a que no sean tan cordiales y tan sanas las relaciones como lo son en países donde el Patronato no existe"⁵⁹.

56 *Ibid.*, p. 138.

57 *Ibid.*, p. 150.

58 *Ibid.*, pp. 151-152.

59 *Ibid.*, p. 163. En un artículo de opinión, Julio Grooscors afirmó que el debate en la Asamblea Nacional sobre la Ley de Patronato no era un debate religioso, sino "esencialmente político", en el que la jerarquía eclesiástica se había alineado con Copei para combatir el Patronato, mientras que los miembros de AD, al cual estaban adheridos gran cantidad de venezolanos, cuya mayoría es católica, defendía el Patronato. También Grooscors lo defendía, diciendo que "nuestra Ley de Patronato (...) es más beneficiosa para toda la nación y, aunque da cierta ventaja a la religión católica, no constituye imposición estatal, como pretenden algunos, que se han querido presentar como defensores de una libertad que quizás no entienden": J. Grooscors: "El debate sobre el Patronato", en: *El País*, Caracas, 8 de marzo de 1947, p. 4.

Como aspecto favorable a la posición de la jerarquía católica en este debate, la Constitución que salió de esta Asamblea en 1947 dejó la puerta abierta para la realización de un tratado o convenio con la Santa Sede para superar las irregularidades de la ley de Patronato⁶⁰. De hecho, en ella se encuentra el origen del *Modus Vivendi* de 1964, que se evidenció en el artículo 85 de la Constitución de 1947: "En posesión como está la República del Derecho de Patronato Eclesiástico, lo ejercerá conforme lo determine la ley. Sin embargo, podrán celebrarse convenios o tratados para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado". No se logró, como pedían los obispos, una eliminación de toda referencia a la ley de Patronato, pero al menos se dejó un resquicio, muy bien aprovechado posteriormente.

Aún en marzo de 1948 el tema de la ley de Patronato estaba en el tintero. Era evidente que, con todo y la cláusula del artículo 85 de la nueva Constitución, el problema no estaba resuelto. El número de SIC de ese mes lo refiere del siguiente modo:

"Por singular, aunque no extraña, paradoja nuestros gobernantes más racionalistas, los más sectarios anticatólicos y hasta los más sinceros doctrinarios del marxismo criollo son en Venezuela enemigos acérrimos de la separación de la Iglesia y el Estado. Podemos calificarlos, por el contrario, entre los primeros defensores de la más estrecha e inviolable unión entre la Iglesia y el Estado, según la anacrónica Ley de Patronato Eclesiástico, entendido a la manera de los más entrometidos y sacristanescos monarcas de la decadencia española"⁶¹.

Años después, el 7 de marzo de 1964, el mismo Rómulo Betancourt reconoció que "esa ley no era aplicada ni aplicable, ni se había aplicado realmente en Venezuela durante su prolongada vigencia"⁶².

5. La cuestión de la educación privada y católica

En septiembre de 1945, poco antes del golpe que derrocaría a Medina Angarita, se fundó la Asociación Venezolana de Educación Católica (Avec). La revista SIC de octubre de 1945 le dedicó un largo artículo, titulado: "Avec: nueva esperanza educacional". Lo escribió el impulsor, fundador y primer presidente de la Avec, el P. Carlos Guillermo Plaza S.J. En ese artículo se proponían las

60 Cfr. J. Rodríguez Iturbe: *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, cit., p. 189.

61 M. Aguirre E.: *La separación de la Iglesia y el Estado*, en: Revista SIC, marzo (1948), t. XI, n° 103, p. 114.

62 R. Betancourt: *VI Mensaje Presidencial*, Caracas 1964, p. 20.

finalidades de la Asociación, entre las cuales estaba la de “trabajar por la implantación y arraigo cada vez más profundo en nuestro Pueblo de los principios de la verdadera democracia cristiana”⁶³. Quizás no imaginaban los iniciadores de la Avec las encarnizadas luchas que durante el trienio adeco debía lidiar la recién fundada institución.

En la Pastoral de enero de 1946, los obispos de Venezuela hicieron referencia explícita al tema de la enseñanza, y propusieron que la educación no debía quedarse en mera instrucción, sino que la instrucción debía ser complementada con una educación moral. A la vez que reconocían el esfuerzo del Estado por la instrucción pública, declararon que ésta no es suficiente para formar al ser humano: “todo el inmenso y generoso esfuerzo que realiza el Estado venezolano por la instrucción pública, sería labor estéril si al compás de la formación de la inteligencia no nos preocupamos de sembrar el bien en los corazones”⁶⁴. Más adelante los obispos dieron la bienvenida a la recién fundada Asociación Venezolana de Educación Católica (Avec), y aseguraron su patrocinio. Allí se expusieron los objetivos de la Avec: “promover y fomentar en la forma más eficaz la educación católica en Venezuela; (...) colaborar en el movimiento pedagógico nacional, (...) procurar la compactación del magisterio y (...) finalmente, lograr la realización de los grandes ideales de unión de los pueblos de América”⁶⁵.

La editorial de la Revista SIC de febrero de 1946 citó una intervención del diputado adeco Siso Martínez, en la que éste hizo un pronunciamiento a favor de la “intervención del Estado en la educación en todas sus fases, desde la primaria hasta la superior” (p. 582). Era ésta la raíz ideológica del problema: según esa postura, el Estado, y sólo él, debía abarcar todo el sistema educativo.

A fines de mayo de 1946 la Junta Revolucionaria dictó el decreto N° 321, sobre las “Calificaciones, Promociones y Exámenes en Educación Primaria, Secundaria y Normal”. Las medidas de dicho decreto fueron aplaudidas por el Colegio de Profesores de Venezuela y por la Federación Venezolana de Maestros, instituciones que celebraban la profesionalización de la educación y el control racional de la educación por el Estado que promovía dicho decreto. Sin embar-

63 C. G. Plaza: “La Avec: nueva esperanza educacional”, en: *Revista SIC*, octubre (1945), t. VIII, n° 78, p. 384.

64 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 29-1-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 159.

65 *Ibidem*.

go, el decreto fue protestado por los institutos privados, especialmente por los pertenecientes a la Iglesia Católica, quienes arguyeron que el decreto "coloca a los colegios particulares en manifiesta e injusta inferioridad respecto a los oficiales, con lo cual se les resta autoridad ante la opinión pública" y "se siembra un odioso divisionismo, que no se compagina con la igualdad democrática". Sin embargo, el problema ideológico de fondo del decreto 321 era más profundo. En la exposición de motivos de dicho decreto se decía textualmente: "el único responsable de la educación en Venezuela es el Estado, que debe orientar, encauzar y vigilar la enseñanza"⁶⁶. Fue quizás esta pretensión, que proclamaba al Estado como "único" responsable de la educación, la que provocó la rebelión de las instituciones privadas, quienes acusaban al Estado así concebido de tener una visión totalitaria.

Las protestas contra el decreto se hicieron públicas, y dieron lugar a una cantidad de manifestaciones estudiantiles y políticas tanto en contra como a favor del decreto 321. El 1° de junio de 1946, 6.000 estudiantes de colegios privados desfilaron como protesta. Sus carteles inscribían la consigna "Todos somos venezolanos", mientras que los del gobierno rezaban "Ni un paso atrás". El 4 de junio se reunió una gigantesca concentración en apoyo al 321, calificada por el diario "El Nacional" como "la más formidable concentración popular que se ha visto en Caracas desde el 14 de febrero de 1936". Se entonó el grito "abajo la reacción". La situación se politizó hasta el extremo, y se acusó a Copei y al clero católico de ser los promotores de la agitación⁶⁷. El ambiente estaba caldeado y ello siguió dando lugar a numerosas protestas. En ellas intervino tanto la Avec como el episcopado nacional.

El 4 de marzo de 1947, la Avec dirigió un memorándum a la Asamblea Nacional Constituyente. El mismo trató fundamentalmente acerca del tema educativo, y recordaba a la Asamblea Nacional, como un postulado educacional de la Avec, que el Estado debía garantizar "la plena libertad de enseñanza en todos los ciclos de educación"⁶⁸. Se postulaba también que "El Estado se esforzará por mantener la armonía y compactación de todos los Educadores, Oficiales y Privados, ya que todos, por igual, contribuyen a forjar la Nacionalidad Venezolana".

66 Documento n° 37, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, p. 216.

67 Cfr. Ramón J. Velásquez: *La Junta Revolucionaria de Gobierno*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 50, p. XXXI.

68 En: *Revista SIC*, abril (1947), t. X, n° 94, p. 688.

La Avec hizo explícita referencia a las cuestiones más disputadas en la cuestión educativa.

En efecto, la Asamblea Nacional Constituyente trató ampliamente el tema de la enseñanza, el cual provocó un prolongado y polémico debate, que duró doce sesiones (del 6 de marzo de 1947 al 4 de julio del mismo año). La fecha del inicio de los debates tuvo lugar dos días después del memorándum de la Avec, lo cual hace pensar que este memorándum influyó en el debate, y que fue enviado justo antes del inicio de una calurosa disputa que provocaría crispaciones tanto en el ámbito del partido de gobierno como en el de los representantes de los institutos privados de enseñanza. Las intervenciones de los diputados en tan prolongado debate sumarían un total de noventa y cinco⁶⁹.

En su intervención del 6 de marzo de 1947 en la Asamblea Nacional Constituyente, el P. Rojas Chaparro afirmó que sería injusto e ilegítimo "obligar a los padres de familia a mandar a sus hijos a una escuela de una orientación determinada del Estado. El Estado debe poner sus escuelas. El Estado tiene derecho a trabajar por la educación de la juventud; pero, de ninguna manera, a orientar la enseñanza en el sentido que él crea conveniente, porque en esto se opone al derecho natural de los padres de familia y al derecho divino de la Iglesia"⁷⁰. Y fue más allá: "yo me opongo a ese concepto de la orientación única de la educación por el Estado, porque ese concepto lleva al totalitarismo, y el totalitarismo ha llevado a la ruina a todos los que lo han implantado y a todos los países que lo han sufrido"⁷¹. El diputado Caldera también hizo en su intervención una referencia al totalitarismo, a propósito de la expresión del diputado Peñalver, de que la educación "es función esencial del Estado", afirmando que esa expresión "se presta para ser interpretada en una forma totalitaria, ya que por totalitarismo se entiende la inmiscuencia absoluta del Estado en todos los órganos de la vida social"⁷². El diputado Luis Peñalver se defendió: "No negamos el derecho de la familia a enseñar, no negamos el derecho de los particulares a enseñar (...). Pero consideramos que esta función esencial del Estado, por su extensión, por su amplia repercusión social, priva sobre estos derechos de la familia y de los particulares"⁷³, para afirmar luego: "El Estado no puede permitir que los niños

69 Cfr. P. Oliveros Villa: *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela*, cit., p. 148.

70 Documento n° 35, Asamblea Nacional Constituyente 1945-1947, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, p. 120.

71 *Ibid.*, p. 124.

72 *Ibid.*, p. 140.

73 *Ibid.*, p. 180.

queden al libre albedrío de los educadores privados”⁷⁴. La saña contra la educación privada no podía ser más clara. En la sesión del 7 de marzo, un día después, el P. Rojas dirá una vez más que esa orientación de Estado lleva indefectiblemente al totalitarismo⁷⁵.

La sesión del 11 de marzo presenció la discusión sobre la actitud del Estado ante la educación privada. En ella el diputado Barrios Mora de Copei pidió que se introdujera un artículo con esta redacción: “El Estado estimulará y protegerá la enseñanza privada”⁷⁶. González Cabrera, por su parte, propuso otra redacción en la que no se viera tan claramente favorecida la educación privada: “La ley señalará las normas en virtud de las cuales el Estado extenderá su protección y estímulo a la educación privada, cuando ésta coadyuve a los fines educacionales del Estado”⁷⁷. Ante la propuesta de González Cabrera, el diputado Lorenzo Fernández de Copei, planteó una redacción fiel a la de Barrios Mora con una pequeña adición que tiene en cuenta la propuesta del diputado González Cabrera: “El Estado estimulará y protegerá la enseñanza privada siempre que cumpla los fines educacionales consagrados en la presente Constitución”⁷⁸. Reaccionó el Partido Comunista en la voz de Jesús Faría, quien se declaró enemigo de la protección del Estado a la educación privada: “Sin desconocer la fructífera labor que se realiza en algunos planteles de educación privada, no estamos de acuerdo nosotros con la proposición absoluta de que el Estado protegerá la educación privada, porque a nuestro juicio el Estado lo que tiene que hacer es tender cada vez más a controlar la educación y a eliminar la educación privada, estableciendo una educación pública”⁷⁹. Esta postura radical, propia de la ideología comunista, no prosperó. Al final, el texto aprobado definitivamente, figuró como el artículo 56 de la Constitución: “La iniciativa privada en materia educacional merecerá el estímulo del Estado, siempre que se acuerde con los principios contenidos en esta Constitución y en las leyes”.

74 *Ibid.*, p. 181. Algunos articulistas, en la evidente postura de que el Estado debe educar, llegaron a la conclusión de que sólo el Estado debía tener el control total de la educación. Así lo expresa, por ejemplo, el artículo de Pedro José Vargas: “De ayer y hoy. El Estado debe educar”, en: *El País*, Caracas, 16 de marzo de 1947, p. 4.

75 Cfr. Documento n° 36, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, p. 181.

76 Documento n° 38, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, p. 288.

77 Cfr. *ibid.*, p. 289.

78 *Ibid.*, p. 293.

79 *Ibid.*, p. 297.

Mientras tanto, a mediados de 1947 los ánimos estaban significativamente caldeados en lo tocante al problema de la educación privada, y había en el sector católico una cantidad de protestas contra el decreto 321 y contra el artículo 53 de la naciente Constitución. El 4 de junio de 1947 la Avec dirigió otro memorándum a la Asamblea Nacional ante lo propuesto en el artículo 53 de la Constitución⁸⁰. Haciendo referencia a la adición de González Cabrera que acabamos de mencionar, la Avec declaró que ese principio era incompatible con los postulados más básicos que defendían los educadores católicos, y planteó una serie de consideraciones técnicas, confesionales, culturales e incluso económicas, que sería prolijo mencionar en este espacio. La Avec también acusó al Estado de pretender un monopolio educativo, acusación muy similar a la del episcopado: "Ni como **venezolanos**, ni como **educadores**, ni como **católicos**, podemos aprobar ningún género de monopolio estatal que se pretenda establecer en materia educativa". El memorándum de la Avec se leyó ante la Asamblea Nacional el 6 de junio, y tomando impulso de esa lectura el diputado presbítero Sánchez Espejo pidió que se reconsiderara la adición de González Cabrera al artículo 53. La solicitud fue negada⁸¹. Pero la lucha en torno a la modificación de ese artículo no cesó, sino que más bien se afianzó en los predios del episcopado.

Es curioso que casi todos los documentos del episcopado en 1947 hayan tratado sobre la cuestión educativa. En medio del ambiente creado en torno al tema de la educación, el episcopado dirigió una carta al presidente de la Asamblea Nacional Constituyente el 10 de junio de 1947, en la que mostraba una clara inconformidad con el referido artículo 53, que según los obispos pretendía otorgar al Estado el monopolio en "la formación del Magisterio y profesorado nacionales"⁸². Sostenían los prelados que este artículo colide "con el derecho natural de los padres de familia", pues "a los padres toca escoger libremente para sus hijos el tipo de institución docente y el género de educación que, según su conciencia, crean conveniente"⁸³; colide "con el derecho de todo individuo libre, el cual puede en el seno de una colectividad democrática, ejercer solo o asociado toda clase de actividades en sí honestas y que redunden en provecho de

80 En: *Revista SIC*, junio (1947), t. X, n° 96, pp. 793-795.

81 Cfr. Documento n° 44, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, pp. 454-461.

82 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta del episcopado a la Asamblea Nacional Constituyente sobre la adición del artículo 53 de la Constitución, 10-6-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 194.

83 *Ibid.*, p. 195

la colectividad”⁸⁴; colide “con una de nuestras más brillantes tradiciones democráticas. Desde los más remotos tiempos de la Colonia, quedó consustanciada con nuestra nacionalidad la iniciativa privada, generosa y llena de sacrificios”⁸⁵. Luego de dar más razones en contra de ese artículo, los obispos hacían “un llamamiento en nombre de nuestro pueblo católico, al buen sentido y patriotismo de los Legisladores de esa Asamblea, para que subsanen y neutralicen una disposición que, sin duda alguna, representa el golpe más duro asestado contra la Educación Privada a través de nuestra Historia”⁸⁶.

En ese intento por modificar la redacción del artículo 53, el P. Rojas intervino en la sesión del 4 de julio de la Constituyente, y pidió a la presidencia que se diera lectura al memorándum del episcopado venezolano del 10 de junio, que acabamos de referir. La petición fue concedida y se dio lectura, con una intervención aneja del P. Rojas. Sin embargo, luego de una intensa discusión, la adición de González Cabrera permaneció⁸⁷. En definitiva, los intentos de la oposición y del sector católico que estaba en sintonía con la Avec y con el episcopado por modificar el artículo, fracasaron. El texto constitucional definitivo del artículo, que llevó el número 55 en lugar de 53, fue el siguiente: “Se garantiza la libertad de enseñanza. Toda persona natural o jurídica puede dedicarse libremente a las ciencias o a las artes, y fundar cátedras y establecimientos para la enseñanza de ellas, *bajo la suprema inspección y vigilancia del Estado*, con las limitaciones y dentro de las tradiciones de orientación y organización que fije la ley. *El Estado podrá establecer como función exclusivamente suya la de formar el profesorado y el magisterio nacional*” (cursivas nuestras). Como se ve, la adición de González Cabrera había terminado por imponerse.

La opinión pública del sector católico quedó sumamente inconforme con el resultado de la discusión en la Asamblea, y para ese sector la mayor parte de los asambleístas no sólo hicieron caso omiso a los comunicados de los obispos, sino que incluso manifestaron ante ellos una heladora indiferencia. Así lo hizo ver el editorial de la *Revista SIC* de junio de 1947:

“La indiferencia que un gran sector de la constituyente ha manifestado ante los comunicados del episcopado nacional ha causado en sectores católicos conscientes una impresión penosa y desagradable. A veces esa indiferencia se ha transfor-

84 *Ibidem*.

85 *Ibid.*, p. 196.

86 *Ibidem*.

87 Cfr. Documento n° 46, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 55, pp. 475-482.

mado en ataque o en maliciosa interpretación de las últimas magníficas pastorales. Alguien ha comentado. ¿Son éstos los hombres que se declaran en posesión del derecho de Patronato Eclesiástico? ¿Qué clase de patronos de la Iglesia Católica son los que conceden menor atención a la representación de la Jerarquía Católica —que habla en nombre del noventa y ocho por ciento de los venezolanos, incorporados por el bautismo al catolicismo— (...)?”.

Ese mismo editorial criticaba, como hicieran los obispos, el monopolio de la enseñanza que atribuyen al Estado, y se mostraba contraria a la famosa adición al artículo 53 de González Cabrera, que rezaba así: “El Estado podrá establecer como función exclusivamente suya la de formar el Magisterio y el Profesorado”⁸⁸.

El problema educativo estaba teniendo importantes consecuencias en el sector privado. De hecho, la persistencia del decreto 321 motivó que los alumnos de los colegios privados fueran a una huelga y perdieran el año escolar del curso 1946-47.

El 1º de septiembre de 1947 el episcopado decretó una rogativa nacional a favor de la educación privada. A los dos días, el 3 de septiembre, los obispos dirigieron una carta a los padres de familia y a los estudiantes católicos, en la que exhortaban a esos padres de familia católicos a que conservaran a sus hijos en los colegios católicos, aunque ello significara para ellos sacrificios quizás penosos⁸⁹. Esos padres de familia no sólo recibieron bien la exhortación del episcopado, sino que incluso la apoyaron y la agradecieron, como se constató en un comunicado de los padres y representantes de los colegios católicos de Valencia:

“Nosotros, padres y representantes de los alumnos que forman el núcleo estudiantil que, en Valencia, se abstuvo de rendir exámenes el pasado mes de julio, en señal de protesta contra la injusticia del decreto N° 321, nos adherimos a las gestiones realizadas por Vuestras Excelencias Reverendísimas en pro de una solución favorable al conflicto estudiantil, que afecta al estudiantado de los colegios privados”⁹⁰.

También los estudiantes valencianos dirigieron una carta al episcopado, fechada el 6-9-1947, en son de agradecimiento por su desinteresada intervención

88 *Revista SIC*, junio (1947), t. X, n° 96, p. 790.

89 Cfr. Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta a los padres de familia y a los estudiantes católicos del 3-9-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 199.

90 En: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, p. 269.

a favor de los "legítimos derechos" de los estudiantes⁹¹. En los predios del Estado Zulia, los directores de Colegios Particulares de Maracaibo y el Comité de padres de familia de la misma ciudad, dirigieron una carta al episcopado, con fecha del 24-8-1947. Era una carta de respaldo a la jerarquía de la Iglesia venezolana, en la que se quejaban de que el Ministerio de Educación Nacional se mostrara "nimio, exagerado, exigente" frente a los planteles privados, mientras que frente a los planteles oficiales "se disimulan deficiencias, se otorgan facilidades". Denunciaban también un "detenido sectarismo, plenamente comprobado, que va pasando del campo de los procedimientos al campo de las leyes", y un "empeño monopolizador"⁹². Los directores mencionaron algunas medidas del decreto 321, que según ellos, colocaban a los planteles privados en posición de inferioridad con respecto a los oficiales. Afirmaron también que "al exigir el 75% de materias explicadas por Profesores del Pedagógico, el 321 coloca a los Colegios en la necesidad de abrir sus puertas a esos Profesores. Inútil nos parece ponderar los graves inconvenientes reales de que algunos alumnos de estos Profesores formen parte del claustro de un Colegio Católico; Profesores que, además del escándalo consiguiente, pueden ejercer una acción deletérea y demoledora y acabar con el concepto mismo de educación católica"⁹³.

Con el espaldarazo de los profesores, padres y representantes, y alumnos de los planteles católicos, el episcopado continuó con la lid. De hecho, la Carta pastoral del 30 de septiembre de 1947 volvió a tratar del tema educativo. En ella se afirmaba que el decreto 321 "establece distinción entre los institutos oficiales de educación y los privados inscritos"⁹⁴, y que dicha distinción "reduce la enseñanza privada a injusta inferioridad respecto de la oficial y tanto más inaceptable cuanto que la razón que para ello se da es que 'en el proceso educativo el único responsable de su orientación debe ser el Estado que dirige, encauza y vigila la enseñanza'. Si esta tesis subsiste, como no lo esperamos, la eliminación de la escuela privada sería inevitable y el descalabro de la enseñanza católica desconcertante"⁹⁵. La alarma episcopal continuó, por cuanto afirmaron:

91 En: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, p. 270.

92 En: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, p. 272.

93 *Ibid.*, p. 273.

94 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 30-9-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, p. 203. Esta Carta pastoral fue publicada en su momento en el diario *La Religión*.

95 Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta Pastoral del 30-9-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana: *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A,

“Agréguese a lo anterior el peligro serio y gravísimo que se cierne sobre la educación privada si infortunadamente se pone en práctica la parte final del artículo 55 de la Constitución Nacional que faculta al Estado para ‘establecer como función exclusivamente suya la de formar el profesorado y el magisterio nacional’. Esta facultad, a más del peligro que encierra, arrebataría a la Iglesia, si se pone en práctica, el derecho que la asiste a formar maestros que inculquen los principios cristianos. Está por otra parte en contradicción con lo anterior del mismo artículo donde ‘se garantiza la libertad de enseñanza’ y se establece que ‘toda persona natural o jurídica puede dedicarse a las ciencias y a las artes y fundar cátedras y establecimientos para la enseñanza de ellas, bajo la inspección y vigilancia del Estado, con las limitaciones y dentro de las condiciones de orientación y organización que fije la Ley’”⁹⁶.

Los obispos vislumbraban un futuro oscuro sobre el tema educativo, llegando a decir que “si el mal no se remedia, tendremos ‘libertad nominal de enseñanza’ en la Constitución, pero en la práctica no habrá más escuela que la Oficial, ni más maestro que el Estado. Las escuelas privadas que subsistieran, sometidas a ‘limitaciones y condiciones de orientación y organización que fije la Ley’, tendrán el nombre de escuelas privadas, pero no serán otra cosa sino sucursales de la escuela oficial”⁹⁷. A esta carta pastoral fue anexado un memorándum al presidente de la Junta Revolucionaria de Gobierno sobre la cuestión educativa, fechado el 30 de agosto de 1947, en el que se recordaba que las prolongadas gestiones del episcopado venezolano a fin de obtener un cambio de rumbo en las orientaciones del decreto 321 y del artículo 55 de la Constitución, habían resultado inútiles. “Inútiles, al efecto, han resultado las 40.000 firmas recogidas por los estudiantes en toda Venezuela; inútiles los numerosos Memorandums enviados tanto a la Asamblea como al mismo Gobierno; inútiles las entrevistas con personas oficiales; e inútil, finalmente, el Documento enviado por Nosotros a la Asamblea Nacional Constituyente, el cual mereció la consideración que fundadamente esperábamos”⁹⁸. Luego de esta retahíla, el episcopado se quejó diciendo que “la injusticia cometida contra los Colegios Privados por el Decreto 321, la consideramos como un expreso ataque a la misma Iglesia Católica en aquella de sus actividades y en uso de sus derechos más sagrados: la Educación”⁹⁹. Yendo más allá, los obispos afirmaron que “en la efectividad del Decreto 321 puede esconderse el germen destructor de una persecución religiosa, porque perseguir a la Escuela Católica es perseguir, sin duda alguna, a la Iglesia y a la Religión. Estamos en espera de la respuesta; pero se nos

UCAB, Caracas 1978, p. 204.

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*.

98 *Ibid.*, pp. 206-207.

99 *Ibid.*, p. 207.

ha dicho que se reconoce que el Decreto 321 es injusto y sin embargo se mantiene en vigor la injusticia que siembre la división en el campo del estudiantado venezolano”¹⁰⁰.

Más adelante, en el mismo documento, se dijo que dicho decreto afectaba la igualdad de los educandos, pues “desprecian el valor de los institutos privados y consiguientemente de los institutos católicos, cuya mayoría entre aquellos es manifiesta”¹⁰¹. También acusaban al Estado de querer monopolizar la formación de los maestros y profesores nacionales, declarando que ese monopolio era injusto, nocivo y vulnerador de los derechos sagrados de la familia y de la Iglesia¹⁰². Los obispos temían, como de hecho ocurrió, y la carta pastoral lo reseña, que las familias que tenían a sus hijos en colegios católicos se vieran forzadas a acudir a las escuelas del Estado. Ello, según el parecer del episcopado, cercenaba el derecho de los padres a escoger, sin presiones y con plena libertad, el tipo de educación que querían para sus hijos. El tema del monopolio educativo por parte del Estado estaba también presente en la opinión pública. Un Editorial de *El Gráfico*, del 14 de septiembre de 1947, identificaba la tesis del monopolio de la enseñanza por parte del Estado con el nacionalismo exagerado y con el nazismo, sosteniendo que este monopolio injusto de la enseñanza por parte del Estado violaba “los derechos innatos de la familia en la educación de sus hijos”¹⁰³. Y afirmaba al final que el monopolio de la raza superior (aspecto propio de la ideología nazi) era “puesto al servicio del monopolio directo de la educación. El Estado Nacionalsocialista ejerce el triunfo de una raza que se cree superior a todas las demás”¹⁰⁴. Así se pretendía dar un golpe a los socialistas que estaban a favor de ese “monopolio”, pues se les acusaba de nazis. Otro artículo del mismo impreso continuó con la apología a favor del episcopado, afirmando:

“Las sabias consideraciones en que abunda la Carta Pastoral, demuestran evidentemente que los sectores católicos jamás han pretendido discutirle al Estado su derecho y su deber de velar por la educación pública y de reglamentar, dentro de ciertos límites, la actividad docente privada; únicamente en uso de sus derechos legítimos han condeñado una medida oficial fundada en la aceptación de la totalitaria tesis del monopolio estatal en la enseñanza”¹⁰⁵.

100 *Ibidem*.

101 *Ibid.*, p. 213.

102 Cfr. *ibidem*.

103 *El Gráfico*, Caracas, 14 de septiembre de 1947, p. 3.

104 *Ibidem*.

105 Anónimo: “El Episcopado Nacional y el 321”, en: *El Gráfico*, Caracas, 8 de octubre de 1947, p. 3.

El documento de los obispos trató otros temas referentes a la educación, como el del derecho y la libertad de enseñanza y el de los derechos de los educadores católicos. También hizo una reflexión en contra de la coeducación, y defendió la educación separada por sexos, en boga entonces en los institutos católicos. Esta carta pastoral era lo suficientemente clara y amplia como para llamar la atención de los representantes del Gobierno. Sin embargo, no parece que tuvo el eco esperado. La *Revista SIC* narra la situación con dramatismo, en estos términos:

“Al cerrarse el curso 1946-47 millares de alumnos, humillados por la desigualdad consagrada en el Decreto 321, se negaron a asistir a los exámenes. Su clamor y el de centenares de familias venezolanas fué desoido olímpicamente por el Ministerio de Educación Nacional. Varios centenares de alumnos venezolanos han viajado al extranjero para seguir sus estudios, sin vejámenes de carácter totalitario; y varios miles repiten un año, ya cursado, en centros oficiales y privados de la nación. Nada valió que el Episcopado Nacional reunido en Conferencias extraordinarias se dirigiera al Gobierno con un memorándum gravísimo, firmado el día 30 de agosto de 1947. El Gobierno no se dignó contestar al Episcopado Nacional. Esta nueva bofetada, inferida a la Iglesia en la persona de sus augustos y amados pastores, ha sobrepasado todas las medidas de la paciencia católica del país, que solamente se ha sentido aliviada ante el monumental documento del Episcopado nacional, publicado el día 30 del pasado mes de Septiembre”¹⁰⁶.

Fue tanto el interés de los obispos por el problema de la educación privada y católica, que crearon en septiembre de 1947 la “Comisión Permanente de Educación Católica” con el fin de estudiar más de cerca la problemática. El Padre Hortensio Carrillo, uno de los miembros de esa comisión, en una entrevista publicada por *El Gráfico*, llegó a afirmar: “aquí en Venezuela nos encontramos en trance muy semejante al de Alemania, Italia, etc., cuando los bárbaros regímenes totalitarios para lograr sus funestos e inconfesables fines, pretendieron aniquilar y acabar por completo con la escuela privada, con la escuela católica”¹⁰⁷. Una vez más, se acusó al Estado de querer imponer un totalitarismo, que no llegó en ese gobierno, y menos al estilo de Hitler, Mussolini o Stalin. Sin embargo, declaraciones como esa hicieron mella y produjeron la influencia deseada.

106 Editorial de la *Revista SIC*, noviembre (1947), t. X, n° 99, p. 945. En un artículo de *El Gráfico* (“Un Editorial de ‘el País’”) del 21 de octubre de 1947, p. 3, se dice del decreto 321 que “establece la desigualdad y la división estudiantiles”.

107 H. Carrillo: “El Decreto 321 y la Comisión permanente de Educación Católica”, entrevista publicada en: *El Gráfico*, Caracas, 23 de octubre de 1947, p. 12.

En efecto, según Ramón J. Velásquez, las continuas llamadas de atención, memorándums e insistencias tuvieron sus consecuencias, favorables al sector opositor: la Junta hizo modificaciones al Decreto, y el ministro García Arocha renunció, dejando el lugar al doctor Antonio Anzola Carrillo¹⁰⁸. El mismo Rómulo Betancourt reconocería años más tarde que el decreto 321, promulgado por la Junta Revolucionaria de Gobierno, era "inconsulto y sin base de equidad (...) ese decreto fue producto de una maquinación desleal de un grupo enquistado en el M.E.N."¹⁰⁹.

Para culminar de este apartado es menester hacer una consideración. La disidencia del clero no apareció para contraponerse a las declaraciones de los obispos en torno al tema educativo, como lo había hecho en la cuestión del Patronato. Quizás sea oportuno recordar que un número importante de clérigos trabajaba para la educación privada, y de ella recibía su sustento. Tal vez sea por eso que en el tema tan discutido de la educación privada solían permanecer callados, y no alzaron mayores protestas contra los obispos, aún cuando la filiación de esa fracción del clero por el sector oficialista adeco hubiera sido claramente evidente.

En fin, la batalla en la cuestión de la educación privada no fue totalmente ganada por el episcopado, pues los institutos privados católicos quedaron algo debilitados después de tan ajetreados forcejeos. Sin embargo, se logró bastante, y el resultado, si no óptimo, fue al menos satisfactorio para el sector privado, pues el ataque que tenían no llegó a mayores. Lo que no se puede obviar es que las intervenciones del episcopado en torno a la cuestión tuvieron un peso determinante.

CONCLUSIONES

Las vicisitudes que vivió el país durante el trienio adeco no tenían precedentes en la historia patria. Un debate tan plural llevó a pensar en los visos "democráticos" de la situación, por más que los opositores al régimen se hubieran empeñado en tildarlo de totalitario. Seguramente hubo intentos de control total en algunos aspectos (como el educativo) por parte del Estado, pero a juzgar por la libertad de prensa de la época, no parece que se hubiera llegado a fraguar ese totalitarismo tan temido, que en cambio se vio más claro en la dictadura perezjimenista.

Lo que causa asombro es la influencia que tuvieron los documentos episcopales en un tiempo de marcada disidencia, y de una singular propaganda anticlerical. Ni siquiera las divisiones internas del clero frenaron esa influencia.

108 Cfr. Ramón J. Velásquez: *La Junta Revolucionaria de Gobierno*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., t. 50, p. XXXI.

109 R. Betancourt: *Venezuela, Política y Petróleo*, Senderos, Caracas 1969, p. 493.

Podemos concluir que los vientos políticos del trienio adeco, en general, no favorecieron a la Iglesia. Sin embargo, la jerarquía católica se vio secundada por algunas publicaciones (pensemos en la *Revista SIC*, o el periódico *El Gráfico*, por nombrar los más apegados a las directrices episcopales, sin olvidar al diario *La Religión* o al Boletín *Adsum*, cuya gestión era llevada directamente por la jerarquía eclesiástica), y por algunos intelectuales influyentes. Sin bien el partido Acción Democrática contradijo en muchas cosas las directrices del episcopado, la Asamblea de los obispos tuvo en Copei a un fiel aliado.

Según Rodríguez Iturbe, la gestión de Acción Democrática durante el trienio adeco, entre sus aspectos negativos, “se caracterizó por una torpe actitud frente a la Iglesia”¹¹⁰. A pesar de que el 97% de los venezolanos de entonces era de religión católica, el partido Acción Democrática “no vaciló en intentar desconocer o mermar los derechos inalienables de la Iglesia”¹¹¹. Ello se debió, según el autor citado, a una falta de formación religiosa de los dirigentes políticos de entonces, a una serie de prejuicios ideológicos, y a un “infantilismo de izquierda” en la élite intelectual de AD¹¹². El papel de la jerarquía de la Iglesia ante esta situación consistió en criticar “los abusos que se contemplaban en relación a los derechos de la Iglesia”¹¹³.

En esa Asamblea Nacional fueron los parlamentarios de Copei quienes reclamaron el reconocimiento de los derechos de la Iglesia¹¹⁴. Ellos influyeron para que fuera superada la Ley de Patronato, que era manifiestamente obsoleta. De hecho, ni los obispos ni la Santa Sede estuvieron nunca de acuerdo con dicha ley centenaria.

La *Revista SIC* de noviembre de 1947 publicó un editorial, en el que a la pregunta ¿Es católico el partido Acción Democrática?, respondía: “Amparados por la prueba irrecusable de los hechos queremos repetir públicamente, para perfecto conocimiento de todos nuestros fieles, que el partido político llamado Acción Democrática es contrario a la libertad, a la independencia y a los derechos de la Iglesia Católica”. Haciéndose eco de un artículo del “Diario Católico” de San Cristóbal, fechado el 29 de octubre de 1947, argumentaba que AD es anticatólico por haber preparado, dictado y sostenido a toda costa el decreto 321, injusto, totalitario y anticristiano; por haberse empeñado en mantener el derecho de Patronato Eclesiástico; por haber apoyado y aprobado el artículo 53 de la Constitución; etc., etc., etc. Recordemos que

110 J. Rodríguez Iturbe: *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, cit., p. 188.

111 *Ibidem*.

112 Cfr. *ibidem*.

113 *Ibidem*.

114 Cfr. *ibidem*.

las elecciones eran inminentes, y que esa editorial era un llamado de atención para quienes acudirían a las urnas el 14 de diciembre de ese año. De hecho, poco antes de la contienda electoral, la editorial de diciembre de 1947 de la revista SIC hizo una exégesis de la declaración del episcopado sobre a quiénes se debe negar el voto, que referimos al inicio de este trabajo. ¿Quiénes serían los comunistas y socialistas ateos a quienes se debía negar el voto?

“Son ateos los que no creen en Dios; aunque en medio de una propaganda electoral entren en el templo a besar las imágenes de los Santos. Son totalitarios los que atribuyen al Estado los derechos que corresponden al individuo, a la familia y a la Iglesia. Son totalitarios en Venezuela los que defienden el Patronato eclesiástico y el decreto 321 de educación. Son socialistas y perseguidores de la Iglesia, según expresión del Episcopado Venezolano en su Carta pastoral del pasado 30 de septiembre, los que en la Asamblea Constituyente defendieron el Decreto 321, y el artículo 55 de la Constitución” (p. 999).

Eran advertencias en las que se notaba una clara animadversión contra Acción Democrática, y una clara invitación a votar contra ese partido¹¹⁵.

A pesar de las evidentes pugnas entre el episcopado y Acción Democrática, el gobierno del trienio adeco se llegó a ufanar de sus buenas relaciones con la Iglesia. De hecho, en la memoria del Ministerio de Relaciones Interiores del año civil 1946, el ministro Mario R. Vargas recordaba, como una congratulación con los católicos, que el gobierno siempre cumplió las disposiciones de la Ley de Patronato Eclesiástico.

“Respetuoso de las creencias de la mayoría de la población venezolana, no se ha limitado el Ministerio a mantener las relaciones con la Iglesia en un plano de cordialidad sino que ha llevado a cabo una obra de protección efectiva a las actividades católicas y sociales que ella desarrolla. Así se han fijado asignaciones para la construcción de numerosas iglesias y se presta igualmente ayuda económica a colegios, hospitales, orfanatos, etc., regentados por sacerdotes o religiosas”¹¹⁶.

Sin embargo, el cumplimiento a las disposiciones de la ley de Patronato, más que una bondad para con la Iglesia, podría más bien considerarse una afrenta. Se-

115 En la misma línea se pronunciaba un artículo de Jesús Hernández Chapellín aparecido por las mismas fechas, en las que se exponían cinco pruebas del “anticatolicismo de Acción Democrática”: J. Hernández Chapellín: “Carta directa y urgente al director de ‘Extra’”, en: *El Gráfico*, Caracas, 3 de noviembre de 1947, p. 11.

116 M. Vargas: *Introducción a la memoria del ministerio de relaciones interiores correspondiente al año civil de 1946*, Documento n° 162, en: *Pensamiento Político Venezolano*, cit., p. 331.

gún la memoria de Mario Vargas, lo único bueno que hizo el gobierno adeco con la Iglesia, además de cumplir rigurosamente la ley de Patronato..., parece haber sido la ayuda económica (un poco de cemento, y otro tanto de cabillas). Porque a juzgar por las encarnizadas luchas que hemos referido, no parece que las relaciones del gobierno del trienio con la Iglesia se hayan mantenido "en un plano de cordialidad". Sin embargo, no todo fue totalmente negativo para la asamblea episcopal. En lo referente a la batalla legal, el artículo 85 de la Constitución de 1947 dejó la puerta abierta para la celebración de un Convenio, como efectivamente se hizo en 1964. Con respecto a la educación privada, ésta continuó su desarrollo, siempre dentro de los límites que imponía el Estado, pero en un avance que no cesó hasta nuestros días, y con un prestigio que siempre superó al de las instituciones públicas, al menos en el ciclo básico y diversificado del bachillerato.

Podemos concluir por tanto que el clima general de las relaciones Iglesia-Estado durante el trienio adeco fue de luchas y fricciones. Ese clima de tensión explica el título de la editorial de la *Revista SIC* de diciembre de 1948, luego del golpe que derrocó el gobierno adeco de Rómulo Gallegos: "**La noche quedó atrás**". Algo no usual en los editoriales de SIC, éste lleva firma, la del P. Pedro Pablo Barnola S.J. (en siglas: P.P.B.), y comienza así: "Ya ha empezado a brillar, bajo la mirada providente de Dios, el amanecer de este nuevo día, —de una nueva época—, para nuestra Patria venezolana. Fueron tres largos años de postradora gravedad. Pero... ¡son ya cosa del pasado! (...) Y es que en realidad cobraron insospechada celeridad las últimas horas de aquella *noche blanca*"¹¹⁷. Pero cedió a la luz, a pesar de la densa cerrazón y aparente consistencia con que se mostraba"¹¹⁸. Quizás el P. Barnola no imaginaba la dureza e intransigencia del férreo régimen que se avecinaba —que duraría casi diez años—, y menos aún que él mismo sería una de las víctimas de sus intolerancias.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

6. Fuentes:

AA.VV.: *Asamblea Nacional Constituyente 1945-1947*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 54.

—: *Asamblea Nacional Constituyente 1945-1947*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 55.

117 Expresión alusiva la partido Acción Democrática, cuyo color era el blanco.

118 P. P. Barnola: "La noche quedó atrás", Editorial de la *Revista SIC*, diciembre (1948), t. XI, n° 110, p. 485. Cursivas nuestras.

- : *Gobierno y Época de la Junta Revolucionaria*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 72.
- : *Gobierno y Época de la Junta Revolucionaria*, en: *Pensamiento Político Venezolano*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 73.
- : “Los directores de colegios particulares y el Comité padres de familia se dirigen al episcopado venezolano reunido en conferencia extraordinaria”: en: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, pp. 271-275.
- : “Los estudiantes de colegios particulares se dirigen al episcopado”: en: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, p. 270.
- : “Los padres y representantes de alumnos agradecen al episcopado”: en: *Adsum*, septiembre (1947), n° 117, p. 269.
- : “Modus vivendi celebrado entre la Santa Sede y el gobierno del Ecuador el 24 de julio de 1937”, en: *Adsum*, febrero (1946), n° 98, pp. 55-58.
- : “Observaciones que al Congreso Nacional eleva el Cabildo Metropolitano de la S. I. de Caracas sobre la Ley de 22 de julio de 1824 (5 de noviembre de 1824)”, en: *Adsum* n° 100 (abril 1946), pp. 101-115.
- Agudo Freites, Raúl: “Los Comunistas y los problemas religiosos”, en: *El Popular*, Caracas, 17 de octubre de 1946, p. 3.
- Aguirre Elorriaga, Manuel: “Relaciones de la Iglesia y el Estado”, en: *Revista SIC*, enero (1947), tomo X, n° 91, pp. 534-538.
- : “La separación de la Iglesia y el Estado”, en: *Revista SIC*, marzo (1948), tomo XI, n° 103, pp. 114-115.
- : *Revista SIC*, febrero (1946), t. IX, n° 82, pp. 66-67.
- Anónimo, “Circular al Clero Venezolano”, en: *Revista Maracay*, Octubre 1946, p. 9.
- : Editorial de *El Gráfico*, Caracas, 14 de septiembre de 1947, p. 3.
- : Editorial de la *Revista SIC*, octubre (1946), t. IX, n° 88, p. 395.
- : Editorial de la *Revista SIC*, diciembre (1946), t. IX, n° 90, pp. 490-491.
- : Editorial de la *Revista SIC*, abril (1947), t. X, n° 94, p. 688.
- : Editorial de la *Revista SIC*, junio (1947), t. X, n° 96, pp. 793-795.
- : Editorial de la *Revista SIC*, noviembre (1947), t. X, n° 99, p. 945.

- : “El Episcopado Nacional y el 321”, en: *El Gráfico*, Caracas, 8 de octubre de 1947, p. 3.
- : “Gallegos y la Iglesia Católica”, en: *El País*, Caracas, 28 de octubre de 1947, p. 4.
- : “La Ley de Patronato Eclesiástico”, Editorial de la *Revista SIC*, diciembre (1945), t. VIII, n° 80, pp. 479-482.
- : “Propaganda político-religiosa”, en: *El Gráfico*, Caracas, 27 de noviembre de 1947, p. 3.
- : “¿Son católicos?” Editorial de la *Revista SIC*, marzo (1947), t. X, n° 93, pp. 633-634.
- : “Un Editorial de ‘El País’”, en: *El Gráfico*, 21 de octubre de 1947, p. 3.
- Arias, Buenaventura: “Exposición sobre Patronato Eclesiástico, dirigida al Primer Congreso Constitucional del Venezuela, por el Ilmo. Sr. Don Buenaventura Arias, Obispo de Jericó y Vicario apostólico de la Diócesis de Mérida”, 5 de abril de 1831, en: *Adsum*, febrero (1946), n° 98, pp. 44-54.
- Asamblea Nacional Constituyente de 1947: “El Patronato Eclesiástico en la Asamblea Nacional Constituyente. Intervenciones seleccionadas”, en: *Adsum*, mayo (1947), n° 113, pp. 115-172.
- Barnola, Pedro Pablo: “La noche quedó atrás”, Editorial de la *Revista SIC*, diciembre (1948), t. XI, n° 110, pp. 485-486.
- Betancourt, Rómulo: *VI Mensaje Presidencial*, Caracas 1964.
- : *Venezuela, Política y Petróleo, Senderos*, Caracas 1969.
- Briceño-Iragorry, Mario: “Observaciones sobre Patronato Eclesiástico”, Caracas 1931, en: *Adsum*, julio (1946), n° 103, pp. 175-190.
- Calvani, Arístides, *La Ley de Patronato Eclesiástico ante la Asamblea Nacional Constituyente*, Caracas 1947.
- Carrillo, Hortensio: “El Decreto 321 y la Comisión permanente de Educación Católica”, entrevista publicada en: *El Gráfico*, Caracas, 23 de octubre de 1947, p. 12.
- Castillo Hernández, Lucas Guillermo: *Decreto del 27 de noviembre de 1947*, Caracas, en: Archivo Arquidiocesano de Caracas.

- Conferencia Episcopal Venezolana: *Carta del episcopado a la Asamblea Nacional Constituyente sobre la adición del artículo 53 de la Constitución, 10-6-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 194-197.
- : *Carta Pastoral Colectiva del 29-1-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 126-163.
- : *Carta Pastoral Colectiva del 29-9-1946 con ocasión de la próxima Asamblea Nacional Constituyente*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 163-184.
- : *Carta Pastoral Colectiva del 30-9-1947 sobre el problema educacional*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 202-220.
- : *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978.
- : *Decretos y Reglamentaciones (1889-1984)*, Tomo II, Caracas 1985.
- : *Disposición del Episcopado en la que decreta una rogativa nacional ante el problema planteado a la educación privada, 1-9-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 197-198.
- : *El episcopado ante el problema educacional: a los padres de familia y a los estudiantes católicos del 3-9-1947*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 199-200.
- : *Representación que el episcopado venezolano dirige a la Asamblea Nacional Constituyente el 21-12-1946*, en: Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes (1883-1977)*, Tomo I-A, UCAB, Caracas 1978, pp. 185-193.

Constitución Nacional de los Estados Unidos de Venezuela de 1947.

Grooscors, Julio: "El debate sobre el Patronato", en: *El País*, Caracas, 8 de marzo de 1947, p. 4.

Hernández Chapellín, Jesús: "Carta directa y urgente al director de 'Extra'", en: *El Gráfico*, Caracas, 3 de noviembre de 1947, p. 11.

- Méndez, Ramón Ignacio: "Exposición 3ª sobre el Patronato Eclesiástico, hecha al Excmo. Sr. Libertador Presidente por el arzobispo de Caracas", 23 de noviembre de 1829, en: *Adsum*, febrero (1946) n° 98, pp. 25-44.
- Montes de Oca, P. F., y otros sacerdotes: "Sacerdotes larenses ante la carta a Don Rómulo Gallegos", en: *El Gráfico*, Caracas, 29 de noviembre de 1947, p. 5.
- Plaza, Carlos Guillermo: "La Avec: nueva esperanza educacional", en: *Revista SIC*, octubre (1945), t. VIII, n° 78, p. 384.
- Vargas, Mario: *Introducción a la memoria del ministerio de relaciones interiores correspondiente al año civil de 1946*, Documento n° 162, en: *Pensamiento Político Venezolano. Gobierno de la Época de la Junta Revolucionaria*, Congreso de la República, Caracas 1990, p. 327-332.
- Vargas, Pedro José: "De ayer y hoy. El Estado debe educar", en: *El País*, Caracas, 16 de marzo de 1947, p. 4.
- Velásquez, Ramón J.: *La Junta Revolucionaria de Gobierno*, en: *Pensamiento Político Venezolano, Gobierno de la Época de la Junta Revolucionaria*, Congreso de la República, Caracas 1990, t. 50, pp. I-XXXII.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- Conde, Rodrigo: "Un incidente olvidado del Trienio Adeco. La creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana", en: *Boletín CIHEV*, n° 8 (enero-junio) 1993, pp. 41-80.
- Donís Ríos, Manuel: *El báculo pastoral y la espada. Relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en Venezuela (1830-1964)*, Bib & Co editor, Caracas 2007.
- Oliveros Villa, Pedro: *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela. Estudio histórico jurídico*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 181, Caracas 2000.
- Porras, Baltazar: *Los obispos y los problemas de Venezuela*, Trípole, Caracas 1978.
- Rodríguez Iturbe, José: *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*, Facultad de Derecho de la UCV, Caracas 1968.
- Yépez Castillo, Aureo: "La Iglesia católica en el Trienio de Acción Democrática", en: *Boletín CIHEV*, n° 13 (julio-diciembre), Caracas 1995, pp. 97-127.



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



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

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

2. OBJETIVO DEL CURSO

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

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

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

7. INFORMACIÓN

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

EDUCACION Y PEDAGOGÍA

CIVILIZACIÓN, CIUDADANÍA Y COSMOPOLITISMO EN SIMÓN RODRÍGUEZ

Dr. Carlos H. Jorge*

ABSTRACT: *The paper's main idea stands on a paragraph taken from «Sociedades Americanas» publication in 1828. In a brief page, the Caracas' Socrates—as Simon Rodriguez will call his pupil Simon Bolivar— would show that civilization is a rational choice. The script deals with several thoughts on this latter words that extends to the philosopher's work as a whole..*

KEYWORDS: *civilization, cosmopolitanism, "American societies" rational choice*

1. LA FORMA ES UN MODO DE EXISTIR

De inmediato advertirá el lector la singular manera de presentar los pensamientos que tiene el filósofo caraqueño. Partidario de una ortografía fonética, Simón Rodríguez (1769-1854) pretende que se escriba como se habla, esto es, que las letras pinten los sonidos, y las frases, los pensamientos del hablante. A quienes no estén familiarizados con este tipo de escritura, les remitimos a un pasaje de las *Obras Completas*, II, 158, en donde el filósofo justifica su forma de expresión y al autor de estas líneas le ahorra muchas explicaciones.

Con estos antecedentes, siempre que sea preciso citar un texto de Simón Rodríguez, tratamos de reproducirlo, en lo posible, tal cual *él lo compuso*, pues

* **Carlos H. Jorge**, Doctor en Filosofía en la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en el UCAB de los Teques y en la Universidad Católica Santa Rosa. Carlos H. Jorge es especialista en el pensamiento de Simón Rodríguez. Entre sus publicaciones destacan: *Educación y revolución en Simón Rodríguez*, Monte Ávila, Caracas, 2000; *Un nuevo poder*, UNESR, Caracas. 2005. Dirección electrónica: carloshjorge@hotmail.com

“la forma es un modo de existir” (II,139). Y a fin de no remitir a un sinnúmero de notas que entorpecerían la lectura, las citas se hacen a continuación de los textos transcritos de la siguiente manera: 1º) tomo de las *Obras Completas* y 2º) página o páginas en las que se encuentra la cita en la edición empleada¹.

2. CIVILIZACIÓN

La tesis que vamos a desarrollar es una construcción que hacemos a partir de ciertos textos de Simón Rodríguez que consideramos decisivos. El núcleo de la tesis está en una escasa página de *Sociedades Americanas en 1828*, edición de 1842.

Hemos dicho en otro lugar que esta obra no es sino el intento de Rodríguez de definir el concepto de civilización con otros criterios que los que estaban en uso. En efecto, el lector de la obra no puede dejar de constatar que gran parte de ella está dedicada a una implacable crítica del concepto habitual del término ‘civilización’. Ninguna de las definiciones que había del vocablo le convencía. En un texto de 1849 (I,228) —última obra publicada en vida— tenemos una descripción de lo que *no* debe entenderse por civilización, crítica que ratifica la posición del filósofo a lo largo de *Sociedades Americanas en 1828*. Esto es: civilizada no es la nación que va “a la vanguardia en la carrera de...”; tampoco es civilizado el país que avanza (¿?) “a pasos de gigante”. Puede deducirse de estas referencias negativas que la civilización no consiste en el progreso (¿?) tecnológico, si se me permite emplear un término a la moda. “Proyectos de Riqueza, de Preponderancia, de Sabiduría, de Engrandecimiento, cualquiera los forma y los propone; pero no son proyectos sociales”, dijo claramente en el mismo lugar.

La civilización que reclama el filósofo es el resultado de un proyecto social, y no consiste en riqueza, preponderancia, sabiduría, esto es, en artes y ciencias (II,74), ni en el engrandecimiento. “Una red insaciable de riqueza” —dice el autor—, “que se declara por 3 especies de delirio: traficomanía, colonomanía i cultomanía”, constituye “LA ENFERMEDAD DEL SIGLO” (I,355). ¿Por qué esta crítica? Las razones son varias. Pero el argumento de más peso radica en que lo que se toma por prosperidad no es sino una opulencia “fundada en el apocamiento de las clases que tienen oprimidas” (II,122), lo que equivale a una falsa prosperidad.

1 Simón Rodríguez, *Obras completas*, UNESR, Colección Dinámica y siembra; Tomo I, 521 páginas; Tomo II, 550 páginas, Caracas, 1975.

La enfermedad del siglo es la codicia, pasión dominante del tiempo, aunque oculta otra de vieja data: el ansia de poder, la pasión de dominar (II,145 y 421). Se toma por "prosperidad la preponderancia que adquieren algunas naciones EN MASA a costa de la conveniencia individual" (I,244). "La idea de la preponderancia" está entre las ideas perjudiciales con la que malviven los hombres de las "grandes naciones" (I,366), idea que hicieron propia las colonias americanas, ya que, cuando apenas han devenido en naciones, la tienen como una de sus aspiraciones. Por eso dice el filósofo (I,333):

Es menester que los Gobiernos renuncien el proyecto de
 Dominación
 i • las Naciones • el • de
 Preponderancia

¿Por qué? Porque "en el equilibrio de las funciones -el *to metrion* platónico- consiste la salud pública" (II,122). El autor nos da unos ejemplos sacados del mundo de las plantas:

En los Bosques hai Preponderancia

en los Verdugales hai Enredo

en los Verjeles hai Prosperidad

en las Huertas hai Simetría (I,333)

En otros términos, como los árboles, los hombres no pueden ser abandonados a sus instintos. Los hombres, como las plantas frutales, deben ser cultivados, esto es, educados, si es que racionalmente se espera recoger de ellos frutos sociales. En resumen, el verdadero poder no está en la preponderancia de unos individuos sobre otros, de unas naciones sobre otras, sino que se funda en la justicia (II,417): es el que se ejerce porque se da a cada quien lo que le corresponde. Todo poder que no se funde en la justicia es efímero. Y la sociedad así establecida no tiene larga duración, profetiza el filósofo (II,122).

Parece contradictorio que Simón Rodríguez se oponga a la sabiduría, si consideramos que frecuentemente se lo clasifica como filósofo ilustrado². La

2 Cf. J. A. LASHERAS: *Simón Rodríguez maestro y político ilustrado*, UNESR, Caracas, 1994.

contradicción desaparece si pensamos que los conocimientos son diversos y tienen grados de importancia (I,283). El hecho de que los pueblos asciendan (¿?) en unos no significa que *progresan*. Hay conocimientos que le son al hombre necesarios, otros le son útiles, otros convenientes (I,434). Pueden los habitantes de una ciudad saber más que antes, pero no por ello obrar mejor (II,111). El conocimiento que permite medir el progreso, el único progreso, es el conocimiento ético o “social” -como le gusta decir al filósofo-, conocimiento *necesario* por naturaleza, pues es el que requiere el hombre para vivir con sus semejantes. Tal saber no es otro que el que versa sobre derechos y deberes en sociedad (II,22). Si no se tienen estos conocimientos, los demás pueden servir como armas para defenderse o agredir en la guerra simulada de la sociedad (II,105). En fin lo que importa es la conducta social, no la acumulación de conocimientos “extraños al arte de vivir” (II,104), pues “Puede ÚNO ser

ORADOR! insigne, LITERATO!, POETA!, PENDOLISTA!,

MATEMATICO! TEOLOGO! !... i ser INSOCIABLE.

i un SORDO-MUDO, MANCO i CIEGO, ser ...

un MODELO ! de SOCIABILIDAD”

(II,8).

No es para Rodríguez una tragedia que alguien no tenga algunas facultades. En realidad, a todos nos faltan aptitudes. Pero hay una facultad cuya posesión es imprescindible: facultad social, la facultad ética. Y ésta no se adquiere sino con la educación. Por eso la persistente crítica del filósofo a las “naciones cultas” que celebran por igual la invención de la pólvora y la de la imprenta; que justifican su necesidad de destruirse por el bien de la sociedad; que pueden, tranquilamente, vivir en una guerra abierta. Son sabias en todo, comenta el filósofo, pero ignorantes en el arte de vivir (I,327-328). Cultura no significa en ellas otra cosa que derecho de conquista y de dominación, adobado todo con el fanatismo (I,272).

La guerra de las “naciones cultas” no es sólo hacia afuera, lo que daría cuenta de una doble moralidad. Como “finuras” de la civilización, las naciones cultas exhiben las bocas de fuego de sus cañones para “celebrar TRATADOS DE PAZ, y de Alianza”, intervienen otros países a su antojo o los invaden (I,244). “¡¡¡El derecho de conquista, de los tiempos bárbaros, es el que hacen valer las naciones cultas !!!” (I,272).

Pero su guerra es también adentro, lo que quiere decir que la inmoralidad es total. Ya se ha dicho que no hay verdadera prosperidad en una nación cuando su preponderancia es alcanzada “en masa a costa de la conveniencia individual” (I,244). No es “*país civilizado*” el que malbarata el producto de la industria ajena, el que explota de manera inmisericorde a sus obreros (II,50-51). No es *país civilizado* el que recibe en sus puertos a gentes que se dan “*en prenda por el pasaje, sin saber dónde los llevará la suerte a servir*”.

Tampoco es País Civilizado

aquel donde se cruzan los Ministros de varios Cultos, saludándose
con el mismo afecto i ternura, con que se saludan los litigantes que
se encuentran en las puertas del Tribunal
(I,345).

Civilización no quiere decir desorden ni sálvese el que pueda o que cada uno haga lo que quiera sin otra consideración. Esa es la civilización de las ferias, de las behetrías, de Babel: vivir juntos sin entenderse. Pues, no es pueblo civilizado el que reconoce “*LIBERTADES incoartables é inalienables, que cada individuo se reserva al entrar en sociedad ... (como si tales contratos existieran)*” (II,115). No son pueblos civilizados los que, como las “*NACIONES CULTAS*”, “*protejen la propiedad de cosas ... mal adquiridas ... mal transmitidas ... y mal empleadas ... por leyes que atienden mas al porque conviene, que al porque es justo*” (II,116). En otros términos, el problema de la civilización es un problema de justicia. Es el problema de dar a cada quien lo suyo, porque se reconoce que el semejante es igual que uno, con el mismo sentido de justicia.

Como ha señalado Rawls, la base del derecho de una persona a un trato justo está en su propia capacidad de su sentido de justicia y, a su vez, ese sentido de justicia exige, para ser entendido, que su titular pueda ser considerado como agente moral. Tener un sentido de justicia es, pues, en parte, comprender plenamente lo que es la justicia y, en parte, ser capaz de los sentimientos tan típicamente morales como la indignación, el resentimiento o el remordimiento. Hay, podríamos decir, una diferencia fundamental entre Rawls y Rodríguez. Rodríguez cree que el sentido de justicia se adquiere, y muchos individuos no tienen sentido de justicia, porque, con palabras de Rawls, no “están conscientes

de su propio interés”³. Planteemos, entonces, la tesis civilizadora rodrigueciana que puede empezar donde Rawls termina y que puede titularse: civilización, una elección racional. Veámosla en su desenvolvimiento (I,409).

Hay una situación que podría denominarse *original* y que diferencia al hombre de los demás animales. Esa distinción está constituida por dos sentimientos netamente humanos. El primero es el sentimiento de la *compasión*: el hombre tiene un común padecer con los otros hombres porque sabe, “porque conoce que los animales padecen como él”. Aunque quiera, el hombre no puede ignorar que los otros animales padecen como él padece. Este es el sentimiento más primitivo y sobre el que se puede asentar la convivencia posterior. El fin de la sociabilidad, dirá el filósofo, no será otro que el “*hacer menos penosa la vida*” (II,103).

Ya A. Smith había señalado que lástima o compasión es ese sentimiento que experimentamos todos los hombres ante la miseria o el dolor ajenos, sentimiento que brota de nuestra propia naturaleza y que no tiene nada que ver con el hecho de que seamos virtuosos o transgresores de las leyes sociales⁴. Ahora bien, se pudiera preguntar como lo hace Smith: si no tenemos experiencia inmediata del dolor que otro padece, ¿cómo es posible que estemos afectados por este hecho? En otras palabras, ¿cómo le es posible al hombre sentir que “los animales padecen como él”? ¿Cuál es el mecanismo? ¿Cómo opera? La respuesta de A. Smith a la primera pregunta es: la lástima o compasión es posible gracias a la facultad que poseemos de concebir lo que nosotros sentiríamos en una situación semejante. El mecanismo opera por medio de la imaginación de la siguiente manera:

Nos ponemos en lugar del otro, concebimos estar sufriendo los mismos tormentos, entramos, como quien dice, en su cuerpo, y, en cierta medida, nos convertimos en una misma persona, de allí nos formamos una idea de sus sensaciones /.../ Su angustia incorporada así en nosotros, adoptada y hecha nuestra, comienza, por fin, a afectarnos, y entonces temblamos y nos estremecemos con sólo pensar en lo que está sintiendo⁴

3 J. RAWLS: “El sentido de la justicia”, en *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, p. 212. Compilador, Joel Feinberg. Rawls está convencido de que el sentido de justicia es inherente al ser humano y es el resultado de una cierta evolución natural, según su hipótesis psicológica de la evolución del niño. Rawls y su teoría de la justicia son un luminoso marco para entender el concepto de civilización de Simón Rodríguez.

4 A. SMITH: *Teoría de los sentimientos morales*, parte I, sección 1ª, cap. 1º, FCE, México, 1983.

Hay que observar que, según A. Smith, el posible acceso al ser del otro es sólo por la imaginación, esto es, sólo de manera imaginaria⁵, no de modo real. En Simón Rodríguez 'compasión' es 'ver padecer lo que uno mismo ha padecido' (II,122). Por eso el que se compadece sabe, "conoce". Padece, entonces, no sólo por la imaginación, sino porque, a través del recuerdo, puede padecer de nuevo verdaderamente aquello que un día causó sufrimiento. Lo que significa que la compasión, en Rodríguez, se presenta como un grado superior al de la 'lástima', que sería el acceso imaginario al dolor del otro. El filósofo es muy claro en esto: "No haber experimentado el mal que otro padece y figurárselo, incita a un sentimiento llamado lástima" (ib.). Compasión⁶ es, entonces, un común padecer, un común sentir el dolor del otro. Este sentimiento distingue al hombre de otras especies animales. Apunta Rodríguez: el hombre conoce que otros hombres padecen como él porque revive en sí lo que ellos sufren. No se imagina el dolor de los otros solamente; se pone en su lugar porque él mismo ha padecido o padece ese dolor. Reconoce su dolor y lo mantiene presente, cosa que al animal no le es posible hacer. Pero, por esta facultad tan suya, el hombre puede encontrar su perdición. Porque esta facultad, operando en toda su capacidad, puede arrastrarlo "a una necesidad que no lo comprende" (II,310). Por ello la naturaleza, ante el dolor del otro, nos ha dado el olvido, para que no nos acordemos del nuestro, y nos ha dado la salud, para que no sintamos que vivimos⁷. En fin, el hombre debe reducir, perfeccionándolo, su sentimiento de compasión para poder vivir con otros hombres, pues "*compasión* significa que *uno* siente LO QUE *otro* siente == la idea de *Padecer* es concomitante en este caso" (II,424). Y no puede vivir verdaderamente con los otros hombres en un eterno sufrimiento. De lo que se trata es, precisamente, de "*hacer ménos penosa la vida*". Claro que nos podemos preguntar, entonces, si compasión es un común padecer, o si se trata de saber que el otro padece porque uno ha padecido lo mismo.

El otro sentimiento originario humano es el de la "*Predilección por sus semejantes*". El hombre, en una crítica e hipotética situación, tiene tres alternativas: vivir solo, vivir con otros animales o vivir con sus semejantes. De estas tres alternativas, el hombre prefiere la de vivir con sus semejantes. ¿De dónde surge ese sentimiento que va a conducir a una elección determinante de toda

5 Ídem, pág. 33

6 Para este punto de la compasión en Simón Rodríguez, véase nuestro artículo "El concepto de simpatía en Simón Rodríguez" en *EPISTEME NS*, N° 10, Instituto de Filosofía, UCV, Caracas, 1990.

7 Ver: LV,II,118; CA,II,64 y C,II,544.

racionalidad posterior? Ese sentimiento de *predilección*, igual que el sentimiento de 'compasión', surge del saber humano. El hombre "conoce que, en su compañía (de los semejantes), padece *ménos* i goza *mas*, que estando Solo, o en compañía de otros animales".

El goce en Simón Rodríguez es mantenerse en el ser, es perseverar en el ser. El otro viene a ser de este modo parte constitutiva de mi ser, pero por elección mía, por predilección mía, por predilección radicada en mi ser. El hombre necesita al semejante porque sabe que con él es más hombre. El hombre no puede menos que tener interés en el hombre, no puede dejar de ser interesado, pues en ello le va su ser, que es su goce con el otro. Esto, tan parcamente dicho por Rodríguez, constituye el fundamento racional de lo que pueda considerarse como valioso. El *factum* en donde se ahincan los valores no es otro que la voluntad humana, la voluntad del hombre que elige. Entre el *ser* y el *deber* (ser) se establece la relación primordial del *querer* (ser). En otros términos, lo que vale es lo que el hombre quiere; pero el hombre no puede querer cualquier cosa, sino que quiere de acuerdo con lo que es. Entonces la pregunta por el fundamento de los valores puede expresarse así: ¿en qué consiste el querer (ser) del hombre? ¿Cuál es el contenido de la voluntad humana? El orden último que encontramos al hacer esta pregunta es un orden último (y primero) del ser, último porque más allá de él no es permitido significativamente indagar un porqué. Primero, porque "El hombre quiere a partir de lo que es, y a partir de lo que quiere establece -subjetiva y objetivamente- sus valores"⁸.

La ética de Rodríguez puede entenderse como una ética del amor propio, que es entendido como una perspectiva individual del querer ser en la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. No hay para Rodríguez otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene. Su ética es racionalmente autoafirmativa. Los vicios y desvíos morales tienen la misma raíz que las virtudes. Lo único que se nos impone es el no poder renunciar a lo que somos para llevar a cabo algún plan objetivo superior, ajeno, trascendental. No hay pues, según el filósofo, una ética altruista en el empleo fuerte del término. Queremos al otro porque nos amamos a nosotros mismos. Y amarse a sí mismo es apreciarse como valioso. El hombre quiere al semejante porque "conoce que, en su compañía, padece *ménos* i goza *mas*, que estando Solo, o en compañía de otros animales". No hay nada entonces

8 F. SAVATER: *Ética como amor propio*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1992, pág. 18

que imponga al sujeto obrar por un motivo distinto de lo que "conoce" que es mejor para sí mismo; sólo sería altruista (en este sentido) actuar por algún móvil contrario o simplemente distinto a mi necesario querer ser humano. Y como recuerda Rodríguez, esto no es subversivo ni destruye la moral pública. Esto debe ser "una regla para no aborrecer al delincuente sino el delito, fundada en que es natural en el hombre creer que en todo y en todos casos obra con razón". "Es un error el pensar que hay quien obre con mala intención. El mayor atentado fué un deber para el que lo cometió" (II,385). El que obró mal, el que delinquiró, lo hizo obedeciendo su necesidad de ser: amándose.

Se puede entonces encontrar, en la elección que se hace del semejante, una doble vertiente del amor propio:

a) por un lado, es un impulso a perseverar en el propio ser, a sobrevivir, a asegurarse las mínimas condiciones de humanidad;

b) por el otro, hay un anhelo de excelencia personal, pues el hombre sabe que, en compañía de otros hombres, "padece *ménos* i goza *mas*". Este conocimiento empuja al hombre a la superación del nivel más bajo requerido -ser un simple viviente-, a la ampliación y potenciación máxima de su deseo, desbordándolo. Como ha dicho un autor "el anhelo de excelencia y perfección, culminación del arte de vivir ético, es el producto más exquisito del amor propio adecuadamente considerado. Quien no desea ser excelente ni perfecto, quien crea que no se merece tanto o no se atreve a proponerse tanto, es que desde luego, no se ama lo suficiente a sí mismo: o tiene una idea de excelencia y perfección puramente ajena, pervertida, esclavizadora, incompatible con las urgencias inaplazables de su yo". Por supuesto, no se niega que entre el nivel de la simple perseverancia en el propio ser y el anhelo de excelencia hay una tensión, fuente de zozobra y angustia. El afán de excelencia que el amor propio impone -"El amor propio /.../ es el deseo de ser mas que otro, u otro tanto, si es mucho lo que el otro vale", dice la definición de Rodríguez (I,303)- trasciende la vulgar autocomplacencia del yo y se empuja hacia un ideal del yo: "cuando no halla con quien compararse, desea solamente ser mas de lo que es, para no exponerse a *dejar de ser*, i quedar en lo que *debe ser*" (ib.), remata el filósofo.

No cabe ninguna duda de que la coexistencia del deseo de excelencia personal y la consideración del semejante, es decir, la interiorización de la norma social de vida, no ha sido ni será nunca pacífica. Siempre se da un más o un menos

9 Ídem, pág. 32.

acentuado, que pudiera ser considerado de naturaleza dialéctica. La norma social impone respeto a lo colectivo, respeto al otro que se nos ha dado, aunque lo hayamos elegido, y, por tanto, doblegamiento de la autoafirmación individual en aras de la autoafirmación de la humanidad elegida en su conjunto. No hay un paso del interés altruista al desinterés, sino de un interés más estrecho a un interés más amplio; paso que, en contrapartida, nos ofrece la ventaja de ir de un interés más frágil a otro más seguro, estable y consolidado, el interés de la colectividad en tanto nos incluye.

El amor propio, tal como se lo encuentra en Rodríguez y en otros autores, no se identifica con un egoísmo de rapiña, con una avara e injusta acumulación de cosas. El dogmático amor a las cosas es lo opuesto al libre amor a mí mismo. Es a partir y en nombre del amor propio -“de ESENCIA en el hombre”, recuerda Rodríguez- como se aman los objetos, pues en caso contrario se estaría intentando cubrir con cosas el desdén o la hostilidad contra uno mismo. Es el narcisismo primario -decía Freud- el que nos permite tener relaciones libidinales con lo real, y éstas nunca pierden su fundamento primordial y revierten, maduramente, más tarde sobre aquél. La imagen meramente acumulativa del amor propio muestra un déficit en la autoafirmación del yo, no un superávit. El yo se afirma y se establece en las relaciones con otras autoconciencias, con otros semejantes que también se aman a sí mismos, no en la sola y desalmada acumulación de posesiones. Como queda dicho, el amor propio no es afán de simple supervivencia, sino también de una determinada imagen del propio yo que es puesto para sí como valioso, en cuya consolidación el reconocimiento y la aprobación de los demás es imprescindible. Eso es algo que el yo no puede sacrificar. Creo que una de las razones por las que Simón Rodríguez exalta el amor propio es porque el amor propio humano no puede no ser social, tal como lo estamos viendo, de la misma manera que no puede no ser corpóreo o no puede no ser reflexivo, puesto que “conoce”. Justamente, porque el hombre calcula lo que más le conviene, elige a sus semejantes.

Nos interesa ahora, antes de pasar al tercer estadio de la génesis de “civilización”, prestarle alguna atención al aspecto placentero del goce, pues, a nuestro entender, la ética de Simón Rodríguez es una ética que se debate entre el deseo (de ser) y el goce (que también es permanencia en el ser).

Rodríguez dice que el hombre prefiere a “sus Semejantes,, porque conoce que, en su compañía, padece *ménos* i goza *mas*”. Pero, ¿qué es el goce?, ¿el agrado?, ¿el placer? Casi todos los autores dan definiciones descriptivas y circulares.

Y creo que Simón Rodríguez no escapa a este hecho. "Lo que agrada" (I,225), "el gusto" (Ib.,238 y 275), son expresiones sustitutivas que no adelantan mucho en la definición, pues en ningún lado nos dice en qué consiste el gusto¹⁰, el agrado, el placer. En algún lugar nos dice que el "goce continuo acaba en indiferencia" (SA,I,331), pero no nos dice qué es "goce". Por otro lado nos dice que "Todo lo que nos agrada, nos parece estar *en el Orden*" (p. 355), pero no nos explica en qué consiste la materia del agrado.

A riesgo de equivocarnos, adelantamos una cierta caracterización del goce como placer para suplir la falta que encontramos en Simón Rodríguez. Hay que destacar que lo fundamental del placer es el tipo de vínculo que se establece entre el yo -en cuanto sujeto deseante y valorador- y el cuerpo, objeto primordial y preferido del sujeto. El placer, entonces, aparece como una señal de una relación satisfactoria de aceptación entre el yo y el cuerpo, y, a través de éste, entre el yo y el resto de los objetos. A cada relación entre el yo y los objetos se le puede llamar experiencia, incluyendo en el término aspectos afectivos, judicativos o sensoriales. Esto es, "La EXPERIENCIA se adquiere a costa de la Sensibilidad" (I,331). Por eso "el goce continuo acaba en indiferencia". La sensibilidad se agota. En otros términos, el placer es discontinuo. Aunque la búsqueda del placer es el único objeto de la razón práctica, no es sin embargo la búsqueda de un solo objeto placentero que debe satisfacer nuestra búsqueda, lo que debe guiar la existencia. Es preciso tener todo el tiempo "objetos agradables para despejar el ánimo", "sobre todo en las convalecencias" (I,495). "No es posible que los habitantes gusten de la Monotonía, ni que todos puedan reemplazar las distracciones sensibles con la Meditación" (I,503).

No cabe duda de que el semejante -como le gusta decir a Rodríguez- es el objeto más placentero para el hombre, porque no sólo el hombre se goza *en él*, sino que goza *con él*. Por eso el hombre elige al hombre, porque "en su compañía" "goza *mas*, que estando Solo, o en compañía de otros animales". Conocen mal entonces sus intereses quienes creen que se ensalzan a sí mismos si abaten al otro (I,271). De ello se deduce que los hombres no pueden destruirse mutuamente para gozar de las comodidades de la vida, puesto que el mayor goce se da "en compañía" (I,388) del semejante. De esta tesis le es muy fácil pasar a la tesis

10 En DB,II,207, dice el filósofo: "Perspicacia Espiritual, gusto ó Estética, es, sentir bien todas las diferencias que distinguen un objeto de otro, cuando el sujeto de la observación es un estado de cosas ó una acción". Esta misma definición puede verse en ER,II,366.

platónica de los falsos placeres (II,417). Si el hombre pretende gozar solo, su pretensión no deja de ser imaginaria, pues, para gozar, se requiere quien lo ayude a gozar. Hablar de goces exclusivos es hablar de goces imaginarios, cuando el otro es parte constitutiva de ese goce.

Para concluir, digamos, con palabras del filósofo, que “en SOCIEDAD, el MAYOR es padre del MENOR, por el bien que le resulta de tener con quien tratar” (II,54). No es otro el argumento esgrimido para convencer a los “Egoístas” que objetan: “No tengo hijos”, “¿por qué he de pagar yo, por los HIJOS AJENOS?”, a fin de que contribuyan con la enseñanza. El pago es por un goce de que se disfruta y que se disfrutará más cuando el niño esté educado, es decir, el goce del trato con los otros. En *Sociedades Americanas en 1828* (OC,I,327). el filósofo acota que

nos imponemos muchas privaciones

¿!De cuántas satisfacciones, Espirituales ¡ Corporales, no se privan los hombres , por el absoluto abandono en que viven los más?!

— Si se hubiera malogrado, en la Ignorancia Jeneral, el talento de los Escritores que nos han instruido ... ¿qué sabríamos?! ... — Si la Instrucción se proporcionara a TODOS ... ¿cuántos de los que despreciamos, por Ignorantes, no serían nuestros Consejeros, nuestros Bienhechores o nuestros Amigos?! ... ¿Cuántos de los que nos obligan a echar cerrojos a nuestras puertas, no serían Depositarios de las llaves?! ... ¿Cuántos de los que *tememos* en los caminos, no serían nuestros compañeros de viaje?! No echamos de ver que *los mas* de los Malvados, son hombres de talento ... *ignorantes* — que *los mas* de los que nos mueven a risa, con sus despropósitos, serían mejores Maestros que *muchos*, de los que ocupan las Cátedras — que *las mas* de las mujeres, que excluimos de nuestras reuniones, por su mala conducta, las honrarian con su asistencia; en fin, que, entre los que vemos con desden, hai *muchísimos* que serían mejores que nosotros, si hubieran tenido Escuela

El tercer estadio en la teoría evolutiva de la naturaleza humana de Simón Rodríguez es el momento social. Es la etapa de las transformaciones de esa naturaleza. Hasta este momento el hombre no ha dejado de ser un animal cualquiera. La diferencia con los otros es que él “conoce”, acumula experiencia y puede tomar distancia de ella. Pero nada más. La diferencia con los otros animales, como dice en otro lugar el filósofo, radica en “la superioridad de su instinto” (II,130).

. En El primer momento ha sido el solitario, el segundo fue el gregario, ahora es el momento social el primer estadio el hombre, *solo*, tenía ante sí un dilema: vivir o morir. Su instinto lo empujaba a defender su derecho a la vida a como diera lugar, empleando para ello todos los medios disponibles. En este estadio, el fin justifica los medios. De lo que se trata es de no perecer.

El tiempo gregario, o también el momento de la manada y el rebaño (II,412), es el estadio de los individuos indiferenciados que se han conectado entre sí a través de lazos familiares, de clase o para defender, sin otros miramientos, sus intereses personales más descarnados (II,423). Ninguna otra idea los ha reunido, sólo los sentimientos de compasión y de predilección, sentimientos que son la base o la argamasa del gregarismo de los animales humanos. Cuando el hombre pierde la manada, igual que el carnero que ha perdido su rebaño, pasa la noche balando, no porque el rebaño ha perdido un miembro sino porque él no lo encuentra, porque es más indefenso y, cuando lo encuentra, "en el pasto disputa el bocado a cornadas". Igual a los perros que también buscan a la jauría para retozar, pero "se muerden por quitarse un hueso". De la misma manera, "Para el Egoísta Ignorante, todo va bien cuando goza ... i se queja del mal estado de los asuntos públicos, cuando le va mal en su negocio (II,414). Se queja el pordiosero, "sí, al retirarse, no ha recogido lo que se propuso recoger" ese día en limosnas. Se queja el mercader de que "el COMERCIO! esté estancado", "i el comercio es su tienda". En fin, se queja el borracho de profesión porque los poderosos no ponen "PIPAS! de los mejores VINOS" en cada esquina para que beba a satisfacción todo el pueblo. "Cada uno discurre de un modo semejante en sus cuitas,, i no lo echa de ver"(II, 415).

Es, como dijimos, social el tercer momento del desenvolvimiento de la naturaleza humana. Es el encuentro o, más bien, la creación de su humanidad. Para alcanzar lo social es preciso, en primer lugar, transmutar los sentimientos gregarios. Los sentimientos de compasión y de predilección -sentimientos que condujeron al animal humano a unirse con otros animales humanos- deben ser perfeccionados "en el trato con sus Semejantes". Esa perfección no es otra cosa que una reducción de los dos sentimientos a uno solo: el sentimiento de "HUMANIDAD" (I,409). Ahora, el animal humano es hombre. Sólo "en el trato con sus Semejantes", el hombre tiene la posibilidad de construir (y de encontrar) su humanidad. Sólo a través de su trato, el hombre se descubre como hombre descubriendo al semejante. Pero para ese encuentro con el otro, que es un encuentro consigo mismo, el hombre ha tenido que reducir sus sentimientos animales, ha tenido que perfeccionarlos. La excelencia humana pasa entonces, en primer

lugar, por una reducción de la animalidad, por una reducción de aquellos sentimientos que condujeron al animal humano a unirse a otros animales humanos.

De la reducción y “combinación de sentimientos forma cada hombre su conciencia” (I,284). En el trato con los semejantes el hombre ha perdido sentimientos, pero ha ganado una conciencia, conciencia de que el otro es hombre al igual que él. Ahora podrá entenderse con el otro. No estará ya únicamente unido a él por conveniencia propia, no estará sólo conectado con él por el goce ocasional e instrumental que le proporciona. Ahora, con su conciencia, el hombre está en condiciones de gozar con el otro, de ser plenamente hombre. Ahora está a las puertas de la “civilización”.

Esa conciencia de humanidad se da cuando el hombre descubre, cuando “conoce”, cuando acepta dentro de sí que el otro sufre como él. “Todo es *ignorancia* ... absoluta ó modificada” (II,118). La ignorancia es absoluta cuando el hombre no puede salir de su animalidad, cuando es bruto o “está en bruto para la Sociedad”, esto es, cuando no puede reconocer que los otros padecen: cuando despedaza o traga vivos a sus semejantes. La ignorancia es absoluta cuando el animal es insensible con el otro, cuando no puede sentir al otro. “Es BRUTO, ó está BRUTO para la sociedad el hombre que nada hace por ella ... el que emplea toda su razón en satisfacer sus necesidades o caprichos”. La sociedad no obtiene ningún beneficio de estos miembros; incluso, con algunos, por más paciencia que tenga con ellos, siempre la fastidian; pues, los otros, los insolentes, “siempre se entrometen y se atreven” (II,74). Los incómodos e insolentes son inútiles (para la sociedad), aunque no lo sean para sí mismos. De éstos, de quienes no tienen conciencia de humanidad, a quienes les falta educación social, “vienen los desaciertos que, por sus consecuencias, llamamos culpas, delitos, crímenes o atentados” (II,418).

Es individuo del género humano, es verdaderamente hombre quien se interesa por el bien de otros hombres donde quiera que estos se hallen (II,428). Esta es la única prueba que da cuenta de la humanidad de un hombre: el interés y el amor que muestre por los otros hombres. Con estas propuestas, es obvio que nuestra sociedad no es “social” como quiere el filósofo. Algunos individuos lo son; pero el todo “*no es obra del ARTE sino de la CASUALIDAD*” (II,392). Y es que lo social no se da con juntarse los hombres. Lo social es un producto, es una creación; lo social es la conciencia de humanidad que los hombres han adquirido. La divisa de “la Sociedad actual ... en todo el mundo conocido”:

"cada uno para sí
y Dios para todos"

es, señala el filósofo, "máxima buena para naufragios en alta mar ..." (ib.). Pero no para vivir en sociedad. La sociedad actual, se ha dicho muchas veces, es una "guerra simulada" o un "conjunto por agregación", en el mejor de los casos (I,228). La sociedad actual no es verdadera, sino falsa, eso sí, con visos de autenticidad. El simulacro de la vida social se debe a que en nuestra sociedad hay ilustrados, sabios, civilizados y pensadores que hacen pensar en una cierta "armonía" de las masas humanas.

Hay sociedad cuando hay unión íntima (del hombre) con sus Semejantes (I,380 y 409), porque el hombre, viendo a la sociedad, se ve a sí mismo (ib.,392). Cuando la idea de humanidad se convierte en un sentimiento que lo obliga, el hombre es sociable. Cuando, *instintivamente* y en toda ocasión, el hombre siente al otro que es hombre como él, en ese momento es sociable. El sentimiento y la conciencia de humanidad no pueden ser ocasionales ni reducidos a un espacio. Hombre se es siempre y en cualquier lugar. Y es hombre el que reconoce, en todo tiempo y lugar, al semejante como tal. Pero para hacerse obligatorio ese sentimiento, el hombre debe tenerlo como un instinto, esto es, la obligación es un hábito (I,229). Para no exponer a los hombres a que puedan quedarse sin esto que funda su humanidad, todos los hombres deben ser forzados a la educación:

La SOCIEDAD /.../ debe,
no solo poner a la disposición de todos la Instrucción,
sino dar medios de adquirirla,
tiempo para adquirirla,
í *obligar* a adquirirla (I,341)

Y, dentro de esa instrucción, "entre los conocimientos que el hombre puede adquirir, hay uno que le es de estricta obligación ... el de sus SEMEJANTES: Por consiguiente, que la **SOCIEDAD** debe ocupar el primer lugar, en el orden de sus atenciones, y *por cierto tiempo* ser el único sujeto de su estudio" (II,115).

El hombre debe conocer a sus semejantes porque al no poder valerse solo (I,392) necesita del otro para ser *él*. En otros términos, la inclinación interesada por los otros debe ser reforzada por la conciencia de esa necesidad, por la conciencia de su conveniencia. Rodríguez nos recuerda que los preceptos sociales son pocos (II,131), y que, reduciéndolos al máximo, pueden quedar en uno: "Nos

está mandado ... por nuestro propio interés, que veamos al Próximo como a nosotros mismos" (II,49). Esto no es caridad, esto no es altruismo. Actuar así es actuar conforme a razón. Seguir "*el precepto de los preceptos*" de "al prójimo como a nosotros mismos" (II,414) es dejarse guiar por la más alta razón que el hombre pueda tener para conducirse entre sus semejantes. Pero aunque esto es así, no todos están en condiciones de hacerlo consciente. Unos han olvidado su origen: otros han olvidado los sentimientos que los llevaron al encuentro con los semejantes. Todos estos se mantienen en el egoísmo animal.

Por eso, "solo una educación SOCIAL puede dar la idea del *bien común* ... la más abstracta que el hombre pueda formarse" (ib.). Es preciso, pues, que el hombre se aleje de su origen, pero regresando a él. Su conciencia humana no puede hacerse sino a partir de aquello que la fundó: "En Sociedad -dice Rodríguez- cada individuo debe considerarse como un sentimiento, y han de combinarse los sentimientos para hacer una *conciencia social* !...! Si de la concordancia de sentimientos se forma la conciencia, y de la conformidad de conciencias resulta la unidad de acción — para obtener esta, es menester ocurrir á los sentimientos". Pero esa conciencia -conciencia republicana- debe ser formada, "para que los pueblos se sientan capaces de dirigirse por sí" (I,284).

Hasta ahora, anota el filósofo, el conocimiento de la sociedad ha estado reservado "á los que la dirijen". Es hora de que los pueblos sepan que ese conocimiento les es vital. El conocimiento de la sociedad no puede menos que pertenecer "á los que la componen" (II,123). La verdadera sociedad se funda en el saber que de sí tiene esa sociedad (I,244). "La reunión de hombres será más *Gregal* que *Social*, o mas *Social* que *Gregal*, según el estado de conocimientos: esto es, según el número de hombres Instruidos en los asuntos públicos" (II,412).

Los "*actos de humanidad*" son, entonces, "**VIRTUDES SOCIALES**" (I,409). Para Rodríguez, la virtud individual no cuenta. La virtud, como expresión de un vivir ético, tiene sentido en sociedad únicamente. Así como sólo se es hombre con otros hombres, del mismo modo esa humanidad se expresa a través del vivir virtuoso, del comportamiento virtuoso con otros hombres. "Obrar por virtud absolutamente -nos recuerda Spinoza- no es otra cosa en nosotros que obrar, vivir y conservar nuestro ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo el gobierno de la Razón, con arreglo al principio de la investigación de la utilidad propia" (*Ética*, parte IV, prop. XXIV). Obrar por virtud es obrar obedeciendo las leyes que la propia naturaleza le ha dado al ser humano. Y esas leyes son conocidas a través de la razón. Obrar por virtud, demuestra Spinoza, es obrar según

la razón, esto es, siguiendo la propia naturaleza. Por eso es que “el **HAMBRE** convierte los crímenes en actos de virtud, por la obligación de conservarse” (SA,I,392).

La virtud, en Rodríguez como en Spinoza, no es la búsqueda de la excelencia a través de un esfuerzo extraordinario o sobrenatural. La virtud es expresión del ser, es la “fuerza o propiedad inherente” (II,230) de ese ser que quiere perseverar, que desea seguir siendo. Por eso si el hombre es ser social, sus virtudes no pueden dejar de ser sociales.

Pero para ser apetecido, el obrar virtuoso debe ser instaurado en el ser humano. Como repetidamente se ha señalado, no se puede obrar por virtud si no se está acostumbrado a hacerlo. Mas para hacerlo es preciso saber qué es virtud y qué virtudes se deben practicar. La virtud, como inconfundiblemente ha señalado Aristóteles (EN,1103 a 32) es un *asketón*, algo que se obtiene por ejercicio. Pero para Rodríguez, como para Sócrates, la naturaleza de la virtud es conocimiento. Esto es, la virtud sólo puede realizarse en el individuo cuando éste ha entendido las verdades morales, y, una vez que las ha entendido, la virtud se hace necesariamente presente en él. El condicionamiento intelectualista también está presente en el caraqueño: “saber es facultad necesaria para hacer” (II,121). Cuando se sabe hacer una cosa, y conviene hacerla, se *debe*. No es otra cosa la obligación. En otros términos, la obligación es beneficiosa para el individuo, pero no es una imposición ciega. No es una imposición en contra de su libertad, es la realización de la libertad. Y las obligaciones no pueden no ser éticas. Las obligaciones son “actos de humanidad” que se expresan en “virtudes sociales”. Un hombre que es “veraz, fiel, servicial, comedido, benéfico, agradecido, consecuente, jeneroso, amable, diligente, cuidadoso, aseado”, que respeta la reputación y que cumple con lo que promete no puede menos que ser sociable (II,8-9).

Un hombre que se comporta siguiendo los preceptos del saber más genuino, esto es, del conocimiento de sus semejantes, no puede dejar de ser “civilizado”. “Civilizado” no es una etiqueta de “las cualidades de que se cree adornado” alguien. Es civilizado aquél que da pruebas *en su conducta* con los demás de las ideas sociales que tiene (II,390,397). Pero para llegar a esa verificación de humanidad, el hombre tiene que recorrer un largo camino, que se puede expresar en grados de ascenso (II,291). Gráficamente:

- 0° ___ Los individuos del populacho se ignoran mutuamente.
- 1° ___ Reconocimiento de las personas como tales, no por colores ni por ascendencia.

- 2º ___ Aprecio y respeto de alguien no por patriotismo ni por sus creencias políticas o religiosas, sino porque es persona.
- 3º ___ Cada quien se ocupa decentemente de sí, esto es, no se es una carga para los demás para subsistir.
- 4º ___ El individuo se interesa "por el bien jeneral", porque también es su bien.
- 5º ___ Sabe cuáles son sus deberes: a) para consigo, b) para con quienes está en contacto (animales y personas), c) para con todo hombre en todo tiempo y lugar.
- 6º ___ Reconocimiento de los derechos humanos; esto implica que hay que atender al otro *siempre* y prestarle los "servicios *cuando los necesite*".

En este punto, y sólo en este punto, alguien es "civilizado", porque, en este grado del ascenso, el individuo se ha hecho hombre, "igual (de hombre á hombre) con el mejor". Si lo que se pueda decir de un individuo lo generalizamos, diremos que "las pruebas de Sociabilidad que un Pueblo da en su conducta" "es CIVILIZACION" (I,409). Civilización no es otra cosa, pues, que el saber "vivir en buena inteligencia" (ib.,344) con otros hombres. El mayor castigo que alguien puede sufrir, entonces, será el de no tener "su REPUTACION de CIVILIZADO". Pero para llegar a ese estado, es preciso haber aprendido. Sólo -según el filósofo- de "la Instrucción Social" pueden esperarse tales "EFECTOS" (II,61). En otras palabras, para "ser Libres" -y sólo se es libre en sociedad, como igualmente sólo es esclavo ó miserable quien vive en sociedad (II,353)- es preciso "SABER" (II,177).

De ahí la obligación que tiene el que sabe de enseñar y la obligación que tiene el que desconoce de aprender (ib. 121). "La Instrucción Jeneral, que se pide, es la que da el conocimiento de las obligaciones que contrae el hombre por el mero hecho de nacer en medio de una sociedad" (ib. 131).

3. CIUDADANÍA

En este punto abordamos las condiciones necesarias para alcanzar el entendimiento humano, es decir, veremos cuál es la "Instrucción Jeneral" que pide Simón Rodríguez para que la sociedad pueda ser llamada sociedad civilizada y sus miembros, ciudadanos.

El pasaje en donde se define civilización termina con la referencia etimológica del término: esto es, 'civilización' viene de 'ciudad', dice Rodríguez. Más estrictamente viene de 'cives'. Pero también viene de *cives* el término 'ciudadano'. El filósofo no hizo esa referencia, pero creo que no desvirtuamos su pensamiento si la efectuamos. Es más, sólo realizándola adquiere este término la dimensión que tiene en el sistema éticopolítico del maestro caraqueño. Pasemos, entonces, a estudiarlo.

En primer lugar debemos referirnos a los "PRECEPTOS SOCIALES! Objeto principal de la ESCUELA!", esto es, a la enseñanza de la virtud. Simón Rodríguez es inusualmente específico en este punto, pues señala las *catorce lecciones* de que dispone el maestro "para dar una cada día, insistiendo siempre sobre la Confraternidad". Dice el filósofo respecto de la enseñanza de la virtud:

ACOSTUMBRESE AL NIÑO A SER

veraz	consecuente
FIEL	jeneroso
SERVICIAL	amable
COMEDIDO	diligente
BENEFICO	CUIDADOSO
AGRADECIDO	ASEADO

a RESPETAR LA REPUTACION

i a CUMPLIR con lo que PROMETE (ib.).

Mucho habría que decir en torno de esta lista de virtudes, pero fijemos la atención en el término con el que principia el pasaje: "ACOSTUMBRESE".

Es el filósofo muy optimista sobre los "efectos necesarios de la educación", porque tales efectos no son sino el desarrollo de la educación "en las costumbres" (I,383 y 229). En última instancia, la eficacia de la educación -creación de una voluntad dirigida por la razón (II,27), no abandonada al instinto ni a la tradición- depende de "la fuerza de la COSTUMBRE" que "se ha comparado ... mui bien ... con la fuerza de un Torrente. Ambas arrastran con lo que encuentran, i vuelcan lo que se les opone" (II,32). Las costumbres tienen tanta fuerza que consigo llevan, incluso, a los ilustrados, sabios, civilizados y pensadores que pretenden su reforma (II,111).

Comprendió Montaigne en su justo punto la "fuerza de la costumbre" de la que habla Simón Rodríguez al comenzar su ensayo sobre el tema con el relato de un viejo cuento:

Una aldeana estaba habituada a acariciar y a llevar en brazos a un ternero desde que nació, y de tal modo continuó haciéndolo cada día, que cuando el animal se convirtió en buey todavía lo llevaba alzado.

Explica el humanista francés:

La costumbre es, al par, maestra de escuela violenta y traicionera. Ella fija en nuestro espíritu, poco a poco y como si de ello no nos diéramos cuenta, el peso de su autoridad; pero por suave y dulce que sea al comienzo, si se lo ha implantado con ayuda del tiempo, pronto nos muestra su rostro furioso y tiránico, hacia el que no tenemos ya la libertad de levantar los ojos /.../.

Las leyes de la conciencia, que consideramos y decimos nacidas, nacen de la costumbre; cada cual venera las opiniones y costumbres recibidas y aprobadas en su derredor y no sabe desprenderse de ellas sin remordimientos, ni practicarlas sin aplauso¹¹

Simón Rodríguez se colocaba al lado del Padre Feijoo y de Lavoisier porque se consideraba que había sido el primero que había propuesto “*medios seguros de reformar las costumbres, para evitar revoluciones*” (I,299). En el programa de su obra, publicado en Lima en 1831, se ve la *necesidad de una reforma*, los *medios* que se han empleado hasta el momento y los nuevos medios que el filósofo propone (II,71). Pero, ¿realmente Simón Rodríguez propone *reformar* las costumbres en el sentido de re-formar, esto es, en el sentido de restaurar o de reparar las viejas costumbres? Creemos que, en este punto, Simón Rodríguez no es un reformador como él se presenta, sino un verdadero creador de “costumbres de otra especie” (I,268). Lo que pretende es formar, instituir en cada individuo de su república costumbres que posibiliten que la sociedad pueda “vivir sin reyes y sin congresos”. ¿Por qué decimos que Simón Rodríguez no es realmente un reformador, en el sentido habitual del término? Porque si las costumbres son una segunda naturaleza (II,354), entonces no “será con decretos, intimaciones y penas, que se hará mudar de vida, a quien tiene ya, un plan de vida sentado y puesto en práctica” (I,229). De este modo, cuando Simón Rodríguez habla de “reformar costumbres”, hay que entender que, de lo que habla verdaderamente, es de formar *otras* costumbres (II,32 y 33). Como “no hai potestad que anule la tradición” (I,315 y 322), lo que queda es forjar costumbres “DIFERENTES” en “los que NACEN”, pues ellos “no traen COSTUMBRES”.

11 M. Montaigne: *Ensayos*, libro I, XXII. Orbis, Barcelona, 1984.

Solamente a partir de la interpretación anterior se entienden en toda su profundidad aquellas afirmaciones que varias veces repitió¹²

de los Niños todo puede esperarse!

de los Jóvenes mucho!

de los Hombres algo

de los Viejos optimistas ¡?!

de los que nacen Chochos NADA!

i de los que atraviesan la vida en mantillas .. ¡?!

En una página escrita todavía al calor de la guerra independentista, Simón Rodríguez argumenta, con lujo de detalles, por qué “de los Niños ... todo puede esperarse!”, y que no queda mucho por hacer con el resto de la población, a no ser tolerarla y sostenerla¹³:

Unos pueblos echados al mundo a granel, por la Providencia —abandonados en gran parte a su instinto en los campos ó apiñados al rededor de un templo en los lugares — viviendo cada uno para sí á costa del que se descuida ó no puede resistir — implorando caridad para que les den — alegando el derecho de la propia conservación para no dar — encargando á Dios el desempeño de sus deberes — haciéndolo responsable, á grueso interés, de lo que gastan en su culto — cometiéndole la venganza de los agravios que reciben — ocurriendo á su conciencia para respaldar los que hacen — y contando con una misericordia infinita, para el perdón de los delitos que no pueden justificar ... Semejantes Pueblos, transformados de repente ¡¡en República!! Reflexiónese. — ¿Será permitido esperar que semejantes hombres protejan las miras de un Gobierno, cuya esencia es la armonía, la fraternidad, la justicia? ... ¿Será juicioso emprender todo con ellos, y nada

12 Cf. II,33 y I,238.

13 La fórmula completa dice así:

que los GUIEN piden los Niños
que los DIRIJAN piden los Jóvenes
que los TOLEREN piden los Hombres
i que los SOSTENGAN.....piden los Viejos
(SA,I,275; CA,II,33; ER,I,238).

con sus hijos? ... ¿Será razonable despreciar unos renuevos que están prometiendo fruto, por cuidar troncos viejos que corren á su fin, y que entretanto estorban, contrarian é inficionan su descendencia con su ejemplo? (II,344).

Hay que apuntar que Simón Rodríguez es de los autores que distinguen costumbres en el plano empiricoantropológico y costumbres en el plano ético. Su preocupación fundamental está en la relación tan profunda (que llega a identificación) entre costumbres y moral. Un texto aclara esta distinción:

La TRADICIÓN es utilísima en ciencias, y de absoluta necesidad en muchas artes: el único medio de transmitir la expresión en la música, en el baile, en la representación teatral, en la oratoria y en la enseñanza, es la tradición —no hay demostración, no hay signo que supla por los modales —el ademan, el gesto, las inflexiones de la voz, no pueden remitirse. Pero, en costumbres, la *tradición* es un gran mal: deberían perderse algunas cosas buenas, para no conservar, con ellas, las malas (II,112).

A causa de esta (casi) identificación de costumbres y moral, Simón Rodríguez sabe de la dificultad que hay para introducir cambios. “¡Así fuera tan fácil hacer reformas en la moral como en la Ortografía!”, exclamó en 1828 (I,267).

Me ha observado el profesor Jáuregui Olazábal que Simón Rodríguez es optimista con los resultados de la educación por ser la educación de Rodríguez creación de voluntades, y que “la voluntad va más lejos que los hábitos y las costumbres ... aunque se valga de ellos”.

En principio, comparto con mi crítico la idea de que la voluntad va más allá de la costumbre en Simón Rodríguez; pero esa voluntad no querría razonablemente si no se apoyara en el hábito de “obedecer ... á la RAZON!”

(II,27). El filósofo lo señala muy claramente:

Solo la EDUCACION impone obligaciones a la VOLUNTAD:

estas *obligaciones* son las que llamamos HABITOS

(II,425 y I,229).

¿Qué es hábito? ¿Son el hábito y las costumbres tan irracionales? Lo anterior parece deducirse de la crítica del profesor Jáuregui, para quien el “crear voluntades” de Rodríguez tiene que ver, sobre todo, con la “convicción interior”

que va más allá del conductismo que él me atribuye sostener Consideremos lo que dice el filósofo:

1. "La Vida no es más, que hábitos y costumbres:
los hábitos dominan el CUERPO, i las costumbres la MENTE.
Todos los movimientos, todos los actos, vienen a ser ... con el tiempo ...
INSTINTIVOS" (CA,II,32).

2. "Está recibido que todo lo que se se haga sin pensar, *porque se ha pensado*, se llame
HABITO" (II,395).

3. "En el sistema REPUBLICANO

una autoridad *pública*
las Costumbres que forma producen nó
una Educación Social una autoridad *personal*
una autoridad sostenida *por la voluntad de todos*
...
No habrá jamás *verdadera* Sociedad, sin Educación
ni autoridad *Razonable*, sin costumbres *liberales*
(I,383).

4. "en la
REPUBLICA
la
AUTORIDAD

reposa
sobre
las

costumbres
/.../
La fuerza
de la autoridad Republicana
es
puramente MORAL"
(I,231).

Creo que el voluntarismo de Jáuregui es insostenible ante estos textos. Por otro lado, aun concediendo que la voluntad pueda operar sin la costumbre, creo que sería tan irracional como la mera repetición de actos. Acostumbrar a la virtud y hacer que un niño sea virtuoso es la misma cosa, como lo dijo claramente Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (II,1). Por eso Simón Rodríguez dice: "ACOSTÚMBRESE AL NIÑO A SER ...". Con el tiempo la costumbre es un instinto, es decir, será parte esencial del ser que *querrá* la virtud¹⁴.

Es evidente que la confianza de Simón Rodríguez en las posibilidades de la educación y en la "fuerza de la costumbre" se apoya en una teoría psicológica y en una teoría del conocimiento que debieran desarrollarse ampliamente para dar cuenta de aquello a lo que sirven de fundamento y sostén. Sólo quiero anotar aquí, de pasada, algunas ideas del filósofo sobre estos temas.

Debe señalarse, ante todo, que la infancia aparece como la edad de la constitución de la personalidad racional y, también, como la etapa de su posible rectificación, pues, la personalidad -si se me permite el término hablando de Rodríguez- puede mal formarse (II,427).

Ante la observación de que todos los niños "(como TODOS LO HACEMOS) *llegados a la edad adulta REFLEXIONARÁN*" (II,394), Simón Rodríguez contesta que, quien así opina, no ha empezado, todavía, a reflexionar sobre lo que está diciendo. Con este argumento *ad hominem*, más que recurso retórico, Simón Rodríguez evade una explicación que sería necesaria para sustentar su posición, y además, gráficamente expone la tesis de que, para poder pensar, para estar en capacidad de reflexionar, es preciso haber aprendido. Su tesis, en este sentido, es radical (y de ahí su argumento *ad hominem*):

Solo los hombres sensatos se ilustran en toda edad; los demas atraviesan la vida sin salir de la niñez -i no todos los juiciosos tienen ocasión o tiempo, para poner en ejercicio la facultad de reflexionar (II,427).

En otros términos: muy pocos "sensatos" están en condiciones de reflexionar adecuadamente y, por tanto, es preciso "enseñar á los niños á pensar" (II,395).

14 El tema de la costumbre puede verse en las Obras Completas de Simón Rodríguez, edición citada, en los siguientes lugares: tomo I: 230-231, 269, 315, 316, 371-372, y 399; tomo II: 3, 23, 27, 32-33, 54, 105, 354 y 416

¿De dónde el radicalismo de la tesis de Rodríguez? Creo que se funda en una teoría del conocimiento de vieja data, pero que, con Locke¹⁵, es puesta al día en los tiempos modernos. En su formulación más general la teoría de Rodríguez se presenta así:

Llamar el resultado
de las sensaciones = *percepciones*
las percepciones = *impresiones*
i las impresiones = *concepciones*
= son Ideas felices
(I,399, y II,163).

Teniendo este esquema de fondo, nadie puede asegurar *qué* serán los niños en el futuro, “ni mucho menos el uso que haran de lo que ahora *les enseñan á decir* (padres y maestros); pero lo que podrían asegurar ya es que, cuando grandes, han de creer que *saben lo que dicen*” (I,399). Las consecuencias que deriva Simón Rodríguez de tal teoría del conocimiento son patentes. Veámoslas (II,54):

Arbolito, Tabla rasa, i pan de cera
son comparaciones tan antiguas, como bien hechas
pero los Padres, en jeneral,
tuercen el Arbolito, en lugar de enderezarlo,
o lo dejan crecer á su voluntad.

En la Tabla graban Arabescos, i de la Cera hacen Mamarrachos

De esta concepción, pues, deduce Rodríguez que los niños deben verse fuera del círculo familiar para ser enderezados, moldeados según un plan racional (que un gobierno atento al bien común debe establecer) en la “Primera ESCUELA”, pues solamente ella podrá escribir en sus tiernas almas los buenos principios que van a regular todas sus vidas.

Así como no hay ideas innatas -señalaba Locke-, mucho menos hay principios prácticos innatos. Las primeras ideas se adquieren con las primeras sen-

15 Vide Locke, J.: Ensayo sobre el entendimiento humano, libro II. Editora Nacional. Madrid, 1980 (Dos volúmenes).

saciones, pues la mente es “como un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea”¹⁶. Se comprende entonces en toda su magnitud el porqué de la insistencia de Rodríguez para sacar a los niños de sus casas y darles en la “primera ESCUELA” los principios prácticos racionales requeridos para vivir en la sociedad que se postula: los niños son arbolitos y la escuela es el terruño donde van a crecer *socialmente*. “¡Qué Agrónomo! no deberá ser, el que cuide de la PLANTACION!” (II,15 y I,244).

Digamos pues, para concluir, que la educación que el filósofo caraqueño propone es un medio nuevo para “hacer REPUBLICA” (II,425 y 34; I,229), pero es un medio que opera satisfactoriamente sólo bajo ciertas condiciones.

1ª Condición.- La materia prima debe ser “gente nueva”. (La gente vieja, por lo tanto, es material inservible: I,226). Esta “nueva” hay que entenderla en dos sentidos: niños muy pequeños desde que empiezan a andar (II,53) y gente *pobre*¹⁷. En su primera publicación de 1828, Simón Rodríguez lamentaba:

¡Entre tantos hombres de juicio ... de talento ... de algun caudal ... como cuenta la América! ... ¡entre tantos bien-intencionados! ... entre tantos ... ¡patriotas! ... (tómese esta palabra en su sentido recto) no hai uno que ponga los ojos en los niños pobres. No obstante en estos está

la industria que piden ...

la riqueza que desean ...

la milicia que necesitan ...

en una palabra, la ... ¡Patria! ...

y á más, una cosa en que no piensan los hombres ilustrados ...

EL HONOR QUE PODRIAN HACER A SUS CONOCIMIENTOS

(OC,I,286).

El lector habrá advertido ya que sí había *uno* que puso sus ojos en los niños pobres para construir la patria americana: Simón Rodríguez. Y esa preferencia

16 Ensayo sobre el entendimiento humano, libro II, cap. 1, # 2.

17 El tema de los “pobres”, en Simón Rodríguez, es muy amplio y con muchos matices. Señalamos a continuación algunos de los lugares más importantes en sus OC: tomo I, págs. 217, 232, 255, 286, 313-314, 326, 377, 382, 411 y 469; tomo II, págs. 6, 7, 29-30, 143-144, 350, 356, 415, 418, 427, 511, 516 y 533.

“por los más despreciados” “de los Cholos más pobres” (I,255) estará siempre presente en su conciencia hasta el último día. Este reiterado intento de “hacer repúblicas” con los desposeídos de América a través de la escuela ha ocasionado que algunos autores lo consideren “el Apóstol de la Educación Popular en Bolivia” (M. M. Alvarez), o “El maestro de los niños pobres” (A. Mijares), o “el pedagogo evangelizador” (A. Guevara). En contra de estas valoraciones de su esfuerzo pedagógicopolítico, anotó el filósofo sobre sus ensayos en Bogotá y Chuquisaca:

al verme recoger niños pobres, unos piensan que mi intención es hacerme llevar al cielo por los huérfanos ..., y otros que conspiro á desmoralizarlos para que me acompañen al infierno (II,511).

¿Por qué gente pobre? ¿Por qué la preferencia (y la discriminación)? Intentaremos una respuesta: porque Rodríguez piensa, escribe y actúa para romper los barrotes omnipresentes del encierro establecido por un orden de cosas y liberar lo clausurado, esto es, a las empobrecidas masas humanas hispanoamericanas. Lo dijo sin tapujos (I,358 y 379):

masa del pueblo

Millones! de hombres se pierden en la abyección, por no conocer los medios de elevarse — o por no poder adquirirlos — o porque la pereza mental los abate — o porque no se les permite aspirar á ser más de lo que son

Rodríguez ve fuerzas en conflicto, voluntades de poder contrapuestas en busca de su afirmación. En cuanto tales, cada una de estas voluntades es tan respetable (o tan detestable) como la opuesta; aunque las hoy triunfalmente establecidas — “las gentes que se llaman principales” (II,516) — se hacen más antipáticas por su pretensión de ser las únicas razonables y dignas de veneración. Por esta última razón, el filósofo considera que de la gente “que se llama *decente* lo más que se puede conseguir es el que no ofenda” (II,511).

Por voluntad de poder o “Pasión de dominar” (II,145 y 421), unas fuerzas crearon y mantienen el encierro universal en sus distintas expresiones. Para el filósofo no existen cerraduras más poderosas que la ignorancia y la pobreza:

La impotencia mental SOMETE

la impotencia física ESCLAVIZA

El hombre ignorante no sabe gobernarse, ni el miserable puede defenderse — muda el uno de estado y el otro de Señor; pero ninguno muda de condición (I,469 y 240).

Ahora bien, Rodríguez constata que (algunos de) los sometidos de siempre (I,376), de los maltratados “á nombre de DIOS! del REI O de la PATRIA” (I,322), “quieren vivir” sin encierro y salir de él, también por voluntad de poder. Pregunta —negando— “Si será de TEMER que los Pobres instruidos en sus deberes SOCIALES, crean que *no deben trabajar* para subsistir” (II,143), para negarles el saber a que aspiran y al que tienen derecho natural, civil (y cristiano) (I,326). En ningún momento duda Rodríguez de que la llave para liberar a los (pobres) encerrados sea el saber.

Pero, ¿por qué los pobres, nuevamente? Rodríguez parece preferir a los desposeídos (de saber y de riqueza) porque éstos *aún* no han tenido ocasión de hacer oír su voz —“alguien ha de pedir la Palabra por ellos” (II,142)—, porque siempre han sido interpretados por sus enclaustradores y nunca se les ha dado la ocasión subversiva de desinterpretar y reinterpretar, a su vez, el mundo.

Hay que anotar que Simón Rodríguez en ningún momento invoca en esta lucha, en la toma apasionada de partido por los pobres (encerrados), el nombre de “justicia”. No es cosa de hacer justicia, ni tampoco de lograr una sociedad más justa que la existente ahora. De lo que se trata es de conquistar un poder —fundamentalmente, el poder del saber— al que los desposeídos de hoy tienen el mismo derecho que sus actuales amos. Por otro lado, no se le oculta al filósofo que su preferencia por esos desposeídos levanta sospechas de revancha. Por ello se justifica:

dejen dar Ideas Sociales á la Jente Pobre

en quien depositar su confianza

i tendrán con quien emprender lo que quieran

quien les sirva con esmero i

quien cuide de sus intereses`

con lo que sea suyo

i contarán con la palabra que les den

con los informes que les pidan i
con el respeto que les deban

en fin: tendrán JENTE con quien tratar, i contarán con AMIGOS (I,314).

2ª Condición.- Los "instrumentos" son, además de la enseñanza, el acceso *fundado* a la propiedad y la ejercitación *útil*.

3ª Condición.- El "taller" en donde se va a elaborar el nuevo hombre, el ciudadano, no puede ser sino la república (y no *cualquier* república). Dirá el filósofo que

La forma de Gobierno es lo que interesa –porque esta consta de todas las partes que se asocian para hacer un cuerpo, y cada parte debe tener una figura y una forma subordinadas á la forma del cuerpo (DB,II,343).

Para Simón Rodríguez, vivir en República es un goce racional, es un goce para el que hay que prepararse, racionalmente, de manera ilustrada:

Piénsese en las cualidades que constituyen la Sociabilidad, y se verá que, los hombres deben prepararse al goce de la ciudadanía, con 4 especies de conocimientos: por consiguiente, que han de recibir 4 especies de instrucción en su 1ª y 2ª edad.

Instrucción social para hacer una nación
prudente

_____ corporal para hacerla
fuerte

_____ técnica para hacerla
experta

_____ científica para hacerla
pensadora

Con estos conocimientos prueba el hombre que es animal racional: sin ellos, es un animal, diferente de los demás seres vivientes, solo por la superioridad de su instinto (II,130).

El fondo del texto es platónico: *República* IV, 403c y 429a. Pero el pasaje señala también la obligación que tienen los individuos que viven en República de “prepararse al goce de la ciudadanía”. Creemos que, en este pasaje, el filósofo tiene como fondo la distinción -que también aparece en Kant- entre ciudadanos activos y pasivos. ¿Cuándo un ciudadano sería activo?, para seguir con la denominación de la época, aunque no de Simón Rodríguez. Cuando el ciudadano pasivo “prueba” que puede gozar de la ciudadanía activa. Para el filósofo, el derecho de ciudadanía no viene dado por la propiedad ni incluso por la alfabetización. Varias veces repitió lo siguiente:

“no será ciudadano el que
para el año de tantos
no sepa leer y escribir”

(han dicho los Congresos de América)

está bueno; pero no es bastante

(II,130).

En 1842 aclara el filósofo la insuficiencia de la alfabetización para ejercer cargos públicos (I,402). Tres años después, esta idea, que fuera expuesta en 1834, se concreta, de manera definitiva, en el artículo intitulado: “EXAMENES PÚBLICOS” (II,22 y 61).

Comienza el autor por hacerle una crítica a “esta charlatanería [que] viene de la Europa”. Pasa, a continuación, a darles a los exámenes públicos un giro novedoso. Concede que la idea puede ser de utilidad si se elimina todo ceremonial: “En los Exámenes no ha de haber como en Europa, discursos Académicos, Funciones, con Iluminación, Refresco, Música i Pastelitos”.

Para el filósofo, los “exámenes públicos” son una magnífica oportunidad para que los niños demuestren no que saben leer sino que han hecho ver que saben “lo que es derecho y deber en Sociedad”. Si el niño aprueba este examen-que, como se ve, no versa sobre los medios de comunicación” que se dan en la escuela (I,236), sino sobre los “PRECEPTOS SOCIALES! Objeto principal de la ESCUELA!” (II,8)-, recibe un certificado de la “Junta de la Instrucción

Primaria" (II,11). Este documento estaría legalizado por el Congreso y sería el "requisito indispensable para gozar del DERECHO DE CIUDADANIA" (II,61).

4. COSMOPOLITISMO

A lo largo de su producción, Simón Rodríguez se presenta de diversas maneras: como viejo y loco, como hombre y como *cosmopolita*. El filósofo quiere hacer valer sus derechos de ciudadano en un Estado universal, sometién dose a las leyes de ese Estado, cuya máxima ordenanza es la recta razón, no una razón sofista. Esa ley señala claramente qué se debe hacer y qué cosas hay que evitar. La recta razón es la ley de la naturaleza¹⁸, y la única obediencia que Simón Rodríguez tolera. Ante la naturaleza, ante el imperio de las circunstancias, no queda otra cosa que obedecerlas. No obedecerlas es ir *contra natura*. No obedecer las leyes de la razón es una conducta imaginaria, es un querer ponerse en lugar de las cosas, pues la razón domina, arrastra. Se impone, consintámoslo o no.

Simón Rodríguez aprendió del estoicismo, entre otras cosas, que la razón es el patrón universal de lo justo y de lo bueno, inmutable en cuanto a sus principios y obligatorio para todos los hombres, tanto gobernantes como gobernados¹⁹. Por eso ciertas distinciones sociales convencionales, vigentes en determinadas localidades, no tienen valor para el Estado universal del cual todos los hombres son ciudadanos. Y Simón Rodríguez hace valer esto, pues ser cosmopolita no es patente de arbitrariedad ni título de egoísmo. El cosmopolita es "un hombre EMINENTEMENTE! Sociable" (II, 62): dondequiera que se encuentra, se halla entre compatriotas y con ellos se entiende. Hace el bien que puede sin ofender a nadie. Obediencia al deber y espíritu público son sus notas más características. Pero si interesarse por el bien público es un deber para el cosmopolita, dar su voto razonado, no ciego, es un derecho que ejerce todo el tiempo "como miembro de la Sociedad Humana" (II, 530). El cosmopolita ejercita sus derechos en la comunidad universal del debate y en la comunidad universal de interesados. Como miembro de esas comunidades, está obligado a ver por ellas, porque en ellas se ve a sí mismo. El cosmopolita es un "ser eminentemente sociable" porque en cada uno de sus consocios reconoce un semejante que posee iguales derechos, puesto que tiene idénticos intereses e igual capacidad de decisión, con argumentos válidos, en la acción común.

18 Cf. CPG,II,427.

19 SABINE, G.H.: *Historia de la teoría política*, p. 119. FCE, México, 1984

Simón Rodríguez se presenta ante los americanos como viejo cargado con el caudal de su experiencia, como loco que dice verdades, como cosmopolita que vota en el Estado universal, como hombre que sufre como todos los hombres. Asegura que puede hacer que otros sufran menos evitando males, si deciden racionalmente sus negocios, estableciendo y aceptando sus verdades. Para ello, antes que nada, deberán entenderse.

ELEMENTOS DE LA PEDAGOGÍA EN LA PALABRA DE DIOS

Dios nos educa para contemplar la verdad y vivir en libertad

P. Antonio Teixeira SCJ^{*}

ABSTRACT: *The biblical event is the exercise of patient education that is not confined to a single pedagogical method. My starting point will be the beginning of GS 22: "The mystery of man is illuminated only in the mystery of the Incarnated Word." In fact, in the incarnated Son it becomes clear that we are children, and it becomes clear what we are called to be, and it becomes clear how God has led his people and led each of us in particular. We could say in a very synthetic way, from this point of view, the biblical foundation of education is that the Father through the Son teaches us to be children. The Father educates his Son to be what he should be in relation to him: just being a child.*

KEYWORDS: *Education, pedagogical method, Incarnated Word, biblical foundation.*

Desde diversas perspectivas puede ser tratado un tema como este. Una primera perspectiva sería aquella que nos presenta la declaración *Gravissimum educationis*, es decir, reconociendo la importancia de la educación como un ele-

* El P. Antonio Teixeira Sequeira es un sacerdote dehoniano. Se licenció en la Universidad Gregoriana de Roma y allí mismo realizó su doctorado en teología dogmática bajo la dirección del Profesor Elmar Salmann. Actualmente es profesor del Iter en las materias de Introducción a la Teología, de Teología Fundamental, y de postgrado en Teología Fundamental. Tiene ya distintas publicaciones en revistas *Itinerarium mentis in Deum*, *Iter Humanitas*, 5, Caracas 2006, 95-113; «Vocación, Espíritu Santo y sacerdocio ministerial» *Iter* 52, Caracas 2010, 163-170; «Más que concepto, "La Palabra se hizo Carne"» *Iter* 57-58, Caracas 2012, 85-107; «Teología de la Fraternidad», *Vida Religiosa* 113, Madrid (Julio-Septiembre 2012), 5-10; «El Messianismo del presidente Hugo Chávez» *Settimana* 2, Bologna (13 gennaio 2013), 8-9. En proyecto está la publicación de su tesis y en imprenta se hallan ya dos artículos. p.antonio Teixeira@hotmail.com

mento propio de la vida del hombre en el que la Iglesia consciente de su misión de anunciar el misterio de salvación a todos, aporta algunos principios fundamentales para la educación cristiana¹. Este modo de tratar el tema pondría el acento en la educación católica, con todo lo que conlleva, creación de escuelas, enseñanza de la religión, responsabilidad de los profesores, la importancia de los padres.... Otra manera de abordar el tema, sería ocupándonos de la palabra educación en sus diversas modalidades: instrucción, enseñanza, magisterio, aprendizaje... Se trataría de estudiar las distintas tonalidades que estas palabras tienen a lo largo de toda la Sagrada Escritura. Este trabajo, sin duda interesante, es ingente e implicaría, además de un gran esfuerzo, un equipo de expertos biblistas. Otro modo de afrontar el tema sería estudiando un libro de la Palabra de Dios y ver de qué manera Dios es allí pedagogo y desde allí extrapolar ciertas conclusiones que nos permitieran distinguir algunos principios tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento. Otra perspectiva sería rescatar la visión de los Padres de la Iglesia, quienes vieron el Antiguo Testamento como una preparación al acontecimiento central de la revelación: Jesucristo. Esta perspectiva, rescatada por la Dei Verbum, pone el acento en esa relación entre la novedad traída por Jesús y la apertura o el caminar hacia esa novedad propia de la esencia de la Antigua Alianza: «El fin de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal (...) Los libros del Antiguo Testamento (...) nos enseñan la pedagogía divina» (DV 15). Lo mismo nos expresa DV 3 cuando nos dice que todos los acontecimientos de la antigua Alianza fueron el modo en que se preparó a través de los siglos el Evangelio.

Yo quisiera tratar el tema desde la perspectiva del fin del hombre y desde allí ver como todo el acontecimiento bíblico es el ejercicio de una educación paciente que no se ciñe a un solo método pedagógico. Mi punto de partida será el inicio de GS 22: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».

Comienzo preguntándome a qué está llamado el hombre para comprender el ejercicio educativo que anima las acciones de Dios. Una bella respuesta la hallamos en Ef 1,5s: «El nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad para alabanza de la gloriosa gracia que nos otorgó por medio de su Hijo muy querido». En el Hijo encarnado se esclarece nuestra condición de hijos, se esclarece aquello que estamos llamados a ser, se esclarece el modo en que Dios ha guiado a su pueblo y nos ha guiado

1 Cf. El Proemio del documento.

a cada uno de nosotros en particular. Podríamos decir de modo muy sintético que, desde este punto de vista, el fundamento bíblico de la educación es que el Padre por medio del Hijo nos educa para ser hijos. El Padre educa al Hijo para ser lo que debe ser respecto de él: simplemente ser hijo.

Vendría bien ahora una segunda cuestión, ¿de qué manera soy hijo? Y a esta pregunta habría que añadir una tercera, ¿qué me impide ser hijo? Las dos preguntas se relacionan. A la segunda respondería de modo sencillo diciendo que aquello que me impide ser hijo es el desconocimiento de la paternidad y desconocer la paternidad es desconocer el inicio². Desconozco el origen cuando yo mismo me creo el origen de todas las cosas y para que ello acontezca así, me adueño del origen, es decir, lo someto a mí mismo. Esto resulta particularmente interesante en los relatos de los orígenes, donde el origen se pone y no se impone, mientras que lo originado no se acepta como puesto y se quiere anteponer al origen. Es todo el relato de la caída de Génesis 3. En el relato, la serpiente pretende ella misma anteponerse al origen poniendo ella misma sus palabras como si fueran las palabras del origen: «¿Así qué Dios les ha dicho que no coman de ningún árbol del jardín?» (Gn 3,2). La anteposición se lleva a cabo con la mentira, que otra cosa no es que el ocultamiento de la verdad mediante su devaluación³. La fuerza de la mentira es su capacidad de aparecer como verdad, pareciendo la verdad misma. Lo que dice la serpiente se asemeja tanto a la prohibición del Creador —«del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas»— que resulta fácil tomar lo malo por bueno y lo falso por cierto. La cuestión de fondo en el relato es una desobediencia. A la postre la serpiente logró su cometido desvirtuando el origen y engañando a la mujer quien quedó presa del engaño. Dos elementos se pierden: la libertad y la verdad. Ponemos un origen falso y nos hacemos esclavos de esa falsedad⁴. Ya no soy libre delante del creador, se pierde la armonía del

2 El problema del inicio es un eje transversal en el pensamiento filosófico. Pensemos sólo al maravillarse como inicio de la posibilidad de la filosofía. ¿Se maravilla el sujeto en sí mismo o es algo que viene del externo lo que causa un impacto que provoca la maravilla, siendo que la maravilla nace en el sujeto como momento segundo posterior a la aparición del fenómeno? Sobre esta problemática Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano 2001².

3 «...el pecado, la mentira y la confusión ocultan continuamente, niegan y obstaculizan la nueva libertad» R. GUARDINI, *Libertà. Grazia. Destino*, Brescia 2000³, 88.

4 «Pecado significa contradicción al Dios Santo y, por lo tanto, aislamiento al interno de una suma mentira y un extrema injusticia. Aunque permanecieran toda la verdad de este mundo y todos los valores terrenos y humanos son arrastrados hacia un desorden definitivo, que aprisiona la existencia en sí misma, y juntamente sella en una

origen. Dios se hace rival del hombre y todo el esfuerzo educativo de Dios estará en recomponer este elemento desarmonico. ¿Quiere decir esto que de no haber caída, no habría necesidad de este ejercicio de educación divina? Pensar así, es hacer de la educación un elemento yuxtapuesto a consecuencia de un elemento no originario como es la desobediencia en la vida del hombre. La educación no podemos verla como un acontecimiento coyuntural. Lo que sí es coyuntural es el modo como recibimos la educación por parte de Dios. Digo coyuntural, porque depende de la posición que el hombre ha querido siempre imponer. La educación no es coyuntural, puesto que la armonía no es una realidad estática. El hombre realiza un esfuerzo continuo por hallarse continuamente en armonía con el todo. Lo que sí es distinto es el punto de partida para lograr la armonía y por ende la concepción misma de esa armonía. Si el logro armónico parte del principio que lo otro es rival, entonces la meta sólo se consigue a base de sangre. De hecho no es extraño que la primera fraternidad bíblica termine con un asesinato (Cf. Gn 4, 1-16). Ahora bien, si la armonía no nace como logro de conquista de lo que me adversa, sino como diálogo, entonces la educación de fondo es distinta y a lo que se aspira y lo que se logra es también distinto.

I. LA VERDAD

Dios educa en la verdad y para la verdad. Podríamos preguntarnos ¿qué es la verdad? Esta pregunta no se debe hacer desde una impotencia profundamente sentida y de una prepotencia ejercida, tal como la hace Pilato a Jesús (Cf. Jn 18, 38). El tema de la verdad es harto interesante, aunque, lamentablemente, hoy día nadie se ocupa de ella. Hablamos de certezas, de verosimilitudes, es decir, algo que se asemeja a la verdad, de posibilidad, pero nunca o pocas veces hablamos de verdad. No sólo no hablamos de verdad, sino que descalificamos todo aquello que pretenda ser un estudio acerca de la verdad o el deseo de decir la verdad. Basta ver la falsa tolerancia en la que hemos caído en el ámbito de las religiones. Para aceptar al otro debo callar mi verdad y no decirla. La verdad se ha vuelto molesta e incluso hemos terminado acusándola de los males y las guerras de nuestra historia. Pero si una cosa me parece importante en la Palabra de Dios y en la historia de la teología, es precisamente que Dios ha dicho siempre la verdad.

Una de las dificultades al hablar de la verdad es su concepción. El *verum* es uno de los trascendentales del ser: *unum, pulchrum, bonum et verum*. Este

definitiva esclavitud todas las posibilidades de liberación de la que se hablaba». R. GUARDINI, *Libertà. Grazia. Destino*, Brescia 2000³, 81.

último trascendental lo asociamos generalmente con argumentos de razón. No caemos en cuenta que al hacer esta asociación terminamos por reducir el trascendental a racionalidad. Un argumento de razón puede ser verdadero, pero esto no significa que ese argumento sea la verdad. La verdad no se limita a nuestras conjeturas⁵. Una de las definiciones más conocidas de la verdad es la dada en la respuesta del artículo 1 de la cuestión 16 de la primera parte de la Suma de Teología de Tomás de Aquino: «*veritas est adequatio rei et intellectus*»⁶. Para entender la afirmación entremos primero en el contexto en que ha sido dicha. S. Tomás se pregunta en este artículo «*utrum veritas sit tantum in intellectu*»⁷, o si por el contrario la verdad se halla en las cosas. En definitiva, se trata de saber si la verdad es algo que no le pertenece al entendimiento, porque está, independientemente del entendimiento, o es algo que depende del entendimiento porque sólo lo que entendemos como verdadero es verdad. En este sentido, la respuesta de S. Tomás me parece genial. El término *adequatio* es de un equilibrio digno de admirar, y evita que la verdad sea un elemento meramente extrínseco respecto a lo humano o que sea únicamente un producto de mi reminiscencia⁸. La verdad acontece en la *adequatio*, podríamos decir que acontece en la armonía, es decir, aparece cuando el individuo no se impone a la realidad y cuando la realidad no me es enemiga. Pareciera que la realidad se reconoce en el intelecto y el intelecto reconoce la realidad. Lo real no es algo distinto y no hermanado, sino que entre lo real y mi entendimiento hay una especie de afinidad, como lo dice santo Tomás: «Lo verdadero está en el entendimiento y en las cosas. Pero lo verdadero que está en las cosas se identifica con la substancia del ser y, en cambio lo verdadero del entendimiento se identifica con el ser como lo que manifiesta con lo manife-

5 Ni siquiera cuando S. Anselmo en su opúsculo sobre la verdad habla de la verdad de las proposiciones, ésta queda subordinada a mis conjeturas, ya que la verdad no es algo distinto de la rectitud, en cuanto que la expresión realiza lo que debe, es decir, expresa las cosas que existen cuando existen. Una expresión así es doblemente recta, ya que «expresa no sólo lo que se le encomendó que expresara, sino también aquello para lo que fue hecha» ANSELMO DE AOSTA, *Sobre la Verdad*, 2.

6 Esta definición no pertenece, sin embargo a S. Tomás, sino que se trata de una cita tomada de la metafísica de Avicena. Cf STh., I, Q 16, a2, d2. «La verdad es la adecuación entre la realidad y el entendimiento»

7 «Si la verdad se halla solo en el intelecto»

8 «...la verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodado al entendimiento» STh., Q16, a6, Resp.

stado, que en esto consiste, como hemos dicho, la razón de verdadero»⁹. Ahora bien el *intellectus* manifiesta con lo manifestado la razón de verdadero cuando la *adequatio* en el *intellectus* humano actúa según el entendimiento divino, ya que «la verdad de las cosas consiste en su relación con el entendimiento divino»¹⁰.

Por la disarmonía del origen le resulta difícil al hombre esta *adequatio*. A pesar de la no *adequatio*, el hombre puede algunas veces distanciarse de la mentira sintiendo su peso y su falsedad. Es decir muchas veces el hombre supera la mentira, sintiendo el peso de la esclavitud de la mentira. La mentira consiste en imponer la supremacía de un entendimiento dominado por el deseo de dominio, es decir que impone y no se adecúa, lo que es distinto al entendimiento del que habla S. Tomás, quien considera a Dios el mismo entender del entendimiento¹¹. Sin llegar necesariamente a la *adequatio*, el hombre es capaz de distanciarse de un entendimiento alejado de Dios. En este sentido me parece significativo el libro del Qohelet. La lectura del libro de apariencia pesimista, no es más que la desilusión de saberse en la mentira. La mentira pretendiéndose prepotente e inmortal, termina mostrándose como vanidad: «¡Pura ilusión –dice Qohelet–; pura ilusión, todo es una ilusión!» (Ecl 1,2). Qohelet cae en cuenta de la imposibilidad de dominio, al punto que cuando creemos que ponemos el origen, resulta que ya antes estuvo: «Lo que pasó eso pasará; lo que se hizo, eso se hará: *no hay nada nuevo bajo el sol*» (Ecl 1,9). Desilusionarse con la vana ilusión, liberarse de las cadenas de la mentira, es ya libertad y abrirse a la verdad: «El Qohelet, además de ser un sabio, enseñó al pueblo de lo que sabía. Estudió, inventó y formuló muchos proverbios; el Qohelet procuró un estilo atractivo y *escribió la verdad* con acierto» (Ecl 12,9).

Las escrituras nos guían por el camino de la verdad. Pero la verdad no se identifica con la prepotencia de mi entendimiento. Hasta los esfuerzos y actos más nobles pueden ser vanidad: «Todo lo que tiene el hombre delante es pura ilusión, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no lo ofrece, al justo y al pecador, al que jura y al que tiene reparo en jurar. (...) El corazón de los hombres está lleno de maldad: mientras viven piensan locuras y después ¡a morir!» (Ecl 9, 1C-3). La

9 STh., I, Q16, a3, ad1

10 STh I Q16, a1, ad2.

11 Cf. STh., Q16, a6, Resp. Esta idea ya se halla de algún modo presente en S. Anselmo al afirmar que «aquello mayor de lo cual nada puede pensarse verdaderamente se entiende y se piensa y está en el entendimiento y en el pensamiento» ANSELMO DE AOSTA, *Respuesta a Gaunilo*, Barcelona 2002.

pedagogía no siempre es descubrimiento de novedades, se trata también de un camino de libertad. No siempre la educación es ilusión, puede ser también desilusión de toda falsa ilusión, pero esto es ya una apertura a la verdad y un camino de libertad. La educación divina enseña en la verdad y para la verdad.

Ahora bien, para la Biblia, la verdad es el mismo Jesucristo (Cf Jn 14, 6a). En efecto, Cristo descubre la verdad de Dios y de esta manera nos muestra la verdad del hombre. El mismo Jesús inmediatamente que se dice camino, verdad y vida, explica en qué consiste la afirmación: «Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocen a mí, conocerán también a mi Padre; desde ahora lo conocen y lo han visto» (Jn 15, 6b-7). El concilio Vaticano II se hace también eco de estas palabras: «Jesucristo, Palabra hecha carne, "hombre enviado a los hombres" habla las palabras de Dios (Jn 3,34) y realiza la obra de salvación que el Padre le encargó (Cf Jn 5,36; 17,4). Por eso quien ve a Jesucristo ve al Padre (Cf. Jn 14,9)»¹². Pero Jesús es verdad no sólo porque revela Dios a los hombres, sino porque revela el propio hombre al hombre. A este respecto resulta significativa la declaración del propio Pilato quien, sin pretenderlo, presenta a Jesús como modelo del hombre: «Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Dícel-es Pilato: "aquí tienen al hombre"» (Jn 19,5). En efecto, «la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre (...) resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación»¹³, porque en él se «manifiesta el hombre al propio hombre y [se] le descubre la grandeza de su vocación»¹⁴.

Cristo es la verdad mostrada por Dios que no muestra algo más allá de sí mismo, es decir no muestra algo ajeno de sí mismo, sino en sí mismo muestra al Hijo y en sí mismo muestra al hombre. En la pedagogía de Dios la verdad aparece en el mismo Jesús, quien «con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del *Espíritu de la Verdad*, lleva a la plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino»¹⁵. En el quehacer y en el decir del mismo Jesús aparece por tanto la verdad. Esto significa que en la lectura y escucha del Evangelio acontece la verdad, es decir, que en la lectura y la escucha del evangelio acontece la pedagogía de Dios Padre a través del Hijo. El evangelio no es un conglomerado de informaciones acerca de Jesús, no se trata tampoco de un tratado histórico. La palabra evange-

12 DV 4.

13 DV 2.

14 GS 22.

15 DV 4.

lio significa Buena Noticia y ésta es buena para quien la escucha porque en ella aparece Dios y aparezco yo en autenticidad. Para ver cómo esto acontece, echemos un vistazo a la parábola de las diez vírgenes en Mt 25, 1-12. ¿Qué es en lo primero que nos preguntamos? Creo que lo que nos interesa es averiguar en qué en definitiva consiste el reino de los cielos, puesto que la parábola resulta un poco enigmática. El relato resulta incómodo. Por un lado están las vírgenes prudentes, a las que nos queremos parecer, pero al mismo tiempo nos parece pesado el tener que estar continuamente en vigilancia. Por otro lado estas vírgenes prudentes muestran su egoísmo al no querer compartir su aceite con las imprudentes, ¿qué les costaba regalar un poco de su aceite, si el novio estaba ya llegando? Al menos podrían entrar todas en el banquete. Este modo de ver es precisamente el modo de ver que nos desvela quiénes somos. Pensar que las prudentes son egoístas y las necias son irresponsables es caer también en la necedad. La necedad no está en la alcuza vacía de aceite, sino que la necedad está en no estar disponible y atento al momento en que llega al Señor. Cuando nos fijamos en el detalle del aceite y no caemos en cuenta que lo central del relato es el anuncio «llega el Señor salgan a recibirlo», nosotros mismo actuamos como necios. A nosotros se nos pasó lo central, nos quedamos como las necias preocupados por el aceite y somos incapaces de escuchar que el novio ya está aquí. Aquel que anuncia su llegada no pide que les muestren el aceite, ni tampoco que enciendan las lámparas, tan sólo anuncia una llegada y hace una invitación: salgan a recibirlo. Vean la sutileza de la parábola, que denuncia nuestra propia necedad, pero que al mismo tiempo quiere centrar nuestra mirada en aquel que es la Verdad. La necedad es, la mayor parte de las veces, el modo propio en el que nosotros nos relacionamos con Jesús. Cuando el evangelio nos coloca ante nuestra propia necedad, en ese instante caemos en cuenta del engaño en el que estamos sumergidos y comenzamos a vislumbrar lo central del acontecimiento. ¡Qué bonita la pedagogía de Jesús! No hay condena, sino que la parábola nos desnuda ante la verdad del Hijo que se revela. Sólo contemplando esa verdad seremos libres, porque la verdad nos hace libres¹⁶.

II. LA LIBERTAD

La libertad en la Palabra de Dios es un don, pero al mismo tiempo es una tarea. Decíamos al inicio que cuando el hombre pretende anteponerse al origen desconociendo su propio origen pierde su libertad. Ser libre no es sólo tener la posibilidad de escoger entre distintas opciones. Reducir a eso el concepto de libertad es anularlo. Tanta gente no tiene más que una opción. En nuestras socie-

16 Cf Jn 8,32.

dades occidentales y el público que me lee o me escucha, quizá no sea capaz de entenderlo, porque generalmente desde la infancia se nos ha enseñado a elegir y ese acto nos han dicho que se llama libertad. Pero qué sucede en aquellos pueblos que no tienen más que una sola opción. Si nos internáramos en la sierra de Perijá y fuéramos a algún caserío indígena, lo más seguro es que no podríamos elegir qué programa de televisión ver, puesto que allí ni hay televisión, ni tampoco que menú me he de comer, porque allí se come todos los días lo mismo, ni siquiera podría elegir parte de la montaña selvática en la que me voy a internar, puesto que por allí sólo hay un camino y terminarás pasando por el mismo lugar por el que pasan todos. A pesar de eso, no podemos negar que los Yukpas son libres. Y si nosotros nos vamos a vivir con ellos, seguramente seríamos mucho más libres, a pesar de que tendríamos menos opciones para elegir en la vida. La libertad no tiene entonces que ver sólo con la elección, aunque la posibilidad de elección sea uno de los elementos de la libertad. El hombre es libre cuando no es esclavo de la mentira, es decir cuando es aquello que debe ser y acepta que aquello que es: es don y no autocreación. Diciéndolo de otro modo, el hombre es libre cuando es capaz de reconocer a Dios y cuando se sabe abierto a Dios y no cuando somete a Dios y hace que Dios sea un elemento de su propiedad. De acuerdo a esto último, Dios adquiere su sentido a partir del hombre y no el hombre a partir de Dios. Yahvé educa el hombre en la verdad y para la verdad, pero también lo hace en la libertad y para la libertad. Veamos el modo de esta pedagogía divina. Yahvé se duele de la esclavitud del hombre. Hay un relato que me parece hermoso, aunque a veces puede confundirnos: «viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran de puro mal continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho el hombre en la tierra, y se indignó en su corazón» (Gn 6,5s). Cuando se escucha el texto por primera vez da la sensación de que Dios no quiere saber nada más del hombre, que prefiere exterminarlo, que aborrece lo creado como desecho; sin embargo, lo que el texto realmente dice es que a Yahvé le duele ver el hombre así, le pesa su situación, no es indiferente a ella. Esto es lo que quiere decir la expresión «se indigna en su corazón». Cuando algo me indigna es porque me atañe directamente. La maldad de la que el hombre es esclavo, le duele a Yahvé. Lo bonito del texto es que Él no actúa con prepotencia. ¡Qué distintos estos relatos de muchas de las tragedias griegas que conocemos. Pienso ahora en el Prometeo encadenado de Esquilo.

Para explicar mejor este aspecto me voy a detener en algunos pasajes del libro del Éxodo. De nuevo Yahvé aborrece la esclavitud, no le es indiferente el grito y el clamor de aquel que se halla sometido por otro: «Bien vista tengo la

aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos» (Ex 3,7). Dios no es indiferente a la opresión a la que es sometido su pueblo, como tampoco es indiferente a la maldad que ellos habían cometido. Lo que en el fondo desea Yahvé es la libertad de su pueblo. Ahora bien, ¿esa libertad en qué consiste? Si la liberación consistiera en independizarse de la tutela egipcia, el libro podría terminar en el versículo 21 del capítulo 15. Sin embargo, el libro no termina allí. De hecho, lo que viene a continuación es más largo que lo hasta ahora relatado. La actuación de Dios no sólo fue sacar a los israelitas del dominio egipcio, sino que una vez libres del dominio externo, Israel debía aprender lo que significaba la libertad, pero no en teoría, sino en modo de vivir. La pedagogía que enseña al pueblo la libertad, no consiste en una teoría, sino en el ejercicio de libertad de parte del Pueblo de Dios. ¿De qué libertad hablamos? De la libertad de poder dar culto a Dios: «Tú irás con los ancianos de Israel donde el rey de Egipto; y le dirán: Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha aparecido. Permíteme, pues, que vayamos camino de tres días al desierto, para ofrecer sacrificios a Yahvé nuestro Dios» (Ex 3,18)¹⁷. ¿A qué Dios? A Yahvé, es decir, a Yo soy¹⁸: «Así dirás a los israelitas: “Yo soy” me ha enviado a ustedes». Fíjense que Dios no da ningún nombre¹⁹, es decir, no se rebaja a concepto, sino que está más allá de toda posible conceptualización²⁰. Una

17 La expresión reaparece en 5,1; 7,16.26; 8,4.16.23; 9,1.13; 10,3.24.

18 Este modo de identificarse de Dios es una de las expresiones que admira la mística S. Weil, a pesar de que nunca fue bautizada, ni profesaba religión alguna. «Yo soy es su nombre y no es el de ningún otro ser» S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, 137.

19 Para los griegos nombrar era limitar. De esta concepción se hace eco Simone Weil, para quien «Dios y lo sobrenatural están escondidos y sin forma en el universo. Es bueno que estén escondidos y sin nombre en el alma. De otro modo, se corre el riesgo de tener bajo este nombre lo imaginario» S. WEIL, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris 1948, 64.

20 Kierkegaard hablando de Dios como maestro y salvador, lo concibe como aquel que no es conceptualizable y es esto lo que le permite también la libertad de la propia certeza de sí mismo: «Sabemos, por tanto, qué es el hombre y este saber cuyo valor voy a subestimar menos que nadie, puede continuamente crecer y llenarse de significado, llegando a ser incluso la verdad. Pero la razón se detiene, como hizo Sócrates, porque ahora se despierta la pasión paradójica de la razón que desea un choque y que, sin darse cuenta del todo, quiere su propia pérdida. (...) ... aquella presentid paradoja de la razón actúa a su vez en el hombre y en el conocimiento de sí de tal manera que él, que creía conocerse a sí mismo, ya no sabe con precisión si quizá es un complejo animal más raro que Tifón o si posee en su esencia una

vez que el pueblo de Israel es liberado, le toca ahora liberarse de su pretensión, aquella pretensión propia de los orígenes, de querer ellos estar por encima de Dios. Yahvé es el primero que pone el empeño en que esta libertad sea posible. Se presenta como aquel que acompaña, pero no como aquel que se somete o puede estar sometido. Todo el camino del pueblo de Israel será un aprender a rendir culto a Dios. No debe extrañarnos que en el código de la Alianza los mandamientos dados por Yahvé comiencen diciendo que el Dios de los israelitas es Yahvé, quien los sacó de la casa de la servidumbre. No es de extrañar tampoco que Yahvé diga que no habrá otros dioses delante de mí. Sólo Yahvé quiere ser el Dios de Israel, sólo aquel que no se deja dominar por el concepto, que no se puede reducir al deseo de lo humano, puede ser Dios de Israel si este se pretende pueblo elegido y pueblo libre. Si Israel se somete a otros dioses, deja de ser libre, se vuelve a encadenar a la idolización de su propio deseo de anteponerse al origen puesto por Yahvé. Sólo aquel que no puede ser sometido al capricho de Israel puede liberar a Israel de sí mismo. De allí que la pedagogía de Dios consista en acompañar y no tanto en adoctrinar. Los mandamientos de la ley de Dios no son una doctrina, son un itinerario de libertad. En la medida en que el Pueblo de Israel los adhiere se actúa como pueblo elegido, sólo si «de veras escuchan mi voz y guardan mi alianza, ustedes serán mi propiedad personal entre todos los pueblos» (Ex 19,5). No es tampoco de extrañar que los capítulos que van del 25 al 31 y los que van del 35 al 40 estén dedicados a normas culturales. La libertad consiste en que el pueblo reconozca a Yahvé como su Dios y le rinda culto.

El camino de libertad, llega a su culmen en Jesús. Él es un hombre libre. Es libre respecto a su entorno social²¹, libre en sus palabras²², libre en sus gestos²³. Su libertad no lo lleva a actuar contra la ley, sino en el máximo respeto a la ley. Al respecto me gustaría de nuevo detenerme en el pasaje de Mc 1, 40-45, pues me parece significativo para comprender la libertad de Jesús, ese modo de libertad es el que nosotros estamos invitados a imitar. El texto habla de la curación de un leproso. No es de extrañar que en este texto Jesús escandalice los suyos. ¡Qué impactante la primera frase! «Se le acerca un leproso» ¡Qué osadía! ¿Acaso no

parte más dulce y más divina (...) ¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. (...) Llamemos a eso desconoció *Dios*». S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 52s.

21 Cf. CH. DUQUOC, *Jesús, hombre libre*, 28-31

22 Cf. *Ibid.*, 31-33.

23 Cf. *Ibid.*, 33-36.

ha escuchado que «El afectado por la lepra llevará los vestidos rasgados y desgredada la cabeza, se cubrirá hasta el bigote e irá gritando: ¡impuro! ¡impuro! Todo el tiempo que dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y habitará solo» (Lev 1, 45s). El leproso lo sabía, tenía que saberlo, pero hay algo de Él que atrae. Una especie de afinidad percibe el leproso, algo le mueve a amarlo y acercarse a él, no se trata de un amor que lo posee y lo reduce a sí mismo. El leproso traspasa las fronteras y se acerca a Jesús, pero respeta la distancia: «se pone de rodillas». Aquel que viola la ley a los ojos de todos, es aquel que sin entenderla (no es perito de la ley, sino tan solo alguien que sabe que está condenado al exilio por ella), fue quien mejor la entendió. Quién más se le acerca es quien mejor entiende la trascendencia. La trascendencia es afectiva, sin dejar de ser trascendencia, el misterio es afectivo, sin dejar de ser misterio. Lo reconoce el leproso porque tiene fe. El leproso es un marginado por la fe, al punto de ser considerado alguien olvidado por Dios: «nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado» (Is. 53,4). La fe es para él inversión del acontecimiento de la creación. La fe no lo introduce en la vida, sino que lo margina de la vida. Para el leproso la fe es sometimiento y no libertad, es muerte y no vida. De nuevo la paradoja: el marginado por la fe es el mayor testigo de fe. Entre Jesús y el leproso no se cumple ninguna formalidad cúllica o ritual que permita el acercamiento. El leproso tan sólo se acerca y con la misma confianza con la que se acerca, confiesa su fe no bajo la forma de títulos, sino como reconocimiento de una bondad y misericordia libres: «Si quieres puedes limpiarme». Ya no hay más nada que decir, todo quedó dicho en el gesto de quien siente una atracción por Jesús que le permite acercarse. Al afecto confiado de quien se acerca, Jesús responde con afecto: «compadecido de él». El afecto no es ese sentimiento de placer interior que me nace en el encuentro con algunos. En este caso el afecto quedaría confinado a una especie de sentimiento de placer, quedaría confinado a un egoísmo cuya comunitariedad máxima sería el egoísmo compartido. El afecto en el leproso se manifiesta como reconocimiento y atracción. Reconocimiento de alguien que estando más allá, sin embargo, me atrae y me permite invadir su trascendencia sin anularla. En Jesús el afecto es compasión, entrañas maternas de misericordia, compartir la pasión del que se halla delante de mí. ¡Qué bonito el toque de Jesús! La máxima cercanía en la mayor distancia y libertad la pone el propio Jesús: «Le tocó y le dijo: "quiero, queda limpio"». Lo bonito del relato es que Jesús toca al leproso, pero no condena ni viola la ley. Hacia el final del relato de Marcos hay un detalle que parece insignificante, pero que me parece importante recalcar: «ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba a las afueras, en lugares solitarios. Y acudían a él de todas partes» (Mc 1, 45).

Este detalle que aparece de modo discreto en el evangelio es de una profundidad hermosa. Jesús que tocó el leproso quedó impuro y como tal no podía entrar dentro de la ciudad, se queda a las afueras. Limpia el leproso asumiendo su contaminación. El gesto es hermoso y va en la lógica de todo el Evangelio que bien resume S. Pablo diciendo: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21).

La libertad es un don y es una tarea. Es el mismo Jesús quien ahora nos orienta por el camino de la libertad, pero su enseñanza no le es extrínseca, sino que es él mismo y sólo es posible acogerla en comunión con Jesús.

III. EL TESTIMONIO Y NO LOS DISCURSOS

Hasta ahora he hablado de la pedagogía de Dios. De cómo Él ha educado al pueblo y al hombre para alcanzar su libertad y llegar al reconocimiento de la verdad. He dicho que la educación no adviene a modo de discursos, sino en la vida misma de Dios con el Pueblo y en la misma vida de Jesús. Este modo de enseñar es el modo que la Iglesia acoge. La Iglesia enseña la doctrina no como teoría sino como vida, no tanto en los libros cuánto en el testimonio. Es más, el libro se hace también testigo y no sólo un elemento recopilador de informaciones. El testimonio es un modo pedagógico que hace entrar al hombre en la sintonía del ámbito de la fe. Profesar la fe es uno de los sinónimos de la libertad. Para ver cómo acontece esta pedagogía me detendré en el capítulo 14 de los Hechos de los Apóstoles.

«En Iconio, entraron del mismo modo en la Sinagoga de los judíos y hablaron de tal manera que gran multitud de judíos y griegos abrazaron la fe» Hch 14,1 Este pasaje podría ser leído en paralelo con un pasaje del Evangelio: «Al llegar el Sábado entró en la sinagoga y se puso a enseñar. Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 21-22). ¿Qué manera de hablar es esa que suscita la fe? Es significativo que el pasaje de Hechos nos indique que gran multitud de judíos y griegos abrazaron la fe. ¿De qué modo era convincente el mensaje del Apóstol?

Las preguntas no son de poca importancia. Ella conduce a distintos modos de entender. La palabra convincente la asociamos generalmente con razonamiento. Convencer a alguien tiene que ver con dar razones, y dar razones tiene que ver con racionalidad. Se puede llegar a entender entonces que gran multitud de judíos y griegos abrazaron la fe por lo convincente de sus discursos, es decir, por lo refinado de los razonamientos, la agudeza de la racionalidad. Si esto es así, el

abrazo de la fe, otra cosa no sería que una consecuencia de la elocuencia discursiva. La fe quedaría subordinada al discurso racional. No parece que la fuerza del convencimiento haya sido la agudeza racional del discurso, cuando el propio Pablo habla de la necesidad de su predicación: «como el mundo mediante su sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación» (1 Cor 1, 21). De acuerdo a lo que dice Pablo, el abrazo multitudinario de la fe tampoco puede deberse al reconocimiento de una sabiduría filosófica o religiosa a partir de la experiencia apriorística de lo que entendemos por sabiduría. La sabiduría de este mundo no conoce la sabiduría de Dios y si muchos abrazaron la fe, no lo hacen en el horizonte de la sabiduría de este mundo, sino en el horizonte más amplio del reconocimiento de una sabiduría que se manifiesta en la necesidad de la predicación y desvela la verdad.

Lo convincente no tiene en este caso que ver con el razonamiento filosófico, con fundamentos metafísicos o con discursos grandilocuentes. Sigamos todavía el curso del texto: «Pero los judíos que no creían excitaron y envenenaron los ánimos de los gentiles contra los hermanos. Con todo se detuvieron allí bastante tiempo, hablando con valentía del Señor que les concedía obrar por sus manos señales y prodigios, dando así testimonio de la predicación de la gracia» Hech 14, 2-3. No es la grandilocuencia lo que convence, sino el testimonio aquello que habla a los corazones de quienes los escuchan. El testigo cristiano no es alguien ajeno al mensaje cristiano, sino que es parte del mensaje²⁴. El cristianismo es de suyo testimonial y no puede ser de otro modo: Cristo da testimonio del Padre y el Padre da testimonio del Hijo (Cf Jn 5,31s; 7, 18s). El modo en que se manifiesta Cristo es el modo testimonial. Sólo en el testimonio alcanzamos la relación con Jesús. Diciéndolo de otro modo, el testigo no remite a Jesús o no da pistas de Jesús a buscar más allá del testimonio, sino que en el mismo testimonio aparece Jesús. Diciéndolo con un ejemplo. Las Sagradas Escrituras son testigo de la revelación, es decir, el modo por el que accedemos a la revelación es a través del testimonio de las Escrituras, pero las Escrituras mismas tienen parte en la revelación, es decir, la revelación no es algo ajeno a la Escritura, sino que acontece en la misma Escritura y sin ella no se entiende la revelación o al menos la revelación cristiana. Aceptar una revelación distinta a la del testimonio de la Escritura, sería caer en un ámbito no cristiano. De hecho resulta interesante que todos los fenómenos de

24 «Questo non significa che nella vita cristiana, l' "io" umano venga cancellato e Cristo si avanzi al suo posto, bensì soltanto proprio che in questo vivere in me di Cristo io divengo veramente me stesso, quel me stesso che Dio ha pensato creandomi...». R. GUARDINI, *Libertà. Grazia. Destino*, 83.

revelaciones privadas deben pasar por el tamiz aprobatorio del testimonio de las Escrituras. ¿Qué significa entonces dar testimonio de la predicación de la gracia? Vivir la gracia y no otra cosa. El testimonio de la gracia soy yo mismo viviendo la gracia, sabiendo que la gracia no soy yo mismo, sino aquello que acontece en mí y no una entelequia intelectual. La dimensión testimonial es importante, porque indica que la verdad viene de otra parte, que yo tan sólo soy beneficiario y partícipe de la verdad, pero yo no soy el creador de esa verdad y tampoco soy el dueño de la verdad, pues ella está siempre más allá de mi mismo, un cuando esté en mi mismo. La Fe se suscita en el testimonio. La fe es testimonial, es decir se transmite en el otro, pero no le pertenece al otro, sino que remite en el otro a un más allá que acontece precisamente en el otro y acontece también en mí, sin que este acontecimiento se haga de mi propiedad. En el otro o por el testimonio del otro acontece el encuentro con Dios. El testigo es aquel cuyo hacer no es autorreferencial, aunque es parte de ese transmitir el mensaje.

La fe reconoce la fe, es en la fe donde realizamos el discernimiento de la fe y nunca fuera de ella. «Había allí (...) un cojo de nacimiento y que nunca había andado. Éste escuchaba a Pablo que hablaba. Pablo fijó en él su mirada y viendo que tenía fe para ser curado, le dijo (...) ponte derecho sobre tus pies. Y él dio un salto y se puso a caminar» (Hch 14, 4-10). El hombre de fe reconoce la fe del otro. El testigo cae en cuenta que la escucha atenta testimonia la fuerza de la Palabra que él predica y no le pertenece. Aquel que escucha es por tanto un testigo para el testigo, y decir que aquel que escucha es testigo, es lo mismo que decir que en él acontece la Palabra a modo de escucha, aunque todavía no de confesión. Ahora porque escucha puede erguirse por sí mismo y puede caminar, es hombre libre que ha reconocido la verdad en la predicación apostólica.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

La pretensión de este pequeño escrito ha sido tan solo mostrar de qué modo Dios ha educado al hombre en la historia de la salvación que arroja luces a lo que entendemos como educación cristiana en el hoy. Me resta decir que educar no es impartir una doctrina, sino enseñar a vivir la verdad en libertad. El educador no puede reducirse a un dispensador de doctrinas o de teorías, el educador debe ser alguien enamorado de la verdad caminando en libertad, acompañando a todo hombre en su caminar. El educador es un hermano que camina junto a los suyos. Seamos educadores al estilo de Jesús y no denigremos el oficio reduciéndolo a una mera transmisión de enseñanzas ajenas a nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA

ANSELMO DE AOSTA, *Respuesta a Gaunilo*, Folio, Barcelona 2002.

_____, *Sobre la Verdad*, Folio, Barcelona 2002.

CACCIARI, M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001².

Documentos del Concilio Vaticano II.

DUQUOC, CH., *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca 2005¹².

GUARDINI, R., *Libertà. Grazia. Destino*, Brescia 2000³.

HEIDEGGER, M *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires 2007.

KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid 2004⁴.

PETROSINO, S., *Visione e Desiderio. Sull'essenza dell'invidia*, Jaca Book, Milano 2010².

SEQUERI P., *Teología fundamental. La idea de la fe*, Sígueme, Salamanca 2007.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, BAC, Madrid 1957.

WEIL, S., *Intuitions pré-chrétiennes*, Plon, Paris 1951.

_____, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris 1948.

OTROS TEMAS

TRES ENFOQUES DE LA TEORÍA DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

Mg. Ariadne Cristina Suárez Hopkins*

ABSTRACT: *This paper studies three different perspectives on the theory of conflict linked to political science in order to show some considerations about the relevance of political conciliation, aiming to focus on the increasing need to find a common ground where a solution in any sort of dispute depends on different points of view and equally claims from all parts that any opinion should be taken into consideration.*

KEY WORDS: *Political Conflict Hermeneutics Conflict Solutions Theory of Argumentation*

El objetivo de las reflexiones que desarrollaremos a continuación es el de describir y analizar (aunque de manera muy general), tres enfoques de la teoría de la solución de conflictos políticos, a saber: *el que propone la Escuela de Harvard, el que corresponde a la teoría de los juegos y el que centra su atención en el lenguaje*. Antes de entrar en materia y a manera de introducción, quisiéramos exponer muy brevemente un comentario en torno a lo que entendemos por conflicto político. Muy conocido es el apotegma de Klaus von Clausewitz según el cual *la guerra es una continuación de la política por otros medios*. Pues bien, si esto es cierto, ¿por qué no invertir el enunciado y decir, a su vez, que *la política es una continuación de la guerra por otros*

* La Profesora **Ariadne Cristina Suárez Hopkins**. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis *El conocimiento de la existencia según Étienne Gilson*. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), con la defensa de la tesis *"La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica"*. Correo electrónico: hopkinsaria@gmail.com

medios? Si se acepta esta propuesta, entonces la conexión entre política y guerra se hace lógicamente correlativa y, por tanto, necesaria (que sería lo mismo que hablar de la oposición lógica de conceptos). En efecto, de acuerdo con tal clase de correlatividad, la primera noción (independientemente de si la política se considera una ciencia o un arte), no podría desligarse de la noción del conflicto y, en este orden de ideas, hasta pudiéramos intentar definir la 'política' de la siguiente manera: *la política es una arte o una ciencia que se propone resolver conflictos posibles*, considerando el conflicto en su acepción más genérica como una situación comprometida cuya solución es extremadamente difícil. Así las cosas, en el caso del segundo término, la guerra -sea de carácter internacional o civil-, en sentido teológico no sería otra cosa que el triunfo del mal; en sentido político, equivale al último refugio de los incapaces, esto es, de aquellos políticos que no logran su cometido o, lo que es lo mismo, el fracaso político de la capacidad negociadora propia del estadista. Dicho esto, esbozaremos a continuación las grandes líneas que describen nuestro ensayo.

Como acabamos de decir, nuestro trabajo consta de tres partes, la primera de las cuales analiza la propuesta de la Escuela de Harvard. Los investigadores Fisher, Kopelman y Kufer Schneider han desarrollado la tesis según la cual, en el marco de la teoría de la resolución de conflictos políticos, habría llegado el momento de un cambio paradigmático que consistiría en abandonar la idea que sostiene la necesidad de acabar con el conflicto y busca más bien fijar una meta menos ambiciosa que se orientaría en la dirección de alcanzar soluciones y entendimientos parciales pero efectivos. Según nuestro punto de vista, la originalidad de este enfoque radica en el abandono de la tesis de corte empirista o científicista por la que se asume que existen hechos incontrovertibles, relaciones necesarias y predicciones ciertas, y se intenta su sustitución -porque el conflicto mismo así lo reclama-, por una estrategia de corte hermenéutico en la cual prevalecen el diálogo y, sobre todo, la capacidad de *ponerse en lugar de la parte contraria* lo cual permite *comprender* al otro, juntamente con sus ideas preconcebidas, tan preconcebidas como las nuestras. En tal sentido, el enfoque hermenéutico de las tesis de Harvard nos parece un acercamiento eficaz y decisivo.

La segunda parte de nuestra investigación estudia algunos aspectos de la teoría de los juegos. Esta teoría, nacida en el marco de la ciencia económica, utiliza profusamente el instrumental matemático y, por ende, se caracteriza por un acercamiento al tema de la resolución de conflictos que exhibe estructuras de corte marcadamente formal. En estas páginas estudiaremos tal propuesta enfatizando sus límites a la hora de su aplicación.

Finalmente, en la tercera parte estudiaremos el enfoque de la teoría de la resolución de conflictos políticos proveniente de la filosofía del lenguaje. Semejante

perspectiva trasciende por igual la oposición de cualidad que caracteriza la Escuela de Harvard y aquella otra de la cantidad en la que se mueve la teoría de los juegos, con la finalidad de situarse en una perspectiva que aspira desentrañar ciertos aspectos cardinales del lenguaje que deberían caracterizar el discurso de la reconciliación política. A tal fin, subdividimos este apartado en dos secciones. En la primera de ellas vamos a examinar la posibilidad de elaboración de conceptos precisos considerados sincrónicamente, es decir, sin insertarlos en una argumentación. Para ello estudiaremos ciertos aspectos de la estrategia definicional que pueden resultar de suma utilidad en la resolución de conflictos. A continuación, dedicaremos la segunda parte al estudio de las estrategias argumentativas las cuales, a partir de los conceptos adecuadamente definidos en la sección anterior, permitirán formular razonamientos válidos respecto de la reconciliación. Debemos señalar, empero, que nuestro análisis tratará de evitar, por un lado, toda referencia a demostraciones de carácter apodíctico ya que la necesidad formal que las caracteriza es inaplicable a la temática que nos ocupa. Igualmente rehuiremos la tentación del enfoque retórico del lenguaje ya que la solución de conflictos no depende de un acuerdo logrado utilizando exclusivamente el instrumental de la persuasión. Por consiguiente, desarrollaremos esta parte del ensayo desde el punto de vista de una teoría exclusivamente argumentativa, es decir, ni silogística ni retórica.

Antes de entrar en materia, nos permitimos aclarar que no es nuestra intención sostener la tesis según la cual las tres teorías de la solución de conflictos políticos que hemos privilegiado agoten la temática en cuestión. Muy por el contrario, su elección se debe, fundamentalmente, a nuestra formación filosófica. En efecto, la propuesta de la Escuela de Harvard, la teoría de los juegos y la teoría del lenguaje propia de la solución de conflictos nos remiten a tres de las grandes corrientes de la filosofía contemporánea, a saber: a la filosofía hermenéutica, a la epistemología y a la filosofía del lenguaje, respectivamente. No es nuestra intención vincular de forma sistemática las áreas filosóficas en cuestión con la teoría de la solución de conflictos; más modestamente intentaremos mostrar ciertas relaciones para un posible desarrollo posterior que profundice la temática en cuestión.

I. EL ENFOQUE PRAGMÁTICO-HERMENÉUTICO

En 1994, la Universidad de Harvard publicó *Más allá de Maquiavelo. Herramientas para afrontar conflictos*. En esta obra, Roger Fisher, profesor de la Escuela de Leyes de Harvard, Elizabeth Kopelman, profesora de la Universidad de Stanford y Andrea Kupfer Schneider, abogada, se proponen desarrollar una teoría del conflicto político orientada por un original enfoque. Su exposición consiste en concebir los conflictos no desde el punto de vista de su resolución definitiva sino de su manejo,

con lo cual los autores intentan llevar a cabo un cambio paradigmático¹. En efecto, la experiencia nos dice que los más graves conflictos raramente se resuelven de una vez por todas, y aquello que Fisher, Kopelman y Kupfer Schneider plantean nos ofrece una meta menos ambiciosa, a saber: *brindar al negociador los procedimientos adecuados para el manejo de las tensiones de forma tal que se logren objetivos los cuales, sin resolver el conflicto de una vez por todas, ayuden a avanzar en el camino del mutuo entendimiento*. En este orden de ideas, una de las primeras y fundamentales concepciones desde la que es preciso arrancar señala que, en lugar de buscar hechos incontrovertibles, relaciones sustantivas y, por ende, predicciones necesarias, resulta mejor colocarse desde una perspectiva más sencilla pero más efectiva con la finalidad de modificar lo que está a nuestro alcance². Es evidente, pues, que este enfoque teórico se sitúa en la acera de enfrente respecto del cientificismo y se desarrolla, más bien, a partir de un empirismo moderado y sensato. Así las cosas, esto que acabamos de decir nos indica que la perspectiva en cuestión pudiera considerarse igualmente desde un punto de vista pragmático³ y, por tanto, su objetivo no sería el de encontrar una

- 1 "En tiempos fluidos y turbulentos, es mejor pensar en términos de manejar conflictos que de resolverlos. Ver nuestra tarea como el manejo de conflictos en vez de su resolución es un cambio de paradigma; dejamos atrás una concepción de los conflictos y las negociaciones que pone el acento en soluciones estáticas sustantivas y vamos hacia una actitud que pone el énfasis en el poder del procedimiento." Roger Fisher, Elizabeth Kopelman, Andrea Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo. Herramientas para afrontar conflictos*, trad. cast. de G. Zadunaizky, Granica, Buenos Aires, 2007, p. 21.
- 2 "Seguramente bajo la influencia de las ciencias físicas, es probable que un especialista en relaciones internacionales busque hechos objetivos y correlaciones fuertes [...]. Pero, como bien lo han aprendido los mejores expertos en relaciones internacionales, cuanto más concentra la investigación nuestra atención en lo predecible tanto más se aleja de las cosas que podemos modificar. Si queremos conocimientos para mejorar el mundo, entonces la predictibilidad es un patrón equivocado. Necesitamos pasar de lo inevitable a las cosas que podemos cambiar." Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 26.
- 3 Entendemos por *pragmatismo* la teoría filosófica según la cual la finalidad de la actividad racional consiste en brindar reglas y procedimientos que sirvan para la acción y se conviertan en hábitos y creencias útiles en sentido fáctico. Por tanto, el objeto es entendido en un sentido amplio que lo identifica con los efectos reales producidos por nuestras actitudes mentales. Fue William James quien, en su obra titulada *Pragmatismo* (1907), propuso la tesis fundamental que afirma que la verdad debe concebirse como todas aquellas determinaciones intelectuales que puedan ser sopesada desde el punto de vista de sus consecuencias prácticas satisfactorias para

verdad absoluta sino verdades que tengan consecuencias prácticas aceptables y, sobre todo, modificables tratándose de conflictos. Precisamente por ello, en el enfoque que estamos estudiando resulta imperativo incluir posiciones que más de uno no dudaría en calificar “irracionales”⁴. En efecto, la irracionalidad de cierta posición o propuesta puede serlo para nosotros, pero no necesariamente en sí y, para comprender esto, la Escuela de Harvard suministra una serie de herramientas que, en nuestra opinión, bien podrían ser denominadas hermenéuticas⁵.

A este respecto, resulta primordial el conjunto de técnicas que la Escuela de Harvard elabora en los capítulos segundo y tercero de la obra en cuestión. En el primero de ellos y que lleva por título *Póngase en el lugar de la parte contraria*, los tres autores de *Más allá de Maquiavelo*, afirman lo siguiente:

“Entender no significa adaptarse al otro. Con ‘entender’, queremos decir ‘comprender’ más que ‘acordar’. Queremos una foto de lo que está en la mente de esa persona.”⁶

el desarrollo vital de los individuos. En este sentido, dejando totalmente de lado la doctrina de la verdad como correspondencia, James rescata el valor práctico de las creencias, de la fe religiosa y hasta de las *razones del corazón* condenadas sin apelación por el racionalismo de cuño científico.

- 4 “... estamos tratando de razonar acerca de los conflictos incluyendo todos sus componentes irracionales. Que los pacientes sean irracionales no hace necesario que también lo sean los médicos.” Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 22.
- 5 Concebimos aquí la *hermenéutica* como la teoría filosófica desarrollada por Gadamer en su obra maestra que lleva por título *Verdad y método*. En el texto en cuestión, el filósofo alemán define la noción de hermenéutica a partir del concepto de oposición dialéctica desarrollado por Hegel, por un lado, y, a la luz de la concepción heideggeriana del *dasein*, por el otro. Digamos que la dialéctica hegeliana sostiene que la realidad se desarrolla en función de la oposición de determinaciones las cuales, en su escisión, reclaman el desarrollo de una síntesis que supere conservando (*Aufhebung*) la tensión inicial. Semejante proceso, sin embargo, es desarrollado a la luz de un concepto decimonónico de razón en virtud del cual las síntesis oposicionales son concebidas como la progresiva afirmación de la Idea en su desarrollo sistemático. Ahora bien, profundamente influenciado por su maestro Heidegger, Gadamer despoja el desarrollo oposicional de toda implicación sistemática y, a partir de nociones históricas fundamentales como la *tradición*, el *horizonte comprensivo* y la *fusión hori-zóntica*, la tensión dialéctica da lugar a realidades que no dan lugar a ningún tipo de transformación sistemática. En tal sentido, la idea de polaridad dialéctica es sustituida por la noción de identidad en la diferencia.
- 6 Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 40.

No sabríamos decir hasta qué punto llega el conocimiento que estos autores tienen del pensamiento de Gadamer, aunque, en realidad, eso no tiene mucha importancia. Esto que acabamos de citar introduce la distinción hermenéutica fundamental entre el *entender* y el *comprender*, tal y como lo ha desarrollado Gadamer. Veamos de qué se trata. De acuerdo con la ontología hermenéutica gadameriana, las ciencias de la naturaleza y, en general, las ciencias empíricas *entienden* porque en ellas no se da la identificación del objeto investigado y el sujeto investigador. Un entomólogo, por ejemplo, no es la abeja cuya realidad es aquella que estudia. En las ciencias humanas, en cambio, es evidente que el sujeto y el objeto *coinciden* de alguna manera, *se comprenden* ya que, en este caso, es un hombre quien investiga un aspecto de la humanidad, del ser humano. Pues bien, la comprensión constituye uno de los ejes centrales de la hermenéutica que, como bien señala Gadamer,

“Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario [...]. La hermenéutica siempre se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente. [...] Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica.”⁷

«Querer una foto de lo que está en la mente de la otra persona», dicho de una manera un tanto tosca es precisamente aquello que Gadamer define como «comprensión hermenéutica».

Ahora bien, para el filósofo alemán existen dos condiciones fundamentales que hacen posible la comprensión, a saber: el concepto de horizonte y el principio de la fusión de horizontes. En relación con la noción de *horizonte*, es preciso recordar que cada una de las partes involucradas en un conflicto tiene un horizonte desde el cual estructura y comprende su propia realidad⁸. En este sentido y para el manejo de los

7 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Vols. I, trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 361-362, 365. *Passim*.

8 “Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes [...]. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.” Gadamer, *Verdad y método*, p. 372-373. Los autores de *Más allá de Maquiavelo* brindan un claro ejemplo de la noción de horizonte que prácticamente coincide con la gadameriana. Encontrándose en Sudáfrica, los autores en cuestión sometieron un grupo piloto al siguiente experimento. Al grupo se le mostró un dibujo de una anciana mirando hacia abajo y una joven mirando hacia arriba.

conflictos resulta fundamental la operación -claramente hermenéutica-, que consiste en la comprensión no sólo de nuestro propio horizonte sino también la comprensión del horizonte del otro o, para decirlo en palabras de la Escuela de Harvard, aquello que significa «ponerse en el lugar del otro». Una vez que se ha realizado esta operación, el segundo kit de herramientas es el que permite la formulación de nuevas ideas⁹ y que, en el lenguaje hermenéutico recibe la denominación de *fusión de horizontes* o *fusión horizontal*¹⁰.

El tema de la fusión de horizontes es discutido por los autores de *Más allá de Maquiavelo* en el capítulo cuarto, y como una síntesis de los dos anteriores. Se trata, en efecto, de “generar nuevas ideas” y el consejo que brindan Fisher, Kopelman y Kupfer Schneider consiste en prestar atención a las siguientes indicaciones: I. *Buscar nuevos enfoques de análisis*; II. *Explicitar los distintos intereses*; III. *Exponer todas las opciones*; IV. *Apelar a un patrón externo de legitimidad*; V. *Brindar alternativas*; VI. *La comunicación debe ser lo más clara posible*; VII. *Determinar claramente los compromisos que deberán asumir los distintos actores*; VIII. *Trazar mapas que configuren los posible enfoques*; IX. *Trabajar en equipo*¹¹. No viene al caso la discusión y el análisis pormenorizado de dichas herramientas; no obstante, su resultado es lo que hermenéuticamente se denomina “fusión de horizontes” y, sin duda ninguna, la idea central que subyace a esta serie de recomendaciones es ésta:

“Hacer que participantes de bandos opuestos se enfrenten a un conflicto como problema común a ambos da resultados positivos. La generación conjunta de ideas nue-

Luego, a una mitad del grupo se le enseñó un dibujo de las dos figuras en el que se había distorsionado la imagen de la joven y, a la otra mitad, otro en el que se había distorsionado la imagen de la anciana. Pues bien: “Al mostrarles el deliberadamente ambiguo dibujo en el cual las dos figuras eran igualmente aparentes, las dos docenas de funcionarios (con una sola excepción) sólo vieron la versión del dibujo para la que habían sido predispuestos.” Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 43. Si esto sucede con una percepción visual, imaginémonos lo que puede pasar si lo pre-condicionado es una concepción cultural, una *Weltanschauung*.

- 9 Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, capítulo 4. Véase también Gadamer, *Verdad y método*, p. 376 y sigs.
- 10 “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos». [...] En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación.” Gadamer, *Verdad y método*, p. 376-377.
- 11 Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, pp. 107- 130. *Passim*.

vas e inesperadas puede constituir un paso significativo para cambiar el clima en un conflicto”¹²

Como podemos apreciar, resulta evidente que haciendo uso de la herramienta de los cuatro cuadrantes como instrumento generador de nuevas ideas¹³, la reflexión nos conduce a un análisis esclarecedor de la negociación que condujo, para citar un ejemplo, a la promulgación de una nueva constitución en Sudáfrica en Febrero de 1993¹⁴. En esa oportunidad en el cuadrante I, correspondiente al problema, se enumeraron algunos aspectos de suma importancia, a saber:

“Se requiere tomar muchas decisiones.- Riesgo de retraso.- Violencia en aumento.- Los líderes políticos pierden el control.- Necesidad de acción urgente.”

En el cuadrante II, correspondiente al diagnóstico, encontramos lo siguiente:

“El proceso de acordar principios primero y luego la implementación causa importantes demoras. Ese proceso es útil cuando → interviene pocos actores → la base social es reducida → hay mucha confianza → y las partes han trabajado en forma cooperativa la una con otra antes.”

En el tercer cuadrante, y que es el que correspondería al enfoque, nos encontramos con que:

“Se necesita un proceso que reduzca las demoras y sirva cuando: → intervienen muchos actores → la base social es numerosa → hay poca confianza → y las partes se ven como adversarios.”

Por último, el cuadrante IV dedicado al plan de acción, se hace énfasis en lo siguiente:

“Estimular un proceso paralelo: el gobierno y el CNA, sin compromisos, empiezan a redactar el texto de un documento amplio, operativo, que pueda ser aprobado cuando se requiera.”

12 Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 127.

13 El análisis de los cuatro cuadrantes consta de cuatro preguntas fundamentales correspondientes a los cuatro aspectos del problema en cuestión. Tales preguntas son las siguientes: ¿Qué está mal? (cuadrante I); *Diagnóstico general* (cuadrante II); *Enfoque generales* (cuadrante III); *Ideas para la acción* (cuadrante IV). Véase al respecto Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 101.

14 Este tipo de estudio se encuentra en Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p. 103.

Si lo dicho hasta ahora tiene sentido, gracias al empleo de la herramienta de los Cuatro Cuadrantes es posible, según la Escuela de Harvard, alcanzar dos objetivos. Primero, “la resolución de problemas en forma sistemática y a la vez creativa” lo cual se hizo patente en las negociaciones de Sudáfrica¹⁵. Sin embargo, no hay que olvidar que esa creatividad –la fusión hermenéutica de horizontes, para Gadamer–, nunca se lograría si no se comprende al otro. En segundo lugar y ya para finalizar, la propuesta de la Escuela de Harvard desarrolla un escenario que gravita en torno a la mutua comprensión, asumiendo dicha noción en un sentido claramente hermenéutico y, por tanto, más allá de todo cientificismo. El modelo que analizaremos a continuación seguirá el camino opuesto. Veamos enseguida de qué se trata.

II. LA TEORÍA DE LOS JUEGOS

La teoría de los juegos¹⁶ consiste en la búsqueda de algoritmos que permitan elaborar aquellos paradigmas de conducta racional que maximicen la ganancia posible en la negociación de un conflicto, cuando se trata de su aplicación a la ciencia política. Dicha proposición, nacida en el contexto de la teoría económica a partir de la progresiva desconfianza en la capacidad auto-correctora de los mecanismos de mercado, se fue modulando de forma tal que fuese posible su aplicación al marco referencial político.

Digamos para comenzar que todo juego está constituido por un conjunto de actores que tienen a su disposición un conjunto de estrategias dirigidas a alcanzar distintas soluciones alternativas. Demás está decir que deben formularse reglas de conducta para los participantes que expliciten la mejor estrategia a seguir y reglas del

15 Fisher, Kopelman, Kupfer Schneider, *Más allá de Maquiavelo*, p.102. Los mismos autores, refiriéndose a la negociación planteada y descrita, subrayan lo siguiente: “Las partes habían estado buscando acuerdos de principios, que pudieran ser aceptadas por sus respectivos partidarios, para abordar luego la letra pequeña y la implementación de esos acuerdos. En aquel momento había gran insatisfacción en relación a los avances en la mesa de negociación. Utilizando un análisis de los Cuatro Cuadrantes para la resolución del problema y las estrategias que se habían probado hasta entonces concluimos que si bien el proceso de tratar de ponerse de acuerdo en los grandes temas y luego atender a los detalles es conocido y útil en muchas circunstancias, en este caso dificultaba las cosas. A partir de esta constatación, propusimos que en forma paralela a las negociaciones oficiales, *las partes se pusieran a trabajar en la redacción de un texto no oficial del documento definitivo, que tarde o temprano tendrían que tener si es que se iba a alcanzar e implementar un acuerdo.*” *Ibidem*.

16 La teoría de los juegos fue desarrollada inicialmente por J. von Neumann y C. Morgenstern en su libro *Theory of games and economics behavior*, Princeton, 1953.

juego que relacionen las estrategias elegidas por los actores y el posible resultado del juego. Así las cosas, los juegos se clasifican en base a los siguientes elementos: (a) la posibilidad que tienen los protagonistas de realizar aquellas acciones que corresponden a un grupo de agentes que se ha formado para llevar adelante una estrategia común; (b) el proceso mediante el cual se elaboran distintas expectativas de acuerdo a la información poseída y a su interpretación por parte de los actores o sus coaliciones; (c) la cantidad de movimiento que pueden realizar los participantes; y (d), el tipo de resultado que caracteriza al juego (juegos suma cero y juego de suma positiva o juego de ganar-ganar).

Ahora bien, sin entrar en el análisis de los distintos modelos matemáticos correspondientes a los juegos suma cero¹⁷ y a los de suma positiva, la utilidad de este modelo de investigación para la ciencia política se concentra en el análisis y formulación de acciones posibles en situaciones en las que participan varios actores como, por ejemplo, las elecciones y los acuerdos políticos. Para citar un ejemplo, en el juego suma cero de dos participantes (es decir, en el juego en el que uno gana y el otro pierde), se puede producir una situación muy interesante para la solución de conflictos políticos. A tal fin, supongamos que el primer jugador tenga a su disposición el número n de estrategia mientras que el segundo tenga el número m y que, además, tratándose de un suma cero, a cada par de estrategias elegidas por los dos participantes, el primero gane. Desde el punto de vista matemático, el juego en cuestión se representaría con una matriz formada por n filas y m columnas, y dado que el juego lo gana el primer jugador, de manera de minimizar sus pérdidas y maximizar sus ganancias, éste buscará en las filas la mínima compensación y procederá a elegir aquella fila en que se ubica el máximo de esos mínimos. Correlativamente, a su vez, el segundo jugador buscará en las columnas el máximo de pérdida de cada columna y elegirá el mínimo de ellos. Si, en efecto, los dos jugadores se comportan de esta manera, la racionalidad de su elección consistiría en que ambos participantes logran un resultado ventajoso sin exponerse al peligro de que uno gane todo y el otro lo pierda todo. En este caso, la solución del conflicto radicará en lograr el mínimo de los máximos y el máximo de los mínimos, y por ello se utiliza el término que califica este valor como *minimax* o *punto de silla*.

17 El modelo central de la teoría de los juegos es el del juego suma cero, esto es, de una negociación entre dos participantes (que no tienen que ser necesariamente dos individuos), cuyo resultado se define como suma cero porque la suma algebraica de las posibles ganancias es cero, lo cual significa sencillamente que un participante pierde y el otro gana. Este tipo de juego es fundamental porque a partir de él se pueden construir otros tipos de juegos entre más de dos personas y también juegos cuya suma no sea cero.

Veamos ahora un juego entre tres participantes que llamaremos A, B y C. En este caso, tenemos tres posibilidades: A y B ganan, y C pierde; A y C ganan, y B pierde; B y C ganan, y A pierde. Si expresamos matemáticamente estas tres posibilidades tendremos las siguientes secuencias: $\frac{1}{2}, \frac{1}{2}, 0$; $\frac{1}{2}, 0, \frac{1}{2}$; $0, \frac{1}{2}, \frac{1}{2}$. Pues bien, supongamos que el caso en el que el perdedor sea A, tendríamos este resultado $0, \frac{1}{2}, \frac{1}{2}$. Enfrentado a esta alternativa, A puede proponer a B este trato: $\frac{1}{4}, \frac{3}{4}, 0$. Como podemos apreciar, siguiendo esta estrategia A no pierde, aunque su ganancia sea mínima, mientras que B aumenta su ganancia a costa de C que lo pierde todo. No es difícil darse cuenta que, en este modelo, B tendría una ventaja de negociación respecto de los otros participantes la cual puede aprovechar de acuerdo a sus prioridades que pueden depender de la cantidad de información manejada por los jugadores, sus ideales, su estado psicológico y de muchos otros factores. En este sentido y refiriéndose al modelo del *Dilema del Prisionero*¹⁸, Dougherty y Pfaltzgraff hacen una observación que ilustra perfectamente lo que queremos decir y que bien vale la pena citar aquí:

“...el jugador se ve tentado a elegir una estrategia no cooperativa por sospechar que el otro jugador no cooperará [...]. Glenn H. Snyder ha trazado el siguiente contraste: «El espíritu o tema principal del Dilema del Prisionero es el de la frustración del deseo mutuo de cooperar [...] las percepciones de las intenciones de la otra parte son cruciales y los agentes enfrentan un problema para establecer la credibilidad de sus intenciones manifiestas».”¹⁹

Estas observaciones muestran una grave dificultad de la capacidad práctica de la teoría de los juegos. En efecto, nacida como explicación matemática aplicada a la economía, una vez que su objeto se desplaza al ámbito de los problemas políticos comienzan los problemas. Es evidente que la política no se desarrolla en

18 Como es bien sabido, este juego consiste en lo siguiente: Dos presos son interrogados separadamente por un juez y ninguno de ellos sabe lo que el otro está diciendo. La información que ambos poseen es como sigue: (a) Si ambos niegan los cargos serán dejados en libertad; (b) si uno confiesa y el otro no, el primero será condenado a 1 año de prisión y el segundo a 10 años; (c) si ambos confiesan, ambos recibirán 5 de condena. La estrategia más racional sería, indudablemente, la primera pero, al haber intervención de factores psicológicos como la desconfianza, uno podría pensar que mejor es (c) ya que el riesgo que implica (a) y la desconfianza en el otro prisionero por lo cual uno puede pensar de que confiese, hace que la segunda alternativa sea la mejor. Esto nos muestra, entre otras cosas, la interferencia que factores no estrictamente racionales pueden producir en nuestras escogencias.

19 James E. L. Dougherty y Robert L. Pfaltzgraff, *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, trad. cast. de C. Peña, Grupo Editor Latinoamericano, 1990, p.531.

un contexto puramente racional –entendiéndose con este adjetivo lo que se ajusta a los procesos que pueden ser estrictamente formalizados y que obedecen rigurosamente al aparato lógico-, sino que en ella intervienen factores de naturaleza emotiva los cuales, en sentido estricto, no sólo no son racionales, sino que ayudan o entorpecen por igual a la hora de tomar decisiones. Por ello, muchos hablan de racionalidad emotiva expresión que no necesariamente resulta contradictoria. Veamos por qué. Cualquier político sabe muy bien que en su contexto operativo debe tomar en cuenta una serie de factores que una teoría estrictamente formal difícilmente podría cuantificar. A este respecto, permítasenos citar, una vez más, a Dougherty y Pfaltzgraff:

“Anatol Rapoport ha aplicado el Dilema del prisionero al problema del desarme internacional y descubrió que, si bien idealmente ambas partes pueden preferir beneficiarse económicamente del desarme, ninguna puede estar segura de las intenciones a largo plazo de la otra, y así ambas buscan el curso más prudente de mantener un costoso equilibrio de armamentos.”²⁰

En las decisiones de tipo político el tema de las intenciones es insoslayable, y esto es lo que, desde el punto de vista estrictamente racional, obliga a la teoría de los juegos a mostrar sus verdaderos límites. Sin lugar a dudas, el empleo del instrumental que dicha la teoría brinda al analista de fenómenos políticos como lo sería la solución de conflictos resulta de gran utilidad, pero repetimos, semejante metodología debe ser integrada en un conjunto más amplio de otras estrategias²¹. Por consiguiente es preciso reconocer los límites de los instrumentos que se utilizan para estudiar cualquier fenómeno lo cual, obviamente, es válido también en el caso de la complejidad extrema de las relaciones humanas en general y de las acciones políticas en particular²². Así

20 Dougherty, Pfaltzgraff, *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, p. 531. *Cursivas añadidas.*

21 “La aplicación de técnicas analíticas derivadas de la teoría de los juegos, en consecuencia, puede ayudar a mejorar nuestra comprensión del tema, siempre que este enfoque se emplee con la perspectiva intelectual equilibrada de quienes consideran que es una entre muchas armas útiles.” Dougherty, Pfaltzgraff, *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, p. 529.

22 “En última instancia, es difícil en extremo –quizás imposible-, sea para la mente humana o para la computadora más grande del mundo, captar el «juego» de la política internacional en su tremenda complejidad. Un juego de salón de tres personas en el cual un número muy limitado de movidas simples y contramovidas puede hacerse, puede ser reductible al análisis matemático. Sin embargo, la relación triangular de Estados Unidos, la Unión Soviética, y la República Popular China no es comparable a semejante juego de salón sin al problema de los «tres cuerpos» de la física newtoniana, que, como lo

las cosas, nos parece oportuno explorar, en último lugar, el tipo de fundamentación que nos describe el análisis de la argumentación acerca de la resolución de conflictos.

III. LA TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

Para describir de una manera general ciertos aspectos de la teoría argumentativa que puedan servirnos en nuestro intento de enfocar la teoría de la resolución de conflictos desde la perspectiva del lenguaje, menester es recordar, en primer lugar, que cualquier negociador desarrolla su actividad fundamentándola -a veces inconscientemente-, en ciertos valores propios de su tiempo, de su historia compartida y de su relato personal. No obstante, hay que reconocer igualmente que juicios axiológicamente comprometidos pueden ser proferidos tanto por aquel mediador de conflictos que se identifica con ciertos ideales y defiende ciertos valores como por aquel otro que, a pesar de comprometerse él también con ciertos principios, logra mantener su discurso libre de ataduras axiológicas, apoyándose en consideraciones estrictamente pragmáticas. Así las cosas, en el primer caso estamos en presencia de un mediador cuya actuación asume compromisos de orden moral (en sentido amplio); en el segundo caso, en cambio, el negociador sitúa su discurso en un contexto de naturaleza puramente instrumental. Dado que nuestra investigación se enmarca en el contexto de la teoría política debemos, por ende, como investigadores, guiarnos por el principio de la neutralidad axiológica por lo cual nuestra pauta metódica fundamental será la siguiente:

Pauta metodológica fundamental: *En la investigación de la resolución de conflictos es preciso mantener la más rigurosa neutralidad axiológica y, cuando las situaciones que se analicen incluyan en su desarrollo argumentativo ciertos y determinados valores, nosotros, como investigadores nos limitaremos a una postura descriptiva que no se compromete con los ideales en cuestión sino que se limitará a determinar la validez de la argumentación.*

Hecha esta primera e importantísima aclaratoria sobre el enfoque metodológico general, a continuación estudiaremos las reglas metodológicas particulares que pueden ser utilizadas en el contexto de una teoría argumentativa de la resolución de conflictos. Los elementos primarios y constitutivos de todo discurso son, obviamente, las palabras y las palabras se insertan en un proceso cognitivo que puede ser representado según el esquema siguiente²³:

señalamos antes, todavía es insolubles por medio de una fórmula matemática precisa." Dougherty, Pfaltzgraff, *Teorías en pugna en las relaciones internacionales*, p. 535. Lo mismo puede decirse de las complicadas situaciones que se producen en el marco de la política interna de una nación contemporánea.

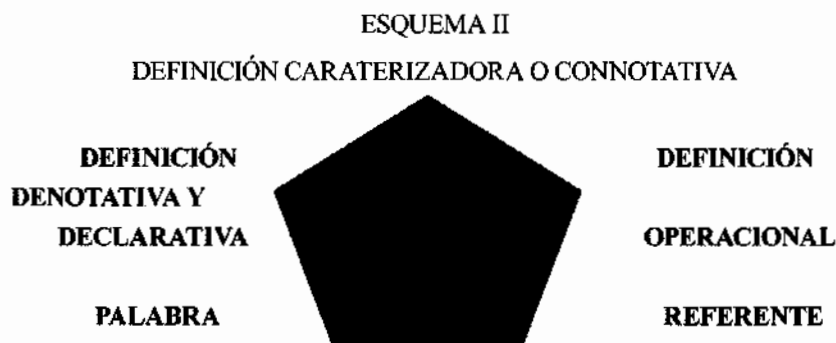
23 Un esquema similar se puede encontrar, entre otros autores, en Giovanni Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, trad. cast. de M. Lara, FCE,



Toda palabra que no sea sincategoremática debe tener, por lo menos, un significado que es captado por la mente -sujeto, intelecto, razón-, a través de lo que se denomina concepto (connotación, intensión, representación, idea). Pues bien, tal sentido se comprende desde el punto de vista que relaciona palabra y significado (lado izquierdo de nuestro esquema) y, en este caso, el peligro que acecha al discurso es el de la equivocidad o ambigüedad que se produce cuando el contenido semántico del término es escasamente determinado. Si, en cambio, consideramos el significado desde la perspectiva de su relación con la cosa (lado derecho de nuestro esquema), esto es, desde el vínculo que guardan entre sí el significado que atribuimos a la palabra y su referente (denotación, extensión, la cosa, el objeto, el ente), el peligro será el de la vaguedad, esto es, la dificultad que se origina cuando el sentido que atribuimos al término es insuficiente para determinar a cabalidad la cosa que denota. En otras palabras, *desde el punto de vista de la relación significado-lenguaje, hay que evitar la equivocidad y, desde la perspectiva significado-referente, es necesario evitar la vaguedad*. Todo lo que acabamos de decir se alcanza mediante el empleo del instrumento de la definición²⁴ la cual, si se refiere al binomio significado-lenguaje, es connotativa; si, en cambio, hace referencia al binomio significado-referente, será denotativa. De acuerdo con lo anterior, podemos proponer el siguiente esquema:

México, D.F., 2010, p. 57.

24 El concepto de definición que utilizamos no se compromete en modo alguno con ningún tipo de ontología esencialista. Se trata simplemente un recurso necesario para mantener la claridad a lo largo de la argumentación.



El término latino *definitio* tiene esencialmente el mismo significado del vocablo ὄρος que, en griego antiguo, tenía el sentido de límite, *confín* (*frontera*), *criterio* y, sobre todo, *definición*. Ahora bien, es preciso señalar que definir un concepto no implica necesariamente aceptar una teoría ontológica de corte esencialista; simplemente significa saber de qué estamos hablando lo cual es una regla de sentido común. Nuestra inspección etimológica nos dice que la *definición* señala en términos semánticos la delimitación precisa de una palabra, lo cual responde a una exigencia fundamental del pensar y del discurso racional ya que, si no sabemos de qué estamos hablando o a lo que se refiere cierto interlocutor cuando utiliza un término, resultaría muy difícil, por no decir imposible, que podamos entender, entendernos o realizar cualquier acción, entre las cuales están, evidentemente, los conflictos. Añadamos a esto el hecho que la lógica discrimina, al menos, cuatro tipos de definición, a saber: *la definición denotativa, la operacional, la declarativa o estipulativa y la connotativa o caracterizadora*. La primera es la que se encarga de eliminar en lo posible toda vaguedad referencial determinando las características que tiene que poseer el referente para satisfacer el significado del vocablo. La segunda, por su parte, es la que afirma que el término se aplica al referente sí y sólo sí, sobre éste, se puede ejecutar la operación especificada por la definición. Para que no haya dudas a este respecto, Sartori, con la acostumbrada claridad que lo caracteriza, señala lo siguiente:

“Operacionalmente, una mujer bella puede ser definida como una mujer que vence un concurso de belleza.”²⁵

25 Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, p. 68.

Como podemos ver en el *Esquema II*, ambas definiciones tienen la misión de eliminar la vaguedad, es decir, se aplican al lado derecho de nuestra gráfico y se refieren a la dimensión empírica del problema definicional. Por otra parte, el tipo de definición declarativa (o estipulativa, según el lado izquierdo del esquema), pretende eliminar la equivocidad semántica y se utiliza cuando se advierte al interlocutor sobre el significado que atribuimos a cierta palabra. Finalmente la cuarta definición, la connotativa o caracterizadora (vértice superior de nuestro esquema), es la más recomendable desde el punto de vista teórico ya que permite aclarar el sentido de un término eliminando toda posible equivocidad mediante la *necesidad atribuida a las notas definitorias, siendo éste el requisito necesario de todo discurso que pretenda ser teórico*. El objetivo de la definición connotativa es, pues, alcanzar la máxima precisión posible acerca del significado de un término. Permítasenos citar una vez más a Sartori:

“La definición declarativa²⁶ se puede limitar a decir: entiendo por una mujer hermosa a la que me complace la vista. Pero cuando llegamos al significado de «bello», es decir, a la connotación del concepto, hay materia para escribir un tratado [...]. Las definiciones caracterizadoras (que más técnicamente debiéramos denotar connotativas) son obviamente definiciones complejas [...] en el ámbito de la connotación de un concepto la operación más importante es la de separar las características definidoras de las características contingentes. Las características definidoras, o definitorias, son las característica necesarias, sin las cuales una palabras no tiene aplicabilidad.”²⁷

Por lo tanto, nuestra primera pauta argumentativa es la siguiente:

Primera pauta argumentativa. Al participar en una negociación es preciso determinar qué tipos de definición se utilizarán. De no resultar esto posible, el diálogo se tornará sumamente vago y equivoco lo cual dificultará la posibilidad de todo acuerdo eventual.

Pues bien, para obtener una definición connotativa o caracterizadora el *definiendum* puede someterse a tres distintos tratamientos conceptuales, a saber: el disyuntivo o dicotómico, el continuo (que puede ser cualitativo o cuantitativo), y el jerárquico²⁸. Se considera disyuntivo o dicotómico el manejo de un

26 Sartori emplea el término «definición declarativa» que, para otros, no es más que la misma «definición estipulativa».

27 Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, p. 68.

28 Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, p. 70 y sigs.

término a definir que emplea un criterio gracias al cual las notas definitorias se determinan según un proceso excluyente. En este sentido, el tratamiento disyuntivo del *definiendum* establece características que se eliminan recíprocamente y, por consiguiente, es muy útil en el caso de las taxonomías y las tipologías de las que se hace uso en un debate. En cambio, el manejo de un concepto es continuo cuando dicha noción se inserta en un conjunto de notas gradualmente establecidas. Semejante orden podrá ser cualitativo o cuantitativo. Por último, el empleo del *definiendum* es jerárquico si se inserta en un proceso ordenado según géneros y diferencias específicas. Al respecto, Sartori comenta lo siguiente:

“la organización jerárquica por antonomasia está dada por las clasificaciones per genus et differentiam, según géneros, especies, subespecies, y así subclasificando sucesivamente. Este tipo de disección analítica es particularmente «poderosa», o poderosamente «ordenadora» porque cada clase que está debajo incluye las propiedades de todas las que están encima.”²⁹

A partir de estas consideraciones sobre el tratamiento conceptual del *definiendum*, podemos establecer la tercera pauta metodológica de nuestra investigación:

Segunda pauta argumentativa. Todo concepto fundamental de las distintas alternativas políticas que se debaten en un encuentro dirigido a la resolución de conflictos se someterá a un análisis que determine el tipo de tratamiento conceptual gracias al cual ha sido obtenida su definición.

Las dos pautas metodológicas señaladas, operando en el marco de la definición, se refieren a los *conceptos considerados aisladamente* y, no tienen, por tanto, alcance en relación con el *contexto argumentativo en su desarrollo lógico*. En consecuencia, vamos a enumerar a continuación una serie de reglas metodológicas concernientes a este ámbito del discurso. Comencemos señalando que la teoría de la argumentación³⁰ es la que se encarga del estudio de los razonamientos que se utilizan más allá de los sistemas lógico-formales.

29 Sartori, *La Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, p. 76.

30 El autor que más utilizaremos en este parte del proyecto es Chaïm Perelman y su obra, redactada en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca, y que lleva por título *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Demás está decir que no pretendemos, en modo alguno, retomar la ingente serie de argumentos rigurosamente analizados y estudiados por estos dos autores. Nos atenderemos simplemente a las líneas generales del desarrollo retórico.

En este contexto, hay dos tipos generales de técnicas argumentativas; ellas son: la técnica "casi-lógica"³¹ y la técnica que se vincula a ciertos aspectos de la realidad. Veamos enseguida los fundamentales argumentos de carácter casi-lógico.

1. Reglas relativas a los argumentos casi-lógicos

1.1. Regla argumentativa de la incompatibilidad. Todo argumento tiene que someterse a la *regla de la incompatibilidad*³² en virtud de la cual es menester rechazar todo aquel razonamiento cuya conclusión sea inconciliable con principios generales o enunciados particulares ya asentados en la teoría en cuestión. Por lo tanto, cualquier juicio que no respete esta regla será rechazado.

1.2. Regla argumentativa fundada en el principio de justicia³³. Según esta regla, es necesario aplicar a situaciones, cosas o conceptos que pertenecen a una misma categoría el mismo tratamiento. Por tanto, será descartado cualquier argumento que no cumpla con esta regla.

1.3. Regla argumentativa fundada en el principio de transitividad³⁴. De acuerdo con este precepto, todo discurso que emplee relaciones de igualdad, superioridad y ascendencia que consten de más de dos términos tienen que someterse al principio de transitividad. En consecuencia, se rebatirán todos aquellos argumentos que no lo hagan.

2. Reglas relativas a ciertos aspectos de la realidad

2.4 Regla del argumento pragmático³⁵. Este tipo de regla metodológica concierne a un tipo de razonamiento que consiste principalmente en la evaluación de cierta acción en vista de las consecuencias que ella

31 Refiriéndose precisamente a eso que él mismo denomina "argumentación casi-lógica, Perelman sostiene lo siguiente: "Los argumentos que examinaremos en este capítulo pretenden tener cierta fuerza de convicción en cuanto se presentan como comparables con los razonamientos formales, lógicos o matemáticos." Chaïm Perelman, Lucie Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, trad. it, de Carla Schick, Maria Mayer y Elena Brassi, Einaudi, Torino, 1989, p. 203. La traducción es nuestra.

32 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 207 y sigs.

33 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 230 y sigs.

34 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 239 y sigs.

35 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 280. *Passim*.

produce. Obviamente, si se logra determinar que tales consecuencias no se verifican el razonamiento será desestimado.

2.5 Regla relativa a los argumentos que emplean el concepto de ejemplaridad³⁶. Este tipo de argumentación consiste en seleccionar un aspecto particular de la realidad considerándolo como un ejemplo de un enunciado o principio general. El autor que lo utilice deberá mostrar, de alguna manera, que la propiedad o principio universal de la que el caso particular que él considere es un ejemplo, es cierta o, por lo menos, plausible. De no hacerlo el argumento será excluido.

2.6 Regla relativa a los argumentos que emplean la analogía³⁷. Dado que la analogía es una estructura lógica que establece la semejanza de dos relaciones, de no darse tal semejanza o de haber sido mal construidas las relaciones, el discurso será eliminado.

Estos son los procedimientos relativos a los argumentos más comunes. Existen, indudablemente, muchas otras maneras de silogizar; sin embargo, las que hemos expuesto son las más utilizadas de manera que consideramos que las reglas aquí descritas son suficientes para nuestros propósitos.

Como podemos apreciar en lo desarrollado en este apartado, nuestra exposición se encaminó a cumplir dos objetivos. Por un lado, las *pautas metodológicas* nos permitieron determinar con rigurosidad los conceptos en discusión gracias al análisis de sus respectivas definiciones, mientras que las *reglas argumentativas* nos sirvieron, por otro lado, para sopesar la coherencia de las argumentaciones de las cuales forman parte los conceptos estipulados desde la perspectiva de la definición.

En estas páginas hemos descrito y estudiado tres enfoques distintos de la teoría de la resolución de conflictos. De entre ellos, el que mantiene la máxima neutralidad teórica y especulativa es el tercero, y esto es muy comprensible dado que el lenguaje constituye el común denominador a cualquier actividad racional. No debemos dejar de lado, empero, el hecho que la diferencia más marcada es aquella que separa el primero y el segundo de los enfoques analizados, y esta distancia no está solamente referida a la teoría de la resolución de conflictos políticos sino que abarca por igual el mismo concepto de política.

36 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 370 y sigs.

37 Perelman, Olbretchs-Tyteca, *Trattato dell' argomentazione*, p. 393. *Passim*.

En efecto, mientras el enfoque que propone la Escuela de Harvard toma en cuenta factores no sólo racionales sino también carácter axiológico y emotivo, la teoría de los juegos, por su parte, desarrolla sus análisis a partir de modelos de naturaleza matemática. Esta diferencia resulta innegable; sin embargo, ello no significa que las dos propuestas se excluyan recíprocamente. Muy por el contrario, ambas perspectivas pueden muy bien coexistir no solamente porque la resolución de conflictos es una actividad política sumamente compleja sino también en razón de que, como todo lo que se refiere a la naturaleza humana, amerita y reclama innumerables puntos de vista. En anteriores oportunidades hemos señalado el peligro que encierra el reductivismo de cualquier ascendencia, venga de donde venga, aplicación que por sí misma resulta muy peligrosa en todos los ámbitos y, en el caso particular de la política, califica como un verdadero pecado mortal.

LA CONCIENCIA EN DESARROLLO MÁS ALLÁ DE LA PALABRA

Lic. Virginia Aponte*

RELATO DE UNA EXPERIENCIA

Una tarde, un encuentro, una renovación de fe en las posibilidades del teatro ante estudiantes de teología y filosofía en el ITER.

La tranquilidad de aquella tarde del pasado 25 de mayo, para nada predecía la intensidad del encuentro que habría de producirse ante la sencillez de tres actores, cuatro bombillos y una laptop conectada a un amplificador. Habíamos convocado a los estudiantes del ITER a compartir el resultado de nuestra última aventura filosófico-teatral: *La Virgen Roja*, Simone Weil, tercera de una trilogía precedida por nuestras piezas dedicadas a Edith Stein y Hannah Arendt.

Estábamos allí, pues, para un encuentro encarnado con el pensamiento y vida de Simone Weil, una mujer que jamás consideró que sus reflexiones fueran dignas de ser representadas; una mujer singularísima, difícil de comprender y aceptar incluso a tantos años de su muerte; una mujer que se lanzó a los abismos y exaltaciones de la “santa locura”, y que dejó la vida en un compromiso sin concesiones con su desesperada búsqueda espiritual e intelectual, si es que acaso ambos términos pueden mencionarse por separado en quienes pertenecen a la rara, cada vez más rara estirpe de Simone.

Frente a un ser humano así, nuestro encuentro iba ya signado por el desconcierto: el de ella, el nuestro, el de nuestra audiencia confrontada a la protagonista en plena confesión íntima de su alma.

A través del teatro se pudo organizar, explorar y simbolizar la conciencia. En los estudiantes del ITER, una comunidad dispuesta a la reflexión, se dispara-

* Virginia Aponte, escritora y directora de *AGOTEATRO* de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, ha llevado a cabo un ciclo de reflexión teatral sobre Stein, Arendt y Weil, tres mujeres distintas pero iguales pues están unidas por el pensamiento a través del corazón. El 25 de mayo presentó en el teatro del ITER *La Virgen Roja*, reflexión teatral basada en la vida de Simone Weil, filósofa francesa, mística y activista política (1909-1943)

ba una acción que permite el desarrollo del entendimiento; y es así como la conciencia es el conocimiento que el espíritu tiene de su existencia. Fuimos testigos de una quimera al percibir a Simone, y eso sucede a nivel no sólo individual, sino grupal.

Muchas preguntas han surgido de ese momento.

La magia del teatro se hizo presente para evidenciar lo que el ensayista, George Steiner, en su excelente escrito, *El género pitagórico*, nos revela: *"El teatro puede organizar, explorar y simbolizar la conciencia de una comunidad en desarrollo"* (George, 2003)

En efecto, los jóvenes estudiantes, expectantes y llenos de preguntas por la experiencia vivida, confrontaban el hecho teatral desde una nueva visión, la cual les había permitido vivenciar un ejercicio dramático que habilitaba una manera de conocimiento desconocida para la mayoría, a través de un arte del ademán y del gesto, en definitiva de la actitud. Acaso habían apprehendido un conocer distinto.

EL TEATRO

Me hago partícipe de la aseveración del investigador teatral, Felipe Pedraza Jiménez, cuando escribe:

"Es verdad que la representación proporciona al drama una vitalidad extraordinaria, la acción se nos impone, se presenta viva ante nuestros ojos. Es prodigioso ver a las criaturas imaginadas tomando cuerpo en los actores, complementándose en mil detalles, en mil gestos mínimos que no caben en ninguna descripción" (Pedraza Jiménez, 2005).

PUEDE ORGANIZAR, EXPLORAR Y SIMBOLIZAR

Sin duda es por estas posibilidades del drama que transcribo otro fragmento del mismo libro, *Notas para una filosofía del teatro*: *"Sófocles y Aristófanes compusieron sus versos dramáticos con la mira puesta en la interpretación que de sus obras había de ofrecerse en escena"* (Pedraza Jiménez, 2005)3.

Por eso nos decía Lope de Rueda en sus *Rimas*: *"...no hay en España más preceptos ni leyes para las comedias que satisfacer al vulgo, máxima que no*

desagradó a Aristóteles cuando dijo que el poeta de la fábula había conseguido el fin si con ella conseguía el gusto de los oyentes” (Pedraza Jiménez, 2005)

LA CONCIENCIA DE UNA COMUNIDAD EN DESARROLLO

“El día en que el actor se dirija sin el circunloquio de la acción al espectador, estaremos ante un sermón, un mitin o una tertulia, es decir, al margen del teatro” (Pedraza Jiménez, 2005)

No fue así. En cambio se hicieron presentes el corazón y los sentimientos de un auditorio en busca de un conocimiento; era la conciencia en desarrollo.

Y hago mía la pregunta de San Agustín al confesar su pasión ante el teatro.

¿Qué es todo esto sino una locura? (Agustín, 2004)

Sí, es la locura a la cual nos lleva el teatro cuando se logra activar todo lo que entendemos del género teatral, nos dice Steiner. Lo curioso es que nada de lo que allí sucedió se explica sólo con el pensamiento sino que se hace indispensable el sentimiento.

Por algo los grandes del teatro, desde su origen, lo ratifican en sus textos y en propias experiencias. Sin negar el valor extraordinario de la palabra escrita tenemos la transformación de ella en representación, la palabra en acción que se convierte en corazón y es ahí donde surge el fenómeno del conocer, es posible la conciencia de una comunidad en desarrollo.

Aparece ante mí, Agustín de Hipona, el de la incertidumbre de los 30 años y exclama en sus confesiones:

“¿Qué se vaya todo al diablo: dejémonos de cosas vacías y sin importancia! ¡Consagrémonos exclusivamente a la búsqueda de la verdad! La vida es miserable, la muerte es incierta, Si nos asalta de improviso, ¿En qué situación saldriamos de este mundo? ¿Dónde vamos a aprender aquello que aquí desatendimos? Mirándolo bien, ¿No tendremos que reparar el castigo de este descuido? (Agustín, 2004)

Una pregunta nace ante lo presenciado:

¿Acaso ha sido alguna vez o en alguna parte injusto amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, y al prójimo como a ti mismo? (Mt, 22,37-39)

Allí los estudiantes de teología se ven confrontados a sí mismos ante textos como este:

"Si un desconocido que yace en la calle tiene hambre uno debe darle de comer, incluso si no tiene suficiente para sí mismo, no por amor a Dios sino porque tiene hambre, eso es amar al prójimo como a uno mismo" (Aponte)

Una definición de Amor al prójimo que compromete desde lo esencial, el otro tiene hambre y su hambre es una necesidad que debo saciar. Al vencer lo miserable que hay en mí, puedo amar a Dios después de haber sido capaz de amar al otro como a mí mismo.

Lo curioso es que quien expresaba esta reflexión era una actriz que desde su capacidad de entregarse al personaje, transforma ese concepto de amor al prójimo en una idea testimonial de Simone Weil.

La palabra no sólo cuestiona por su contenido sino por la fuerza que durante la representación va tomando la figura del personaje a través de un ser humano, otro como yo. Es ahí cuando comprendemos que la palabra se ha hecho carne y esa imagen logra conmovernos porque la ficción se ha vuelto humanidad antes los jóvenes estudiantes del ITER.

No son teorías, es el testimonio de una vida lo que allí compartimos sin necesidad de mayores artificios porque lo único indispensable era el actor y el público.

Aquella verdad de Simone Weil se nos vuelve visible y nos unimos a ella en la misericordia; es un camino de interioridad y no puedo evitar que acudan a mi memoria nuevamente, palabras de San Agustín: *"Pero cuando Dios manda algo contra los usos o pactos establecidos, sean del carácter que fueran, hay que hacerlo aunque no se haya hecho nunca; debe establecerse cuando no está establecido"* (Agustín, 2004)

Es inevitable pensar que todo esto va más allá de las palabras. Se puede mostrar el compromiso de un ser humano con su creencia. Y nos conmovemos con Simone cuando arrodillada implora a su Dios: *"Padre, puesto que Tú eres el bien y yo soy la imperfección, arranca de mí este cuerpo y esta alma para hacer cosas tuyas y no dejes nunca que en mí subsista otra cosa que ese arrancamiento, o la nada"* (Aponte)

Nos convertimos en testigos presenciales de su agonía y sentimos cómo las razones descritas por los otros actores, los cuales representan a dos psiquia-

tras que analizan su vida, se vuelven insuficientes para **entender** lo que allí estamos presenciando. Aquellas razones han podido ser las mismas nuestras, pero algo ha pasado que ya no son suficientes.

Así toma vida la poesía de Juan de La Cruz, en una Canción de su Cántico espiritual, para introducirnos en la interioridad de un alma que clama por la consumación de su amor por Dios:

“Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías,
allí tú, ¡vida mía!

aquello que me diste el otro día” (Cruz, 1993)

El Amor a Dios se nos vuelve una experiencia mística ante nuestra mirada atónita y en un escenario vacío; se comparte la intimidad de un ser humano que se arroja en los brazos de su Señor:

“Cristo descendió y tomó posesión de mí...no tomé ninguna iniciativa. Sólo sentí la presencia del Amor en medio de mi sufrimiento como la que puede leerse en la sonrisa de un rostro amado.

En este súbito apoderamiento de mi ser por Cristo, ni los sentidos, ni la imaginación tuvieron nada que ver.

Y algo más fuerte que yo, en Asís, Cristo volvió a apoderarse de mí y allí, sola, en donde San Francisco acostumbraba orar, La Virgen Roja, se arrodillaba ante el Dios cristiano” (Aponte)

Y al final de la pieza, la actriz que representa a Anna Freud nos dice:

“Nada, nada en mi profesión de psiquiatra y psicoanalista, me ha preparado para comprender palabras tan devastadoras; esa mezcla de coherencia y de abrumadora autoacusación” (Aponte)

Así al final de la pieza estamos dispuestos a compartir el texto de La Virgen Roja como algo propio, el cual se nos revela en la voz de Simone:

“Mi impotencia es la existencia misma, el único poder absolutamente mío es la libertad” (Aponte).

Durante una hora de representación caminamos de la mano de una mujer que a los 34 años muere tuberculosa, olvidada y sola en un hospital de Londres, una judía que intentaba llegar a una Francia ocupada por los Nazis, en medio de la guerra más cruel del siglo XX, que dejó la seguridad de los Estados Unidos para luchar por su Patria, y que al final dejó de alimentarse adecuadamente para acompañar con su sacrificio la desgracia de aquellos que pasaban hambre en esos momentos terribles.

Y vuelve la pregunta de San Agustín:

¿Qué es todo esto sino locura?

Se unen las dos locuras, la del teatro y la de la santidad para hacerse una presencia viva que nos cuestiona hoy, como ayer lo pudo hacer Simone Weil con aquellos que no fueron capaces de obrar con coherencia el decir con el hacer.

Ese 25 de mayo de 2013 pudimos presenciar como el alma de Simone Weil se diluyó en Dios. “Y el Verbo *se hizo carne y habitó entre nosotros*” (San Juan 1,14)

AGOTEATRO

De este modo es que hemos entendido el teatro y podemos manifestarnos con la libertad que Simone Weil expresó a lo largo de su vida porque haciendo propias las palabras de Steiner; organizamos, exploramos y simbolizamos la conciencia de una comunidad en desarrollo, la nuestra.

El teatro ha sido para Agoteatro:

“...una búsqueda orientada al perdón, la reconciliación, el compromiso, la libertad de pensamiento, la urgencia de recuperar el sentido de ciudadano involucrado con el bien social, el sacrificio por el otro, en otras palabras el amor al prójimo.

De este modo pretendemos sacar lo más provechoso y útil del teatro: permitir, celebrar y festejar nuestras diferencias y conflictos, atrevernos a otra mirada y sentirnos acompañados, incluso, por cuanto nos amenaza. En definitiva, queremos aportar espacios y tiempos que nos lleven a encontrar respuestas o plantear nuevas preguntas en momentos en los que la incertidumbre luce como el mejor de los escenarios para la creación.

Hay tiempos en que la confrontación puede vivirse de forma alentadora, creativa y productiva. Cuando se cae en cuenta de que estar enfrentado a otro no implica su anulación por medio de la violencia y de la indiferencia; sino, todo lo contra-

rio, la oportunidad para descubrir y conmovernos por posibilidades inéditas, resulta inevitable asumir la responsabilidad, precisamente, de buscar, gestar y compartir dichos espacios de encuentro” (AGOTEATRO, 2013)

BIBLIOGRAFÍA:

AGOTEATRO. (2013). Carta Abierta en respuesta al Rector Jose Virtuoso. Testimonio.

Agustín, S. (2004). Confesiones. Perú: Editorial Escuela Nueva S.A.C.

Aponte, V. La Virgen Roja. Pensar con el Corazón. UCAB: Artes escénicas, Caracas.

Cruz, J. de La (1993). Obras Completas. Madrid: Editorial de espiritualidad.

George, S. (2003). Lenguaje y Silencio. Barcelona: Gedisa. (2004).

El Evangelio según San. Juan, La Biblia (p. 199). Madrid: Editorial San Pablo. (2004)

Pedraza Jiménez, F. B. (2005). Notas para una filosofía del teatro. Granada: Universidad de Granada.

Se imprimieron 400 ejemplares en Caracas
en octubre de 2013
en A.C. Talleres Escuela Técnica Don Bosco
Rif. J-322011479