

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

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

PROYECTO DE REFORMA CONSTITUCIONAL

**AÑO 4
Número 8**

Publicaciones ITER-UCAB

Caracas, 2007

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Julio-Diciembre 2007
AÑO 4, N° 8
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: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B, Rector del ITER
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"
Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma
Felicitísimo Martínez, O.P, Instituto de Pastoral de Madrid
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla

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)

Apartado de Correos 68865
Telf (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve/iter

DIAGRAMACIÓN: *Laury Martínez*
DISEÑO DE PORTADA: *Alexandra Longinow*
IMPRESIÓN: *A.C. Talleres Escuela Técnica Don Bosco*
Caracas – Venezuela
Telf (0212) 2370802 - 2372766
Fax (0212) 2387549

SUSCRIPCIONES 2008:

Correo normal: Bs. 40.000
Bs.F. 40
Número suelto: Bs. 25.000
Bs.F. 25
Extranjero: \$ 20
Por avión: \$ 25

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	5
--	---

JORNADAS DE REFLEXIÓN SOCIOPOLÍTICA: PROYECTO DE REFORMA CONSTITUCIONAL

Palabras de apertura. La misión profética de la Iglesia:

el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	17
---------------------------------------	----

El federalismo y la división territorial del poder

<i>Prof. Dr. Carlos Ayala Corao</i>	19
---	----

El presidencialismo

<i>Prof. Dr. Carlos Ayala Corao</i>	31
---	----

Trasfondo e implicaciones del proyecto de reforma constitucional

<i>Prof. Dr. Jesús M. Casal</i>	39
---------------------------------------	----

Cultura de la democracia. Expresión situada del reino de Dios

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	49
-----------------------------------	----

¿Buenas intenciones? Malos resultados

<i>Prof. Dr. Eduardo J. Ortiz F.</i>	65
--	----

La des-institucionalización: un ejercicio de "totalización" del Estado

<i>Prof. Dra. Sandra Pinardi</i>	79
--	----

¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar?

<i>P. José Virtuoso, S.J.</i>	93
-------------------------------------	----

El 2D ¿inicio de un nuevo ciclo político?

<i>P. José Virtuoso, S.J.</i>	99
-------------------------------------	----

**XIII JORNADA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA:
LOS DERECHOS HUMANOS**

**Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales,
la discriminación femenina y la libertad de culto**

Prof. Dr. José Luis Da Silva 107

Multiculturalidad y universalismo ético:

Aportes para una aproximación a la noción de derechos humanos

Prof. Manuel Gándara 123

ARTÍCULOS VARIOS

Razones cristianas para la secesión de España.

Juan Germán Roscio: un venezolano del siglo XXI, que vivió en el XIX

Prof. Dr. Enrique Ali González Ordosgoitti 133

Ser o no ser: Positivo-negativo en el idioma

Prof. Bruno Manara..... 153

Familia y educación ética

Prof. Dr. William Rodríguez Campos..... 165

PRESENTACIÓN

En estos últimos meses la preocupación socio-política en nuestro país ha subido de tono, con todos los aspectos positivos que ello comporta, pero también con los riesgos y peligros que conlleva. Si es verdad que todo es político, no es verdad que lo político sea todo. Entre los temas que más nos preocupan como ciudadanos y como cristianos están los Derechos Humanos, no tanto en sí mismos, sino en su valor y vigencia en nuestra sociedad.

Entre los motivos más evidentes de este nuevo interés por lo político, sobre todo entre los jóvenes universitarios y otros, está el asunto de la propuesta presidencial de una Reforma de la Constitución que se ha de votar en referéndum popular, tras su presentación, tal vez demasiado apresurada, al país. Por eso los profesores y estudiantes del ITER vieron muy importante lograr una presentación de este asunto, en ámbito académico y con toda la amplitud del caso, abriéndonos a otras voces, más autorizadas muchas de ellas que las que tenemos en nuestro pequeño instituto.

Con este fin se invitó a diversos panelistas, de dentro y fuera del ITER a presentar sus puntos de vista ante el auditorio del ITER y otro público interesado, con la garantía de seriedad y libertad académica en los juicios y propuestas emitidos. Se han tenido tres jornadas, con estas diversas voces, hasta en sitios diversos; pero aun así, no podemos menos de reconocer la muy relativa representación del amplio panorama político en el que nos movemos en Venezuela. Sobre todo, aunque se intentó algo, no se tuvo ninguna representación de la parte gubernamental u oficial, ni siquiera de otros posibles defensores de la reforma propuesta, tal vez por no considerarnos un ambiente propicio.

La presentación de estas estas **Jornadas de Reflexión sociopolítica sobre la Reforma Constitucional**, estuvo a cargo del profesor **Rafael Luciani**, que fue también uno de los principales animadores de estos eventos. Aunque no se trata de una ponencia, creemos que tiene todos los méritos para figurar aquí, como introducción a las cuatro ponencias siguientes, y los otros artículos que presentamos, al no contar con las otras dos ponencias habidas. Puso como título a su breve pero enjundiosa presentación el siguiente: *La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia*.

El primer día abrieron el tema dos profesores de la UCAB, expertos en

temas constitucionales y políticos, junto a la reflexión de uno de nuestros teólogos sobre el tema de fondo, de cara a cualquier opción en este campo. Abrió las Jornadas el profesor **Carlos Ayala Corao** disertó sobre aspectos fundamentales de la propuesta de reforma, frente a la Constitución vigente, atendiendo de modo especial al presidencialismo y al federalismo que se pretende cambiar. Como había escrito sendos artículos para el Centro Gumilla en el 2007, y no ha podido presentar su ponencia concreta por escrito, nos ha permitido él y la revista publicar aquí dichos artículos, con un breve resumen previo. El título de los mismos es *El federalismo y la división territorial del poder* y otro bajo el título de *El presidencialismo*, que aparecieron previamente como separata de la revista SIC del Centro Gumilla pp. 3-12, con cuya generosa autorización hemos contado para esta reedición de los mismos.

El sistema de gobierno presidencial, tradicional en Venezuela y América Latina, ha adquirido rasgos más acentuados entre nosotros. La Reforma que se propone lo subraya más y el aumento de competencias en diversos campos militares, económicos y políticos que no preveía la Constitución vigente de 1999, que ya aumentaba las de 1961. En concreto se propone el aumento del período presidencial de 6 a 7 años; además propone la reelección ilimitada y el aumento de las facultades y competencias del presidente. Estas afectan a aspectos militares, económicos y políticos; junto a ello disminuyen los controles previstos sobre ellas.

El federalismo también viene de lejos en Venezuela, y es una forma de concebir tanto el poder como la sociedad misma. Está presente desde 1811, hubo una guerra civil a favor de la federación de 1858 a 1864 y todas las Constituciones, hasta la actual de 1999, Venezuela se define como Estado federal descentralizado. Pero en la Reforma propuesta hay disposiciones que impactan y modifican esa organización y distribución federal del poder público, aunque se titulen federales las nuevas divisiones propuestas en la «nueva geometría del poder». En el nuevo Estado socialista que se propone estaría formado por la ciudad comunal, las comunas y las comunidades. Se elimina casi la descentralización, para concentrar el poder en el Consejo Nacional de Gobierno, y el Presidente puede crear Regiones Militares con poderes especiales en las zonas estratégicas.

El segundo ponente fue el doctor **Jesús María Casal**, Decano de la Facultad de Derecho de la UCAB, que versó sobre el tema del *Trasfondo e implicaciones del Proyecto de Reforma constitucional*. Fue una presentación

muy dinámica, con proyección en pantalla y explicación breve y enjundiosa, que es más o menos la que aquí transcribimos, con su revisión. El resumen de la misma podrían ser las siguientes palabras de su introducción:

Este trabajo intenta exponer someramente los hilos conductores del Proyecto de Reforma Constitucional presentado por el Presidente de la República ante la Asamblea Nacional y sancionado por ésta, con varias adiciones, el 2 de noviembre de 2007. Se ponen de manifiesto algunos de los fundamentos ideológicos del Proyecto, así como el alcance constitucional de los principales cambios propuestos.

Por último, tuvo lugar la tercera y última de esta jornada, a cargo del **P. Pedro Trigo, S.J.**, que se titula *La cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios*, y cuyo resumen es este:

El presente trabajo parte de la dificultad ambiental de vivir la democracia política y comprueba que ese déficit democrático tiende a enrarecer y encrespar la convivencia ciudadana. Para revertir la situación propone edificarnos como sujetos humanos con libertad liberada y respectividad positiva hacia los demás. Desde esta condición de sujetos humanos será posible cultivar la cultura de la democracia como modo de relacionarse en todos los ámbitos. Esta cultura se propone como el humus de toda genuina democracia política. El cuerpo del trabajo consiste en la descripción pormenorizada de los pasos que, componiéndose configuran esta cultura. Finamente se hace ver cómo la cultura de la democracia es una expresión privilegiada de la actitud de acoger la soberanía de Dios.

En el segundo día de estas Jornadas de Reflexión Sociopolíticas sobre la Reforma Constitucional, la primera ponencia versó sobre el tema económico, y estuvo a cargo del profesor **Eduardo Ortiz**, Decano de la Facultad de Economía de la UCAB, que la tituló, *¿Buenas intenciones? Malos resultados* y nos ha resumido de esta forma:

Las políticas económicas del Gobierno de Venezuela, reforzadas en el Proyecto de Reforma Constitucional, perjudican a toda la población, pero especialmente a los más pobres. Los controles de precios han generado desabastecimiento, y el control de cambio ha incrementado la inflación. Los servicios públicos de salud y educación son muy deficientes, y la nacionalización de los servicios privados en estas áreas empeoraría la situación. Si se reduce la propiedad privada, disminuirá

la productividad por falta de estímulos, y caerá la producción nacional tanto en cantidad como en calidad. Los ciudadanos no desean un régimen comunista donde desaparezca la iniciativa privada y se restrinjan las libertades. Las cooperativas, donde los trabajadores son dueños de su propia empresa, pueden ser útiles en las fases iniciales del desarrollo, pero no se pueden constituir en la organización dominante de la actividad económica. Tampoco pueden ser utilizadas para otros fines las reservas internacionales que respaldan las emisiones monetarias.

Hubo luego una ponencia de la doctora **Isabel Pereira**, pero tampoco hemos tenido acceso a su escrito, por lo que no aparece aquí. En cambio, nos ha presentado otro trabajo, hecho por la doctora **Sandra Pinardi**, profesora de filosofía en la Simón Bolívar y en la Ucab, cuyo título es *La des-institucionalización: un ejercicio de «totalización» del Estado* y cuya síntesis dice así:

El objetivo de este trabajo es comprender la democracia como un régimen político y de ejercicio de poder en constante transformación, esencialmente frágil, que requiere de un cuidado constante. Comprender la democracia como una suerte de «promesa», nunca cumplida totalmente que siempre debe ser pensada en el horizonte de su propio «porvenir». Específicamente, en el caso venezolano la democracia se ve amenazada por la fuerza des-institucionalizadora de la «Revolución Bolivariana» que la convierten en una especie de «zona gris» en la que el ámbito público se diluye, dando lugar al establecimiento de diversas formas de «totalitarismo». En este sentido, el trabajo analiza algunos fragmentos de la «reforma constitucional» presentada por el presidente Chavez en el año 2007 en los que se hace evidente, con fuerza de ley, este ejercicio de des-institucionalización. Como contraposición a esa des-institucionalización totalizadora, interpretamos algunos postulados teóricos de Jacques Derrida acerca del «porvenir» de la democracia, como espacio de inclusión y comprensión entre los individuos.

Finalmente, el **P. José Virtuoso**, no sólo nos ha entregado su breve ponencia en esa Jornada, sino que ha adjuntado una reflexión posterior, conocidos ya los resultados del referéndum del 2 de diciembre, cuyos títulos son, respectivamente *¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar?*; y el segundo artículo *EL 2D ¿Inicio de un nuevo ciclo*

político? De esta forma, el número de ponencias que hubo se equipara con el de artículos de esta revista, sin contar los dos primeros ni los otros tres que presentamos a continuación. El resumen de ambos trabajos es el siguiente:

El presente trabajo evalúa la propuesta de reforma constitucional presentada por el Presidente Chávez a la Asamblea Nacional el pasado 15/8/2007. Centra su interés sobre los aspectos relacionados con la figura que se instituye bajo la denominación de PODER POPULAR. Para ello señalamos las proposiciones fundamentales planteadas, el modelo de sociedad que está subyacente a las mismas, para finalizar con algunos elementos para su evaluación.

El siguiente artículo presenta una evaluación de los resultados electorales del referendo del pasado 2 de diciembre de 2007. Intentamos comprender los resultados desde una visión holística proceso político venezolano para finalmente ofrecer algunos escenarios posibles.

La preocupación política estaba ya presente en el alumnado desde hacía tiempo, en consonancia con el despertar de la mayor parte de la juventud estudiantil, especialmente la universitaria. Por eso se tuvo la **XIII Jornada de Reflexión sobre los Derechos Humanos** fundamentales, de la cual publicamos sólo estas dos ponencias, que se leyeron en dicha jornada. Una estuvo a cargo del profesor **José Luís Da Silva**, profesor e investigador en la UCAB, y se ocupaba de *Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales, la discriminación femenina y la libertad de culto*, que él mismo nos ha resumido en estos términos:

Este artículo busca llamar la atención sobre la necesidad de reflexionar sobre el papel que juega las distintas religiones, en especial el Islam, a la hora de concretar la puesta en marcha de los derechos humanos sin menoscabo de la dignidad de todos los participantes de una comunidad. No puede servir de excusa mantener los dogmas de una creencia religiosa por encima de los valores de reconocimiento e igualdad expuestos por la Declaración de los derechos del hombre.

La otra ponencia sobre Derechos Humanos del profesor **Manuel Gándara**, activista de derechos humanos y bien conocido por nuestro alumnado, llevaba por título *Multiculturalidad y universalismo ético: Aportes para una aproximación a la noción de Derechos Humanos*. El resumen que nos ha presentado dice así:

En el marco de la discusión planteada entre el constructivismo ético y las tesis comunitaristas, el artículo se propone desarrollar algunas reflexiones en torno a la posibilidad o no de determinar un marco normativo ético universal, dada la multiculturalidad que constituye al mundo, fijándose de manera particular en las consecuencias que de tal discusión se derivan de cara a la noción de Derechos Humanos. Para el logro de este propósito, se da cuenta tanto de la dimensión social como de la dimensión histórica que constituyen al ser humano, así como de la posibilidad de construir proyectos colectivos a través del diálogo.

Adjuntamos aún otros tres trabajos de profesores nuestros. El primero es obra del profesor **Enrique Alí Rodríguez Ordosgoitti**, bien conocido de nuestros lectores, y versa esta vez sobre Germán Roscio, y se titula *Razones cristianas para la secesión de España. Juan Germán Roscio: un venezolano del siglo XXI, que vivió en el XIX*. La primera versión de este artículo fue una Ponencia en las VI Jornadas de Historia y Religión: Pensamiento Latinoamericano del Siglo XIX, organizadas por la UCAB, el Instituto Pedagógico de Caracas y la Fundación Konrad Adenauer y Fundamariano. Luego lo ha revisado y ampliado para esta ocasión y nos presenta este resumen:

Este breve artículo sobre Juan Germán Roscio, es parte de un proyecto de investigación-docencia más ambicioso. Aquí estudiamos cómo intenta dar respuesta a dos preguntas epocales: ¿es necesario separarnos de España? ¿puede un cristiano separarse de un régimen de gobierno monárquico que apoya la Iglesia Católica? Ambas preguntas las responde afirmativamente, pero a través de un conjunto de argumentaciones surgidas desde un ser abiertamente cristiano católico, que a diferencia de los rupturistas mayoritarios, considera que tal ruptura no debe involucrar una ruptura ni con la Iglesia y muchísimo menos con la fe.

La argumentación de Roscio puede agruparse en tres conjuntos de afirmaciones: 1.-la importancia y necesidad de la lucha política-ideológica. 2.-la necesidad de apoyar la rebelión contra los «tiranos», resignificando la exégesis bíblica que apoyaba los argumentos monárquicos, a través de una lectura de lo histórico en la Biblia desde el punto de vista de los sectores oprimidos y 3.-la necesidad de enfrentar ideológicamente a la tiranía, iba aparejada de la necesidad de esa misma lucha en contra de la visión ilustrada anticlerical, proponiendo

sustituirla por una ilustración cristiana.

Atendiendo a otro de los campos fecundos de las humanidades, como es el del idioma, presentamos un breve artículo del profesor **Bruno Manara** sobre *Ser o no-ser: positivo-negativo en el idioma*, que nos ha presentado con este resumen:

Se analizan dos de los principales métodos del lenguaje en orden a expresar ideas opuestas, es decir: 1. Crear una nueva palabra (por ejemplo: love-hatred o bien mal-tratado). 2. Construir un antónimo por medio de un prefijo negativo (por ejemplo: right un-right o bien posible im-posible). Este estudio se focaliza en la diacronía, atendiendo al origen de bastantes formas nuevas españolas en el latín y en el griego.

Cerramos el número con un artículo del profesor **William Rodríguez Campos**, que trata el amplio campo de *Familia y educación ética*, en un trabajo sintético de líneas orientadoras que ha resumido de este modo:

Educación moral y familia son tópicos interdependientes. No se da educación ético-moral en un vacío de cultura y fuera de las determinantes familiares. Siendo, es nuestro caso, la familia una síntesis de cultura, promover la comprensión y asunción práctica de nuestra familia es permitir la vivencia transparente de nuestra realidad cultural y social. Diversos agentes de socialización requieren de una comprensión ajustada de la realidad socio-familiar y la producción de pistas para solventar prácticamente los propios desajustes.

Aunque no se trata de un número monográfico, dado el peso de las ponencias sobre el tema del Proyecto de Reforma constitucional que ocupa el centro y la mayor parte de esta revista, nos ha parecido bien presentarla bajo ese título de *Proyecto de Reforma Constitucional*. Confiamos en que estas reflexiones nos ayudaron a nosotros y a mucha otra gente a tomar la decisión que finalmente se tomó de no darle los votos a dicho proyecto.

P. Eduardo Frades, cmf

JORNADAS DE REFLEXIÓN SOCIOPOLÍTICA PROYECTO DE REFORMA CONSTITUCIONAL

PALABRAS DE APERTURA

LA MISIÓN PROFÉTICA DE LA IGLESIA: EL HUMANISMO CRISTIANO PROPUESTO EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Prof. Dr. Rafael Luciani*
ITER-UCAB

La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia

Frente a todo intento de autoritarismo, totalitarismo, militarismo y centralismo político, la Iglesia y, en ella, cada cristiano, tienen una misión institucional propia y específica dentro del espacio público de la sociedad, incidiendo necesariamente en el buen desarrollo sociopolítico de los pueblos, sin, por ello, ser en tanto Iglesia, un agente político o asumir la validez de un sistema económico o partidista específico¹. Su misión se inserta dentro de la tarea *profética* de promover e iluminar las bases tanto teóricas como prácticas, de un auténtico *humanismo integral*. La Iglesia, como Institución en medio de otras instituciones de la sociedad, ha de estar al servicio del reconocimiento de la dignidad humana. En este sentido, ella es “experta en humanidad”². Es aquí donde se enmarca y comprende el valor de la Doctrina Social de la Iglesia, que

* El Prof. Dr. Rafael Luciani es Profesor de la *Facultad de Teología* de la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas (ITER). Laico Teólogo Venezolano. Licenciado y Doctor en Teología Dogmática por la *Pontificia Universidad Gregoriana* de Roma, Licenciado en Educación mención Filosofía por la *Universidad Católica Andrés Bello* de Caracas, y en Filosofía por la *Universidad Pontificia Salesiana* de Roma. Profesor Asociado de la UCAB (Caracas) y Extraordinario de la UPS (Roma).

¹ “La Iglesia, que en razón de su misión y competencia, no se confunde en manera alguna con la comunidad política ni está ligada a ningún sistema político determinado, es, a la vez, señal y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”. *Gaudium et Spes* 76.

² Cfr. *Sollicitudo rei socialis* 41.

sistematiza el horizonte conceptual de valores y criterios que le ayudan en el discernimiento de su ejercicio profético. La Doctrina Social no pretende ser una vía alternativa frente a los sistemas económicos y políticos propuestos en las distintas épocas, y menos una ideología, sino “*la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente*” y esto siempre como “*un aspecto de la función profética de la Iglesia*”³.

La Iglesia encuentra el sentido de su práctica y reflexión sociopolítica en el proyecto común de humanización de cada ser humano en este mundo, como eje sin el cual no es posible comprender el sentido real e histórico de la salvación, pues como nos recuerda la Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* promulgada por Juan Pablo II en 1987: “*la salud de una comunidad política – en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos –es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres*”⁴.

En este sentido el humanismo propuesto en los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia tiene como horizonte de su discernimiento “*el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres*”⁵, a partir del reconocimiento y respeto de la dignidad humana, la prosecución del bien común concretado en el estado de derecho y la libre y responsable participación de todos los ciudadanos sin exclusión ni discriminación alguna. Un humanismo que, como afirma el Documento de *Medellín*, ha de buscar el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones *más humanas*⁶, pero con *medios lícitos*⁷. En esta tarea

³ *Sollicitudo rei socialis* 41.

⁴ *Sollicitudo rei socialis* 44. También Cfr. No. 38.

⁵ *Populorum Progressio* 42.

⁶ “Así, como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, *de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas*”. *Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Introducción 6.

⁷ “El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar

la fe está llamada a orientar la inteligencia hacia la búsqueda de soluciones plenamente humanas⁸, con medios moralmente legítimos, cuyo fin último sea la realización de la vocación humana⁹.

La *libertad profética* propia de los cristianos frente a cualquier sistema político tiene su razón de ser en cuanto expresa una *posición personal* estrictamente, aunque no exclusivamente, *ética*, antes que ideológica o sociológica. Es por ello que, como recordó la *Congregación para la Doctrina de la Fe* en el año 2002, una “*conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral*”¹⁰. Proyectos ideológicos y sistemas como el socialismo, el capitalismo u otros, al ser absolutizados, no pueden ser objeto de una opción cristiana en cuanto tal, como está sucediendo en nuestro país y como ha sucedido por parte de algunos teólogos y pensadores cristianos en nuestro continente. Como afirmó Luis Ugalde sj, Rector de la UCAB, al reflexionar recientemente sobre el caso latinoamericano:

“el deseo de fórmulas salvadoras redondas llevó a algunos de la Teología de la Liberación a sacralizar el socialismo y excusar como defectos circunstanciales menores lo que son graves enfermedades del modelo sociopolítico. Ninguna teología puede bendecir un orden político ni presentar el socialismo como antesala del Reino de Dios. Hay que ser libre, crítico y honesto para confrontar las promesas con los fracasos y las perversiones de más de una decena de ‘socialismos’ africanos, asiáticos y latinoamericanos en el último medio siglo. Los fracasos de Chile y Nicaragua son algo más grave que éxitos de la CIA y la “Contra”. El

sinceramente la verdad y promover y defender, **con medios lícitos**, las verdades morales sobre la vida social...”. Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 6, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

⁸ Una “fe que ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas”. « Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit » *Gaudium et Spes* 11.

⁹ Cfr. *Gaudium et Spes* 35.

¹⁰ “Ya que las verdades de la fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica”. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 4, Congregación para la Doctrina de la Fe, Vaticano, 2002.

totalitarismo cubano, luego de 45 años, puede ser cualquier cosa menos esperanza libertaria para la humanidad. En Europa del Este los pueblos sacudieron el yugo dictatorial de regímenes estatistas comunistas y dejaron en evidencia sus perversiones e incapacidades, que los teólogos de la liberación no pueden dejar de analizar” (El Universal, Caracas, mayo 2005), y podemos agregar, que muchos hasta el día de hoy no lo han hecho.

Hoy más que nunca debemos, pues, recuperar la voz de los teólogos, y en general de tantos cristianos, laicos profesionales y religiosos, que en gobiernos anteriores criticaban con gran autoridad la violación continua de los derechos humanos, la ruptura del estado de derecho, el autoritarismo presidencialista, la pérdida de la institucionalidad democrática, la corrupción y otros tantos males que han afectado a todos los que habitamos en esta sentida tierra. Es urgente también recuperar el valor de los espacios de reflexión y análisis *interinstitucionales*, como este que ofrece la Institución eclesial mediante esta Jornada realizada con el apoyo de esta casa de estudios de reconocida trayectoria nacional, y en los espacios simbólicos de esta Facultad de Teología, madre y formadora de la vida religiosa y laical en Venezuela.

Estamos atravesando una crisis de identidad de nuestro cristianismo frente a la praxis sociopolítica actual. Max Picard sj, un gran pensador cristiano alemán, al tratar de explicar el porqué del auge del nacionalsocialismo en medio de una sociedad supuestamente cristiana, usó un término muy interesante: *Zusammenhangslosigkeit*¹¹, una *pérdida de nuestra capacidad de vincularnos con los acontecimientos irracionales que van sucediendo en la sociedad*, como fruto de un proceso de ideologización de la realidad que hace de la fe algo meramente *instrumental* antes que *constitutivo*. Es algo así como una *pérdida de toda capacidad de asombro* frente a lo absurdo de las situaciones que van sucediendo en nuestro entorno, llegando a percibir las como normales. En el fondo es un proceso interior de deshumanización de cada sujeto, sobre el que se va propiciando una desafortunada incapacidad para discernir cristianamente los *medios sociopolíticos y económicos practicados por el poder establecido* en el día a día de nuestro pueblo. Situaciones como el abuso de la autoridad a todo nivel, la expropiación de propiedades privadas, la militarización de la gobernabilidad, la compra de conciencias con dinero aprovechándose de las situaciones económicas difíciles y dramáticas de tantos pobres, la no aplicación igualitaria de la ley, la parcialidad del sistema judicial, la exclusión de los que no están con el

¹¹ Cfr. Picard M., *Hitler in uns selbst*, Erlenbach-Zürich, 1946.

proceso, la manipulación en la aprobación de las leyes sin discernimiento ético o consenso alguno, sino por el mero ejercicio del control mayoritario del parlamento, así como la formación de una nueva conciencia en muchos venezolanos que piensan que todo se lo merecen y lo deben tomar por la fuerza, “invadiendo”, aún a costa de la vida y la desgracia económica de los otros.

Todas estas situaciones deshumanizadoras responden a *principios ideológicos y políticos* que han de ser rechazados y criticados públicamente por los cristianos, si somos seguidores de la praxis histórica de Jesús de Nazaret. Como afirma la *Octogesima adveniens*: “aun reconociendo la autonomía de la realidad política, las mujeres y los hombres cristianos dedicados a la acción política se esforzarán por salvaguardar la coherencia entre sus opciones y el Evangelio y por dar, dentro del *legítimo pluralismo*, un testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia la humanidad”¹².

Como cristianos estamos llamados a evitar todo intento de *instrumentalización* e *ideologización* de los sujetos en nuestra sociedad, fruto de opciones de vida y lecturas sociopolíticas que se inspiran en visiones absolutas y fanáticas de la realidad, y que desprecian una sólida y urgente fundamentación teológica e interdisciplinar, en diálogo con la experiencia evangélica capaz de iluminar el *sentido cristiano* de nuestras opciones y prácticas sociales. Más aún, estamos especialmente llamados a emprender caminos reales de *reconciliación* a partir de la recreación de *espacios y lugares comunes* que colaboren en la *restitución de relaciones humanas dignas* en nuestra sociedad¹³. Este ha de ser el criterio que debe dar contenido y sentido a cualquier proceso de *reforma constitucional*, a cualquier proceso de cambio que tenga como pretensión la construcción de un gran *pacto social nacional* que, como *horizonte y proyecto común*, inspire a la unidad de todos los ciudadanos para *recrear la fraternidad histórica*, tanto personal como estructuralmente¹⁴, antes que propiciar condiciones de mayor división y polarización de la sociedad. Una reforma constitucional donde no sólo sea buscado el desarrollo de “todo el sujeto” humano en su integralidad, sino que pase por la reconciliación y el reconocimiento que incluya a “todos los sujetos” que hacemos vida en esta nación.

¹² *Octogesima adveniens*, 46.

¹³ Se puede leer la oportuna *Exhortación al Diálogo y Perdón para la Paz* que hiciera la Conferencia Episcopal Venezolana el 11 de enero del 2005, en la que se llama a la reconciliación nacional y se presenta un balance de la situación sociopolítica hasta entonces.

¹⁴ Cfr. Luciani R., “Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos: los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico” en *ITER Teología* 33 (2004) 17-38.

EL FEDERALISMO Y LA DIVISIÓN TERRITORIAL DEL PODER¹

Prof. Dr. Carlos Ayala Corao*
UCAB-UCV

Abstract

Federalism as political system is present in Venezuela's history since 1811. All our Constitutions, until 1999, defined the Nation as a decentralized Federal State. This notion seems to be in danger today. The distribution of the public power is being called by the Reform in terms of a "new geometry of the power". This really means, that in the new Socialist State, decentralization is almost eliminated, and concentration of power by the National Government promoted. The study of the political system that emerges from this attempt of Reform of the National Constitution is our main goal in this essay.

* El Prof. Dr. Carlos M. Ayala es abogado «cum laude» por la Universidad Católica Andrés Bello (1979) y profesor de Derecho Constitucional y de Derechos Humanos en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Central de Venezuela. Tiene un Master in Government por la Georgetown University (1981) y ha sido profesor de Derechos Humanos y Constitucionalismo en la Georgetown University y en la American University (Washington College of Law) en 1999. Ha dictado numerosos cursos y conferencias, como el curso superior de defensa nacional en el IADEN (1982). Ha sido director de legislación y proyectos de la Consultoría Jurídica del Congreso de la República en los años 1990-1991; y es miembro del Directorio del Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional desde 1998. Es miembro y ex-presidente de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA. Ha sido presidente de la Asociación Venezolana de Derecho Constitucional y es presidente honorario desde entonces. Miembro correspondiente del Instituto de Investigaciones del Nuevo Estado de la Universidad de Belgrano en Argentina. Y funge como abogado en ejercicio con su escritorio nominado Baumeister & Brewer. Y tiene diversas publicaciones, sobre todo en Derecho Constitucional y Administrativo, y sobre derechos humanos, en los que ha trabajado a los más altos niveles latinoamericanos.

¹El artículo *El federalismo y la división territorial del poder*, apareció previamente como separata de la revista SIC del Centro Gumilla pp. 7-12, con cuya generosa autorización hemos contado.

Key words: federalism, federation, "new geometry of the power", socialist State, concentration of power, military districts with special powers.

El federalismo en Venezuela es una forma de concebir no sólo el poder sino la sociedad. Ha estado presente en nuestra historia desde los inicios de la República en 1811, y ha sido centro de discusión no sólo en las críticas del Libertador en su Manifiesto de Cartagena, sino posteriormente en la Gran Colombia y el proceso de separación en 1830; en la Guerra «Federal» y la Constitución Federal de 1864; en las Constituciones de Guzmán Blanco y su intento de formar los ocho grandes estados; y luego en el siglo XX, particularmente en las constituciones democráticas de 1947, 1961 y 1999.

I. La división territorial del poder y el federalismo en la Constitución de 1999

Venezuela desde el punto de vista de la distribución territorial del poder público se define constitucionalmente como un *Estado federal descentralizado* (art. 4). Ello implica que el Poder Público se distribuye entre el Poder Municipal, el Poder de los Estados y el Poder Nacional. El Poder Público Nacional se divide a su vez en Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral (art. 136).

Los **estados** son entidades autónomas e iguales en lo político, con personalidad jurídica plena (art. 159). Los estados de Venezuela son los veintitrés cuyos diputados de la Asamblea Nacional Constituyente suscribieron la Constitución de 1999. El gobierno y la administración de cada estado corresponde a un Gobernador (art. 160); y el Poder Legislativo se ejerce por un Consejo Legislativo (art. 162). Además, cada estado tiene una Contraloría que goza de autonomía (art. 163). Los estados tienen atribuidas competencias concurrentes con el Poder Nacional y con el Poder Municipal; y competencias exclusivas propias. Éstas últimas fueron fortalecidas en la Constitución de 1999, elevando a rango constitucional las que habían sido objeto de transferencia conforme a la Ley Orgánica de Descentralización y Transferencia de Competencias de 1989 (art. 164). Una de las competencias tradicionales de los estados a partir de 1864 ha sido la llamada «residual», consistente en todo lo que no corresponda, de conformidad con la Constitución a la competencia nacional o municipal (art. 164, num. 11). Por último, los estados tienen sus ingresos propios y nacionales garantizados en la propia Constitución (art. 167).

Por su parte, los **municipios** constituyen la unidad política primaria de la organización nacional, gozan de personalidad jurídica y autonomía dentro de los límites de la Constitución y de la ley (art. 168). La autonomía municipal comprende: 1. La elección de sus autoridades; 2. La gestión de las materias de su competencia; y 3. La creación, recaudación e inversión de sus ingresos (art. 168). El gobierno y la administración del municipio corresponde al Alcalde, quien es también la primera autoridad civil (art. 174); y la función legislativa le corresponde al Concejo Municipal (art. 175). La Contraloría Municipal ejerce el control, vigilancia y fiscalización de los ingresos, gastos y bienes municipales, sin menoscabo del alcance de las atribuciones de la Contraloría General de la República (art. 176). Los municipios tienen atribuidas directamente por la Constitución, competencias concernientes a la vida local (art. 178). Por último, los municipios tienen sus ingresos propios y nacionales garantizados en la propia Constitución (art. 179).

Este esquema de reparto territorial del poder no es estático sino que debe propender a profundizar la descentralización, mediante la atribución a los estados o municipios, de determinadas materias de la competencia nacional (art. 157). A su vez, la ley debe crear mecanismos abiertos y flexibles para que los estados y los municipios descentralicen y transfieran a las comunidades y grupos vecinales organizados los servicios que éstos gestionen previa demostración de su capacidad para prestarlos (art. 184).

Un paso importante para concretar el contenido del *Estado federal descentralizado*, fue incorporar una cláusula constitucional que define y describe la descentralización como una política nacional, que debe profundizar la democracia, acercando el poder a la población y creando las mejores condiciones, tanto para el ejercicio de la democracia como para la prestación eficaz y eficiente de los cometidos estatales (art. 168).

A esa división territorial del poder, debemos añadir el Distrito Capital con los municipios que lo integren (arts. 16 y 18) y la previsión que permitió a la Ley, crear el Distrito Metropolitano de Caracas, para establecer la unidad político territorial de esta ciudad, mediante la integración en un gobierno municipal en dos niveles, los municipios del Distrito Capital y los correspondientes del Estado Miranda. Es importante resaltar que conforme a la Constitución de 1999, esa Ley en todo caso, garantizará el carácter democrático y participativo del gobierno metropolitano (art. 18).

De resto, las Dependencias Federales (y los territorios federales hoy

inexistentes) como división del territorio nacional (art. 16) no son autónomas, ya que su organización y régimen son competencia del Poder Público Nacional (art. 156, num. 10).

Ello quiere decir, que en la distribución vertical o territorial del poder público en Venezuela, el Poder Nacional ejerce sus competencias en todo el territorio nacional; el Poder Estatal ejerce sus competencias en el territorio de cada uno de los estados; y el Poder Municipal ejerce sus competencias en el territorio de cada uno de los municipios. Aparte de ello, el Distrito Metropolitano de Caracas ejerce sus competencias en el territorio de los municipios que lo integran.

Un elemento importante del carácter democrático, electivo y participativo del gobierno de la República Bolivariana de Venezuela y de las entidades políticas que lo componen (art. 6), es que conforme a los logros alcanzados desde la Constitución de 1961 y las leyes de elección de gobernadores y régimen municipal de 1989, la Constitución de 1999 estableció que todos los representantes de los Poderes Legislativos y Ejecutivos a nivel nacional, estatal, municipal y Distrito Metropolitano son electos: Presidente de la República y Asamblea Nacional; Gobernadores y Consejos Legislativos; Alcaldes y Concejos Municipales y Distrito Metropolitano.

II. Las propuestas de Reforma Constitucional

La propuesta de Reforma Constitucional presentada por el Presidente de la República a la Asamblea Nacional el 15 de agosto de 2007 (PRC), contiene una serie de **disposiciones que impactan y modifican la organización y distribución del poder público a nivel territorial, establecido en la Constitución de 1999**. Estas propuestas podemos resumirlas en las siguientes:

1. La nueva distribución político-territorial

El territorio nacional se conforma a los fines político-territoriales y de acuerdo con la «nueva geometría del poder», por un Distrito Federal en el cual tendrá su sede la capital de la República, por los Estados, las Regiones Marítimas, los Territorios Federales, los Municipios Federales y los Distritos Insulares. La vigencia de los Territorios Federales y de los Municipios Federales quedará supeditada a la realización de un referéndum aprobatorio en la entidad respectiva (PRC, art. 16).

Esta propuesta modifica la distribución federal entre estados y municipios autónomos, incorporando entidades que serán creadas por el Presidente de la República, como son los Municipios Federales.

Además, resulta por otro lado insólito establecer que la «gestión» del territorio y el régimen territorial de los estados y municipios, pasará a ser una competencia del Poder Público Nacional (PRC, art. 156, num. 11).

2. La creación de Provincias Federales, Ciudades Federales y Distritos Funcionales

El Presidente de la República, en Consejo de Ministros, previo acuerdo aprobado por la mayoría simple de la Asamblea Nacional, podrá crear mediante decreto, *Provincias Federales, Ciudades Federales y Distritos Funcionales*, así como cualquier otra entidad que establezca la Ley (PRC, art. 16). De esta forma, la creación, ordenación y gestión de estas entidades federales será una competencia del Poder Público Nacional (PRC, art. 156, num.11). El Presidente de la República designará las autoridades de las Provincias Federales, Territorios Federales y/o Ciudades Federales (PRC, arts. 16 y 236 num.3). Por lo cual, si bien se propone que éstas estén sujetas a mandatos revocables, es caso de que éste se produzca, el Presidente designará a la nueva autoridad.

Las *Provincias Federales* se conformarán como unidades de agregación y coordinación de políticas territoriales, sociales y económicas a escala regional, siempre en función de los planes estratégicos nacionales y el enfoque estratégico internacional del Estado venezolano. Las Provincias Federales se constituirán pudiendo agregar indistintamente estados y municipios, sin que estos sean menoscabados en las atribuciones que esta Constitución les confiere.

Los *Distritos Funcionales* podrán ser conformados por uno o más municipios o Lotes Territoriales de éstos, sin perjuicio del estado al cual pertenezcan se crearán conforme a las características históricas, socio-económicas y culturales del espacio geográfico correspondiente, así como en base a las potencialidades económicas que, desde ellos sea necesario desarrollar en beneficio del país.

La organización y funcionamiento de la *Ciudad Federal* se hará de conformidad con lo que establezca la ley nacional respectiva, e implica la activación de una Misión Local con su correspondiente plan estratégico de desarrollo.

Con la creación de *Provincias Federales, Ciudades Federales y Distritos Funcionales* se pretende diseñar una nueva «geometría» física del poder, donde el elemento fundamental será la pérdida de la autonomía de gobierno propio de estados y municipios, y su sustitución por entidades creadas por el Presidente de la República y administradas por funcionarios nombrados por él. En otras palabras, este régimen es la negación de la democracia, ya que le impide a los ciudadanos de esas entidades elegir a las autoridades de estos nuevos entes que los gobernarán. Ello va a significar además, la pérdida de recursos por los estados y municipios para asignárselo a estas entidades federales, ya sea directamente y a través del situado constitucional. Evidentemente que con ello no se realiza el Estado federal descentralizado, ya que no se logra el acercamiento del poder a la población y la creación de las mejores condiciones, tanto para el ejercicio de la democracia como para la prestación eficaz y eficiente de los cometidos estatales.

3. El Sistema Nacional de Ciudades

Se creará un Sistema Nacional de Ciudades en el cual el Estado Venezolano desarrollará una política integral, para articular un sistema nacional de ciudades, estructurando las relaciones entre las ciudades y sus territorios asociados y uniendo y sustentando las escalas locales y regionales en la visión sistémica del país.

Para ello, el Poder Nacional por intermedio del Poder Ejecutivo dispondrá (con la colaboración y participación de todos los entes del Poder Público Nacional, Estatal y Municipal, así como del Poder Popular, sus Comunidades, Comuna, Consejos Comunales y demás organizaciones sociales), todo lo necesario para el reordenamiento urbano, reestructuración vial, recuperación ambiental, logros de niveles óptimos de seguridad personal y pública, fortalecimiento integral de los barrios, urbanizaciones, sistemas de salud, educación, deporte, diversiones y cultura, recuperación total de su casco y sitios históricos, construcción de un sistema de pequeñas y medianas Ciudades Satélites a lo largo de sus ejes territoriales de expansión y, en general, lograr la mayor suma de humanización posible en todo el Sistema Nacional de Ciudades y a sus componentes regionales (PRC, art. 18).

Mediante esta propuesta de un Sistema Nacional de Ciudades se nacionalizan y centralizan materias propias de la vida local y metropolitana, como son el ordenamiento urbano, la vialidad local, las variables ambientales,

sistemas locales de salud, educación, deporte, diversiones y cultura, y la recuperación del casco y sitios históricos de las ciudades. Por otro lado, no se aclara el carácter democrático y electo de las autoridades del Sistema propuesto. Con ello además se corre el peligro de repetir los errores del centralismo, pretendiendo planificar y administrar las ciudades desde centros burocráticos nacionales.

4. *El régimen de Caracas la Capital y la recreación del Distrito Federal*

En el caso del régimen de Caracas como ciudad capital nacional, además de aplicársele todas las disposiciones antes mencionadas sobre el Sistema Nacional de Ciudades y sus implicaciones, se propone crear de nuevo un Distrito Federal en el cual estará su sede como capital de la República (PRC, arts. 16 y 18). Si bien se repite que una ley establecerá la unidad político territorial de la ciudad de Caracas, la cual ahora será llamada Cuna de Bolívar y Reina del Guaraira Repano (PRC, art. 18), no se dejan a salvo las disposiciones existentes en la Constitución de 1999, en el sentido de que en todo caso, la ley garantizará el carácter democrático y participativo de su gobierno (art. 18). Aun más, se establece que la ordenación y gestión del territorio y el régimen territorial del Distrito Federal, será una competencia del Poder Público Nacional (PRC, art. 156, num. 10).

Ello contrasta con las garantías democráticas alcanzadas por los distritos federales de ciudades como Buenos Aires y Ciudad de México, en los cuales se ha reconocido expresamente la autonomía en la elección popular de sus autoridades y la administración de estas urbes con todas sus consecuencias.

5. *La organización político territorial del Estado Socialista*

El nuevo régimen político territorial del Estado Socialista Venezolano estará formado por la *ciudad*, las *Comunas* y las *comunidades* (PRC, art. 26).

La unidad política primaria de la organización territorial nacional será la *ciudad*, entendida esta como todo asentamiento poblacional dentro del municipio, e integrada por áreas o extensiones geográficas denominadas *Comunas*. En este sentido, la ciudad sustituye al municipio como la unidad política primaria de la organización nacional del territorio en la Constitución de 1999 (arts. 16 y 168).

Las *Comunas* serán las células geo-humanas del territorio y estarán

conformadas por las *Comunidades*, cada una de las cuales constituirá el núcleo espacial básico e indivisible del *Estado Socialista Venezolano*, donde los ciudadanos y las ciudadanas comunes tendrán el poder para construir su propia geografía y su propia historia.

La *Ciudad Comunal* se constituye cuando en la totalidad de su perímetro, se hayan establecido las Comunidades organizadas, las Comunas y los Auto Gobiernos Comunales, estando sujeta su creación a un referéndum popular que convocará el Presidente de la República en Consejo de Ministros.

No podemos dejar pasar de largo, que sin modificarse uno de los principios fundamentales de la Constitución, como es la definición del Estado venezolano como un *Estado democrático y social de Derecho y de Justicia*, que propugna entre los valores superiores de su ordenamiento jurídico y de su actuación, la *democracia* y el *pluralismo jurídico* (art. 2), lo cual no se podría hacer mediante una reforma constitucional (art. 342), se establece como de contrabando la incorporación del «Estado Socialista Venezolano».

A pesar de no formar parte del objeto principal de este trabajo, no podemos dejar de notar por sus implicaciones, que la Comuna y la Comunidad, son expresiones del nuevo «Poder Popular», que integra junto con los poderes nacional, estatal y municipal, la nueva distribución territorial del Poder Público (PRC, art. 136). Y que este Poder Popular «no nace del sufragio ni de elección alguna, sino que nace de la condición de los grupos humanos organizados como base de la población» (PRC, art. 136). Que la Comunidad organizada tendrá como máxima autoridad la Asamblea de ciudadanos y ciudadanas del Poder Popular, quien en tal virtud designa y revoca a los órganos del Poder Comunal en las comunidades, Comunas y otros entes político-territoriales que se conformen en la ciudad, como la unidad política primaria del territorio. Que el *Consejo Comunal* constituye el órgano ejecutor de las decisiones de las asambleas de ciudadanos y ciudadanas, articulando e integrando las diversas organizaciones comunales y grupos sociales, igualmente asumirá la Justicia de Paz y la prevención y protección vecinal. Que por Ley nacional se creará un Fondo destinado al financiamiento de los proyectos de los Consejos Comunales. Y finalmente, pero muy importante, que todo lo relativo a la constitución, integración, competencias y funcionamiento de los Consejos Comunales será regulado mediante la ley nacional (PRC, art. 184), ya que la promoción, organización, y registro de los Consejos del Poder Popular, así como el apoyo técnico y financiero para el desarrollo de proyectos socioeconómicos de la economía social, será una de las competencias del Poder Nacional (PRC, art.

156, num. 35).

Se trata por tanto de una propuesta de articulación de un «poder popular» desde arriba hacia abajo, que no será electo por el pueblo, y cuyo régimen, organización, inscripción y financiamiento provendrá del Poder Nacional.

6. *La re-centralización de competencias estatales y la eliminación de las competencias residuales de los estados*

Competencias que fueron transferidas del Poder Nacional a los estados en 1989 por la Ley de Descentralización, y que fueron consagradas en la Constitución de 1999 como competencias exclusivas de éstos (art. 164, num. 5 y 10), pasan a ser competencias del Poder Público Nacional, como es el caso de: el régimen y aprovechamiento de los *minerales no metálicos*, el cual «podrá» ser «delegado» a los estados (PRC, art. 156, num. 17); y la conservación, administración y aprovechamiento de *autopistas y carreteras nacionales* (PRC, art. 156, num. 27).

Además de esas re-nacionalizaciones o re-centralizaciones, se lleva a cabo la eliminación de uno de los elementos más significativos de un Estado federal como el venezolano, como son las «competencias residuales» de los estados en todo lo que no corresponda, de conformidad con la Constitución a la competencia nacional o municipal (art. 164, num.11). De esta forma, todo lo que no esté atribuido expresamente por la Constitución a la competencia de los estados y municipios pasará a ser una competencia del Poder Nacional (PRC, art. 156, num. 36).

7. *La eliminación de la cláusula de descentralización*

Se elimina una de las cláusulas constitucionales más importantes en contenido y actuación del Estado federal venezolano, como es la cláusula de descentralización de la Constitución de 1999 a la que antes hemos hecho referencia. En su lugar se incorpora una cláusula ideológica relativa a la construcción de una «Democracia Socialista» mediante la promoción por el estado de la participación protagónica del pueblo, transfiriéndole poder (PRC, art. 158).

Por ello, esta cláusula no sólo elimina sino que deforma lo que es el verdadero contenido de la descentralización, resultando además contraria al pluralismo político y a la democracia como principios fundamentales de la Constitución y valores superiores del Estado democrático y social de Derecho

y de Justicia (art. 2).

8. *La disminución del Situado Constitucional*

El Situado Constitucional es una figura mediante la cual la República compensa a los estados y municipios por los ingresos que históricamente tenían atribuidos y que fueron centralizados a nivel nacional. Conforme a la Constitución de 1999, el situado es una partida equivalente a un máximo del veinte por ciento del total de los ingresos ordinarios estimados anualmente por el Fisco Nacional, la cual *se distribuirá entre los estados y el Distrito Capital* en la forma siguiente: un treinta por ciento de dicho porcentaje por partes iguales, y el setenta por ciento restante en proporción a la población de cada una de dichas entidades. Por su parte, a los municipios de cada estado les corresponderá, en cada ejercicio fiscal, una participación no menor del veinte por ciento del situado y de los demás ingresos ordinarios del respectivo estado (art. 167).

Conforme a la propuesta, si bien el situado se aumenta a un mínimo del veinticinco por ciento de los ingresos ordinarios estimados en la ley de presupuesto anual, éste ahora no se distribuirá únicamente entre los estados y el Distrito Capital, sino que además de los estados se distribuirá también entre *el Distrito Federal, los Territorios Federales, los Municipios Federales, las Comunas y las Comunidades*, de acuerdo a lo que establezca la ley orgánica nacional del situado constitucional (PRC, art. 167).

Es evidente que en esta distribución donde además de los estados estarán todas esas entidades federales y del poder popular, hay una gran injusticia, ya que no se trata de estados cuyos ingresos fueron centralizados. Por lo cual, los presupuestos de estas entidades federales y del poder popular deberían ser directamente asignados por el Poder Nacional sin afectar el Situado Constitucional.

Además es preocupante que en la propuesta se haya eliminado una norma de elemental buena fe y transparencia para el funcionamiento del Situado, la cual dispone que en caso de variaciones de los ingresos del Fisco Nacional que impongan una modificación del Presupuesto Nacional, se efectuará un reajuste proporcional del situado (art. 167).

9. La centralización del Consejo Nacional de Gobierno

El Consejo Nacional de Gobierno pasa a ser un órgano encargado de evaluar los diversos proyectos comunales, locales, estatales y provinciales, para *articularlos* al plan de desarrollo integral de la nación, dar seguimiento a la ejecución de las propuestas aprobadas y *realizar los ajustes convenientes a los fines de garantizar el logro de sus objetivos* (PRC, art. 185). Con ello este Consejo sustituye al Consejo Federal de Gobierno encargado en la Constitución de 1999 de la planificación y coordinación de políticas y acciones para el desarrollo del *proceso de descentralización y transferencia* de competencias del Poder Nacional a los estados y municipios (art. 185).

Por otro lado, el nuevo Consejo estará presidido por el Presidente de la República, e integrado por los Vicepresidentes, los Ministros, los Gobernadores y los Alcaldes, *convocados* por el Presidente de la República (PRC, art. 185). Con lo cual, el Presidente podrá decidir si convoca a los Gobernadores y Alcaldes, y a quiénes de ellos convoca. En este sentido recordemos que el Consejo Federal de Gobierno en la Constitución de 1999 está presidido por el Vicepresidente Ejecutivo e integrado por los Ministros, los gobernadores y un alcalde por cada estado y representantes de la sociedad organizada, de acuerdo con la ley (art. 185).

10. La creación de Regiones Militares

El Presidente de la República podrá decretar Regiones Especiales Militares con fines estratégicos y de defensa, en cualquier parte del territorio y demás espacios geográficos de la República. Igualmente podrá decretar Autoridades Especiales en situaciones de contingencia, desastres naturales, etc. (PRC, art. 11).

En virtud de las competencias militares del Presidente de la República, las autoridades de las Regiones Especiales Militares serán designadas por él, con la consecuencia que en estas zonas las competencias de las autoridades militares podrán solaparse o entrar en conflicto con las de las autoridades civiles.

III. Reflexión final

Venezuela se desangró entre 1858 y 1864 en una guerra civil en nombre de la federación, que significó la lucha por la igualdad social y el progreso de la provincia. Venezuela ha tenido varios momentos constitucionales derivados de su propia historia: 1811, 1830, 1864, 1947, 1961 y 1999, en los cuales se ha

reafirmado su vocación histórica por el federalismo. De hecho, entre los principios fundamentales de nuestras constituciones desde 1864, reiterado en la Constitución de 1999, está el definir al Estado como federal.

El federalismo es el acercamiento del poder al ciudadano para que éste pueda participar en la elección de las autoridades locales y en los asuntos públicos en niveles territoriales menores; es la participación de la sociedad en los asuntos públicos y en su propio desarrollo humano; es la búsqueda de mayor eficiencia y control ciudadano sobre la prestación de los servicios públicos; y es el ejercicio del control social sobre los dineros públicos y el gasto público para lograr su uso transparente y responsable.

Si esta es nuestra historia, nuestra tradición, nuestro ser nacional, cabe preguntarse el por qué y para qué las reformas constitucionales propuestas por el Presidente de la República son re-centralizadoras y re-nacionalizadoras y por tanto contrarias a nuestro federalismo.

EL PRESIDENCIALISMO¹

Prof. Dr. Carlos Ayala Corao*
UCAB-UCV

Abstract

The Presidential system in Venezuela has acquired specific characteristics in our political history. We are dealing now with a new Project of Reform of the Venezuelan National Constitution. This initiative was proposed by the Executive Power and emphasizes the role of the President in diverse camps of the Nation's life. The Reform proposes an increase of the presidential period from already 6 to 7 years; in addition it proposes the limitless re-election of the President and increases his faculties and competitions in government. Federalism as political system is present in Venezuela's history since 1811. All our Constitutions, until 1999, defined the Nation as a decentralized Federal State. This notion seems to be in danger today.

Key words: system of presidential government, presidential period, limitless re-election, increase of the competitions, federalism, federation, "new geometry of the power", socialist State, concentration of power, military districts with special powers.

Venezuela al igual que los demás países latinoamericanos, tienen un sistema de gobierno presidencial. Ello significa fundamentalmente que el jefe del Gobierno es el Presidente de la República, quien es electo directamente por el pueblo. Como jefe del Gobierno, el Presidente es la máxima autoridad de la

¹ El artículo *El presidencialismo*, apareció previamente como separata de la revista SIC del Centro Gumilla pp. 3-6, con cuya generosa autorización hemos contado.

administración pública, tanto de los ministerios (central) como de las empresas del estado e institutos autónomos (descentralizada funcionalmente), y de las otras administraciones nacionales (por ej. las misiones). El Presidente es además jefe de Estado; el comandante en jefe de la Fuerza Armada Nacional y dirige las relaciones internacionales del Estado.

En los países con sistema de gobierno parlamentario, el jefe de Gobierno es un Primer Ministro (o canciller o presidente) quien no es electo directamente por el pueblo sino a través de los diputados del Parlamento (cortes o cámaras bajas). El jefe de Estado suele ser un Presidente (electo por el Parlamento) o un Rey.

Los sistemas de gobiernos son diversos y variados; y básicamente dependen de las relaciones que se dan entre el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo para el nombramiento, ejecución y control del Gobierno. Además, las fórmulas clásicas presidencial y parlamentaria han dado lugar a fórmulas mixtas, que van desde los presidenciales con controles parlamentarios, semi presidenciales o semi parlamentarios y otros.

Si bien el sistema presidencial tuvo su origen en la Constitución de los Estados Unidos de América de 1787, en los países Latinoamericanos hemos desarrollado un sistema propio y peculiar, donde los Presidentes tienen una serie de facultades y competencias adicionales, tanto constitucionales como políticas, que han llevado a denominar a nuestro sistemas como «presidencialistas».

Es importante anotar que muchos de nuestros presidentes antes de llegar a su cargo han sido antes caudillos. De allí que una vez convertidos en presidentes, las constituciones les quedan pequeñas frente a los poderes de mando militar, político social y económico, que ellos quieren ejercer. Desafortunadamente, salvo contadas excepciones, ni nuestros Congresos ni nuestras Cortes o Tribunales han sido capaces de ejercer un control efectivo sobre los abusos o excesos de poder de nuestros presidentes. A ello debemos añadir que, salvo excepciones como las de José María de Vargas y los presidentes entre 1959 a 1998, Venezuela ha sido gobernada por Presidentes militares. Algunos de los estudiosos europeos han llegado a concluir que los latinoamericanos elegimos a presidentes con poder absoluto y el único límite real es el temporal, es decir, la terminación de su período y la limitación de su reelección.

I. El Presidente de la República en la Constitución de 1999

En consonancia con esa tradición constitucional, la Asamblea Nacional Constituyente estableció en la Constitución de 1999 una forma de gobierno presidencial, en la cual el Presidente es electo por el pueblo por la mayoría de votos por un período de 6 años, pudiendo ser reelecto de inmediato y por una sola vez, para un nuevo período. Sin embargo, antes de expirar su período, el mandato del Presidente (así como al resto de los funcionarios electos), puede ser terminado anticipadamente mediante la revocatoria popular de su mandato. Por otro lado, la Constitución de 1999 aumentó las facultades del Presidente al otorgarle competencias nuevas o que antes estaban reservadas al Congreso ya sea por ley, o mediante autorizaciones o aprobaciones, como son los casos, entre otros, de la creación (modificación o eliminación) de Ministerios determinando sus competencias; el ascenso de oficiales militares a partir del cargo de coronel o capitán de navío; las materias en las cuales puede ser habilitado para dictar decretos leyes; y la disolución de la Asamblea Nacional en caso de que sea removido el Vicepresidente Ejecutivo en tres oportunidades por voto de censura de la Asamblea Nacional en un mismo período constitucional (debiendo convocarse de inmediato a elecciones legislativas).

En consecuencia, el Presidente de la República en la Constitución de 1999 ganó poderes respecto a lo establecido en la Constitución de 1961: no sólo porque su período pasó de 5 a 6 años, pudiendo ser reelecto de inmediato; sino además, por las facultades adicionales que vimos arriba. Pero además, en la práctica, el Presidente ha sido más poderoso que muchos otros en nuestra historia, no sólo por los inmensos ingresos públicos que ha tenido el país en estos años provenientes del petróleo, sino por elementos esenciales como la falta de independencia de los demás poderes públicos, los cuales han pasado a depender políticamente del Ejecutivo Nacional. Esta falta de independencia ha llevado en la práctica a una inexistencia de los controles constitucionales que deben ejercer sobre el Presidente órganos como la Asamblea Nacional, el Tribunal Supremo de Justicia, la Defensoría de Pueblo, la Contraloría General y la Fiscalía General de la República. Además de ello es evidente la discrecionalidad con la cual se han administrado los recursos públicos a través de mecanismos que no por creativos, efectivos o innovadores, carecen de verdaderos controles.

II. El Presidente de la República en la Reforma Constitucional

La propuesta de Reforma de la Constitución presentada por el Presidente

de la República el 15 de agosto de 2007 a la Asamblea Nacional (PRC), hace mucho más poderoso al Presidente de la República, no sólo al aumentar su período y permitir su reelección ilimitada, sino al aumentar sus facultades y competencias.

A. El aumento del período del Presidente

La propuesta consiste en aumentar el período constitucional del Presidente de 6 años a 7 años, con el argumento de contar con los años suficientes para llevar a cabo el programa propuesto (PRC, art. 230). Con ello el Presidente venezolano pasará a tener el período más largo de todos los presidentes en Latinoamérica y el más largo de los períodos de nuestra historia constitucional, sólo igualado por las Constituciones de la dictadura de Juan Vicente Gómez. La duración promedio de los períodos presidenciales tanto en la historia constitucional venezolana como actualmente en Latinoamérica es de 4 a 5 años. De hecho desde 1936 nuestros períodos presidenciales estuvieron fijados en 5 años. Recordemos incluso que la Reforma Constitucional del Presidente López Contreras en 1936 redujo de 7 años a 5 años el período presidencial, por considerar que éste era demasiado largo, acogiéndose a la reducción aprobada (a pesar de que había sido electo por 7 años), como señal de sometimiento del Presidente a la Constitución. Nos preguntamos si a pesar de haber sido electo por 6 años, el actual Presidente decidirá con la bendición del Tribunal Supremo de Justicia, que el aumento de su período a 7 años se le aplica a él.

Otro argumento que se ha dado para apoyar el aumento del período es que el Presidente está sometido en Venezuela a la revocatoria de su mandato. Si bien ello es cierto, conforme a la regulación actual hay que esperar que transcurra la mitad del período para que pueda solicitarse el inicio de la recolección de firmas para solicitar la convocatoria del referendo. Ello equivaldría en el mejor de los casos a que el referendo se lleve a cabo entre el cuarto y el quinto año del período presidencial. No obstante, desafortunadamente, las limitaciones a esta figura, las dificultades impuestas para la recolección de las firmas, y la persecución y discriminación política llevada a cabo contra los solicitantes del referendo revocatorio del Presidente entre los años 2003 y 2004 (lista «Tascón»), han impuesto restricciones serias a la posibilidad del uso efectivo de esta figura como un mecanismo de participación democrática.

B. *La reelección ilimitada del Presidente*

La propuesta consiste en eliminar la limitación contenida en la Constitución de 1999 para reelegir al Presidente «por una sola vez», para que así éste pueda ser reelecto ilimitadamente (PRC, art. 230). El argumento para sustentar esta propuesta ha sido que la limitación a la reelección presidencial es un invento del imperialismo norteamericano; y que hay que dejar que sea el pueblo quien decida si quiere o no reelegir ilimitadamente a los presidentes.

En primer lugar convendría aclarar, que los Estados Unidos de América tenían la reelección ilimitada del Presidente en su Constitución desde 1787. Si bien siempre estuvo sujeta a críticas, no fue sino hasta que el Presidente Franklin Delano Roosevelt fue electo por cuatro períodos de cuatro años (entre 1933 a 1945) que se decidió modificar la Constitución mediante la enmienda 22 (de 1947 ratificada en 1951) para prohibir la elección de una persona para el cargo de Presidente por más de dos períodos.

En ningún país latinoamericano las Constituciones autorizan la reelección ilimitada del Presidente. En este sentido, en Venezuela, con excepción de las constituciones de 1957 (que duró apenas meses), y los dictadores Juan Vicente Gómez y Pérez Jiménez que no contenían límites expresos a la reelección, las demás constituciones hasta la de 1999 (a excepción de la de 1811) han autorizado la reelección de los presidentes ya sea de manera inmediata o después de transcurrir uno o más períodos.

Caso diferente es la elección en Europa de los presidentes en algunos sistemas semi parlamentarios o semi presidenciales, como es caso de Francia. No obstante, el sistema francés es completamente distinto: el primer ministro comparte la jefatura del gobierno con el Presidente y puede ser destituido en cualquier momento por la mayoría parlamentaria (al igual que lo pueden ser los primeros ministros en los regímenes parlamentarios). Se trata de sistemas de gobierno distintos, con controles diferentes. Además, en Francia el período presidencial fue reducido en el año 2000 de 7 a 5 años; y el presidente electo en el año 2007, Nicolas Sarkozy, ha declarado que sería importante limitar la reelección de los presidentes en su país, para evitar que en lugar de dedicarse a ver cómo permanecen en el poder, se dediquen a resolver los problemas de la gente.

La idea detrás de limitar la reelección de los presidentes en Latinoamérica es impedir que los mandatarios se perpetúen en el poder, aún cuando puedan tener apoyo popular. Ello ha llevado a acoger constitucionalmente el principio del gobierno democrático «alternativo», que va desde la prohibición absoluta de

reelección en México y la mayoría de los países centroamericanos como una cláusula no modificable («pétrea») y la prohibición de reelección inmediata por dos periodos (Panamá), hasta la reelección inmediata por un sólo período.

La verdad es que es muy difícil pensar que en Latinoamérica un Presidente en el poder pueda perder su reelección. De hecho prácticamente en casi todos los países donde se ha introducido la reelección inmediata (por un período), los presidentes en ejercicio han ganado su reelección. En estos países, con excepción de un caso en República Dominicana en el 2004 (Mejía) y Nicaragua en 1990 (Ortega), los Presidentes siempre han resultado reelectos en Colombia (Uribe); Brasil (Cardozo y Lula); Argentina (Menem); Venezuela (Chávez) y Perú (Fujimori). La reelección de presidentes en varios de estos países ha estado acompañada de señalamientos de desventajismos a favor de los presidentes en ejercicio que asumieron simultáneamente la condición de candidatos. Las experiencias venezolanas en los años 2000 y 2006 ponen en evidencia el uso y abuso de los bienes y potestades presidenciales para favorecer al presidente-candidato.

Ello sustenta la conveniencia de que la Constitución garantice la *alternabilidad* del gobierno, estableciendo límites a la reelección del Presidente. En este sentido, la Constitución de 1999 consagra entre sus Principios Fundamentales que el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela es y será siempre «alternativo». Como dijimos antes, el jefe del Gobierno es el Presidente de la República, por lo que mientras este principio exista, es necesario que la Constitución garantice que ningún presidente pueda perpetuarse en el poder, así sea con el apoyo popular. Garantizar la terminación de periodos presidenciales y la alternabilidad luego de una sola reelección inmediata fue una decisión constituyente que nos ha acompañado en nuestra historia constitucional democrática. Su modificación no parece conveniente por los efectos que podrá traer, por lo que en todo caso, éstos deben debatirse con mucha sinceridad y serenidad. Las Constituciones son para un país, no para un presidente.

D. El aumento de las facultades y competencias del Presidente

La propuesta de Reforma Constitucional del Presidente de la República aumenta las facultades y competencias que tiene asignadas el Presidente de la República en la Constitución de 1999. Como vimos antes, constitucionalmente el Presidente es el jefe de Estado, jefe de Gobierno, Comandante en Jefe de la

Fuerza Armada Nacional, jefe de la administración pública nacional, dirige las relaciones internacionales, administra la hacienda pública, nombra al Vicepresidente Ejecutivo, a todos los ministros, a otros altos funcionarios, a los presidentes de empresas del Estado, a los integrantes de comisiones y de otras instituciones. Igualmente como ya vimos, la Constitución de 1999 aumentó varias facultades del Presidente respecto a las que tenía asignadas en la Constitución de 1961.

Las principales facultades y competencias adicionales que se asignan expresa y directamente al Presidente de la República en la propuesta de Reforma Constitucional, son las siguientes:

1. Decretar Regiones Especiales Militares en cualquier parte del territorio y en los demás espacios geográficos de la República (PRC, art. 11).

2. Decretar Autoridades Especiales en situaciones de contingencia, desastres naturales, etc. (PRC, art. 11).

3. Crear por decreto Provincias Federales, Ciudades Federales y Distritos Funcionales, así como cualquier otra entidad que establezca la Ley (previo acuerdo aprobado por la mayoría simple de la Asamblea Nacional) (PRC, arts. 16 y 236 num. 3).

4. Designar las autoridades de las Provincias Federales. Territorios Federales y/o Ciudades Federales (PRC, arts. 16 y 236 num.3).

5. Fijar el número, organización y competencias de las Vicepresidencias (PRC, art. 236, num. 21).

6. Nombrar a los Vicepresidentes que considere necesarios y removerlos (PRC, arts. 225 y 236 num. 4).

7. Presidir el Consejo Nacional de Gobierno y decidir a quienes de sus integrantes convoca (Vicepresidentes, Ministros, Gobernadores y Alcaldes) (PRC, art. 185).

8. Presidir el Consejo de Estado y determinar las demás personas que considere necesario convocar (además de las autoridades que señala la Constitución) (PRC, art. 252).

9. Ejercer la Suprema Autoridad Jerárquica en todos los Cuerpos, Componentes y Unidades de Fuerza Armada Bolivariana, determinando su contingente (PRC, art. 236 num.6).

10. Promover a los oficiales de la Fuerza Armada Bolivariana en todos

los grados y jerarquías, y designarlos para los cargos correspondientes (PRC, art. 236 num.7).

11. Destinar la Guardia Nacional para formar cuerpos policiales con una parte de sus recursos humanos, técnicos y materiales (Disposición transitoria).

12. Destinar la Guardia Nacional para conformar cuerpos de tierra, mar y aire, como parte integrante de otros componentes militares (Disposición transitoria).

13. Formular directamente el Plan Nacional de Desarrollo (sin la aprobación de la Asamblea Nacional) (PRC, art. 236 num.19).

14. Establecer y regular la política monetaria (PRC, art. 236 num.12). El Ejecutivo Nacional y el Banco Central de Venezuela, fijarán en coordinación las políticas monetarias y ejercerán las competencias monetarias del Poder Nacional (PRC, art. 318).

15. Administrar y dirigir las reservas internacionales de la República (PRC, art. 318).

III. Reflexión final

La propuesta de Reforma Constitucional presentada por el Presidente de la República no sólo aumenta el período del Presidente de la República de 6 a 7 años y permite su reelección ilimitada, sino que además aumenta significativamente sus facultades y competencias directas en materias de gobierno, órganos de consulta, creación y nombramiento de autoridades de entidades territoriales federales, mando militar, planificación nacional y monetaria, entre otras. Estas competencias van seguidas de una disminución de los controles de otros poderes sobre ellas.

Necesitamos Presidentes que gobiernen de manera eficiente pero transparente, racional, participativa y respetuosa. Que sean presidente de todos los venezolanos y no sólo de aquéllos que los eligieron; que sus actos sean objeto de control para evitar y corregir los abusos y la corrupción; que tengan las atribuciones necesarias para gobernar democráticamente pero no las suficientes para abusar.

Si esos objetivos son correctos: ¿el aumento de facultades del Presidente propuesto en la Reforma Constitucional es el medio adecuado para lograrlos?

TRASFONDO E IMPLICACIONES DEL PROYECTO DE REFORMA CONSTITUCIONAL

Prof. Dr. Jesús M. Casal*
UCAB-UCV

Abstract

This work tries to exhibit briefly the main issues of the Project of Reform of the National Constitution proposed by the President of the Republic before the National Assembly and sanctioned by this one, with several additions, the 2 of November of 2007. Some of the ideological foundations of this Project, as well as the constitutional reach of the main changes are analyzed and shown.

Key words: constitutional change, ideological foundations, political-territorial organization; political participation; powers and permanence in the position of the President; economic model; judicial independence; state of emergency.

I. Introducción

En estas líneas intentaremos plasmar los aspectos más preocupantes del Proyecto de Reforma Constitucional presentado por el Presidente de la República ante la Asamblea Nacional, el cual sufrió modificaciones y recibió adiciones

* El prof. Jesús María Casal Hernández es Abogado *Summa Cum Laude* de la Universidad Católica Andrés Bello (1988), Especialista en Derecho Administrativo por la Universidad Central de Venezuela y Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Es Decano y Profesor de Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Andrés Bello, Profesor de Derechos Humanos del Centro de Estudios para Graduados de la Universidad Central de Venezuela, Vicepresidente de la Asociación Venezolana de Derecho Constitucional y Miembro de la Comisión Andina de Juristas. Entre sus libros sobresalen: *Dictadura constitucional y libertades públicas* (Caracas, EJV, 1993); *Derecho a la libertad personal y diligencias policiales de identificación* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1998); y *Constitución y Justicia Constitucional* (Caracas, UCAB, 2004).

durante su tramitación ante dicha instancia legislativa.

Primeramente se destacarán los grandes propósitos que animan el Proyecto, según su proponente, y se pondrá de manifiesto el alcance real de los cambios constitucionales planteados. Luego se expondrán sus implicaciones en los siguientes ámbitos: la organización político-territorial; la Democracia y la participación política; los poderes y la permanencia en el cargo del Presidente de la República; la libertad económica, la propiedad privada y el modelo económico; la independencia judicial; los estados de excepción, y la Fuerza Armada Nacional. Cuando corresponda, al hilo de los temas señalados, será también subrayada la incidencia del Proyecto sobre los derechos humanos.

II. Trasfondo y alcance de la propuesta de reforma

Los dos grandes propósitos del Proyecto de Reforma, de acuerdo con el discurso pronunciado por el Presidente de la República ante la Asamblea Nacional al presentar el Proyecto, estriban en la extensión de la revolución al campo de la sociedad (1), y en la profundización del socialismo en lo político y económico-social (2)¹.

Según el discurso presidencial, la revolución ya habría incursionado con éxito en el ámbito político, al haber liberado a la sociedad política de sus ataduras tradicionales respecto de los factores económicos de poder (la burguesía u oligarquía); siendo ahora necesaria la liberación de la propia sociedad civil, mediante la construcción de «una nueva sociedad, con un nuevo Estado como correlato»².

Esta finalidad del Proyecto no es fácilmente perceptible en su articulado, el cual en principio está orientado a la introducción de modificaciones en reglas concernientes a la organización de los poderes públicos, pero esta faceta opaca de la propuesta tiene especial relevancia. La nueva geometría del poder, que pretende reemplazar a la actual división político-territorial, se apoya en dos nociones esencialmente sociales o sociológicas, como lo son la de ciudad y la de comuna; las comunas son las «células sociales del territorio», integradas por

¹ Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, Presentación del Proyecto de Reforma Constitucional ante la Asamblea Nacional por parte del Comandante Hugo Chávez, presidente de la República Bolivariana de Venezuela (*sic*), Palacio Federal Legislativo, 15 de agosto de 2007, pp. 40-44 y 76 y ss..

² *Ob. cit.*, p. 43.

las comunidades, las cuales a su vez representan el «núcleo territorial básico e indivisible del Estado Socialista Venezolano» (art. 16). Las comunidades, las comunas y las ciudades constituyen igualmente, dentro de la propuesta, los conceptos a partir de los cuales se levanta la noción de Poder Popular (art. 136), y en los que se afincan los consejos comunales y otros Consejos del Poder Popular, los cuales son expresión de un derecho a la participación política que se quiere condicionar a la construcción del socialismo (art. 70). La promoción, organización y registro de estos Consejos es competencia del Poder Nacional (art. 156, num. 35). De esta forma, la organización territorial se convierte en una vía de penetración ideológica en las bases sociales, destinada, de manera velada pero indubitable, a la transformación social que correspondería a esta segunda etapa de la revolución.

El intento de profundizar en el socialismo está implícito en lo dicho, y abarca varios sectores del quehacer humano. La organización territorial se apoya en la idea del Estado socialista (art. 16); la participación política está supeditada, como dijimos, a la construcción del socialismo (art. 70), al igual que la participación protagónica del pueblo (art. 158), y se adopta un modelo de economía socialista (art. 112 y Disposición Transitoria Novena).

Estos dos grandes propósitos (confesados) del Proyecto, a los cuales hay que sumar la reelección presidencial indefinida, son reiterados en su Exposición de Motivos, que introducen una perspectiva temporal y de gradualidad en el análisis. Según la Exposición de Motivos el Proyecto de Reforma es sólo un instrumento para acelerar la transición al socialismo, que llevará muchos años e implicará la adopción de medidas adicionales, respaldadas en la Reforma, la cual puede ir acompañada de ajustes constitucionales ulteriores. Dicha transición presupone un cambio de mentalidad y de valores, previsiblemente precedida de una ruptura generacional. La ampliación del horizonte temporal de la Presidencia de la República es considerada una pieza clave del proceso.

Lo expuesto pone ya de relieve el alcance de la Reforma Constitucional proyectada, la cual posee un enorme calado, sobrepasando claramente los límites de una simple reforma a la Constitución (art. 342 CRBV). La sola estimación del peso que el socialismo tiene dentro del Proyecto basta para ilustrar tal extralimitación. El socialismo pasaría a ser el gran principio fundamental del orden constitucional naciente, el cual repercutiría seriamente en el Título I de la Constitución, cuyos preceptos no son susceptibles de modificación o afectación por la vía de una reforma constitucional. Por lo pronto, el pluralismo democrático (art. 2 CRBV) se vería menoscabado, así como la descentralización inherente

al carácter federal del Estado (arts. 4 y 6 CRBV).

Cabe sostener que algunos de los cambios propuestos, particularmente los que inciden en el pluralismo democrático, no podrían ser incorporados a la Constitución ni siquiera mediante una Asamblea Nacional Constituyente, por atentar contra la propia noción de poder constituyente (democrático), pero es evidente que el uso del procedimiento de la reforma para transformar el sistema político, económico y social, en la medida en que pretende hacerlo el Proyecto, es una forma subrepticia o fraudulenta, pero innegable, de violar los límites fijados a los poderes constituidos para introducir modificaciones en la Carta Magna. Conviene recordar que la participación final del pueblo, mediante referendo, en los procedimientos de enmienda o de reforma no equivale a una expresión del poder constituyente originario, sino representa una forma de control político del pueblo sobre la actuación de los poderes constituidos.

III. Implicaciones de la Reforma Constitucional en diversos ámbitos

1. La organización político-territorial

El carácter federal del Estado venezolano y la descentralización como principio rector de su organización territorial resultan amenazados por la propuesta de reforma constitucional. En la nueva formulación del artículo 16 se suprime la referencia a la descentralización político-administrativa como parámetro al que ha de ceñirse la ley orgánica de división político-territorial, y en el artículo 158 se abandona la descentralización como política nacional. Igualmente, la transferencia o atribución de competencias del Poder Nacional prevista en el artículo 157, en beneficio de los Estados o Municipios, que se encuentra asociada a la descentralización, pasaría a estar ordenada a un apoderamiento comunal de perfiles inciertos y podría favorecer a una forma de Poder Público, el Poder Popular, que, a diferencia del Poder Estatal o Municipal, no nace de elecciones.

Adicionalmente, se eliminaría la garantía de supeditar a un referendo aprobatorio las propuestas de creación de un Territorio Federal con parte del territorio de un Estado; se intenta sustituir al Consejo Federal de Gobierno por un Consejo Nacional de Gobierno, se despojaría a los Estados de competencias que habían adquirido gracias al desarrollo del proceso de descentralización durante la vigencia de la Constitución anterior, desde 1989; y se otorgaría al Poder Nacional facultades en relación con el régimen territorial de los Estados, perdiendo éstos competencia para dictar su Constitución y decidir sobre su

división político-territorial. Por si quedaran dudas sobre la alteración de la forma federal del Estado, la competencia residual a favor de las entidades federadas característica de este tipo de Estado se invertiría en beneficio del Poder Nacional.

Junto a estas formas directas de cercenamiento del Estado federal y de la descentralización concurren otras que indirectamente aunque no por ello en menor grado los afectan. Se trata de las figuras inscritas en la denominada nueva geometría del poder, que suponen la creación por decisión del poder central, básicamente del Presidente de la República, de entidades territoriales no autónomas cuyas autoridades serían designadas por aquél, las cuales seguramente entrarían en colisión con los Estados y Municipios.

2. La Democracia y la participación política

Como se desprende de lo ya señalado, el Proyecto de Reforma repercute negativamente, por distintos ángulos, en los principios democráticos. La constitucionalización del socialismo hiere certeramente al pluralismo político, esencial en Democracia, pues una determinada ideología de partido resultaría sacralizada, ocupando una posición privilegiada frente a las demás, en lugar de concurrir con ellas en condiciones de igualdad. La propuesta presidencial alcanza su mayor gravedad cuando los medios de participación política quedan condicionados a la construcción del socialismo. Esto menoscaba el derecho de todo ciudadano a la participación política y puede quebrantar la libertad de conciencia y conducir a situaciones de discriminación en razón de las ideas políticas.

El Proyecto pretende ampliar el universo de los votantes al reducir a 16 años la edad mínima para el disfrute del derecho al voto (art. 64), pero es regresiva desde la óptica del derecho de participación política cuando plantea requisitos más severos para la activación de medios de ejercicio directo de la soberanía, a través de las diversas modalidades de referendo (arts. 71 a 74) o de la iniciativa popular para la revisión de la Constitución. (arts. 341, 342 y 348). Esto atenta contra la progresividad en materia de derechos humanos y contra la definición del gobierno como participativo (arts. 2, 6 y 19 CRBV).

Desde la óptica democrática también preocupa la previsión de un Poder Popular que no nace de elección ni de sufragio alguno (art. 136), ya que el Poder Popular constituye en la propuesta una manifestación de Poder Público, cuyos órganos están llamados incluso a asumir competencias del Poder Nacional (art. 157). Esto implica que podría producirse un trasvase de competencias públicas desde instancias democráticamente elegidas a otras que no lo son. El

carácter electivo del gobierno de la República Bolivariana de Venezuela a todos sus niveles, consagrado en uno de los principios fundamentales de la Constitución (art. 6 CRBV), sufriría así una franca vulneración. Adicionalmente, el Poder Popular se perfila como una plataforma de penetración estatal en espacios sociales que deberían conservar su autonomía de organización, ya que se extiende a los ámbitos laboral y estudiantil (consejos de trabajadores y consejos estudiantiles) entre otros. En consonancia con ello, los cauces constitucionalmente establecidos para la participación de la sociedad en la designación de altas autoridades judiciales o contraloras pasarían a ser ocupados, aunque de manera no exclusiva, por los voceros del Poder Popular (arts. 264, 279, 295 y 296), y la transferencia de servicios a las comunidades solamente estaría referida a los entes del Poder Popular (art. 184).

3. Poderes y permanencia en el cargo del Presidente de la República

Un aspecto alarmante del Proyecto de Reforma es el modo en que resulta exacerbado el presidencialismo característico de nuestro sistema político. En el sistema presidencial el papel y atribuciones del Presidente son claves para el funcionamiento del Estado, pero la desmedida concentración de poderes que dicho sistema ha llevado consigo en Venezuela y otros países latinoamericanos ha conducido a formular diversas propuestas dirigidas a atemperar las potestades presidenciales y a intensificar los mecanismos de fiscalización y control político. En el contexto de las reflexiones sobre la reforma del Estado promovidas desde finales de los ochenta, se pensaba que el desarrollo de la descentralización política, incluyendo la elección popular de los Gobernadores de Estado, también podía contrarrestar esa nociva tendencia y servir de contrapeso a los poderes presidenciales.

Apartándose de todas estas cautelas, el Proyecto examinado amplía sin ninguna medida las competencias del Presidente de la República y, a la vez, pretende derribar cualquier limitación a la reelección del Presidente en su cargo. Rompiendo con todos los moldes del Derecho Comparado y con las conclusiones de los estudios jurídico-políticos sobre la función del Presidente en nuestro sistema, el Proyecto acentúa la concentración de poderes en cabeza del Presidente, que está aunada a la centralización de competencias en el Poder Nacional, y prevé la extensión temporal del periodo presidencial así como la posible reelección indefinida de quien ocupe tal alta magistratura ejecutiva.

Entre las nuevas atribuciones del Presidente de la República se encuen-

tran las de: decretar regiones estratégicas de defensa; crear las entidades comprendidas en la denominada geometría del poder, previo acuerdo de la Asamblea Nacional, incluyendo la libre designación y remoción de sus autoridades; conferir los ascensos militares a todos los grados y efectuar nombramientos en todos los destinos; formular el Plan Nacional de Desarrollo, no sujeto ahora a la aprobación de la Asamblea Nacional, y dirigir su ejecución; regular las misiones mediante reglamentos contentivos de regímenes excepcionales o experimentales; administrar las reservas internacionales, y establecer y regular la política monetaria, en coordinación con un Banco Central de Venezuela al que se despojaría de su autonomía. A esta enunciación el Proyecto agrega, en una de sus Disposiciones Transitorias (Novena), la exorbitante facultad presidencial de regular la transición al modelo de economía socialista mediante decretos, mientras no hayan sido desarrollados por ley los principios establecidos en el nuevo artículo 112.

Este sobredimensionamiento del papel del Presidente dentro del Estado y la supresión de los límites a la reelección presidencial, los cuales forman parte de los componentes esenciales del constitucionalismo latinoamericano, nos colocaría ante un escenario en el que los controles institucionales y los contrapesos democráticos quedarían reducidos al mínimo, allanándose el camino para procesos autocráticos signados por el personalismo político. Todo ello en detrimento de principios fundamentales como el de la alternancia en el ejercicio del gobierno (art. 6 CRBV) y de la adopción constitucional del paradigma del Estado social y Democrático de Derecho y de Justicia (art. 2 CRBV).

4. Libertad económica, la propiedad privada y el modelo económico

Sumamente controvertida ha sido la formulación que reciben en el Proyecto los artículos 112 y 115 de la Constitución. En el primero desaparece la garantía de la libertad de cada persona de dedicarse a la actividad económica de su preferencia (libertad de profesión u oficio o libertad económica), así como la protección de la iniciativa privada en el campo económico. En su lugar se establecen las bases del modelo económico socialista, en el que tienen primacía los intereses públicos o colectivos y las correspondientes formas de producción.

En el artículo 115, que hoy consagra el derecho de propiedad, se suprime la calificación de la propiedad como derecho y sólo se garantizan las diversas formas de propiedad, lo cual no necesariamente es lo mismo: primero, porque una categoría jurídica fuerte como la del derecho desaparece y, segundo, porque con la redacción propuesta podría estarse asegurando, tan solo, que en el nuevo

modelo económico también habrá una propiedad privada, sin decir nada sobre el alcance de la protección que tendría el reparto de bienes privados existente al entrar en vigencia la reforma. La alusión de la norma proyectada a los bienes de uso, consumo o medios de producción legítimamente adquiridos como aquellos sobre los que puede recaer la propiedad privada, complica aún más las cosas, pues ciertas clases de bienes susceptibles de apropiación privada no encajarían técnicamente en las mencionadas y la referencia al carácter legítimo de la adquisición de los medios de producción pareciera ir dirigida a facilitar el desconocimiento por el Estado de los correspondientes títulos de adquisición.

Las anteriores propuestas se inscriben en una visión general del sistema económico en la que se sobredimensiona el papel del Estado y de lo público, tal como se desprende del artículo 299 del Proyecto, que desplaza a la iniciativa privada y a la libre competencia. Igualmente, en materia agrícola se exacerban los poderes estatales, al preverse en términos indefinidos la posible asunción por la República de sectores de la producción agropecuaria (art. 305). En la misma dirección apunta el numeral 34 del artículo 156 del Proyecto, que otorgaría al Poder Nacional competencia para gestionar y administrar los ramos de la economía nacional. En el modelo económico propuesto la planificación estatal pasaría a tener una importancia capital (art. 318), lo cual se ve reflejado en las amplias atribuciones reconocidas al Presidente de la República, facultado para formular, sin participación de la Asamblea Nacional, el Plan de Desarrollo Integral de la Nación, y para dirigir su ejecución (art. 236, num. 20).

En el campo financiero y monetario, se destaca la supresión de la autonomía del Banco Central de Venezuela y la previsión de la facultad presidencial de administrar las reservas internacionales, y de establecer y regular la política monetaria, en coordinación con esa entidad, que sería privada de autonomía (art. 236, num. 13)

5. La independencia judicial

La independencia judicial, esencial para la vigencia del Estado de Derecho y para la protección de los derechos humanos (art. 2 CRBV), está igualmente amenazada, al preverse en el Proyecto la posibilidad de remover a los Magistrados del Tribunal Supremo de Justicia por la simple mayoría de los integrantes de la Asamblea Nacional (art. 265), planteándose así la supresión de la mayoría calificada actualmente establecida. También se pretende eliminar la intervención del Poder Ciudadano en la calificación de la falta en que haya podido

incurrir algún Magistrado del Máximo Tribunal, la cual debe ser de carácter grave.

Este intento de modificación resulta inexplicable desde la óptica del Estado de Derecho, pues colocaría a los Magistrados del órgano supremo del Poder Judicial a merced de vaivenes políticos y de mayorías circunstanciales. Con arreglo a la propuesta, la misma Asamblea Nacional, competente para la designación de los Magistrados por una mayoría que constitucionalmente no ha de ser calificada y que legalmente ha sido definida en última instancia como simple, podría removerlos por una mayoría igualmente exigua, lo cual, aunado a la indeterminación de muchas de las infracciones que la ley respectiva hoy considerada graves, pone en riesgo la estabilidad de los Magistrados en sus cargos y amenaza su independencia. La sola posibilidad de que la Asamblea Nacional tuviera la potestad de remover a los Magistrados había sido objeto de censura en la doctrina, desde la óptica de la independencia judicial, por lo que es inaceptable que el Proyecto pretenda exacerbar esta debilidad de la Constitución en vigor.

6. Los estados de excepción

En materia de estados de excepción el Proyecto intenta abandonar las conquistas alcanzadas en 1999 y se sitúa en un escalón de garantías incluso anterior al de la Constitución de 1961. Así, se restablece la figura de la suspensión de garantías, de nefastas consecuencias durante la vigencia de esta Constitución; se eliminan los precisos límites temporales fijados a cada uno de los estados de excepción; se omite a la libertad de información y al debido proceso dentro de la enunciación de derechos no susceptibles de suspensión o restricción; se suprime la referencia a la obligación de remitir el decreto que declare un estado de excepción a la Sala Constitucional, así como la facultad de la Asamblea Nacional de revocar dicho decreto al cesar las causas que lo hayan motivado (arts. 337, 338 y 339). También desaparece la remisión a la ley orgánica que debe delimitar el alcance de los poderes extraordinarios, y el Proyecto llega a contemplar la derogatoria expresa de la Ley Orgánica sobre Estados de Excepción.

Resulta evidente el desmontaje del andamiaje garantista de los derechos humanos instaurado por la Constitución de 1999, que respondió a la experiencia de abusos cometidos durante la vigencia del Texto Constitucional anterior, cuya regulación era claramente insuficiente. La naturaleza regresiva de este aspecto del Proyecto, desde la perspectiva de los derechos humanos, es alarmante. Esta conclusión no se ve desvirtuada por la alusión del Proyecto al derecho a la defensa y a ser juzgado por los jueces naturales como derechos inderogables (art. 337),

pues el derecho al debido proceso incluye, especialmente a tenor del artículo 49 de la Constitución, contenidos que sobrepasan estas dos garantías judiciales.

7. La Fuerza Armada Nacional

La institucionalidad militar también sufre alteraciones en el Proyecto de Reforma Constitucional. La definición constitucional de la Fuerza Armada Nacional como una institución esencialmente profesional es sustituida por la alusión a su carácter patriótico, popular y antiimperialista, y la categórica exclusión de su militancia política es reemplazada por la tímida prohibición de la militancia partidista de los militares activos (art. 328). En un tema en el que ya se habían manifestado reservas, dada la supresión, en 1999, de la referencia a la naturaleza apolítica y no deliberante de las Fuerzas Armadas contenida en la Constitución de 1961, el Proyecto pretende alejarse de los principios rectores de la posición de la Fuerza Armada en una Democracia. Además, la mención del antiimperialismo se conecta con la apelación, insólita en una Constitución pacifista, a la guerra popular de resistencia. La Fuerza Armada Nacional, que pasaría a denominarse Fuerza Armada Bolivariana, sufre también cambios en su integración, pues se le adscribe la Milicia Nacional Bolivariana (art. 329).

IV. Reflexión final

El conjunto de reformas proyectadas que ha sido reseñado atenta gravemente contra la integridad de la Democracia constitucional, del Estado de Derecho y de los derechos humanos. De aprobarse mediante referendo el Proyecto sancionado por la Asamblea Nacional, la Constitución de 1999 sería objeto no sólo de un cambio sustancial sino incluso de una adulteración que pondría en entredicho la propia idea de Constitución democrática. Los aspectos sociales positivos de la propuesta, en el ámbito laboral y de la seguridad social, ya están anunciados en la vigente Constitución y han debido haber recibido, desde hace varios años, desarrollo legislativo.

Esperemos que el electorado medite sobre las graves consecuencias que tendría la aprobación de dicho texto y que tenga en cuenta el margen de acción, amplio aunque no ilimitado, como en toda Democracia constitucional, que la Constitución de 1999 deja para el desarrollo de políticas sociales transformadoras. Asimismo, debería tomar en consideración lo mucho que cabría obtener, en términos de institucionalidad democrática, de una aplicación seria y completa de esa Constitución.

CULTURA DE LA DEMOCRACIA EXPRESIÓN SITUADA DEL REINO DE DIOS

P. Pedro Trigo*
ITER

Abstract

The present essay departs from the environmental difficulty to live political democracy and verifies that our democratic deficit tends to rarefy and stir up the citizen's coexistence. In order to revert this situation, this essay proposes to build as human subjects with freedom a positive relation with and from the others. From this notion of human subjects as persons in relation to one another, it will be possible to cultivate the culture and values of a real democracy as a form of building up this social relation that constitute us as human subjects. We will develop how a real culture and praxis of democracy is a privileged expression of the attitude that welcomes and recognizes the sovereignty of God among us.

*El P. **Pedro Trigo Durá**, SJ, es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLAT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

Key words: Political democracy, coexistence, "respectivity", steps and attitudes, welcome of the Kingdom of God

Pertinencia del tema en la Venezuela de hoy

Nos vamos a referir a la cultura de la democracia como un modo de relacionarnos que expresa hoy la actitud del que acoge el señorío de Dios tal como lo reveló Jesús de Nazaret.

El por qué de este tema, o por mejor decir de su urgencia impostergable, se encuentra en nuestra situación nacional. El Presidente viene lanzando cada vez más descubierta y pormenorizadamente una propuesta política, que es nada menos que la refundación de la República. La pregunta crucial es si existe en nuestro país una ciudadanía tan consciente de lo que quiere y tan decidida a lograrlo como el Presidente. Los que no estamos de acuerdo con la propuesta del Presidente tendemos a considerar que el problema de Venezuela es el proyecto del Presidente, que ante él todos los demás problemas palidecen. Yo pienso por el contrario que el problema mayor que nos aqueja es la poca densidad que tenemos como ciudadanos, que nos impide asumir nuestro papel protagónico, para decirlo con palabras del Presidente.

El talante proactivo e incluso agresivo del gobierno, tiende a convertir a los ciudadanos en seres reactivos, bien sea acatando sus propuestas y dejándose configurar o mejor reconfigurar incesantemente por ellas, bien colocándose en el otro polo del mismo horizonte, es decir en una posición meramente antitética y por tanto no libre ni superadora. Es imprescindible alcanzar la libertad personal o mejor liberar nuestra libertad, para asumir posturas realmente superadoras.

El presupuesto de lo que diremos es que la democracia política no es posible, si no se cultiva asiduamente la cultura de la democracia en todos los campos de la vida, desde la relación de pareja y la vida familiar, hasta las amistades, las relaciones de trabajo y el modo de estructurarse y funcionar las distintas asociaciones, organizaciones y grupos que creamos libremente.

Ahora bien, no florecerá la cultura de la democracia, si no abrigamos la pretensión de constituirmos en auténticos sujetos humanos. Si nos atenemos a la condición de miembros de conjuntos, viviendo según las pautas establecidas en ellos, y recibiendo de ellos tanto las posibilidades como las limitaciones, si nos negamos a actuar como sujetos responsables y libres, no podremos interactuar democráticamente, ya que no vivimos desde nosotros mismos sino conductualmente, es decir, a partir de las pautas emanadas desde el poder, sea

económico o político. Así pues, el sujeto es el elemento base del que tiene que partir todo.

Pero como el sujeto humano no es ensimismado sino que se constituye a través de relaciones, el ejercicio de la cultura de la democracia, si hay voluntad de vivir como sujetos, contribuirá muy significativamente en la constitución de los sujetos.

Esta es la razón de que focalicemos pormenorizadamente el tema de la cultura de la democracia y hagamos ver su raigambre cristiana.

La política es útil y necesaria, pero no sagrada

Comenzamos asentado que, dentro de lo que nosotros conocemos sobre la condición humana y de lo que nos es dable pronosticar, no parece que sea posible ningún orden social que excluya la coacción. Aun en situaciones en las que la mayoría de los ciudadanos aceptan las leyes y se rigen por ellas, siempre habrá alguno que no las acepte o que, aun aceptándolas, las viole. Es de humanos equivocarse, por eso tenemos que contar con que siempre habrá injusticias; pero si el ejercicio del derecho logra que se le haga justicia a la víctima y que caiga sobre el infractor el peso de la ley, será posible vivir humanamente. Sin embargo, si además de injusticias, hay impunidad, ese estado de cosas deja de ser ya una vida civil. Lo más importante es convencer a los ciudadanos de que en el respeto que se deben a sí mismos entra respetar a los demás y a las reglas de juego sancionadas por todos. Pero subsidiariamente, es inevitable sancionar a los trasgresores para que, si el sentido de dignidad no basta en alguna ocasión para hacer el bien, al menos no se haga el mal por el temor al castigo. Así pues, aunque la sanción no puede ser la columna vertebral de ninguna política, como último recurso es imprescindible en todas.

¿Qué significa esto para los cristianos? Que, aunque valoremos la democracia como un bien imprescindible para que se desarrolle una vida que podamos llamar civilizada y por eso la propongamos a todos como una dimensión imprescindible de su ser humano en sociedad, el reino de Dios no se realiza como una estructura política. Esta conclusión resulta inevitable, si aceptamos al Dios cristiano, que no puede ni quiere imponerse sobre nadie, porque el amor respeta absolutamente la libertad del que ama y por ninguna razón se impone sobre él, ni siquiera para evitar que se extravíe o que se pierda. Dios no nos puede salvar en contra de nosotros. Si la política, que debe buscar por todos los

medios que los ciudadanos cumplan voluntariamente lo que se estableció con el concurso de todos, no puede, sin embargo, excluir la coacción de los que quebranten las leyes, no forma parte de lo definitivo sino de lo provisional. Por tanto no es sagrada.

No vemos cómo pueda ser sobrepasada, pero en ella no cabe la plenitud humana que expresa el Reino. Es útil e incluso imprescindible, y por eso debe ser considerada como un bien relativo que ha de ser cultivado por los ciudadanos. No es, por tanto, propio de cristianos desentenderse de la política. Actuar la política es un bien moral que debe ser propuesto como tal y actuado con esa conciencia; pero lo actuado entra en el ámbito de lo relativo, de lo útil, no de lo definitivo.

Aunque sí pueda entrar en lo definitivo el amor a los conciudadanos, como móvil que lleva a contribuir desde el Estado a su desarrollo integral y a restablecer la justicia mediante el derecho y a discriminar positivamente a los discriminados para que puedan integrarse al cuerpo social en igualdad de condiciones.

Así pues, el que la política no sea sagrada no significa que sea irrelevante para el cristiano. Muy por el contrario, los cristianos deben entrar decididamente en ella para optimizar los elementos de consenso en la formación de las leyes y proyectos y en su realización conjunta, es decir para optimizar la cultura de la democracia, sabiendo que, por más que se avance, siempre será indispensable residualmente la coacción. Es, pues, indispensable que los cristianos se metan en la política.

Habría que distinguir entre el horizonte cristiano de la política, es decir los elementos que deben ser tenidos en cuenta y que no pueden negociarse y el modo de hacer las cosas que debe fomentarse. Vamos a referirnos a esto segundo. Lo caracterizamos como cultura de la democracia.

Cultura y cultura de la democracia

Cultura de la democracia no equivale a democracia política, a ningún tipo de ella. Es un tipo determinado de cultura o, dicho con mayor precisión, una manera determinada de estructurar un ámbito, de vivir un elemento de una cultura.

Entendemos por cultura el modo de habérselas con la realidad, en este caso con la realidad humana, que tiene una colectividad humana, para constituirse en cualitativamente humana. Todos los seres humanos nacemos constitutivamente humanos, pero nos tenemos que hacer cualitativamente humanos. Nos hacemos

humanos mediante las acciones. Aunque también mediante ellas podemos deshumanizarnos. No hay camino hacia la humanización cualitativa que no pase por la cultura. En todas las culturas cabe hacer ese camino.

Pero el ser humano cualitativo no cabe en ninguna. Por tanto cuanto más decididamente se vaya en esa dirección, más se transformarán desde dentro las culturas. Los seres humanos que viven trascendentemente en sus culturas, es decir como caminos de humanización, se encuentran y reconocen, ya que todos tienden hacia lo mismo.

Para que sean canales expeditos hacia el ser humano cualitativo, las culturas necesitan ser incesantemente transformadas; por eso, si una cultura se absolutiza, proclamándose paradigma de humanidad, será un obstáculo en vez de una ayuda. Las culturas se pueden absolutizar a causa de su poder y el bienestar de sus miembros, confundidos con la humanidad cualitativa; o también cuando, para defenderse de esas culturas dominantes, se cierran sobre sí mismas.

La cultura de la democracia, como es un modo determinado de vivir un nivel específico de la realidad, debe abarcar todas las áreas, desde las relaciones familiares, a las escolares, las del trabajo, las de amigos y compañeros, las de participantes de una misma institución, las de convivientes en una misma ciudad, en un mismo país, en un mismo mundo. En cada área, la cultura de la democracia sufre una modulación concreta, respondiendo al nivel de realidad en que se relacionan las personas; pero en ninguna debería desaparecer, incluso en las esferas de la economía y la política, que son las más duras. Ahora bien, lo que sí es seguro es que no se manifestará nunca en éstas, si no es esmeradamente cultivada en las demás, que son, por así decir, más flexibles.

Características de la cultura de la democracia

No las entendemos como notas yuxtapuestas sino como elementos que componen una estructura dinámica. Como el modo de producción determina el producto, iremos desarrollando los pasos sucesivos, que, componiéndose, forman esta cultura.

1. El primer paso que debe dar cada uno de los integrantes del grupo es **expresarse**: sacar afuera lo que tiene respecto de lo que se trata o respecto de lo que él quiere plantear. No expresarse es ejercer violencia sobre el grupo, ya que el que se retrae está negando a los demás no sólo su aporte sino su condición de miembro personalizado del grupo. Si lo que concierne a todos debe ser discutido por todos, el que se niega a participar se está excluyendo como sujeto;

pero, al permanecer en el grupo, está, por lo que al asunto concierne, desde fuera, es decir no comprometido con lo que se decida. Criticar luego, si algo salió mal, es una tremenda deslealtad.

Hoy no pocas personas viven de manera más bien conductista, sin preguntarse el por qué de las cosas que suceden a su alrededor y en las que muchas veces están de un modo u otro implicadas, y sin hacerse conscientes de las propias posiciones y por lo tanto sin hacer el esfuerzo de sopesarlas y fundamentarlas. Por eso es imprescindible el esfuerzo inicial de decidirse a decir lo que ven y sienten, porque sólo este ejercicio asiduo, irá sembrando el hábito reflexivo. Expresarse es, además, el grado mínimo de pertenencia al grupo. Es un ejercicio elemental de confianza, tanto en sí mismas como en el grupo.

Si en el punto concreto que se debate alguien no tiene nada que aportar, lo debe manifestar, aunque normalmente podrá decir con qué está más de acuerdo de lo que los demás han ido diciendo.

La actitud que se cultiva en este primer paso es la de **poner en común los propios haberes**, la de no reservarlos como una ventaja sobre los demás. Quien pone en común lo propio manifiesta que vive vuelto hacia ellos, abierto a ellos, con una respectividad positiva, poniendo la propia alegría en el bien de ellos, mediante la donación de lo que tiene, puede, sabe, vale y es.

2. El segundo paso es **escuchar** lo que dicen los demás. Escuchar no es simplemente oír y ni siquiera registrar lo que se va diciendo. Es oír haciéndose cargo de lo que va diciendo cada uno.

En la cultura postmoderna hay una cierta propensión a expresarse, como un ejercicio de narcisismo; pero, una vez dicho lo suyo, desentenderse. Cuando pasa eso, todo se reduce a una serie de monólogos.

No es tan fácil escuchar, porque exige salir del propio horizonte individual y abrirse a la perspectiva de las demás personas; es decir, exige que yo no esté juzgando automáticamente lo que digan los demás respecto de mi propia postura, tenida implícitamente como paradigma, sino que me abra a la de ellos, tratando de hacerme cargo de lo que quieren decir. Esto implica distinguir entre mi horizonte y el suyo, y escuchar desde su horizonte y no desde el mío.

La actitud que se cultiva en este segundo paso es el descentramiento, el **ponerse en el lugar del otro**, el renunciar a constituirse el centro del mundo, la alegría de salir a otros mundos, de hacerse cargo de su modo de ver las cosas, de darles lugar en mi mundo. Escuchar personalmente es un ejercicio de

fe, ya que consiste en no atenerme respeto de los demás a lo que yo observo de ellos sino también y sobre todo a lo que ellos dicen de sí o desde sí.

3. El tercer paso consiste en manifestar lo que se considera más oportuno de lo que se ha dicho y las coincidencias más significativas; así como en preguntarse mutuamente sobre lo dicho por cada uno, intentando aclarar lo que no se ve o manifestando lo que no se comparte. Esta reacción ante lo dicho comprende tres armónicos principales: lo que resuena, es decir lo que suena bien, porque saca a luz algo que uno llevaba en lo más genuino de su ser sin haberlo nunca expresado del todo; lo que disuena, porque contradice a algo que uno daba por asentado; y lo que no suena, o sea algo en lo que uno no había pensado y que se le da para pensar.

Este tercer paso es crucial, ya que **dialogar**, exponiéndose cada uno al manifestar lo que uno siente sobre lo dicho por los demás, poder preguntar para aprender y ser capaces también de disentir como compañeros, sin que en ello haya ninguna acrimonia personal, es una muestra elemental del respeto que se debe a cada uno y al grupo.

La actitud que se cultiva en este tercer paso es el diálogo en el sentido más literal y cabal de la palabra, ya que la palabra es el vehículo que va y viene entre unos y otros, la palabra razonable, portadora de sentido, inquisitiva y crítica, pero también sabedora de su limitación, la palabra abierta, incompleta, en busca de otras razones y palabras, en busca sobre todo de una verdad más cabal, la palabra que busca **entender el asunto** que se trae entre manos y **entenderse entre sí** los coparticipes.

4. El cuarto paso es el de **buscar una postura del grupo**. Si se dieron los pasos anteriores, cada uno tiene los insumos suficientes para tratar de hilar un discurso, una toma de posición o una propuesta que sean del grupo. Podrá partirse de una o varias de las formulaciones o se la construirá tratando de articular las ideas e incluso las palabras claves que se han ido expresando, buscando consensos.

Lo fundamental en este paso es que cada uno piense no como el individuo que es sino como un miembro del grupo, eso sí, un miembro personalizado. Si cada quien está en esa tesitura, y no en la de buscar hacer prevalecer lo propio, no será tan difícil hallar formulaciones del colectivo.

La actitud que se ejercita en este cuarto paso es el **paso de cada yo al nosotros**, un nosotros en el que los yos se pierden y a la vez se encuentran. Se pierden en cuanto diferenciación de los demás y en cuanto que el todo es

realmente diverso a la sumatoria de las partes. Se ganan en cuanto que el nosotros sigue siendo primera persona y primera persona incluyente porque es plural. Y es en verdad plural, si se ha intentado sincera y sagazmente integrar al máximo los aportes de cada quien en el conjunto, aunque sea transformados. Podríamos decir que el nosotros resultante es realmente plural, si éste es, en verdad, el cuarto paso, es decir, si se han observado los anteriores. Entonces lo que resulta es un cuerpo social personalizado.

5. El quinto paso es decisivo: **encargarse cada quien de un aspecto de lo decidido**. Si no se da este paso es porque los integrantes del grupo estaban en él como meros expertos, es decir desempeñando un papel del que obtienen, piensan ellos, cierta relevancia, pero no comprometiéndose personalmente.

Hay que reconocer que en los más diversos niveles de la vida social existe la propensión ambiental a descargarse en algunos, a darse por satisfechos con la participación en la obtención de los acuerdos y en su posterior celebración, pero desentendiéndose en el proceso de su ejecución, que por eso resulta frecuentemente demasiado laborioso y desgastante para los que lo asumen. Hay, pues, en este punto mucho que avanzar en nuestro medio.

Es muy significativo de que se han dado los pasos anteriores, el que personas cuyas propuestas no fueron acogidas puedan encargarse de lo que se decidió, como si lo hubieran propuesto ellas, ya que son las propuestas del cuerpo social al que pertenecen.

La actitud que se ejercita en este paso es la **responsabilidad**. Llevar a cabo personalmente lo decidido por el conjunto es el ejercicio de la responsabilidad asumida. Es vivir con una libertad liberada capaz de sustentar la acción de uno en cualquier estado de ánimo. Es hacer verdad esa condición de nosotros que se puso a funcionar en los pasos anteriores.

Desentenderse del compromiso adquirido indica una fijación en la adolescencia, una falta de madurez, negarse a ejercer la condición de adulto con las responsabilidades anejas, con la fidelidad a la palabra dada, al compromiso adquirido.

6. El sexto paso es la **evaluación conjunta**. Es obvio que lo que se decidió entre todos, lo evalúen todos. Quien evalúa se considera y es considerado responsable de lo que se trae entre manos. Incluso, digamos, responsable último. Por eso la evaluación conjunta es el signo más fehaciente de que todos los que han participado en el asunto lo han hecho como sujetos de él. O dicho de otra manera que el nosotros que proyectó y ejecutó está integrado por todos los

miembros del grupo.

Pero hay que reconocer que entre nosotros existe una tendencia a que la evaluación deliberativa la realice sólo un cogollo. Para los demás sólo cabe la evaluación informal, la lluvia de ideas sin ningún efecto tangible. En este caso sólo los evaluadores son los verdaderos sujetos del proyecto; los demás serían sólo colaboradores suyos. Así pues, el que todos los implicados evalúen la marcha de lo que llevan entre todos, es una prueba fehaciente de que se practica la cultura de la democracia.

La actitud que se ejercita en este paso es la **conciencia crítica guiada por los objetivos** propuestos. Se reafirma la trascendencia de la misión del grupo, y se relativiza el propio obrar, tanto como persona como en cuanto grupo. Habrá verdadera evaluación si el quehacer no ha sido un ejercicio de realización personalista e institucionalista, o si la determinación de realizar la misión del grupo en cuanto magnitud trascendente es más profunda que el afán de autoafirmarse o de quedar bien.

En cuanto los miembros se afinquen en esa actitud trascendente, no les importará que les critiquen, porque lo que buscan es entregarse eficazmente a la misión, que es la razón de ser del grupo, y que, por tanto, une a sus miembros.

7. El séptimo paso es el **procesamiento de conflictos** de manera que el grupo salga fortalecido como cuerpo social personalizado. Puesto que somos humanos, es normal que surjan conflictos y no deberían verse como una anomalía de la que se debe salir a como dé lugar.

Los conflictos deben procesarse conforme a los pasos que hemos indicado: cada parte debe expresarse con toda libertad y sin que le quede nada por dentro, y para eso hay que crear el clima adecuado; las partes deben escucharse entre sí, y para lograrlo es crucial el papel de los demás miembros del grupo, que tienen que escuchar a ambos queriendo el bien de cada uno, y queriendo, no menos, que aflore lo más genuino de la realidad. Los miembros del grupo más aceptos para las partes son los que tienen que decir a cada una lo que les parece de su postura con toda lealtad y por tanto lo que tendría que cambiar y ceder cada uno.

El que tiene la impresión de que ha procedido mal o se ha equivocado, debe sentir también de parte del grupo que se lo acepta personalmente y que el modo de procesar el conflicto se debe precisamente a lo mucho que se lo aprecia y a la confianza que tienen en su capacidad de superación.

Hay que reconocer que en la cultura ambiental tenemos una especial dificultad en procesar los conflictos. En general tendemos a callarnos lo que sentimos que no es correcto, hasta que no podemos más y explotamos y rompemos con el grupo o luchamos porque la otra parte salga de él. Ya expresamos en el tercer paso que no nos resulta fácil hacer observaciones a los demás, ni a los que consideramos amigos, porque pensamos erradamente que es un acto de deslealtad para con ellos y más en el fondo porque tememos que se enfríe la relación, ni a los que no nos caen bien, porque tememos que aflore nuestra animosidad y los otros se resientan. Por eso solemos decirnos y decir a los demás: «vamos a dejar las cosas de ese tamaño». Hay una fragilidad personal que sólo se puede superar en el ejercicio responsable del procesamiento de conflictos. Si para nosotros lo último, que se posterga una y otra vez, es enfrentar los problemas, nunca llegaremos a ser adultos como individuos ni como sociedad.

La primera actitud que debe cultivarse para que sea posible superar positivamente los conflictos es el **amor indeclinable a cada persona implicada**, en el sentido preciso de buscar su bien en cada paso del proceso. La segunda es **comprender que la verdad libera**, aunque duela. El tercero es que cuando situaciones que se presentan como dilemáticas pueden componerse, hay que hacerlo ver y caminar en esa dirección, ayudando a cada parte a superar su postura excluyente.

Cuando sean dilemáticas, hay que hacer ver que, si hay que decidir, optar por una de las dos **no implica descalificar a la persona** que defiende la que se ha desechado y ni siquiera decir que su propuesta no vale. Sólo que la mayoría ve preferible la otra y que, al ponerla por obra, se verá si se estaba en lo cierto, y que hay la propensión a rectificar, si lo acordado no da el resultado previsto. En este punto la actitud que ha de cultivarse es la de combinar el comprender el asunto y comprender las motivaciones de cada persona, de manera que pueda llegarse a que las partes comprendan más integralmente el punto en cuestión y no menos que puedan llegar a entenderse entre sí.

8. El octavo paso es la **celebración** de los logros y más en general de la vida compartida. Este paso no puede faltar ya que es expresión primaria de la salud espiritual y de la calidad humana del cuerpo social. El sujeto de la celebración es el grupo como nosotros personalizado. Por eso la celebración pone al descubierto el estado en que se encuentra el grupo. A la vez que, si se realiza con una dinámica trascendente, ayuda a que el grupo crezca como cuerpo social personalizado.

Si predomina la primera dinámica, como la fiesta se limita a patentizar el verdadero estado del grupo, la celebración puede expresar su carácter jerárquico o la existencia de individualismos o de facciones. Pero también se puede realizar enfatizando la dinámica trascendente, de tal modo que quede fortalecido el carácter democrático, la relación horizontal y mutua desde los dones de cada uno, y sobre todo que quede expresado simbólicamente el horizonte trascendente hacia el que tiende el grupo y que lo unifica. Cuando se tiene en cuenta todo esto, la celebración es un momento privilegiado de comunión personalizadora.

Hay que tener en cuenta que la fiesta por su carácter desinhibido pone al descubierto lo que en la cotidianidad pasa desapercibido, pero también, si se tiene esta actitud comunal, se puede procesar superadoramente.

Hay que reconocer que la capacidad celebrativa es un punto fuerte en nuestro ambiente, sobre todo en los medios populares, y que por eso hay que actuarla de la manera más dinámica y trascendente posible.

La actitud que ha de cultivarse en este punto es la de **comunión** conjunta con todos los implicados y con la meta que los une y vivifica. Lo que se celebra en el fondo es la presencia de la trascendencia en la historia, la presencia de lo definitivo en lo que va fluyendo. Se sabe que los logros son siempre limitados, pero en ellos se expresa algo de la fraternidad trascendente, y los convocados se van encontrado hermanos, en medio de tantas limitaciones y desencuentros.

Esa entrega a la gracia de la fiesta que acontece, expresa la docilidad fundamental a lo que de santo late en la vida histórica. Esta salida de sí confiada para encontrarse en ese anticipo de la trascendencia es la actitud que hay que cultivar para participar de la gracia de la fiesta.

Flexibilidad y trascendencia

Nuestra propuesta es que, para caminar hacia la humanidad cualitativa como individuos y como grupos y sociedad, la cultura de la democracia debe impregnarlo todo, no sólo los grupos más específicos y estructurados, como un hospital, una ONG, una planta productiva o una dependencia ministerial, sino los más permanentes y fluidos como la familia, los grupos de amigos o el roce diario en la ciudad. La causa de esta trascendencia estriba en que el modo de producción determina el producto. Si el modo es deshumanizador, lo que salga puede contener sin duda aportes específicos objetivados, puede lograr altas dosis de eficiencia en la elaboración de productos o servicios, pero no puede producir desarrollo humano.

Dijimos al comienzo que esta cultura de la democracia se ve modulada por el talante de cada grupo. Pongamos algunos ejemplos para mostrarlo.

En una relación de pareja o en una familia o en un grupo de amigos que lo sean de verdad o en una comunidad de base o en una institución que realice proyectos corporativamente es crucial llegar a ese nosotros personalizado siguiendo los pasos indicados sin omitir ninguno. Sin embargo en una comunidad científica o académica o más en general en un grupo cultural, lo más importante es la expresión, la escucha y el diálogo libre. En un grupo muy numeroso que exija para su funcionamiento de un comité ejecutivo, no todos actúan ni evalúan con la misma intensidad, ya que los que gerencian y ejecutan tienen que tener una cierta autonomía y un mayor protagonismo. En una comunidad permanente como un pueblo o zona ciudadana delimitada y específica, lo más decisivo será la convivialidad, es decir el intercambio fluido, y la celebración. Nos estamos refiriendo a la relación en el interior de comunidades constituidas, pero si la relación es entre una de estas comunidades o individuos de esas comunidades y otros, es decir otras personas tenidas como distintas y más si la distinción connota inferioridad, el paso primero no puede ser expresarse sino escuchar.

Así pues, en cada tipo de relación la cultura de la democracia enfatizará más unos aspectos que otros; pero en todos ha de ser actuada asiduamente, conscientes de que ella vehicula la trascendencia, es decir la realización humana cabal.

Quisiera especificar que la cultura de la democracia también debe impregnar el horizonte, el ambiente y los grupos e instituciones de la Iglesia de Cristo, si quiere ser hoy fiel a su Maestro y al movimiento de su Espíritu hoy. No puede molestar a nadie decir que distamos mucho de vivir en esta cultura, incluso que no es tan claro que nos lo propongamos como una expresión primaria de nuestra fe y un componente esencial de la evangelización. Aunque tenemos que reconocer con alegría que en no pocos grupos y ambientes cristianos sí se tiene en cuenta y trata de practicarse con toda consecuencia, con la mayor plenitud posible.

Cultura de la democracia y reino de Dios

Hemos privilegiado la cultura de la democracia porque es una expresión actual de la aceptación del reinado de Dios que proclamó Jesús y a la vez es un bien de la cultura de esta época mundializada, aunque no de la dirección dominante que ha tomado. Digamos una palabra sobre esto último.

La conjunción actual de individualismo y corporativismo es lo más opuesto que puede haber a la cultura de la democracia. Por tanto es una superación desde dentro de la dirección dominante de esta figura histórica y a la vez la encarnación en nuestra cultura de una dirección trascendente. Además si esta cultura se promueve a todos los niveles, los más favorecidos serán los pobres, que son la mayoría, y además ayudarlos a que se cualifiquen para que deliberen así, es una manifestación bien honda de que se los estima, de que para uno son un sujeto y no meros destinatarios de su generosidad porque se piensa que no son capaces de llegar a constituirse en sujetos.

Puede parecer bastante sorprendente que hayamos mezclado la cultura de la democracia con el reino de Dios, afirmando nada menos que es una expresión actual y situada de él. Vamos a desarrollar el punto.

Ante todo es crucial desde la perspectiva cristiana asentar que el valor de esta cultura es en principio accesible a todos. Cualquiera que lo practique consecuentemente puede experimentar que merece la pena vivirlo y pagar por ello el precio que sea, porque practicarlo humaniza, en el sentido preciso que hace cualitativamente humano. Aunque ya no se sepa razonar por qué eso es así, es suficiente la percepción, digamos densa, de que así sucede.

Desde la perspectiva cristiana, la experiencia de que el ejercicio de la cultura de la democracia humaniza se debe a que es un ejercicio concreto de la fraternidad universal, que es una de las dos relaciones trascendentes que nos constituyen en personas.

La cultura de la democracia, expresión situada de la fraternidad de las hijas e hijos de Dios

Para los cristianos, que partimos de una perspectiva trinitaria, lo más real es la relación, no la sustancia. Nuestro Dios, fundamento de nuestro ser y principio de nuestro obrar, no es el monarca divino: un en sí infinito que sale fuera de sí para poner para sí a lo que no es él mismo. Nuestro Dios es relación eterna, una relación que pone la diferencia y la mantiene unida. El Padre, el Hijo y el Espíritu no son tres sujetos que se relacionan, sino que la relación (obviamente sin tiempo: no es antes la relación que las personas) pone a cada uno, y en este sentido diferencia, y los mantiene en comunión.

Él nos ha creado a su imagen. Por eso nosotros también nos hacemos personas relacionándonos: ante todo recibiendo su relación gratuita que nos

hace reales, y la relación de su Hijo Jesús que, al atraernos con el peso infinito de su humanidad, nos humaniza, y la de su Espíritu, que nos hace hijos de Dios, discípulos de Jesús y hermanos entre nosotros.

La correspondencia a la relación del Padre nos hace vivir con la confianza de hijos que saben que están en manos del Padre materno y que nada los podrá separar de él, y con la disponibilidad de quien se encarga de cumplir el designio del Padre: que todos vivan como hijos en su Hijo Jesús, y como hermanos unos de otros, privilegiando a los pobres y no excluyendo a los despreciados como de malas costumbres.

La correspondencia a la relación de Jesús consiste en su seguimiento, o, más precisamente, en su contemplación en los evangelios en orden a adquirir por connaturalidad su mentalidad y sus actitudes, y así seguirlo desde dentro en su misión de hacer de este mundo el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

La correspondencia a la relación del Espíritu consiste en estar atentos a su impulso, que brota desde más adentro que lo íntimo de cada uno, y secundarlo. La obediencia al impulso del Espíritu, nos habita, nos capacita para vivir desde lo más genuino nuestro, y desde esta autenticidad, nos lleva a que nos configuremos con Jesús, relacionándonos en nuestra situación de modo equivalente a como lo hizo Jesús en la suya.

Como se ve, las relaciones son distintas, pero nos llevan a una profunda unificación personal y al ejercicio concreto de la fraternidad que nos alcanzó Jesús y nos otorga su Espíritu. Desde el punto de vista cristiano no es posible aceptar la relación con Dios, con su Hijo Jesús y con su Espíritu, sin actuar la fraternidad universal, prosiguiendo en nuestra situación el camino emprendido por Jesús, con la fuerza de su Espíritu.

Cada uno de los pasos que configuran la cultura de la democracia puede ser reconocido como una expresión de ese tipo de relaciones biófilas, transitivas, gratuitas, marcadas por la salida de sí para reconocer y afirmar al otro y para encontrarse en él y en el nosotros personalizado que formamos. Por eso lo que se dice de la cultura de la democracia es, por una parte tan puesto en razón, tan congruente, tan constructivo, tan hermoso; pero por otra, tan exigente, tan superador de tantas tendencias de cada uno y del ambiente, tan rigurosamente trascendente.

Faltan muchas cosas por decir. Queremos mencionar expresamente el desarrollo de lo que implica hoy la cultura de los derechos humanos y la cultura

de la vida, así como también la necesidad de recuperar el trabajo como una dimensión vital humanizadora y como un hecho social creador de comunidad, lo contrario de lo que hoy sucede, por causas distintas, en nuestro país y en el Occidente desarrollado, a pesar de la ideología que lo proclama como paradigma.

También nos faltó explicitar cómo aplicar la cultura de la democracia a la política (tanto en general como específicamente en nuestro país) y a las redes que se forman en torno al horizonte de que otro mundo es posible. Pero lo dicho es suficientemente significativo como para poder evaluar nuestra situación personal, grupal e institucional, la del proyecto pastoral del que formamos parte, y nuestra participación en la marcha del país, de la región latinoamericana y del mundo mundializado que habitamos.

Tan sólo queremos plantearnos, para terminar, una cuestión que estimamos crucial. Es posible que haya personas que al leer lo antedicho estén de acuerdo con ello, les parezca hermoso y verdaderamente humanizador. Pero que piensen que la situación histórica lo hace inviable. ¿Cómo va a ser posible vivir la cultura de la democracia, si un grupo en el poder sólo nos llama a colaborar con él, y nos niega la palabra si no accedemos? Si el juego vigente va por otro lado, empeñarnos en jugar éste porque lo estimamos más cualitativo ¿no nos pondrá en una situación de total desventaja e indefensión?

La contrapregunta que yo haría es si podemos jugar otro juego, sin perder el respeto que nos debemos a nosotros mismos y a los demás. ¿Cómo tendríamos que vivir entonces en nuestras familias y en todos los grupos de los que participamos? ¿Tendríamos que estar en ellos tratando de imponernos? ¿Sería vivible un país así? Si unos no cultivan la cultura de la democracia, habrá esperanza mientras la cultiven otros. Cuantos más la cultiven, más esperanza habrá de revertir la situación.

En las buenas y en las malas, con los que aceptan este juego y con los que no lo aceptan, nosotros no tenemos otro tipo de relación. Si sólo tratamos así con los que están de acuerdo con nosotros, no hay ninguna trascendencia en nuestro modo de relacionarnos. Hablando en términos de Jesús, si obramos así ¿qué gracia tiene? No podemos vivir de manera conductista sino siguiendo este modo de obrar, pagando el precio que sea preciso. Nosotros no apostamos al éxito sino a la fecundidad histórica.

¿BUENAS INTENCIONES? MALOS RESULTADOS

Prof. Dr. Eduardo J. Ortiz F.*
ITER-UCAB-UCV

Abstract

The economic policies of the Venezuelan Government, reinforced in the draft of Constitutional Reform, are harming the whole population but specially the poor. Price controls generate shortages, and fixed exchange rates increase inflation. Public services in health and education are deficient, and the nationalization of private services in these areas will worsen them. If private property is reduced, productivity will fall due to the lack of incentives, and production will drop in quantity and quality. Venezuelans do not like communist regimes, where private initiative disappears and freedom is quenched. Cooperatives in which workers are at the same time owners of the firm may be useful in the initial steps of development, but cannot be the main type of organization of economic activity. International reserves that support money emissions should not be used for other purposes.

Key words: Constitutional Reform, price controls, fixed rate of change, inflation, public services, subsidies, nationalization, communism, cooperatives, international reserves.

* El Prof. **Eduardo Ortiz**, es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas (España 1966), Licenciado en Teología por Heythrop College (Londres 1972) y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1975). Es también Economista por la Universidad Central de Venezuela (1988), Especialista en Instituciones Financieras por la UCAB (1997) y Doctor en Economía por la misma UCAB (2006). Ha sido profesor de Teología en el ITER desde su fundación hasta 1985, y es profesor de Economía en la UCV y la UCAB. Es actual Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCAB.

San Ignacio de Loyola, en lo que él dio por llamar «Presupuesto» o paso previo de sus *Ejercicios Espirituales* afirma que «todo buen cristiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla». ¹

Siguiendo este consejo, en las reflexiones que siguen voy a suponer que las acciones pasadas, presentes y futuras del Gobierno venezolano en materia económica tienen como finalidad mejorar el bienestar de los más necesitados.

En ese contexto la profundización del «Estado Social de Derecho y Justicia» que se pretende lograr a través de la Reforma Constitucional pretendería disminuir las graves desigualdades sociales que se dan en el país, y la centralización del poder intentaría acelerar ese proceso, sin perder tiempo en procedimientos administrativos y burocráticos que lo entorpezcan.

Bajo este supuesto, voy a tratar de probar en mi intervención que una parte significativa de las medidas económicas asumidas o propuestas por el Gobierno nos perjudican a todos, pero afectan todavía más a los sectores a quienes supuestamente tratan de favorecer.

A pesar de que estas jornadas se concentran en la Reforma Constitucional no me voy a limitar a ésta, porque muchos de los pasos que se formulan en la nueva Constitución ya han comenzado a ser implementados hace tiempo. Lo que hará la Reforma será dar cobertura legal a un conjunto de acciones -como las expropiaciones forzosas y las rescisiones unilaterales de contratos- que bajo el sistema legal vigente pueden aparecer como arbitrariedad, usurpación o abuso de poder.

¿Favorecen realmente estas y otras decisiones semejantes a los más necesitados, o los perjudican?

Para abordar esta pregunta comencemos por decir que el ser humano, pobre o rico, se engrana en el ciclo de la actividad económica desde diversas perspectivas complementarias.

Si suponemos que en el origen de la actividad económica está el deseo de satisfacer determinadas necesidades, todos somos *consumidores*.

Pero si queremos solucionar nuestras carencias necesitamos que alguien ofrezca bienes que cumplan con esa finalidad. Por eso el ser humano es también

¹ *Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea, N° 22.*

trabajador y productor.

Comencemos por analizar nuestra situación como consumidores

La carestía de alimentos en la Venezuela actual es evidente. Antes hubo períodos excepcionales de desabastecimiento, como la caída del dólar a Bs. 4,30 en el gobierno de Luis Herrera Campíns, el Caracazo al comienzo del segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez, o el paro de finales del 2002 y comienzos del 2003.

Pero ahora la insuficiencia de alimentos está siendo mucho más larga, y no se debe a perturbaciones externas que afectan a la economía, sino a dos medidas mantenidas empecinadamente por el Gobierno: el control de precios, y el control de cambio.

Cuando un Gobierno impone un *control de precios*, lo hace porque quiere favorecer a la población de menores recursos, pero de hecho la perjudica. Existen mecanismos menos distorsionantes para lograr ese objetivo, como los subsidios indirectos, por los que el vendedor recibe lo que él considera un precio justo, y el consumidor paga sólo una parte del bien mientras que el Gobierno cubre la otra parte.

Otra forma más justa de lograrlo -puesto que un subsidio indirecto favorece por igual a todos los consumidores, sean pobres o ricos- sería otorgar el subsidio directamente a los sectores populares, para que éstos pudieran comprar lo que necesitan para vivir dignamente.

Las Misiones estructuradas por este Gobierno han intentado, entre otros efectos, subsidiar a sus participantes. Un informe reciente de *Datanálisis* nos dice que en los últimos ocho años la capacidad adquisitiva del estrato D subió un 60%, y la del estrato E un 100%. Ambos estratos abarcan al 40% más pobre de la población.

Más tarde comentaré que tales subsidios pueden tener efectos negativos cuando consideramos al ciudadano como productor, pero es evidente que lo favorecen como consumidor, aunque muchas veces humillen a quien los recibe, exigiéndole una sumisión política que coarta su independencia y su libertad.

En todo caso, incluso quienes tengan por esta vía más dinero para comprar, hoy en día conseguirán menos bienes para satisfacer sus necesidades, como consecuencia de los controles de precios.

A este respecto, ya hace tiempo que nos encontramos en una situación descrita desde hace décadas por los manuales más elementales de teoría económica. La fijación de precios por debajo del equilibrio genera desabastecimiento, obliga a hacer largas colas para obtener las mercancías, y fuerza a los vendedores a establecer un sistema de racionamiento, por el que cada comprador sólo se puede llevar una cantidad limitada de lo que desea adquirir.

Pero el venezolano, como todo ciudadano del mundo, desea comprar lo que quiera, y no lo que le impongan. Quiere además ejercer su capacidad de elección entre diversas marcas, e inclinarse por la que más le convenga. Y eso sólo se logra fomentando la competencia entre diversos productores, para que éstos se vean obligados a recortar los precios y mejorar la calidad

El problema es grave. En días recientes, un periódico de cobertura nacional señalaba que la escasez de alimentos llega al 25%, y que en algunos rubros como la leche, el azúcar, la carne de res o el aceite de maíz, alcanza al 40%.²

Hace apenas dos semanas, cientos de ciudadanos tuvieron que soportar colas de más de seis horas para obtener 1 kilo de leche, 2 kilos de azúcar, 2 pollos, 2 kilos de caraoas, 2 litros de aceite y 2 kilos de carne por persona.³

El Gobierno dice que la escasez se debe al incremento de la demanda. Pero países con mucha más capacidad adquisitiva que nosotros no pasan por esos períodos de escasez. Al contrario. Los países desarrollados se caracterizan más bien por una exuberancia abrumadora de productos y servicios.

Hay además un aspecto claramente revanchista en la medida del control de precios. El gobierno parece pensar que todo productor venezolano es un ladrón, y en consecuencia trata de castigarlo. Pero como en los ajustes de cuentas en los barrios, donde las balceras indiscriminadas muchas veces matan a inocentes que tuvieron la mala suerte de encontrarse entre dos fuegos, quienes más sufren con esta medida son las personas de menores recursos. El rico puede comprar bienes no regulados, y el vendedor puede cerrar su negocio y colocar sus ahorros en una cuenta extranjera. Pero el ciudadano común no tiene esas alternativas.

Para solucionar el problema que él mismo ha creado, el Gobierno se está viendo obligado a importar lo que no permite que se produzca en el país, y

² Diario *El Nacional*, 18 de octubre de 2007. Página C - 4.

³ Diario *El Nacional*, 22 de octubre de 2007. Página C - 4.

demuestra una mala planificación a la hora de programar sus compras, pues lo importado llega tarde y se acaba en pocos días. De paso, con esto se favorece a los productores extranjeros en perjuicio de los venezolanos.

Pasemos al control de cambio

Muchos países adoptan temporalmente esa medida en momentos de crisis, para resguardar el valor de la moneda nacional y evitar una fuga precipitada de capitales. Pero lo que pudo comenzar como una disposición necesaria, hace tiempo que se ha convertido en otro instrumento de control político, con el que se decide arbitrariamente a quién se premia y a quién se castiga.

Adicionalmente, la medida ha traído consecuencias que el Gobierno ya no es capaz de controlar. El dólar paralelo ha superado los Bs. 6.500, es decir, cuesta tres veces más que el regulado, lo cual genera una distorsión que las autoridades monetarias no saben cómo solucionar, pues no pueden decretar una devaluación cuando están metidas en un proceso de reconversión monetaria, donde la propaganda trata de transmitir la imagen de un bolívar fuerte para una economía fuerte.

Si no hubiese control de cambios, y se mantuviese una estabilidad jurídica que no hostigase a la producción privada, la tasa de cambio promedio sería menor.

Quienes viven o trabajan en ambientes populares creen a veces que la tasa de cambio no es un problema que les afecte, pues los pobres nunca van a comprar dólares. Falsa ilusión. Una moneda devaluada sube los precios de todos los bienes.

En primer lugar el de los bienes importados, que dados los controles de precios y otras medidas que cada vez reducen más la inversión nacional, está constituyendo una proporción cada vez mayor de la demanda.

Pero también el de los bienes nacionales, que casi siempre se producen con maquinarias importadas, y que muchas veces se limitan al procesamiento de insumos básicos recibidos del exterior.

Una vez más, los más perjudicados por esta medida son los más pobres. Los ricos hace tiempo que depositaron la mayor parte de sus ahorros fuera del país, y todavía hoy encuentran caminos no demasiado tortuosos para seguir haciéndolo.

Fijémonos en un solo detalle. Para drenar el dinero que el gobierno está

echando a la calle, y que aumenta la inflación, los poseedores de tarjetas de crédito pueden obtener anualmente 5.000 \$ para sus viajes al exterior, 600 \$ en efectivo para el mismo fin, y otros 3.000 \$ para realizar compras por internet. ¿Quién puede tener tarjeta de crédito? ¿Quién es capaz de irse de vacaciones a otros países? ¿Quién puede ahorrar anualmente Bs. 18.490.000 para comprar 8.600 \$ a Bs. 2.150 por dólar? Ciertamente, no los más pobres.

Aún así, la inflación interanual, o de los últimos doce meses, es a finales de octubre, de acuerdo a los datos del Banco Central de Venezuela, de 17,21 %. Y ya el Fondo Monetario Internacional nos está pronosticando para el año que viene una inflación de 19%.⁴

De hecho llevamos varios años teniendo el índice de inflación más alto de América Latina, y uno de los más altos del mundo. Según datos del Banco Mundial, entre el 2000 y el 2005 sólo cinco países han tenido una inflación más alta que Venezuela: Estos países son Myanmar o Birmania, Turquía, Bielorrusia, República Democrática del Congo y Angola.⁵

La inflación nos afecta negativamente a todos, pero especialmente a los más pobres, que son los que destinan a la compra de bienes básicos una mayor proporción de sus ingresos. Por ejemplo en el 2006, según datos del mismo Banco Central, la inflación para el 25% más rico de la población fue de un 15,9%, mientras que para el 25% más pobre fue de 19,8%.⁶

Pasemos ahora a considerar al ciudadano como *trabajador o productor*

A este respecto el Proyecto de Reforma Constitucional hace declaraciones y promesas de mejora, que se han repetido en las últimas décadas sin que se hayan notado avances significativos en el bienestar promedio de la población.

Así el Artículo 87 dice que «toda persona tiene derecho al trabajo y el deber de trabajar. El Estado desarrollará políticas que generen ocupación productiva y adoptará las medidas sociales necesarias para que toda persona pueda lograr una existencia digna, decorosa y provechosa para sí y para la sociedad» ¿Quién puede estar en contra de esos deseos y promesas?

⁴ www.imf.org/external/country/VEN/index.htm. Consultado el 23 de octubre de 2007.

⁵ The World Bank. *World Development Indicators 2007*, Table 4. 14.

⁶ Banco Central de Venezuela. *Anuario de Estadísticas. Precios y Mercado Laboral*, Cuadro 13.5.

El mismo artículo indica más abajo que «a los fines de garantizar el ejercicio de los derechos laborales de los trabajadores y trabajadoras no dependientes [...] se creará y desarrollará todo lo concerniente a un Fondo de Estabilidad Social para Trabajadores y Trabajadoras por Cuenta Propia».

Todos recibiríamos con alegría la implantación de un seguro social eficiente, que protegiera a toda la población trabajadora. ¿Pero quién de los aquí presentes tiene esperanza de que esto se convierta próximamente en una realidad?

Aquí se podría hacer una breve mención de la productividad de quienes trabajan en las diversas Misiones establecidas por el Gobierno. Hay investigadores que han analizado con cierta profundidad cuánto hay en esos programas de subsidio directo, de remuneración al trabajo, o de proselitismo político.⁷

Sobran razones para sospechar que el incremento de ingresos en los estratos D y E, dada su escasa preparación para enrolarse en áreas de trabajo de alta productividad, se debe simplemente a la aceptación de limosnas públicas.

Bienvenidas sean éstas, si solucionan o mitigan situaciones de emergencia social, pero ésa no es una solución a largo plazo. Todo ser humano debería sentir la satisfacción de que es capaz de ganarse la vida y prosperar con su propio trabajo. Pero vemos a diario, con tristeza y preocupación, que muchas de las personas contratadas por las Misiones han dejado de trabajar, porque les resulta más cómodo recibir un subsidio sin esforzarse demasiado.

En la misma línea, es de esperar que el empleo público se haya incrementado con respecto al privado, debido a la progresiva nacionalización de empresas, y a que el capital privado se ve cada vez menos incentivado a invertir en el país. Sin embargo, todavía en las últimas cifras del Instituto Nacional de Estadística publicadas hasta el momento, correspondientes al primer semestre de 2006, el sector privado proporciona el 83,3% de la ocupación. Es decir, por cada cinco trabajadores, más de cuatro se emplean en el sector privado, y menos de uno en el público.⁸

⁷ El profesor Michael Penfold-Becerra, profesor del IESA, lleva un tiempo analizando este tema. Entre sus escritos podríamos citar el *Working Paper* de noviembre de 2005 titulado *Social Funds, clientelism and redistribution. Chavez's 'Misiones' programs in comparative perspective*.

⁸ Instituto Nacional de Estadística. *Indicadores de la fuerza de trabajo, Total Nacional. Primer semestre, 2006*, p. 31.

A este respecto, quiero detenerme aquí un momento en el tema de las nacionalizaciones.

No nos oponemos a la existencia de empresas públicas. Lo que exigimos es que dichas empresas estén bien gerenciadas, que sean productivas -para lo cual ayuda el que su personal sea seleccionado por su capacidad, y no por su fidelidad a la revolución- y que ofrezcan a la población bienes y servicios de calidad.

Sería así mismo conveniente que no se sustituyan empresas privadas eficientes por empresas públicas ineficientes.

En este contexto cuesta entender, por ejemplo, por qué el Estado critica tanto a la educación privada, amenaza con intervenirla, y busca ahogarla económicamente no permitiendo incrementos de la matrícula y las mensualidades acordes con la inflación, cuando se ha mostrado incapaz de mantener el nivel de la educación pública, que en los años sesenta era todavía un ejemplo a seguir.

Tampoco se comprende por qué quiere crear nuevas universidades públicas, cuando las que ya existen tienen deficiencias presupuestarias cada vez mayores. ¿Será porque el Gobierno no logra ganar las elecciones estudiantiles ni profesoriales en las universidades autónomas?

También podemos preguntarnos por qué se quiere estrangular a las clínicas privadas, cuando los hospitales públicos están cada vez más desabastecidos, y sus médicos están buscando otros trabajos, dentro o fuera del país.

Si realmente se quiere favorecer a los pobres ¿por qué no se mejoran los centros públicos a los que muchos de ellos se ven obligados a asistir, por no tener recursos económicos para optar por otra alternativa?

Si a mediano plazo no se pueden subsanar unos servicios sociales desplomados por décadas de despreocupación y saqueo ¿por qué no se subsidia más bien a los sectores más necesitados para que puedan ir al centro educativo o de salud privado que ellos decidan elegir?

Las encuestas realizadas por empresas dedicadas a procesar sondeos de opinión muestran que una amplia mayoría de los venezolanos, de cualquier estrato social, está en contra de que en Venezuela se implante un régimen semejante al de Cuba, o al de otros países que cierran sus puertas a la actividad privada y cercenan las libertades básicas de la población.

En eso nuestro país no se diferencia de los demás. No conviene olvidar

que los diversos muros y cortinas de hierro, que se han levantado durante décadas entre los países capitalistas y los que se declaraban comunistas, han sido para impedir que los ciudadanos de las naciones represoras de la libre iniciativa económica y social saltaran la talanquera.

Nadie del Berlín Occidental, ni rico ni pobre, quería huir al Berlín Oriental -aunque podía hacerlo libremente- porque sabía que al otro lado iba a vivir peor. Pero muchos perdieron la vida por tratar de saltar el muro en la otra dirección.

¿Cuántos ciudadanos quedarían hoy en Cuba si el Gobierno de la isla les permitiera, sin amenazas o cortapisas, trasladarse a un país extranjero? ¿Cuántos ciudadanos quedarán en Venezuela dentro de unos años, si seguimos por el camino por el que el Gobierno nos quiere empujar? ¿Cuántos y quiénes?

Y esto se debe a algo que desde una perspectiva idealista nos puede parecer lamentable, pero que refleja el comportamiento real de la humanidad.

Las personas nos sentimos estimuladas a trabajar y asumir riesgos por el deseo de lucro o ganancia, porque se nos permite gozar del fruto de nuestro trabajo, porque queremos ser solidarios voluntariamente y no a la fuerza, porque podemos legar lo acumulado durante nuestra vida a nuestros hijos.

Los sueños socialistas suponen que la gran mayoría de la población está dispuesta a sacrificarse permanentemente por los demás, y a trabajar por el simple gozo de reconstruir una nación. Pero eso no es así.

Varios de los aquí presentes me podrán entender mejor desde su propia experiencia vital, porque la vida religiosa es uno de los pocos proyectos socialistas exitosos, ya que en ella los miembros hacen votos de vida en común, y se comprometen a compartir sus bienes con su comunidad y con su congregación religiosa. Pero esta es una vocación a la que muy pocos están llamados, y que no intenta hacer crecer la economía del país, sino que más bien trata de vivir desprendiéndose de los bienes materiales, y relativizando su importancia.

Pero a pesar de esta actitud abnegada, incluso el socialismo de la vida religiosa tiene límites, pues se practica entre los miembros de un mismo grupo. No se está dispuesto a compartir ilimitadamente los bienes propios con las demás congregaciones religiosas, ni con la Iglesia, y mucho menos con toda la sociedad. Y este comportamiento no refleja falta de solidaridad, sino simple necesidad de supervivencia. Si se da todo no se puede vivir, ni se puede ayudar a nadie en el futuro.

Además, también en la vida religiosa la carne es débil, y todos conocemos

personas que van construyendo su propio peculio, con entradas o regalos que no reportan a la comunidad, y que hacen uso de esos fondos para satisfacer necesidades que no cubre el presupuesto ordinario de la congregación.

Entonces ¿cómo vamos a aprobar un Proyecto de Reforma que quiere aplicar a toda la sociedad lo que ni siquiera las personas con las que vivimos en nuestra propia familia religiosa están siempre dispuestas a aceptar plenamente?

Eso sin tomar en cuenta los niveles de corrupción que muchos de los propulsores de la Reforma permiten, si no es que la fomentan directamente con su propio comportamiento.

Un informe de *Transparencia Internacional* aparecido en el pasado mes de septiembre indica que Venezuela es el país más corrupto de América Latina después de Haití.⁹

En Mercal -el mercado del pueblo- «se han denunciado ante la Fiscalía General de la República 375 casos de presunta corrupción por la desviación, robo y otros delitos relacionados con la venta de alimentos», decía hace una semana la prensa.¹⁰

No creo que eso se deba a que los políticos y funcionarios de hoy son peores que los de ayer, sino a que en la cuarta república había alternancia de partidos, y la oposición tenía cierto poder de denuncia y control de las acciones del Gobierno. En cambio en la quinta se ha ido implantando una tendencia a la impunidad que se va a reforzar con la Reforma Constitucional, pues la concentración de poder en el Presidente de la República hace que ninguno de los otros poderes gubernamentales se atreva a contrariarlo, para no perder el puesto, ni el pingüe sueldo y comisiones que lo acompañan.

Ése ha sido también en el pasado uno de los estigmas más visibles de los socialismos reales. La corrupción de su burocracia, dispuesta a perseguir, encarcelar, y aniquilar a todo el que intentara contrariarla.

Esta concentración de poderes se da tanto en el terreno político como en el económico, como se percibe al analizar los sistemas de propiedad que nos propone la nueva Constitución.

El Artículo 115 del Proyecto de Reforma los detalla. Tenemos en primer

⁹ Diario *El Nacional*, 27 de octubre de 2007. Página A - 5.

¹⁰ Diario *El Nacional*, 1 de noviembre de 2007. Página C - 4.

lugar «la propiedad pública (que) es aquella que pertenece a los entes del Estado». Viene luego, «la propiedad social (que) es aquella que pertenece al pueblo en su conjunto», aunque inmediatamente se nos avisa que el Estado decide quién es el pueblo. En efecto, «la propiedad social indirecta [...] es ejercida por el Estado», y «la propiedad social directa» se da «cuando el Estado la asigna a una o varias comunidades». Naturalmente, aunque eso no se diga explícitamente, el que asigna una propiedad tiene la facultad de quitarla, por lo que sigue siendo el Estado el único administrador y propietario.

Sigue luego «la propiedad colectiva (que) es la perteneciente a grupos sociales o personas para su aprovechamiento, uso o goce en común». Queda sin especificar quién decide que una propiedad sea colectiva. Cabe sospechar que lo hará también el Estado, que en las circunstancias actuales se confunde con el Gobierno o, más específicamente, con el Presidente de la República.

Queda en penúltimo lugar «la propiedad mixta (que) es la conformada entre el sector público, el sector social, el sector colectivo y el sector privado». Es de suponer que el Estado tendrá en ellas el poder de decisión, de manera que hasta ahora tenemos prácticamente una misma propiedad, la pública, con cuatro nombres y configuraciones diferentes.

Aparece por fin «la propiedad privada» a la que en diversos Artículos se la grava con una serie de limitaciones.

Uno se pregunta de dónde van a surgir todas esas propiedades intermedias que hoy no existen ¿Las va a configurar el Estado compartiendo lo que hoy posee, o se las va a quitar al sector privado?

Es probable que, al menos parcialmente, se opte por la segunda alternativa, pues en el mismo Artículo se dice que «por causa de utilidad pública o interés social» -naturalmente es el Estado quien decide qué es de utilidad pública o de interés social- «podrá ser declarada la expropiación de cualquier clase de bienes».

Queda también en el aire otra pregunta ¿Qué interés van a tener las personas a las que se les asigna una propiedad en mantenerla, si no la han ganado con su esfuerzo, en último término tampoco es suya, y la pueden perder con el mismo procedimiento con el que la obtuvieron?

En todo caso, habrá que esperar para ver qué proporción de la propiedad total de la nación se atribuye a cada una de estas modalidades.

Si se pretende fomentar la participación de los ciudadanos -especialmente los de menores recursos- en el proceso productivo, uno de los sistemas de

propiedad más atractivos parece ser el de las cooperativas, a las que se menciona en varios artículos del Proyecto de Reforma. ¿No es ideal un sistema económico en el que nadie sirve a nadie, sino que todos son propietarios de los medios de producción?

Comenzaré por decir que conozco a varias personas que han dedicado su vida a la formación de cooperativas, y que admiro su preparación y su entrega.

Estoy así mismo convencido de que, en una etapa inicial del desarrollo, las cooperativas son un excelente medio de formación humana y de progreso.

Pero debo decir con el mismo énfasis que una nación que cimente el crecimiento económico en el movimiento cooperativo está condenada al fracaso.

En los países desarrollados sólo las grandes empresas pueden competir exitosamente en el mercado. Cuentan con recursos financieros que las permiten crecer, y se benefician de lo que en la jerga económica llamamos «economías de escala», que en pocas palabras consisten en que su tamaño les permite producir en condiciones ventajosas y rebajar los costos.

Sólo ellas pueden generar beneficios suficientes para recompensar a los accionistas, y dedicar además un remanente a la investigación y desarrollo de nuevos productos.

La mayor parte de los bienes y servicios que hacen nuestra vida más confortable, como los relojes, electrodomésticos, carros, televisión, reproductores de música, computadoras personales, teléfonos celulares, redes de internet, y podríamos continuar la lista indefinidamente, han sido producidos por empresas gigantes que fabrican bienes a escala mundial, y ofrecen sus productos a precios accesibles, precisamente por contar con un mercado de cientos de millones de personas.

Frente a ellas, las cooperativas son átomos insignificantes que pierden todas las batallas.

Recuerdo a un sacerdote de la orden de Maryknoll que, junto con un grupo de vecinos, había montado hace unos años una cooperativa de producción de zapatos en el Barrio Los Mangos de La Vega. Un amigo común, que entonces poseía varias zapaterías, se mostraba siempre dispuesto a ofrecerles su plataforma comercial para vender sus productos.

Pero los fines de semana, cuando se cerraban las cuentas, la frustración

era patente. El zapatero decía: «No es que yo no quiera vender sus zapatos; lo que pasa es que los clientes no quieren comprarlos. Ustedes nunca podrán competir en diseños, materiales y acabados con las marcas italianas que tengo en venta». La cooperativa tuvo que cerrar porque los ingresos nunca cubrían los costos. El país tendrá que cerrar sus fronteras, y tendrán que obligarnos a comprar productos de baja calidad, para que un sistema nacional cooperativo pueda sobrevivir.

Además, el florecimiento de cooperativas que se ha dado en los últimos años en Venezuela es engañoso, porque de cooperativas sólo tienen el nombre. Una auténtica cooperativa se forma con los ahorros de los socios, que en consecuencia hacen todo lo posible para no perder lo suyo, y se afanan por sacar ventaja del poder económico que les da el disponer de mayores recursos.

Pero si es el Gobierno el que pone los fondos, caemos una vez más en la política de otorgar limosnas, y en la ineficiencia de quien sabe que «papá» lo va a seguir financiando, y que en último término, aunque la cooperativa se hunda, él no ha perdido nada.

Quiero terminar mi exposición con una breve referencia al manejo de las reservas internacionales.

Algunos piensan que éstas son un bien de la nación, y que por tanto un Presidente bienintencionado tiene derecho a utilizar esos recursos ociosos para satisfacer las ingentes carencias que afligen a la población. Llamo recursos ociosos a los que la Banca Central de todos los países mantiene en reserva para respaldar sus emisiones de dinero.

Para explicar por qué es necesario mantener esas reservas «ociosas» voy a recordar esquemáticamente cuál ha sido la historia del dinero.

Durante muchos siglos, el único dinero existente fueron las monedas de oro y plata. La acuñación de éstas sólo indicaba el valor que la moneda tenía en el mercado de metales. Acuñada o fundida, una onza de oro valía lo mismo.

Los primeros billetes fueron certificados de depósito, por los que un banquero atestiguaba que el portador de ese billete tenía dinero en el banco. Algunos comerciantes los admitían como medio de pago -cuando procedían de personas de reconocida solvencia y honradez- y más tarde los cambiaban en el banco por las correspondientes monedas de oro y plata. En ese sentido se decía que los billetes eran dinero fiduciario, porque su validez dependía de la confianza que se depositara en la persona que los utilizaba.

Hoy todos los billetes y monedas son fiduciarios, ya que como metal o papel valen menos que como dinero. Por eso necesitan un respaldo, pues de lo contrario equivalen a papel mojado.

Algo de esa historia se mantiene todavía en los billetes actuales, que ostentan la leyenda: «Pagaderos al portador en la oficinas del Banco». Dicha frase recuerda la época en la que los billetes eran convertibles en oro.

Hoy no lo son, pero tiene que existir un respaldo que justifique su valor. Este respaldo está constituido en todos los países por oro y -dado que la cantidad de oro existente en el mundo ya no es capaz de respaldar el circulante de todos los países- también por monedas y billetes de aceptación universal, es decir, por divisas. Ésas son las reservas internacionales que no se pueden tocar, pues al reducir el respaldo del dinero nacional, éste se devalúa internacionalmente.

Claro que, si nos cerráramos a otros países, el Gobierno podría obligar a que se aceptaran esos billetes en las transacciones internas, lo mismo que un hacendado puede imponer el uso de unos vales como instrumentos de pago dentro de sus tierras. Pero esos vales no tendrían ningún valor fuera de la hacienda, lo mismo que la moneda nacional no tendría ningún valor fuera de nuestras fronteras. Sería como un certificado falso, que afirmara que tenemos en el Banco Central un dinero que en realidad alguien se ha llevado.

Termino afirmando que, por todas las razones que he expresado ante ustedes, y por otras muchas que se han quedado en el tintero, las propuestas de la Reforma Constitucional en el plano económico, en vez de lanzarnos hacia el futuro, nos pueden retrotraer a la situación por la que transitaba el país hace casi un siglo, cuando el General Juan Vicente Gómez era el dueño absoluto de un gran hatillo llamado Venezuela.

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN: UN EJERCICIO DE «TOTALIZACIÓN» DEL ESTADO

Prof. Dra. Sandra Pinardi*
USB

Abstract

The main purpose of this essay is to understand democracy as a political regime of true exercise of transformation. It is essentially fragile and requires of a constant care. But it is also a "promise", never fulfilled, but must be thought from the horizon of its own promise "future". Specifically, in the Venezuelan case, a process of destruction of all ways of real institutionalization threatens democracy. The "Bolivarian Revolution" is promoting new forms of establishing totalitarianism. This essay analyzes some fragments of the Constitutional Reform proposed by President Chávez in year 2007, its totalitarian pretension and some values that we need to recuperate in order to rebuild strong and healthy democratic institutions.

Key words: Democracy, Desinstitutionalization, totalitarianism, revolution.

Democracia y autocracia han funcionado, en el pensamiento y en la práctica política modernas, como pares antitéticos, formas de gobierno que se

*La Prof. **Sandra Pinardi** es Doctora en filosofía, de la Universidad Simón Bolívar (2000) y Licenciada en Letras, de la Universidad Central de Venezuela (1984). Actualmente, se desempeña como Profesora del Doctorado de Filosofía, del Departamento de Filosofía (tiempo completo), en la Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. Además, es Profesora de Filosofía Contemporánea, de la Escuela de Filosofía (tiempo convencional), en la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Fue fundadora y Directora del Instituto Universitario de Artes Plásticas Armando Reverón. Ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas acerca de artes visuales, estética y filosofía; y ha participado en numerosos congresos y eventos internacionales de estética y filosofía.

oponen radicalmente tanto con respecto de sus principios fundadores como con respecto a la forma que tienen de distribuir y ejercitar el poder¹. En el horizonte de cada una de estas formas de ejercicio del poder, la otra se impone como aquello que la hace peligrar, que la amenaza constantemente; en efecto, la autocracia (desde el siglo XX, figurada específicamente en la forma del «totalitarismo»²) acecha constantemente los regímenes democráticos, instalándose en sus dificultades, en las promesas que no ha podido cumplir, en los hechos que ponen en evidencia su fragilidad. Porque ese también es un hecho, las democracias son «frágiles» y precarias, y en ese sentido requieren de un ejercicio constante de re-creación, de crítica, análisis y reflexión que, inscrito en una sensibilidad ética, pueda poner frente a frente, en el espacio público, las diversas subjetividades que pueblan y constituyen la escena democrática.

En este sentido, no podemos ver la democracia únicamente como el resultado de una «evolución» moral o política de la humanidad o como un «estado de cosas» ya realizado, por el contrario, es fundamental y siempre urgente percatarse de su carácter «improbable»³, incierto y frágil. No podemos defender la democracia, ante el horizonte de las autocracias, creyéndola consumada o entendiéndola como un valor realizado; por el contrario, lo que es realmente democrático y puede, constantemente, revitalizarla es declararla en permanente discusión, dando lugar a las diferencias sin reducirlas o comprometerlas en un «orden de lo mismo». En efecto, en términos de la permanente discusión que en

¹ Ver Norberto Bobbio o Hanna Arendt, quienes analizan detalladamente las oposiciones presentes entre estos dos modos de ejercitar el poder.

² Hanna Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*.

³ Es significativo con respecto de la democracia comprender eso que es su «imposibilidad», a saber, el hecho de que, por su propia condición, nunca se da como un «logro» o una conformación plenamente realizada; por el contrario, se instala como la solicitud de una labor constante y continua, que permanentemente requiere la comprensión de sus propias fisuras y ausencias. En este sentido, la comprensión de su «imposibilidad» obliga a no resignarse a las situaciones del *presente actual*, a no entregarse tampoco a la espera ilusa, ingenua, «religiosa», de un *deseado presente futuro* que es sólo otra forma de evasión; obliga a hacerse cargo de que la *plenitud* no es ahora ni será después, gracias a lo que estamos obligados a actuar aquí ahora, ya, de inmediato, sin esperar mejores condiciones. Porque la democracia y la justicia que no están limitadas por las determinaciones conceptuales, anteriores ni actuales; ella se da como una promesa de emancipación, en tal sentido no podrá tener nunca la forma de una presencia, de un «ya», «ha sido logrado», que se imponga como la posibilidad de un estado —o un Estado— final para la humanidad. A saber, lo que poseemos no es nunca ya una democracia, porque nunca la democracia será total, por lo tanto estamos a trabajar por mejorar constantemente nuestra democracia, para que mañana sea un poco mejor, y después un poco mejor aun, sin pausa, sin fin, sin totalidad posible, porque la totalidad sería el engaño de que ya no sería posible más.

ella y por ella debemos mantener, una democracia no puede reducirse al concepto de ciudadanía, ni al concepto organizador del Estado-nación, debe ser una *fuera* que se trascienda constantemente, que trascienda la nacionalidad, la identidad, las insuficiencias prácticas específicas, y toda dependencia con respecto de cualquier totalización y frontera perfectamente delimitada, porque en ella confluyen una innumerable –y siempre cambiante– cantidad de actores y problemas. En este sentido, la discusión permanente tiene que adecuarse continuamente a las urgencias de sus tiempos, teniendo quizás como único principio rector, como guía y norte, la afirmación de un *querer* que, más allá de los límites de la política clásica, se instale siempre en el respeto y la articulación de una doble obligación: *igualdad para todos* y respeto a la *singularidad radical*.

Hoy, en el marco de este foro, quisiera tocar rápidamente algunos temas que considero imprescindibles para «cuidar» y comprender nuestra escena democrática, tanto de las amenazas «totalitarias» con las que se enfrenta, como de las deformaciones y simplificaciones desde las que, en la mayoría de los casos, enfrentamos su fragilidad y sus problemas.

I. El espectro de la des-institucionalización

El proceso revolucionario venezolano, iniciado por Chavez en 1999, ha estado caracterizado, al menos en términos pragmáticos, por una apuesta constante a la *des-institucionalización* de los distintos espacios de acción y vida pública. Esta des-institucionalización ha sido la respuesta «urgente», «rápida», con la que «teóricamente» y únicamente como una promesa, la «revolución» ha intentado mitigar la «exclusión» y la «injusticia social» propios de nuestra realidad socio-política; es decir, por una parte, los sentimientos de «impropiedad» –es decir, de falta de pertenencia y reconocimiento– de buena parte de la población que vivió mucho tiempo a espaldas del desarrollo cultural y económico impulsado por la voluntad modernizadora, y por la otra, la ausencia de una «cultura cívica» que permitiera la consolidación de un «espacio común», un «entre-todos», un «espacio público» en que pudiera establecer una verdadera conexión con el otro. Este proceso se inició «triumfantemente» con la creación de las llamadas «misiones», que conformaban una suerte de «no-estructuras», unas no-instituciones (lo opuesto a una estructura o institución) que ejecutan, en términos de pura acción (con una planificación inmediata y sin finalidad), lo que las más propias instituciones estatales debían hacer; convirtiéndose en una especie de mecanismo paralelo de acción que termina por absorber las instituciones. Un mecanismo paralelo que se excluye

del orden racional y legal, y que se compone de un conjunto de actividades provisionales y transitorias que, además, poseen un crecimiento autónomo, flexible e independiente a cualquier ordenamiento predeterminado.

Indudablemente, y por distintas razones de orden social y económico, las misiones han tenido un «triunfo» avasallante en el imaginario colectivo, en la medida en que parecen dar respuesta a algunas de las urgencias y ausencias más sensibles de la sociedad, aquellas que conforman algunos de los espacios más cercanos y cotidianos de las personas, en virtud de lo que el «hombre común» se ha sentido atendido directamente, reconociéndose como «participante y destinatario» de la acción pública. Este «triunfo» de las misiones, que en gran medida es puramente sentimental, por otra parte, ha hecho imperceptible, para gran parte de la población, que esa solución rápida lo que ha hecho es «banalizar» –y disolver- aquello mismo de lo que se hacen cargo, sea la educación o la atención sanitaria, produciendo un «simulacro» de atención que, a pesar de lo rudimentario e insustancial de sus productos y contenidos, funciona para mitigar –al menos simbólicamente- las ausencias, aunque sus efectos y consecuencias reales puedan ser, si se los mira más detalladamente, aterradoras.

Esta *institucionalización de formas des-institucionalizadas* que se inicia con las misiones recorre, como un fantasma, la «reforma constitucional», convirtiéndose en uno de sus aspectos más peligrosos, ya que debido a ello, en cierto sentido, el «pacto originario» que nos convoca «públicamente» como un «entre-todos», un «espacio común», en vez de ser e instalarse como y en la afirmación de un conjunto de principios y postulados, se impone más bien como una «zona gris», un espacio de incertidumbre e indefensión, hipotecado en la mayor parte de los casos a una decisión futura, totalmente incierta. En este sentido, la «reforma constitucional» impulsada por el Presidente Chavez, se presenta como una «institucionalización de formas des-institucionalizadas» de ejercitar el poder y de proceder estatalmente, no sólo porque expresamente convierte en «instituciones» de rango constitucional algunas actividades o modos de agrupación que son, radicalmente, anti-institucionales, tal como, «la Milicia Nacional Bolivariana», que en el artículo 329⁴ se establece como un componente

⁴ La Fuerza Armada Bolivariana está integrada por los distintos cuerpos de tierra, mar y aire, organizados de acuerdo a la ley orgánica correspondiente en los siguientes componentes militares: el Ejército Nacional Bolivariano, la Armada Nacional Bolivariana, la Aviación Nacional Bolivariana, la Guardia Nacional Bolivariana y la Milicia Nacional Bolivariana; con un régimen especial de carrera, educación y disciplina; amparada por un Sistema de Seguridad Social integral propio, según lo establezca su respectiva ley orgánica. La Fuerza Armada Bolivariana podrá ejercer las actividades de policía que le atribuya la ley.

de la Fuerza Armada Bolivariana, sino fundamentalmente porque está construida, en su mayor parte, como un discurso ambiguo y recurrente en vacíos y omisiones, en la que tanto el «pacto constituyente» como la «estructura» sobre y en la que ese pacto de consolida, no se definen o delimitan sino que únicamente se «nombran».

Intentaré explicarme, primero, en términos generales, en esta reforma constantemente nos encontramos con el uso de unos conceptos que, por la ausencia de alguna delimitación expresa, se convierten en términos meramente nominativos, en «palabras» o «nombres» que pueden, en esa medida, estar diciendo «cualquier cosa» en el «no decir nada específico». Paradójicamente, las especificidades y los detalles, las delimitaciones, están referidas a dos ámbitos, por una parte, a la enumeración de actividades, por la otra, a la enunciación afirmativa (y sin ambigüedades) de los atributos y obligaciones de los diversos poderes, especialmente del poder ejecutivo. Con respecto a la enumeración de actividades, muchos artículos se conforman como una suerte de «catálogos» de posibilidades, así parecen, por ejemplo, las largas listas de «consejos» del artículo 70⁵, o la lista de profesiones del artículo 87⁶. Contrario a ello, las delimitaciones

⁵ Artículo 70. Son medios de participación y protagonismo del pueblo, en ejercicio directo de su soberanía y para la construcción del socialismo: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocación del mandato, las iniciativas legislativas, constitucional y constituyente, el cabildo abierto, la Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas, las decisiones de esta última tendrán carácter vinculante en el ámbito territorial respectivo, siempre que no contravenga con lo establecido en esta Constitución y las leyes; los Consejos del Poder Popular, a través de los consejos comunales, consejos de trabajadores y trabajadoras, consejos estudiantiles, consejos campesinos, consejos artesanales, consejos de pescadores y pescadoras, consejos deportivos, consejos de la juventud, consejos de adultos y adultas mayores, consejos de mujeres, consejos de personas con discapacidad, entre otros; la gestión democrática de los trabajadores y trabajadoras de cualquier empresa de propiedad social directa o indirecta, la autogestión comunal, las organizaciones financieras y microfinancieras comunales, las cooperativas de propiedad comunal, las cajas de ahorro comunales, las redes de productores libres asociados, el trabajo voluntario, las empresas comunitarias y demás formas asociativas constituidas para desarrollar los valores de la mutua cooperación y la solidaridad socialista.

⁶ A los fines de garantizar el ejercicio de los derechos laborales de los trabajadores y trabajadoras no dependientes, como taxistas, transportistas, motorizados y motorizadas, comerciantes, artesanos y artesanas, pequeños mineros y pequeñas mineras artesanales, barberos y barberas, peluqueros y peluqueras, pescadores y pescadoras, agricultores y agricultoras, trabajadores y trabajadoras temporales, amas de casa, empleados y empleadas domésticos, cultores y cultoras populares, profesionales y todo aquel que ejerza por cuenta propia cualquier actividad productiva para el sustento de sí mismo y de su familia, la ley creará y desarrollará todo lo concerniente a un Fondo de Estabilidad Social para Trabajadores y Trabajadoras por Cuenta Propia, para que con el aporte del Estado y del trabajador o trabajadora, puedan éstos y éstas gozar de los derechos laborales

sustantivas, aquellas que nos explicarían qué son y en qué consisten, por ejemplo, los «distritos funcionales» o las «ciudades federales (artículo 16⁷), o el «poder popular» (Artículo 136⁸), o «dos principios humanísticos del socialismo Bolivariano» (artículo 103⁹), no se «constituyen» propiamente porque o no se dice en qué consiste o se posterga su delimitación en función de alguna Ley específica posterior que no sólo las registrará sino que las definirá. Segundo, cuando comparamos algunos de los artículos reformados con los «originales» de la constitución del 99, vemos cómo muchas veces las modificaciones se establecen exclusivamente como omisiones, o se diluyen –se desdibujan– con la aparición de una gran cantidad de otros modos o posibilidades concomitantes, tal es el caso, por ejemplo, de la «propiedad privada» (artículo 115¹⁰), de la «autonomía universitaria» (artículo 109¹¹)

fundamentales, tales como jubilaciones, pensiones, vacaciones, reposos pre y post natal y otros que establezcan las leyes.

⁷ Los distritos funcionales se crearán conforme a las características históricas, socioeconómicas y culturales del espacio geográfico correspondiente, así como sobre la base de las potencialidades económicas que desde ellos sea necesario desarrollar en beneficio del país. La creación de un Distrito Funcional implica la elaboración y activación de una Misión Distrital con el respectivo Plan Estratégico Funcional a cargo del Gobierno Nacional, con la participación y en consulta permanente con sus habitantes. El Distrito Funcional podrá ser conformado por uno o más municipios o lotes territoriales de éstos, sin perjuicio del estado al cual pertenezcan. La organización y funcionamiento de la Ciudad Federal se hará de conformidad con lo que establezca la ley respectiva, e implica la activación de una Misión Local con su correspondiente Plan Estratégico de Desarrollo.

⁸ ...El pueblo es el depositario de la soberanía y la ejerce directamente a través del Poder Popular. Éste no nace del sufragio ni de elección alguna, sino de la condición de los grupos humanos organizados como base de la población. El Poder Popular se expresa constituyendo las comunidades, las comunas y el autogobierno de las ciudades, a través de los consejos comunales, consejos de trabajadores y trabajadoras, consejos estudiantiles, consejos campesinos, consejos artesanales, consejos de pescadores y pescadoras, consejos deportivos, consejos de la juventud, consejos de adultos y adultas mayores, consejos de mujeres, consejos de personas con discapacidad y otros entes que señale la ley.

⁹ Toda persona tiene derecho a una educación integral, de calidad, permanente, en igualdad de condiciones y oportunidades, a quien se le respetará sus aptitudes, vocación y aspiraciones. La educación es obligatoria en todos sus niveles, desde el maternal hasta el nivel medio diversificado. La impartida en las instituciones del Estado es gratuita hasta el pregrado universitario. A tal fin, el Estado realizará una inversión prioritaria de acuerdo a los principios humanísticos del socialismo bolivariano...

¹⁰ Se reconocen y garantizan las diferentes formas de propiedad. La propiedad pública es aquella que pertenece a los entes del Estado; la propiedad social es aquella que pertenece al pueblo en su conjunto y las futuras generaciones, y podrá ser de dos tipos: la propiedad social indirecta cuando es ejercida por el Estado a nombre de la comunidad, y la propiedad social directa, cuando el Estado la asigna, bajo distintas formas y en ámbitos territoriales demarcados, a una o varias comunidades, a una o varias comunas, constituyéndose así en propiedad comunal o a una o varias ciudades, constituyéndose

o el del artículo 112, en el que se constituye el modelo económico que se propone como fundamento de la vida económica del país y de su desarrollo¹².

Conjuntamente con esa institucionalización de la des-institucionalización, hay como decíamos artículos en la reforma que son explícitos y detallados, aquellos que definen por ejemplo «la nueva geometría del poder» en sus diversos ámbitos, sean con respecto de la delimitación del territorio (artículos 11, 16, 18), con respecto a la distribución territorial y funciones del «poder popular» (artículo

así en propiedad ciudadana; la propiedad colectiva es la perteneciente a grupos sociales o personas, para su aprovechamiento, uso o goce en común, pudiendo ser de origen social o de origen privado; la propiedad mixta es la conformada entre el sector público, el sector social, el sector colectivo y el sector privado, en distintas combinaciones, para el aprovechamiento de recursos o ejecución de actividades, siempre sometida al respeto absoluto de la soberanía económica y social de la Nación; y la propiedad privada es aquella que pertenece a personas naturales o jurídicas y que se reconoce sobre bienes de uso, consumo y medios de producción legítimamente adquiridos, con los atributos de uso, goce y disposición y las limitaciones y restricciones que establece la ley. Igualmente, toda propiedad, estará sometida a las contribuciones, cargas, restricciones y obligaciones que establezca la ley con fines de utilidad pública o de interés general. Por causa de utilidad pública o interés social, mediante sentencia firme y pago oportuno de justa indemnización, podrá ser declarada la expropiación de cualquier clase de bienes, sin perjuicio de la facultad de los órganos del Estado de ocupar previamente, durante el proceso judicial, los bienes objeto de expropiación, conforme a los requisitos establecidos en la ley.

¹¹ El Estado reconoce la autonomía universitaria como principio y jerarquía que permite a los profesores, profesoras, estudiantes, egresados y egresadas de su comunidad dedicarse a la búsqueda del conocimiento a través de la investigación científica, humanística y tecnológica, para beneficio espiritual y material de la Nación. Se reconoce a los trabajadores y trabajadoras de las universidades como integrantes con plenos derechos de la comunidad universitaria, una vez cumplidos los requisitos de ingreso, permanencia y otros que pautó la ley. Las universidades autónomas se darán sus normas de gobierno, de acuerdo con los principios constitucionales de la democracia participativa y protagónica, así como las de funcionamiento y administración eficiente de su patrimonio bajo el control y vigilancia que a tales efectos establezca la ley. Se consagra la autonomía universitaria para planificar, organizar, elaborar y actualizar los programas de investigación, docencia y extensión. Se establece la inviolabilidad del recinto universitario. Las universidades nacionales experimentales alcanzarán su autonomía de conformidad con la ley...

¹² El Estado promoverá el desarrollo de un modelo económico productivo, intermedio, diversificado e independiente, fundado en los valores humanísticos de la cooperación y la preponderancia de los intereses comunes sobre los individuales, que garantice la satisfacción de las necesidades sociales y materiales del pueblo, la mayor suma de estabilidad política y social y la mayor suma de felicidad posible. Así mismo, fomentará y desarrollará distintas formas de empresas y unidades económicas de propiedad social, tanto directa o comunal como indirecta o estatal, así como empresas y unidades económicas de producción o distribución social, pudiendo ser éstas de propiedad mixta entre el Estado, el sector privado y el poder comunal, creando las mejores condiciones para la construcción colectiva y cooperativa de una economía socialista.

136), o con respecto a la definición de las competencias del «poder popular» y del «presidente». Pareciera, en este sentido, que esta «reforma» privilegia los aspectos referentes al uso y ejercicio ejecutivo del poder con respecto a los que tienen que ver con los derechos y beneficios de los ciudadanos.

En efecto, estos elementos son los que nos hacen pensar en una «zona gris» que, de alguna forma, nos recuerda aquello que Agamben¹³ ha pensado desde la idea de *estado de excepción* y que, según sus propias palabras, se ha convertido, desde finales del siglo XX, en una inquietante forma permanente y paradigmática de gobierno. El *estado de excepción* es, a decir de Agamben, una de las más profundas aporías del derecho, en el que el orden jurídico se suspende para garantizar su continuidad y supervivencia como institución, para re-establecer su soberanía y control. Es decir, el *estado de excepción* es una figura del derecho que faculta a la Ley¹⁴ para suspenderse a sí misma, cuando requiere ser normalizado, cuando necesita un retiro circunstancial desde el que se pueda dar paso a su posterior restauración. Desde esta forma jurídica, el *estado de excepción*, Agamben ha pensado aquellos modos de «exclusión» propios del mundo moderno y contemporáneo, en los que lo excluido en lugar de ser eliminado o anulado es, por el contrario, capturado dentro del orden mismo que lo excluye, convirtiéndose propiamente en una «negatividad», a saber, convirtiéndose en el modo suspendido, prohibido u obliterado de esa totalidad que lo excluye. En este sentido, para Agamben lo exceptuado es una parte de lo mismo, de lo propio, que es abandona, se le retira y se le declara como exterior, y más aún, es gracias a este abandono que la unidad de lo «uno» se totaliza, se sostiene, se instala definitivamente.

Podríamos aventurar que la «reforma constitucional» es un «momento de suspensión» gracias al cual se normalizará, sin consulta o participación posible, una institucionalidad que no sólo desconocemos en su forma específica, sino principalmente porque, como diría Agamben, se afirma y se instituye umbral paradójico de indistinción entre el hecho y el derecho, gracias al que literalmente

¹³ Ver Giorgio Agamben. *Estado de excepción y El poder soberano y la vida nuda*.

¹⁴ «La paradoja de la soberanía consiste en el hecho de que la soberanía está, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico... por que es al que se le ha otorgado el poder de proclamar el estado de excepción, por lo tanto, suspender la propia validez del orden... la soberanía, teniendo el poder legal de suspender la validez de la ley, legalmente se ubica a sí misma fuera de la ley... Esto significa que la paradoja puede ser también formulada de esta manera: 'la ley está fuera de sí misma'». Esta es la paradoja de la soberanía y lo que muestra es un ejercicio de absoluto de totalización, en la medida la ley en tanto que sustrato es su propia exterioridad, y en los casos en que se exceptúa se hace exterior a sí misma.

cualquier cosa es posible y susceptible de convertirse en norma. Por otra parte, este momento de suspensión podemos reconocerlo en el hecho de que la reforma es con respecto de la constitución a la que reforma, una Ley (reforma) gracias a la que la Ley (constitución vigente) misma será capturada y excluida en términos de una pura «negatividad». En definitiva, la excepción es en sí mismo un umbral y su topología es la de la indistinción, la indeterminación, la «zona gris». Un umbral, una zona gris, que no se da como lugar –es ilocalizable– y en la que no es posible hacer lugar; una topología sin forma, de lo provisional, en la que toda constitución es indeterminada (sin figuras, formas).

Una democracia que se constituye en un texto que se presenta como una suerte de «zona gris», para continuar con la mirada teórica de Agamben, desplegaría una lógica *biopolítica* (termino tomado de Foucault), ya que el mayor «valor constituyente» sería la apertura de un lugar para desarrollar técnicas, métodos y modelos de domesticación, de apropiación cotidiana de los cuerpos y las voluntades, las acciones y las opciones. Una democracia, entonces, en la que el *sujeto de derecho está bajo amenaza de muerte, en la medida en que al interior del orden político, y del imperio de la ley, el ciudadano es aniquilado como persona en nombre de su propio resguardo*. En efecto, esta «zona gris» opera disolviendo lo dado, el «estado de cosas» precedente, sean instituciones definidas, modos de comprensión o ideales y promesas, sin necesidad de eliminarlos sino a través de su desfiguración y captura continúa, y configurando junto a ellos, concomitantemente, modos paralelos y «provisionales» de actuación, comprensión y realización.

Indudablemente, y más allá de los sueños mesiánicos y autocráticos de su líder, esta «zona gris» de la «reforma constitucional», en tanto que institucionalización de una des-institucionalización, da lugar, se ofrece, para la sanción definitiva de una forma de gobierno, específica y abiertamente ideológica, que se constituye, como diría Hanna Arendt, privilegiando los aspectos de movimiento, los aspectos técnicos y mecánicos por sobre los aspectos de comprensión y convivencia, a saber, privilegiando los procesos y los sistemas, por sobre las significaciones, los sentidos, y la acción individual reflexiva y libre. En otras palabras, la «reforma constitucional» distorsiona y desfigura la «esfera pública» convirtiendo la «pluralidad» social en una «sociedad del Uno», es decir, en una sociedad que «se halla desprovista de todo contenido concreto»¹⁵, y en la que el «entre-todos» se

¹⁵ Ver Hanna Arendt. *Los orígenes del Totalitarismo*.

da como falsificación o como simulacro; una sociedad en la que los significados se han desplazado de la vida y la existencia individual al absoluto de la naturaleza o la historia, y el mundo no está hecho de personas o individuos sino de lugares por los que transitan y se realizan esos impulsos absolutos –de la historia, por ejemplo-, encarnados por igual en el líder y en los seguidores. Por ello, por ejemplo, en la «reforma constitucional» se alude explícitamente a «lo común» como un agregado –en el que el individuo es atomizado, está aislado- y se reclama «una lealtad total, sin restricciones, incondicional e inalterable»¹⁶ justamente porque no se establece ni en conexiones ni en comprensiones.

II. La democracia: un por venir más allá de la exclusión

Creo que es importante preguntarse, ¿por qué recorre este espectro de des-institucionalización la «reforma constitucional»? ¿Por qué este proceso pretende saldar sus deudas a través de la disolución de lo dado y la constitución de instancias paralelas y no, por ejemplo, a través de su reformulación o reestructuración? A este respecto, quiero comenzar afirmando que es una irresponsabilidad política y social, pensar o afirmar que el «estado de cosas» en el que estamos viviendo ha sido provocado únicamente por las ilimitadas ambiciones de poder o la «locura» de un individuo que intenta hacer realidad su propio sueño, imponiéndonoslos a todos.

El espectro de la des-institucionalización aleja la práctica política de la «revolución bolivariana» de sus propias pretensiones teóricas (a saber, de la participación del pueblo o de la reivindicación de algunas deudas), y nos la presenta como una totalización sin resguardo de la esfera pública, del hacer común, instituyendo esa esfera en el terreno de una lucha inicial, fundadora, de una polémica originaria, conformada por «amigos» y «enemigos». Porque la des-institucionalización es la institucionalización de una concepción guerrera de la existencia, en la que impera, como diría Derrida, analizando a Carl Schmitt, en su obra *Políticas de la amistad*, una visión dicotómica de lo político como una simple división entre amigos y enemigos. Una visión desde la que la *polis* propia es, en todos los casos, una «comunidad de amigos», de «iguales», y que obliga a un ejercicio constante de delimitación y de separación entre lo que se incluye y lo que se excluye, estableciendo entre ellos una frontera idealmente

¹⁶ *Op. Cit.*

impermeable, desde la que se decide: Quiénes están *dentro* y quiénes están *fuera*, desde la que la realidad se escinde en un adentro y un *afuera*.

Para esta concepción polémica, la formación de la comunidad pasa a través de la decisión sobre qué –o quiénes– se excluirá. Por ello, establece de manera muy clara y distinta una frontera, un límite, una demarcación, idealmente perfecta, desde la que se construye una especie de equivalente político de la identidad, una «sustancia política» que es la que nos define, nos cohesionan y nos permite actuar conjuntamente. Este es un modo esencialista de pensar que requiere asumir constantemente una posición *militar* –de autoridad ciega, campaña y «vanguardia»– que impida, de hecho, la penetración o la ruptura de los límites. En este sentido, la *polis* –la ciudad de los ciudadanos– se dibuja desde una *geometría de la exclusión*, y se hace entonces «pura», cerrada, impermeable: *dentro*, estamos nosotros, los iguales, los amigos; *fuera*, lejos, están los enemigos. La política se instala como la necesidad continua de hacer la guerra, de oponerse a otros, a todos los que hemos declarado pertenecientes al fuera.

Lo más anti-democrático, en este sentido, no es la autocracia o el totalitarismo, sino –apuntando otra vez a Derrida– esta concepción polémica de la vida y la acción política en la que la «comunidad» se hace desde la exclusión, desde la restricción de las diversas opciones políticas a una; una concepción guerrera del hacer público que no sólo sustenta a las autocracias y los totalitarismos, sino que igualmente puede fundar aquellos simulacros de democracia que se creen únicos y definitivos. Lo democrático, por el contrario, sería un «por venir» más allá de la exclusión, en el que se diera una praxis política sin vicios sustancialistas, y en la que los «amigos» puedan convivir políticamente entre sí aun cuando no llegarán jamás a un consenso pleno, y en la que los «enemigos» no tengan qué existir en el terror. La democracia sería la *posibilidad –tras las experiencias históricas de lo imposible que nos ha mostrado el siglo XX– de crear una convivencia política en la que los «amigos» sean también «amigos» de los enemigos, y en la que para ser amigos no necesitemos de una identidad o una identificación común, ni de una totalización ideal del consenso*

Lo que Derrida llama, entonces, una democracia «por venir» no se refiere a una democracia del mañana, o a una *forma* particular de modelo nuevo de organización de los Estados, sino por el contrario a la necesidad de mantener siempre abierta la *promesa* de que lo que es, puede ser mejor. Por eso, para él, por ejemplo, la democracia es una *experiencia política* organizada de acuerdo con la igualdad, la justicia, la equidad y el respeto por la singularidad inasimilable del otro, justamente por su diferencia. Una democracia que también tiene la

estructura de una *promesa*: ya que no hay democracia sin promesa; pero en la que la promesa no es una «revancha» ni un reivindicación, sino la promesa de actuar de modo que sea posible consolidar constantemente una mayor y una mejor democracia.

A diferencia de lo que parece proponernos el espectro de des-institucionalización que traspasa nuestra «reforma constitucional», entendida como un «por venir», la transformación no es ni puede ser total, mucho menos totalitaria, porque se basa en las personas, en su singularidad, sus derechos, sus experiencias y significaciones. En efecto, depende de una infinidad de decisiones y experiencias personales, de una infinidad de pequeñas, pequeñísimas pero continuas transformaciones que se hacen todos los días, cada vez nuevamente. En este sentido, la democracia, lo que siempre debe estar «por venir» es responsabilidad de todos, singularmente y a la vez como parte activa de un «entre-todos».

En momentos como los que estamos viviendo, en los que la acción política se reduce, por un lado, a triunfalismos, y por otro lado, a derrotismos, la única «promesa» posible es la de una democracia y una justicia que no funde o sustente su posibilidad sobre las fronteras que distingue a los «amigos» y los «enemigos», sino que, por el contrario, la funde sobre la responsabilidad hacia el otro, todo otro, incluso el otro que no ha nacido o el que ya ha muerto, el diferente, justamente para que los que no han nacido *puedan* nacer y ser diferentes.

Muy al contrario, la des-institucionalización apela a un nuevo origen, otra vez, apela a una suerte de inicio fundador desde el que se desprecian por igual las resoluciones y las negociaciones. En el espacio constituido por la des-institucionalización, pueden modificarse los destinatarios o los problemas específicos, pero la lucha permanece como la única realidad que se puede constatar, en tanto que el modelo del existir es el de una «vida tensa», una vida a la espera, en y para la que cualquier realización de alguno de sus modos, cualquier institucionalización, resulta contradictoria o imposible. Esto es justamente el *ethos* totalitario de esta revolución, aquel que no da lugar al crecimiento, sino que se instala definitivamente en los espacios de la pura –y siempre inadecuada– creación polémica. Cada vez el mundo se re-inicia, nuevas constituciones pueden sucederse sin que hayan logrado realizarse, nuevas leyes y normas producirse sin que se hayan ejecutado realmente, porque esta lucha originaria y «creadora» se impone como una «nueva mitología», un *logos* del origen, que tiene como resultado la producción de un «nuevo ser histórico»: es decir, el tiempo sin sucesión, el tiempo detenido, del constante comienzo. Este nuevo ser histórico es el ser de la pura posibilidad, una pura idealidad, un absoluto

ideológico, que justamente porque no da lugar a ningún crecimiento, escapa de cualquier posibilidad de caducidad.

En este sentido, este tipo de proceso es, paradójicamente, lo opuesto a cualquier «forma de gobierno» concebida desde la idea de una realización sustantiva de mejoras, es un «estar entre», en la provisionalidad. Este *entre*, esta suspensión, es aquello a lo que propiamente podemos denominar des-institucionalización, esa «zona gris» que des-arma (a la vez, se deshace y se arma) constantemente aquello mismo que produce.

¿COMUNIDADES Y COMUNAS PARA PERSONALIZAR O CORPORATIVIZAR?

P. José Virtuoso, S.J.*
ITER

Abstract

The present essay analyzes the proposal made by President Chávez to reform our National Constitution. We center our interest on the basic aspects related to the figure that is instituted under the denomination of the so-called Popular Power. We will try to develop the model of society implied in the Reform and some parameters to determine and discern what is really popular, and how popular subjects can really have and exercise power among our societies.

Key words: popular power, fundamental proposals, communities and communes, electoral model of society.

Gracias por la invitación a estas jornadas de reflexión sobre la propuesta de reforma constitucional presentada al país por el Presidente Chávez el pasado 15/8/07, discutida, aumentada y sancionada por la Asamblea Nacional el 1/11/07. Se me ha pedido que centre mi atención en los puntos relacionados con el poder popular. Trataré de hacerlo en cuenta los planteamientos específicos que

*El **P. José Virtuoso**, es sacerdote Jesuita, Politólogo y Dr. en Historia. Venezolano nacido en Caracas. Se ha desempeñado como analista de la política venezolana en el contexto latinoamericano y mundial. Es actualmente director de la Fundación Centro Gumilla y miembro directivo de la Asociación civil Ojo Electoral. Es Prof. de Historia de las Ideas Políticas en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Central de Venezuela. Prof. de Historia de la Iglesia en la facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITER). Entre sus principales publicaciones destacamos el libro: *La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)*. Ha colaborado con destacados artículos en el Boletín CIHEV y en la revista SIC.

la propuesta de reforma hace sobre este aspecto, intentando correlacionarlos con la propuesta global.

El proyecto de Estado Socialista presentado al país en la propuesta de reforma constitucional del Presidente Chávez, sostiene que las Comunas serán las células geo-humanas del territorio y estarán conformadas por las Comunidades, cada una de las cuales constituirá el núcleo espacial básico e indivisible del Estado Socialista venezolano. En éste, los ciudadanos y las ciudadanas comunes tendrán el poder para construir su propia geografía y su propia historia. Por su parte, la Ciudad Comunal se constituye cuando en la totalidad de su perímetro, se hayan establecido las Comunidades organizadas, las Comunas y los Autogobiernos Comunales, estando sujeta su creación a un referéndum popular que convocará el Presidente de la República en Consejo de Ministros. (art. 16).

En el artículo 136 se constituyen la Comuna y la Comunidad como expresiones del nuevo «Poder Popular», que se integra a la nueva distribución territorial del Poder Público junto con los poderes nacional, estatal y municipal. Este Poder Popular «no nace del sufragio ni de elección alguna, sino que nace de la condición de los grupos humanos organizados como base de la población.» En el artículo 184 se señala cómo se organizan y funcionan la Comunidad y la Comuna: La Comunidad organizada tendrá como máxima autoridad la Asamblea de ciudadanos y ciudadanas, quien designa y revoca a los órganos del Poder Comunal en las Comunidades, Comunas y otros entes político-territoriales que se conformen en la ciudad, como la unidad política primaria del territorio. El Consejo Comunal constituye el órgano ejecutor de las decisiones de las asambleas de ciudadanos y ciudadanas, articulando e integrando las diversas organizaciones comunales y grupos sociales, igualmente asumirá la Justicia de Paz y la prevención y protección vecinal. Se creará por ley nacional un fondo destinado al financiamiento de los proyectos de los Consejos Comunales. La constitución, integración, competencias y funcionamiento de los Consejos Comunales será regulado mediante la ley nacional; ya que la promoción, organización, y registro de los Consejos del Poder Popular, así como el apoyo técnico y financiero para el desarrollo de proyectos socioeconómicos de la economía social, será una de las competencias del Poder Nacional (art. 156, num. 35).

Poder popular chucuto

El poder popular que se consagra en esta reforma constitucional convierte

a sus representantes en funcionarios del Estado dependientes del Poder Nacional, ya que en definitiva es éste quien le reconoce, legisla y financia. Mediante este mecanismo se transforma a las organizaciones populares en parte del Estado; con lo cual lejos de darles más poder y contribuir a su fortalecimiento y funcionamiento autónomo, puede operar como forma de cooptación y control desde arriba.

Hay además un grave problema en esta concepción. En la división del Poder público que se establece en la propuesta de reforma constitucional, pareciera justificarse la autonomía de los poderes públicos, constituidos por representación o delegación, con respecto a la voluntad popular; ya que sólo cuando el poder lo ejerce el pueblo «directamente», y «no nace del sufragio ni de elección alguna, sino que nace de la condición de los grupos humanos organizados como base de la población», hay verdaderamente Poder Popular. De ser así, el Poder Popular estaría limitado a asuntos estrictamente locales, mientras el resto del aparato del Estado estaría comandado por las otras formas de ejercicio del poder público.

En este sentido, son muy pertinentes las preguntas que al respecto se han formulado algunos actores políticos y que compartimos plenamente: Si se le da al poder popular funciones ejecutivas, ya que puede formar auto gobiernos, funciones judiciales, a través de la justicia de paz, funciones del Poder Ciudadano, a través de la Contraloría Social, ¿Por qué no se le reconoce poder electoral, para sus elecciones y todas las decisiones que deben ser tomadas y poder legislativo en sus ámbitos, por ejemplo, para la aprobación de presupuestos y planes? ¿Por qué la competencia de creación, ordenación y gestión de Provincias Federales, Territorios Federales y Comunales, Ciudades Federales y Comunales, es exclusiva del poder nacional y no es concurrente con el poder popular? ¿Por qué la promoción, organización, y registro de los Consejos del Poder Popular, así como el apoyo técnico y financiero para el desarrollo de proyectos socioeconómicos de la economía social, es competencia exclusiva del poder nacional y no concurrente con el propio Poder Popular? ¿Por qué si se establece en el art. 168 que el Municipio estará obligado, dentro del ámbito de sus competencias, a incorporar la participación ciudadana a través de los Consejos del Poder Popular y de los medios de producción socialista, no se aplican los mismos principios en los ámbitos estatal y nacional? ¿Por qué si es en el Consejo Federal de Gobierno donde se evalúan los proyectos comunales (art. 185), no hay una presencia orgánica del Poder popular?

El modelo subyacente

Los problemas señalados se enmarcan en una dificultad mayor, que es el modelo de sociedad que subyace en toda la propuesta de reforma constitucional. Se propone un modelo social que tiene al Estado como único sujeto de los procesos y dinámicas del cuerpo social, pretendiendo identificarlo con la nación-pueblo en un conjunto indiviso. En esta propuesta, todo aquello que signifique autonomía, reconocimiento de la diferencia y pluralidad, se entiende como peligro social. Pero el problema se complica más si estamos hablando de un Estado centralizado en una persona, un partido y una ideología, que se proponen como la única dirección posible para el cambio y la regeneración social del colectivo. Desde esta perspectiva, se busca resolver las inevitables y necesarias tensiones entre el Estado y la multiplicidad de formas organizativas y tejidos asociativos autónomos existentes en la sociedad por la vía de incorporar estas diversidades al interior del Estado.

El Estado para poder cumplir este cometido debe necesariamente configurarse como una gran corporación vertical. La persona no vale en cuanto individuo relacionado sino en cuanto que forma parte de un conjunto que es su comunidad territorial más próxima. En esa comunidad, las decisiones se toman en colectivo, no desde la garantía de la libre expresión de cada uno, mediante el voto secreto. Los Consejos Comunales que resultan de esas decisiones colectivas formarán las comunas, que también mediante el mismo método escogerán sus autoridades. La reunión de las Comunas escogerán también mediante el mismo método las autoridades de las Ciudades Comunales. El Poder Nacional se encargara de regular todos esos procesos y las autoridades que así resulten constituidas son integradas en el lugar correspondiente en la jerarquía organizacional del Estado.

Estado y sociedad se funden en un solo bloque, bajo la dirección hegemónica del Jefe de Estado y de Gobierno, apoyada en la legitimidad que proviene de la participación popular, que se expresa en dos modalidades. La primera de ellas intenta reproducir un modo de democracia directa, a través de la constitución en asamblea de los autogobiernos locales en las Comunidades, en las Comunas y en las Ciudades Comunales. Los autogobiernos locales están supeditados al Poder Nacional, cuyos representantes se eligen en elecciones periódicas o se designan en el Parlamento Nacional; pero dado que nuestro sistema y cultura del gobierno es fuertemente presidencialista, será el representante del Ejecutivo Nacional a quien se otorga fundamentalmente la representación nacional. Si a ello se agrega el carácter mesiánico y carismático

del actual encargado del Ejecutivo Nacional, tenemos una suerte no sólo de representante de la voluntad popular mayoritaria, sino de su intérprete y guía.

La pobreza del modelo

Desde nuestra perspectiva cristiana, la mayor pobreza de este modelo corporativizado es la negación práctica de relaciones sociales personalizadoras, en las que los que participan en ellas viven desde sí mismos y no invistiendo las pautas emanadas desde el poder o desde el paradigma impuesto por el conjunto. Condición indispensable para ello es la garantía de obrar en libertad; y no bajo cualquier libertad, sino de aquella que posibilita que cada quien se elija y elija lo que más conviene, porque la decisión tomada ha sido sopesada por el entendimiento y decidida por la voluntad, en un esfuerzo por responder lo más auténticamente posible a la realidad.

El crecimiento de la persona como sujeto en libertad implica necesariamente su apertura a la realidad y su reconocimiento del otro como constituyentes de sus posibilidades de humanización. Este ejercicio se realiza desde las relaciones sociales más primarias hasta las más complejas: la familia, el vecindario, las comunidades de afinidad e intereses, las comunidades laborales, hasta aquellas formas de relación social más abstractas e impersonales que van desde la comunidad local, estatal, nacional e incluso internacional. El reconocimiento del otro es el ejercicio primigenio de la libertad. Cuando las relaciones sociales son canales efectivos de personalización es posible construir éticamente el cuerpo social en sus diferentes niveles de agrupación y articulación. Por eso este tipo de relaciones van más allá del contrato social, porque se fundan precisamente en esa apertura y dirección a los otros y no en un mero pacto de sobrevivencia o entendimiento colectivo.

Decimos que el modelo de relaciones sociales establecido en la reforma constitucional niega los procesos de desarrollo y crecimiento de las personas en cuanto tales, porque limita sus posibilidades de crecer desde sí mismas, de elegirse desde sus propias decisiones, obligándolas a ser parte de conjuntos que se definen precisamente por su homogeneidad colectiva, que se impone desde pautas emanadas desde el poder político centralizado. Además de que el sujeto básico no es la persona, como irrenunciablemente debería ser, la comunitariedad que se intenta implantar no parte de las relaciones comunitarias primarias y constituyentes en las que se desarrolla la persona, sino de una forma de comunidad más deseada que real. En nuestro país no hay comunidades sino

convivialidad, el libre ajustarse unos individuos con otros, que dura lo que las partes ven conveniente. Se parte de lo que no existe y se deja lo que existe.

En síntesis, el modelo impide la personalización porque es difícil imaginarse que en las comunidades y en las comunas propuestas pueda exponerse la palabra como libre divisa de intercambio, haciéndose cada uno cargo de los motivos de cada persona o grupo implicado, negociar para componer lo componible, cargar cada quien con lo suyo, habiéndose enriquecido con la opinión contraria y decidir integrando lo que sea posible de la minoría, en un ambiente de libertad y respeto a la diferencia. Es prácticamente imposible que en comunidades que operan asambleariamente, en donde no se decide mediante el voto secreto, no se imponga la presión de las facciones organizadas o el peso de las mayorías contra las minorías o simplemente la fuerza de la ideología dominante.

EL 2D ¿INICIO DE UN NUEVO CICLO POLÍTICO?

P. José Virtuoso, S.J.*

ITER

Abstract

The following article presents an evaluation of the electoral results of the Referendum that took place on December 2nd of 2007. We will try to understand the results from a holistic perspective of the Venezuelan political process, in order to offer some possible positive scenes of future developments.

Key words: results of referendum, holistic vision, Venezuelan political process, possible scenes.

Los resultados electorales del 2 de diciembre de 2007 estaban destinados a partir las aguas. Si la reforma constitucional propuesta se aprobaba Venezuela cambiaba de modelo político. Para decirlo con una fórmula breve, transitaríamos hacia la creación de un socialismo a la cubana. La reforma no fue aprobada y, de acuerdo con el análisis de los resultados electorales, la reprobación alcanzó no solamente la propuesta, sino que cuestionó profundamente a los proponentes y al modo cómo lo hicieron. Aunque las reacciones iniciales de del gobierno consistieron en restarle importancia a la derrota, es evidente que se debilitó en buena medida la hegemonía alcanzada en las elecciones presidenciales de diciembre 2006 y para volver alcanzar sus niveles se impone un cambio estratégico. El gobierno ha lanzado sus primeras señales en la dirección de favorecer un clima de distensión política, siendo la más importante de esas señales el decreto-ley de amnistía para los presos políticos.

Nos preguntamos, ¿el gobierno dejará de lado el proyecto por el que apostó en el 2007 para cambiar de rumbo y dar inicio a un nuevo ciclo político?

O tratará de ganar tiempo mediante cambios tácticos para volver lo más pronto posible sobre el modelo de socialismo que planteaba la propuesta de reforma constitucional rechazada? ¿Seguirá fortaleciéndose la capacidad de respuesta de la sociedad civil organizada? ¿Las divisiones internas al interior del chavismo continuarán profundizándose? ¿La oposición política aprovechará las elecciones de gobernadores y alcaldes de 2008 para fortalecerse en liderazgos y partidos políticos?

1. El contrato original

Es conveniente recordar que Hugo Chávez asciende a la Presidencia de la República en diciembre de 1998 como resultado de la pérdida irreversible de legitimidad del Sistema Político de Partidos y Conciliación de Élités que se instauró en Venezuela desde 1958. En este contexto Hugo Chávez asume el liderazgo para el diseño y consolidación de un nuevo proyecto político que se fragua definitivamente en la Constitución de 1999, siendo sus dos grandes pivotes el Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia y la Democracia Participativa. Desde este proyecto y bajo la dirección carismática del Presidente Chávez se moviliza la participación popular directa y, gracias al aumento de la cuantía de la renta petrolera, se promueve un amplio proceso de transferencia de cuantiosos recursos por la vía del gasto público que incide directamente en el ingreso y el consumo de toda la población. A este proyecto la mayoría de la población venezolana, destacándose en esa mayoría los sectores populares, dio su aval en sucesivas elecciones, alcanzando su punto máximo en la reelección presidencial de diciembre de 2006, en donde el presidente Chávez es reelecto con 7.309.080 votos (62,84%).

2. El proyecto del 2007

A partir de los resultados del referéndum revocatorio del año 2004 se inicia un proceso de ideologización y radicalización que intenta transformar el contrato original. El gobierno se va haciendo más autoritario y personalista, el discurso político es cada vez más agresivo y excluyente, el proyecto político amplía su alcance y busca consolidarse como proyecto latinoamericano en permanente pugna con los EE.UU. y sus aliados en la región. Cada vez más el gobierno se vuelca sobre una suerte de entropía política, aislándose de cualquier forma de interlocución. En el año 2006 se comienza hablar de la nueva etapa de la revolución: el socialismo del siglo XXI, que por la vía de los hechos se configura

como un modelo muy parecido a los socialismos de comienzos del siglo XX: estatista, autoritario y totalitario.

En este contexto el Presidente Chávez se lanza a la reelección con una campaña ambigua en mensajes y significados. Para los electores se trataba de asegurar el clima de bonanza y oportunidades que durante un lapso continuo de tres años se había instalado en el país, no obstante las molestias con el estilo personal de Chávez y la ineficiencia de su gestión gubernamental, que se endilgaba a la burocracia del Estado y a sus altos funcionarios.

Por su parte, Chávez lee su victoria como un apoyo directo a su discurso ideológico, especialmente en lo relativo a su intención de impulsar definitivamente el Socialismo del siglo XXI. Al mismo tiempo entiende su victoria como un cheque en blanco para el desarrollo de su hegemonía personal.

Desde esta lectura el Presidente reelecto se lanza en dos direcciones que corren en paralelo. Por una parte, pone en marcha un proceso de reforma constitucional dirigido a cambiar el modelo y el sistema político, de espaldas a las sociedad, inclusive a su entorno más cercano. Al mismo tiempo se toman una serie de medidas políticas que están dirigidas a personalizar más el poder político del Estado en el Presidente: El Parlamento promulga una ley habilitante, que convierte al Presidente en legislador durante 18 meses consecutivos sobre cualquier tema. Simultáneamente Chávez decreta la disolución de los partidos políticos que lo han venido apoyando hasta ese momento para conformar el Partido Único Socialista de Venezuela.

3. El divorcio

Desde esta intencionalidad el gobierno entra en un proceso de alejamiento del pueblo, de los suyos y de las expectativas sociales en general, encerrándose en su propia intencionalidad ideológica hasta ponerse de espaldas a la sociedad. Los primeros síntomas de malestar se hicieron sentir hacia mediados de año con el cierre de Radio Caracas Televisión, que trajo como consecuencia la aparición de un nuevo actor político: los estudiantes, que lograron expresar la generalidad del descontento social con esa medida.

En el entorno político más cercano al gobierno el descontento fue creciendo frente al modo autoritario cómo se diseñaba el proyecto político, sobre la base de exclusiones y descalificaciones. Muy pronto el Partido PODEMOS, otrora aliado incondicional, se convierte en símbolo del chavismo

excluido y disidente. A los pocos meses aparece la disidencia del General Isaias Baduel, Exministro de Defensa y héroe de la revolución.

En medio de acontecimientos aparece la propuesta de reforma constitucional el 15 de agosto de 2007. Desde su anunció hasta la fecha el proyecto se diseñó herméticamente. Como ya hemos analizado en otro momento, los cambios propuestos implicaban una transformación total del Estado y el régimen democrático. El modelo de sociedad que asume bajo la figura del socialismo del siglo XXI no era otra cosa que una forma de colectivismo estatista, bajo un régimen presidencialista personalista, autoritario y centralizado y que la relegaba a la base de la pirámide del poder al pueblo organizado. La propuesta eliminaba por la vía de los hechos toda carrera política autónoma, por lo que muchas fuerzas políticas regionales y locales chavistas se sintieron desde el principio excluidas y poco motivadas a participar.

Y mientras Chávez y sus asociados se alistaban en la carrera por aprobar el proyecto de reforma y en el fortalecimiento de regional de su proyecto en dura confrontación con los EE.UU y sus aliados, los problemas sociales de la gente, especialmente de los sectores populares, no encontraban eco: la falta de continuidad o regularidad de algunos programas sociales como Barrio Adentro; Las instituciones públicas dedicando sus principales esfuerzos y recursos a la campaña política del Presidente sin mostrar la misma eficacia y mística frente a las necesidades y demandas ciudadanas; El problema del hábitat y vivienda que se sigue agravando con el paso de los años; La inflación galopante; El desabastecimiento de alimentos; Y, sobre todo, el incremento de la inseguridad personal.

Ante tanta calamidad aparece un discurso político que sólo se preocupa por imponer unilateralmente un proyecto abstracto, que prescinde de los problemas reales de al gente, más aún, prescinde de la misma gente que se había venido considerando como la protagonista del proceso político. Como muchos analistas lo señalan, lo que probablemente constituye la transformación más significativa ocurrida en estos nueve años del proceso bolivariano en Venezuela, ha sido el cambio en la cultura política de los sectores populares. Un cambio en el que se ha asumido la participación como un derecho que se ejercita bajo muchas prácticas sociales.

Estas expectativas de participación no fueron satisfechas en las modalidades y procedimientos mediante los cuales se elaboró la propuesta de reforma constitucional. Lejos de ser el producto de amplios procesos de

participación popular en los más diversos ámbitos, la propuesta fue, en lo fundamental, el producto de meses de trabajo de una comisión presidencial, cuyo compromiso de confidencialidad hizo que la propuesta sólo fuese dada a conocer una vez que ésta estaba elaborada, y revisada por el Presidente "hasta la última coma". La segunda fase de elaboración, en la cual la Asamblea Nacional más que duplicó el número de artículos a modificar, tampoco puede de modo alguno ser caracterizada como de genuina participación popular. El breve tiempo en el cual se debatió la propuesta en la campaña electoral (un mes), y la campaña del gobierno que buscó convertir al referéndum en una disyuntiva maniquea entre Chávez y Bush, dificultó enormemente tanto el conocimiento de los contenidos específicos de la reforma y sus implicaciones, como la posibilidad de un genuino debate participativo. De esta manera, lejos de impulsarse el fortalecimiento de modalidades participativas de la democracia, ésta quedó en lo fundamental reducida a una dimensión plebiscitaria: votar a favor o en contra de una reforma que había sido elaborada desde arriba, sin tener en cuenta ni los intereses de la gente, ni a la misma gente.

Finalmente, el divorcio se completa con la sensación de una corrupción y ostentación que parece extenderse impunemente cada vez más. Es evidente que hay una impresión generalizada de que existen amplios niveles de corrupción y de impunidad. La ostentación consumista por parte de quienes se han enriquecido durante este gobierno o de quienes reciben remuneraciones extraordinariamente elevadas en comparación con los ingresos de la mayoría de la población, constituyen una provocación permanente.

4. La oposición a la reforma

La oposición a la reforma fue amplia y diversa, tomando varias modalidades. La primera fue la oposición silenciosa de las bases chavistas que se sintieron excluidas y relegadas en todo el proceso, pero más aún descontentas frente a un cambio tan radical de proyecto político, molestas frente a la ruptura con el contrato original que representaba la constitución de 1999, incómodas con el estilo cada vez más autoritario y agresivo del Presidente, no atendidas en sus aspiraciones fundamentales, sin entender ese afán por comprometer los recursos nacionales en un megaproyecto regional para los pobres de América latina cuando hay tanto problema por resolver en Venezuela.

La otra oposición la constituyó el Partido Podemos, El Ex ministro de Defensa General Isaías Baduel y la Esposa del Presidente Chávez. Su

participación fue muy clave pues se trataba de la vocería de la disidencia política al interior del Chavismo. Otra forma de oposición la encabezaron los partidos y grupos que tradicionalmente se han opuesto al chavismo. Este archipiélago logró articularse sin haberse puesto de acuerdo y sin creer demasiado en la victoria. Quizás su mayor contribución fue el llamado a votar, dejando de lado la política irresponsable del llamado a la abstención mediante la descalificación total del sistema y el proceso electoral. Finalmente, está la oposición protagonizada por sectores organizados de la sociedad civil: las Iglesias, los estudiantes y las universidades, diversas organizaciones intermedias, gremios, los medios de comunicación y los ciudadanos que fueron expresamente a votar NO.

Qué indican los resultados del referendo del 2D

Después de casi dos meses de haber transcurrido el proceso electoral del 2 de diciembre del 2007 es ocioso ocupar mucho espacio en el análisis de datos que el lector ya ha podido analizar en otros medios. Quizás es más provechoso señalar las grandes tendencias que indican los resultados.

Tomando sólo en cuenta los resultados del llamado Bloque A en el segundo y último boletín emitido por el Consejo Nacional Electoral, que incluye 94% de las mesas electorales, y considerados como un resultado irreversible, tenemos que: el referéndum sobre la reforma constitucional fue derrotado, por una diferencia de 1,31% de los votos. Un total de 4.521.494 electores votó por el NO (50,65%), y un total de 4.404.626 votos (49,34%) a favor del SI. La abstención se ubicó en 43,95%.

En primer lugar, es necesario destacar que se trata de un terremoto electoral al interior del apoyo electoral del Chavismo. En las elecciones presidenciales del 2006 Chávez obtuvo la victoria con 7.309.080 votos (62,84%). Rosales, el candidato unido de la oposición, obtuvo 4.292.466 votos (36,9%). Tanto en términos absolutos como porcentuales estas cifras representaron el nivel más elevado de apoyo que ha obtenido el Chavismo en estos años. Si se comparan los votos obtenidos por Chávez en ambos procesos electorales hay una reducción de 2.904.454 votos, lo que representa un 40% menos en las elecciones de diciembre 2007.

En segundo lugar, mientras que en las elecciones de gobernadores del año 2004 el gobierno sólo perdió en dos Estados, y en las elecciones presidenciales

del año 2006 Chávez ganó en la Capital y en todos los Estados de la República, en el referéndum sobre la reforma constitucional el NO ganó en 9 y el Distrito Capital, mientras el SI ganó en 15 estados. El NO ganó en Caracas y las demás principales ciudades del país, así como en muchas zonas populares metropolitanas, como Caricuao, La Vega y Petare, que han sido sólidos bastiones de apoyo electoral al chavismo en estos años.

En tercer lugar, En vista de que no se produjo un incremento significativo de los votos por el NO comparados con los votos que obtuvo el candidato Rosales en el 2006 (aun con el supuesto negado de que los votos por el NO puedan identificarse como votos de la oposición), el resultado del referéndum parece haber sido decidido por la abstención de casi tres millones de votantes chavistas

Por último, en la fase final de la campaña, el propio Chávez, intentó convertir el referéndum en un plebiscito, en el que definió las opciones del siguiente modo: un voto por el SI es un voto a favor de Chávez, un voto por el NO es un voto a favor de Bush. Sin embargo, para amplios sectores que han apoyado a Chávez, estaba claro que lo que se jugaba no era la presidencia de Chávez, ni la continuidad del gobierno. Menos aún la instauración de un gobierno de la oposición. Era una oportunidad única en la cual, sin poner en riesgo la continuidad del proceso de cambio, sin optar por la oposición, era posible expresar malestar, desacuerdos, dudas, inquietudes con el gobierno y la dirección política del proceso. A esto se agregan las dudas y desacuerdos en torno a la propuesta de reforma constitucional. Si esto es así, hay que reivindicarlo como una extraordinaria muestra de madurez política, de autonomía de sectores sociales populares.

5. Escenarios

El primer escenario lo pudiéramos llamar revolución desacelerada. Este puede configurarse a partir de la evaluación y puesta en marcha de las orientaciones asumidas durante los primeros días de enero del presente año. La evaluación realizada indica que "las condiciones objetivas y subjetivas no están dadas para el desarrollo de un proyecto socialista tal y como se planteó en la propuesta de reforma." Se mantiene el proyecto pero cambia el ritmo, el estilo y la pedagogía, buscando acumular las fuerzas necesarias y la creación de oportunidades que hagan posible la consecución de los objetivos planteados. En este sentido se trabaja para responder a los principales cuestionamientos

existentes tanto al gobierno como al proceso político liderizado por el Presidente Chávez. Se busca entonces concentrar la atención en el contexto nacional, sin olvidar el contexto latinoamericano, aumentar la eficiencia gubernamental en algunos temas claves, fortalecer la participación popular, disminuir la beligerancia política, favorecer las alianzas políticas con los partidos y grupos que conformaban el antiguo Polo Patriótico y sobre todo fortalecer la acción social del gobierno.

Los resultados electorales obtenidos en las próximas elecciones de Gobernadores y Alcaldes medirían el éxito de esta estrategia. El próximo paso es la preparación de las elecciones Parlamentarias del 2010. Si para este momento la evaluación del proceso señala que efectivamente están creadas las condiciones de popularidad, organización política e ideologización necesaria, el Chavismo podría lanzarse una nueva aventura que intentara modificar la Constitución Nacional para permitir nuevamente la reelección de Hugo Chávez como Presidente de la República en el año 2012.

El segundo escenario lo pudiéramos llamar de constitución de un mercado electoral competitivo, a partir de la progresiva instalación de un clima político plural, tanto al interior del Chavismo, como en la sociedad civil en general como en los liderazgos de oposición. Para lo cual es necesario el reconocimiento mutuo de las tendencias internas en el Chavismo y el afianzamiento de un proceso de debate y discusión entre ellas. Por su parte, al interior de los liderazgos y organizaciones políticas de oposición tendría que producirse un proceso similar de debate y deslinde de posiciones y actuaciones dejando atrás el mito de que sólo la unidad de la oposición puede hacer frente a la hegemonía chavista. Al mismo tiempo puede continuar fortaleciéndose la organización ciudadana en los sectores populares y en las sectores medios. Esta diversidad fortalecería el tejido social y político, ampliaría el espectro existente de liderazgos y organizaciones y sobre todo crearía una amplia diversidad de ofertas y propuestas. En este escenario son igualmente claves las oportunidades que ofrecen las elecciones regionales y locales del 2008 y las elecciones parlamentarias del 2010. En ambas coyunturas es posible que se amplíe la diversidad en los liderazgos locales y regionales y de las organizaciones políticas con capacidad de incidencia a nivel nacional.

XIII JORNADA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

LOS DERECHOS HUMANOS

LOS DERECHOS HUMANOS ENTRE LOS MECANISMOS INSTITUCIONALES, LA DISCRIMINACIÓN FEMENINA Y LA LIBERTAD DE CULTO

Prof. Dr. José Luis Da Silva*
UCAB

Abstract

This article looks for to get the attention about the necessity of meditating especially on the paper that plays the different religions, the Islam, when summing up the setting in execution of the human rights without damage of the dignity of all the participants of a community. It cannot serve as excuse to maintain the dogmas of a religious belief above the recognition values and equality exposed by the Declaration of the man's rights.

Key words: Cult freedom, Human rights, discrimination, religions, liberty.

Prof. Dr. José Luis Da Silva, es Licenciado en Filosofía 1986 (UCAB). Magister en Filosofía 1992 (USB). Doctor en Historia 2005 (UCAB). Profesor Asociado en las Escuelas de Filosofía y Comunicación Social. Profesor de los Postgrados de Filosofía, Comunicación Social, Historia y Educación en Valores de la UCAB. Director de *Lógoi la Revista de Filosofía*. Director de Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB. Ha publicado recientemente en la Revista del Instituto de Filosofía *Episteme* NS. julio-diciembre N.2 2005.UCV. Revista *ITER Humanitas*. Enero-junio 2006. Año 3. N. 5. Revista de Historia y Ciencias Sociales Volumen XVI. N. 27. Semestre Julio-Diciembre 2006. Además ha colaborado con los siguientes artículos para los siguientes libros: «Notas sobre las introducciones a la «Filosofía del entendimiento» de Andrés Bello». Obra colectiva bajo el nombre: *Andrés Bello y la gramática de un nuevo mundo*. Publicaciones UCAB 2006. «Luis Castro Leiva y la importancia del 23 de enero de 1958. Reflexiones sobre un discurso». Obra colectiva bajo el nombre: *Para leer a Luis Castro*. Publicaciones UCAB. 2006.

Preámbulo

El tema de los derechos humanos posee muchas aristas que van de lo teórico a lo práctico. Sus defensores ostentan una larga historia de luchas, en la que corren parejos los triunfos y los fracasos. Sus antecedentes datan de fines de la Edad Media con la *Carta Magna* de 1215, para tomar después con la modernidad un mayor impulso, sobre todo con el advenimiento del pensamiento liberal y la defensa de los derechos individuales ante el poder que emana del Estado, tal es el caso inglés en 1679 con el *Habeas Corpus Act* y en 1689 con el *Bill of Rights*. Después, siempre en orden cronológico la Declaración de Derechos de Virginia de 1776, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, promulgada por la Asamblea Nacional Francesa en 1789, y montados sobre al siglo XX tendremos la Declaración Universal de los derechos del hombre proclamada por la ONU en 1948, un importante documento que impulsa de manera decidida el interés por el tema de los derechos humanos, al punto que con posterioridad observaremos el surgimiento de otras declaraciones como la defensa y protección de los derechos del niño que data de 1959, la eliminación de todo tipo de discriminación racial de 1963, la discriminación contra la mujer de 1967, la protección de aquellos seres humanos con retardos mentales de 1971, como también de los minusválidos sancionada en 1975, y del mismo año el derecho a la protección de todas las personas contra la violencia, la tortura, tratos inhumanos y degradantes, el respeto por las diferencias raciales de 1978, sin contar lo que desde 1972 con la Conferencia Estocolmo se viene haciendo en materia de preservación del medio ambiente, y de manera más reciente montados prácticamente sobre el nuevo milenio las declaraciones sobre la defensa y protección de la información genética y su posible manipulación.

Es más, se puede hablar con precisión de tres generaciones decantadas a lo largo del tiempo: la primera suele abarcar los derechos civiles y políticos, ubicada en el siglo XVIII, mientras las siguientes pertenecen al siglo XX; la segunda engloba los derechos económicos, sociales y culturales; y la tercera la tesis de que toda persona tiene el derecho a disfrutar así como el deber de preservar el medio ambiente libre de contaminaciones y las especies animales que en él habitan, amén de ingeniárselas para vivir en sana paz. Al margen de esto se puede hablar de una cuarta generación en plena gestación, la cual se manifiesta preocupada por defender la información genética de toda posible manipulación que pudiese atentar contra la autonomía del ser humano, así también de su uso con fines discriminatorios.

Vale añadir que la primera generación busca defender el derecho a la

vida, la libertad de pensamiento y la participación en los asuntos políticos de su comunidad. En lo que respecta a la segunda, aupada por las corrientes de tendencia socialista, procura proveer a los individuos de las condiciones mínimas de existencia: alimentación, albergue, educación y trabajo; como también la asistencia a los menos favorecidos. La tercera dirige su mirada hacia los problemas que aquejan el medio ambiente y cuya responsabilidad recae principalmente sobre los Estados, en este sentido pretende establecer agendas de trabajo con la intención de regular las emisiones de químicos altamente contaminantes, como también adelanta campañas para preservar el aire que respiramos, el agua que bebemos, el hábitat natural de los animales, entre otras tareas. Si no somos capaces de respetar y preservar el entorno natural, mal podríamos respetarnos los unos a los otros con la intención de inducir a la tolerancia y la paz entre los pueblos, de ahí que la tercera generación tiene entre sus múltiples propósitos evitar la realización de las guerras entre los pueblos. La libertad, la igualdad de oportunidades, la conservación de la vida y el respeto por la libre circulación de conocimientos e información, resumen muy bien algunos de los propósitos que persiguen los derechos humanos. Inclusive, se puede hablar de la constitución de una cuarta generación de Derechos Humanos que tiene como uno de sus objetivos defender el código genético ante cualquier manipulación con fines mercantilistas o políticos.

Ahora bien, todos y cada uno de los esfuerzos que han contribuido a la consolidación de las distintas generaciones de derechos humanos nos sirve para confirmar la existencia de un número abundantemente grande de posiciones, afirmaciones, argumentaciones y discusiones que marca y demarca el modo de pensar y concebir de cada uno de los pueblos que habitan en el planeta Tierra. Asunto que haría prácticamente impensable concebir, cual posibilidad muy remota, una sociedad que ha conciencia quisiese quedar desprovista de uno o varios de los principios que salvaguardan los derechos humanos. Todo proyecto político y social sería inconcebible si en ellos no cupiese un marco legal que exhortara valores tales como la libertad en todas sus modalidades, la dignidad, la convivencia y el respeto, ya que se parte de un axioma, cada vez menos cuestionable, a saber: la no instrumentalización de la vida humana, atendiendo que ella es un fin en si misma. No se puede permitir que terceros busquen dirigir la voluntad de nadie bajo condiciones de miedo, amenaza o tortura. Desde este punto de vista, el no atender de parte de algunas sociedades estos requerimientos deja entrever un grado altamente cuestionable de barbarie e ignorancia. Se diría, sin temor, que en estos casos estaríamos presenciando un claro ejemplo de inhumanidad e incivilidad.

Y este argumento es tan consistente, que más allá de las discusiones sobre la supuesta universalidad o no de los derechos humanos, la dignidad humana es un hecho incuestionable, como también la inclinación a la socialización propia de muchos animales, entre los que se encuentra el hombre. Inclusive para algunos, se puede presuponer que gran parte de las argumentaciones en materia de derechos humanos remite a un craso ejemplo de etnocentrismo, empero, debemos indicar que no es del todo cierta esta aseveración, por lo menos esa no sería la intención de muchos grupos que luchan para que se respeten los derechos humanos sin importar fronteras y tradiciones, por la sencilla razón de que todo individuo posee un valor en sí mismo no supeditado a modelo cultural alguno, por más que visualicemos que dicho postulado surgió en una determinada cultura, no es suficiente para esgrimir su supuesta exclusividad con miras a impartir modelos de imposición y exclusión.

No podríamos invalidar su pretensión formal que procura su universalización, por cuanto no busca reconocer ningún tipo de discriminación y si todo tipo posible de inclusión. Acordar que se trata de un simple modelo coactivo e impositivo, que al no contar con la aquiescencia de todas las partes mal podría catalogarse *prima facie* de conjunto de principios que buscan defender y preservar al ser humano de manera general y no discriminatoria. En estas condiciones estaríamos hablando de atractivas opiniones que no podrían ir más allá de su presentación y confrontación con otras tesis también seductoras, lo que las inocularía de pretender acceder al estatus de validez universal. Pero aún y aceptando esta proposición, convendríamos en consentir que la dignidad no es un asunto negociable, luego no parece que toda propuesta valga cual mera opinión. Que no todo se puede relativizar, que existen ciertos parámetros que las normas jurídicas, religiosas o culturales de una sociedad no poseen ninguna legitimidad para la trasgresión. Que el asunto no descansa exclusivamente sobre una plataforma política, religiosa o lógica, sino sobre la humanidad misma y la vida de cada quién como el valor más importante a ser defendido cueste lo que cueste. Pero para ello es menester contar con un mínimo de instrumentos que hagan factible la puesta en práctica de los derechos humanos en el seno de una sociedad. Hablamos de mecanismos institucionales.

Mecanismos institucionales para el efectivo funcionamiento de los derechos humanos

Conseguimos vislumbrar tres mecanismos institucionales que servirán

de instrumento de medición para corroborar la puesta en práctica o no de los derechos humanos en el seno de una sociedad, sin reparar de entrada en su ubicación geográfica o en su tradición histórica. Se trata de: la información oportuna y veraz, la administración de la justicia y de los sistemas de seguridad que se implementen para la defensa y protección de la ciudadanía. En las tres, la labor del Estado es fundamental. La tergiversación de la información, como también su ocultamiento, es atentatoria de los derechos humanos. Suponer que existen discursos privilegiados, así también preceptos sagrados que se intenten colocar por encima de la vida misma, deben ser tomados como actos atentatorios de los derechos humanos en todas sus dimensiones. Una justicia amparada en la burocratización y en las deficiencias de un aparato judicial que no ofrece garantías de imparcialidad y respeto por el debido proceso, no excediéndose en los lapsos, infringe contra toda posible puesta en práctica de los derechos humanos. En estas circunstancias cuesta pensar que dichos derechos están siendo efectivamente respetados. Y finalmente, un aparato de Estado que confunde seguridad con usurpación y negación de libertades individuales y colectivas también ofrece un espacio para quebrantar los principios sobre los cuales se levanta el marco jurídico que debe sostener la sana práctica de los derechos humanos. ¿Pero qué sucede cuando no se logran ver las fronteras que separan la autoridad con la necesidad de impartir justicia, y se produce el autoritarismo? o también ¿qué sucede cuando se borran las fronteras entre cultura y dignidad humana, quedando el ser humano expuesto a la violencia social? Cuando el individuo quede atrapado en un cuerpo de funciones que impiden toda superación social, política, económica e intelectual, nos encontramos con un caso típico de discriminación. En definitiva, saber a quién escuchar para tener una información satisfactoria, a dónde dirigirse para exigir el cumplimiento de las normas y, saber cómo y de qué manera estamos siendo protegidos ante posibles actos de violencia es sinónimo de respeto y conocimiento sobre la importancia que tiene los derechos humanos para el correcto desenvolvimiento de las relaciones sociales.

Preguntas que los individuos por una parte y las ciencias sociales por otra se hacen continuamente y para lo cual no se avizora una respuesta eficaz y pragmática en la que salga ganando la dignidad y el respeto inherente a todo ser humano. Quizás lo más difícil de atinar con una respuesta obedece a que formando parte de una sociedad nos cuesta ver sus deficiencias, sus vulnerabilidades, sus irrespetos, mientras que cuando miramos otros horizontes y tradiciones, éstas aparecen a flor de piel e intentamos denunciarlas invocando la necesidad de que se respeten los derechos humanos. ¿Acaso podemos reducir el argumento a un mero asunto de ubicación en el espacio? Nos parece que la

respuesta no puede ser afirmativa, porque no se trata de ver la falta ajena, al tiempo que se es indiferente con las propias. No se trata de un asunto de mera perspectiva, sino de claro reconocimiento del otro como mi igual.

Cuando surge la denuncia por el incumplimiento de lo que se considera un derecho que se cree universal surgen cual pretexto las diferencias culturales, sociales y religiosas de los pueblos. La denuncia puede ser tomada como una imposición de un cuerpo de normas sobre otro. La supuesta superioridad de una visión de mundo sobre otra no es suficiente para garantizar la universalidad de un criterio sobre otro. Eso es cierto, pero no invalida la necesidad universal de reconocimiento del otro. En una palabra, cualquier imposición tiende a coartar la autonomía de los pueblos, en lo que cabe a sus tradiciones y costumbres no cabe la menor duda, pero el reconocimiento de la vida individual no puede ser tomada como la imposición de un pueblo sobre otro o de una ideología dominante, sino la más llana necesidad de respetarnos los unos a los otros, sea este cercano o lejano, ciudadano o extranjero. Sabemos que el respeto por las diferencias se asume como uno de los pilares fundacionales de los derechos humanos, expresado en el artículo número dos de la Declaración Universal de los derechos del hombre. Pero se corre el peligro al sostener que bajo cualquier circunstancia se debe respetar las diferencias entre las distintas culturas y sus individuos, porque bajo este argumento podemos dejar que prolifere la indiferencia ante posibles actos de incomunicación, injusticia, violencia e irrespeto por la vida en cuanto bien supremo. Así como vemos las fallas en los otros grupos sociales, así también, *mutatis mutandi* los otros observan y denuncian nuestros desmanes. Nadie lo cuestiona, pero esta afirmación no es válida para desentendernos de lo que sucede a nuestro alrededor, por más que suceda a miles de kilómetros de donde vivimos. Y para ilustrar este argumento sólo me detendré en un ejemplo: la diferencia de géneros, en especial cuando viene estigmatizado por la religión.

El puesto de la religión frente a los derechos humanos

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración

fiduciaria, no autónoma o sometida a cualquier otra limitación de soberanía¹.

Con la relectura del artículo dos de la declaración universal de los derechos del hombre, damos por descontado que el ajuste equitativo de los derechos entre hombres y mujeres ha alcanzado en el siglo XX un satisfactorio reconocimiento. No obstante, este logro obedece más a esfuerzos protocolares y formales que materiales y efectivos. Si bien algo se ha hecho, se está lejos de poder afirmar con satisfacción sobre la equiparación de derechos entre el hombre y la mujer. Sabemos de sobra que la lucha por la igualdad es un fenómeno reciente y que aún le falta mucho por recorrer dentro de las sociedades, inclusive aquellas que, ubicadas en Occidente y pertenecientes al primer mundo, reconocen fallas en su implementación.

La proclamación de la sociedad liberal con base al ajuste proporcional de derechos y deberes por parte de todos los hombres sin distinción de raza, clase social, religión o credo político, dejó entredicho la generalización del término universal Hombre del cual los derechos sociales y políticos de la nueva sociedad parecían aplicarse exclusivamente al género masculino dejando por fuera o por lo menos así lo parecía al género femenino. Dicha contradicción impulsó la lucha social de las mujeres a partir del siglo XIX, cristalizándose en un conjunto de reivindicaciones institucionales e internacionales que sirvieron de marco para la acción social, jurídica y política en procura de la equiparación de los derechos y deberes entre hombres y mujeres, vistos en su conjunto y sin ningún tipo de discriminación como individuos que poseen asignaciones sociales dignas de consideración y respeto por igual como un alcance sustantivo y evidente en el siglo XX.

Pero como venimos diciendo, dicho proceso de igualación social entre los géneros ha sido una adquisición reciente dentro de nuestro mundo globalizado. Las sociedades humanas, en general, al pasar del proceso primitivo de vida nómada a la sedentaria, cuya mejor expresión está en el establecimiento rudimentario de ciudades por parte de la civilización humana, impulsó una dinámica social de corte patriarcal que definió durante siglos el papel de los géneros dentro de la vida en la comunidad humana. Las sociedades arcaicas, por fuerza, tuvieron que definir con base al sistema biológico de los individuos, el dividir las funciones de subsistencia dentro de un mundo cada vez más apegado a formas sociales y políticas de proceder; hablamos de un mundo que se civiliza

¹ Declaración Universal de los derechos del hombre: Artículo 2, consultado el 2-02-2007 y disponible en: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>

marcando frontera con lo otro, aquello que de manera simplificada podemos llamar Naturaleza, y en el que a la mujer, debido al hecho de ser la única con capacidad de concebir y alumbrar hijos, se le restringió al ámbito del hogar y del cuidado de la prole, mientras que el hombre se ocupaba de las funciones de producción de la vida material para garantizar la subsistencia de la comunidad. Uno de los problemas surge cuando se pretende marcar una línea continua e inquebrantable que identifique funciones biológicas con sociales imposibilitando toda igualdad de derechos políticos, sociales y económicos. Y esto es un claro ejemplo de irrespeto de los derechos humanos, porque no se justifica hoy día una división tal entre hombres y mujeres.

Hablamos de una división ancestral de repartición de las labores entre géneros, en la mayoría de los casos definió una visión no reconocida por igual, observándose disminuido el papel y el poder de la mujer dentro de la sociedad, quizás por ser en apariencia tan pasivo y restringido a los ámbitos de la crianza de los hijos. Todo lo contrario sucedió con el hombre al cual se le atribuyó las funciones más resaltantes de la subsistencia dentro de la comunidad: poder, honor y prestigio son sólo uno de tantos atributos y reconocimientos por su labor. En el fondo, y eso debe quedarnos expresamente claro, todas las funciones propias del ser humano, sea hombre o mujer, joven o anciano, poseen el mismo valor dentro de un cuerpo de relaciones sociales. Todos y cada uno de sus integrantes son dignos, y sin excepción son parte fundamental de una sociedad, lo que viene a decirnos que toda persona goza de manera exclusiva, no transferible y a plenitud aquello que se consideran sus derechos humanos. El género no puede servir de justificación para legitimar un cercenamiento de oportunidades para mejorar las condiciones de vida de los individuos.

Pero sucede que bajo ciertos ejercicios de poder y sometimiento, sostenidos por la ignorancia y el temor afloran algunos modelos de sociedad en la que ciertas funciones terminan siendo social y culturalmente discriminadas, dando por resultado la infravaloración de un segmento de la población. Como ejemplo, nos encontramos con una situación social que se repite en no pocas culturas a lo largo del mundo: la sistemática preponderancia del varón en las labores más prestigiosas a nivel social, mientras que a la mujer consecuentemente se les viene excluyendo de toda posibilidad de ascenso y reconocimiento público, pretendiendo de esta forma construir una tergiversada visión de inferioridad tanto física como mental de la fémina frente al varón.

No obstante, una ojeada a la Historia Universal nos muestra como la revolución industrial y más adelante la francesa, dotaron en su posterior desarrollo

las condiciones materiales, como también los argumentos ideológicos para fraguar este deseo de equilibrio hasta convertirse en un hecho reconocido a nivel jurídico y político. La protesta social, las demandas políticas, las exigencias que cada uno de los sectores que la sociedad generaba, obligaban a la formación de leyes y principios cada vez más justos y equitativos. Con lo cual toda visión de un mundo en el que se considera, por ejemplo la superioridad del hombre sobre la mujer, va quedando anodinamente desfasado.

Es más, y aquí nuestro punto de interés: la libertad de culto proclamada en los derechos humanos tiene por finalidad alimentar la igualdad entre hombres y mujeres, porque se trata de un criterio que no busca alimentar la discriminación como tampoco la no proporcionalidad de oportunidades a nivel laboral, educativo y político. Más allá de lo indicado por una religión en particular, al pretender inculcar como visión de mundo la superioridad del hombre sobre la mujer, tenemos que afirmar lo prescrito por la Declaración de los derechos humanos, en especial su artículo 18:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia².

Este artículo es muy importante ya que puede servir de acompañamiento para aquellas personas que observen que sus derechos están siendo vulnerados por el sometimiento de un pensamiento o de una religión. Que está dentro de sus facultades cambiar tanto de pensamiento como de religión y creencia sin que ello le conduzca a la exclusión o lo que es peor a la pena de muerte. Que no puede haber una ley impuesta por concepción ideológica del mundo, o precepto religioso que pueda colocarse por encima de la dignidad humana. A las claras se nos indica que no hay motivo alguno para considerar que una creencia o posición racional posee para sí el exclusivo dominio de la verdad. De ahí que cualquiera posee el derecho de expresar de manera pública y privada sus opiniones y argumentos, siempre y cuando no atente contra las buenas costumbres y se valga de la violencia para imponer sus criterios. La verdad y el no cuestionamiento de preceptos religiosos no pueden servir de excusas para convalidar el sometimiento de una población y mucho menos de una parte de la

² Declaración Universal de los derechos del hombre: Artículo 18, consultado el 2-02-2007 y disponible en: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>

población como por ejemplo, las mujeres. En consecuencia, no se puede perturbar ni influir en la decisión de un particular, bajo ninguna forma de dominio, miedo o terror psicológico y físico. A este fin apunta el artículo número 19:

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión³.

Pero otra cosa muy diferente se puede observar en el mundo islámico, o por lo menos esa es nuestra apreciación desde una perspectiva occidental. Aceptando su enorme riqueza hemos de aceptar que el mundo árabe no ha conocido los mismos procesos de evolución cultural y tecnológica que sus pares de Occidente, no existiendo en dicha cultura las mismas condiciones materiales e instrumentales, aún teniendo sobradas condiciones intelectuales para superar los retos de un mundo globalizado, que les permitiese una mayor apertura en el desarrollo de los procesos políticos y económicos posibilitando la igualdad social de la mujer en el seno de la sociedad árabe. Las relaciones patriarcales en el seno del Islam son preponderantes, lo que da entender a simple vista que estamos ante relaciones sociales típicas de estadios de evolución ya superados por nosotros los occidentales. Hablamos de un mundo que se perpetúa bajo un influyente atavismo cultural en cuanto al enfoque que se desprende en la forma de ejercer la política, la economía, la tecnología, inclusive el modelo familiar. No cabe duda que más allá de conservar un modelo patriarcal de dominación social, nada impediría la importación de modelos foráneos apuntalados por los intensos intercambios culturales, políticos y económicos que bajo distintas vías y procesos se dieron y se dan con otros pueblos con distintas cosmovisiones. Inclusive ello lo podemos registrar cuando leemos el apartado a del primer artículo de los derechos humanos en el Islam promulgado el 30 de noviembre de 2004 en la ciudad del Cairo:

Artículo primero a) La humanidad entera forma una sola familia unida por su adoración a Allah y su descendencia común de Adán. Todos los seres humanos son iguales en el principio de la dignidad humana, así como en el de las obligaciones [para con Allah] y las responsabilidades sin distinción de raza, color, lengua, sexo, creencia religiosa, filiación política, nivel social o cualquier otra consideración...⁴

³ Declaración Universal de los derechos del hombre: Artículo 19, consultado el 2-02-2007 y disponible en: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>

⁴ Declaración de los derechos humanos en el Islam, artículo I, consultada realizada el 03-02-2007 y disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/>

Hasta aquí no existen muchas diferencias manteniendo un espíritu conciliador con al declaración universal de los derechos del hombre. Pero antes de entrar en el apartado b de este primer artículo se nos indica que sólo existe una religión verdadera, aquella que se expresa con mayor detalle en el siguiente apartado.

..Sólo la verdadera religión garantiza el desarrollo de esa dignidad por medio de la integridad humana. b) Todas las criaturas son siervos de Allah. El más caro a sus ojos es aquel que más provechoso es para Sus hijos, y ninguno tiene supremacía sobre otro sino en la piedad mostrada hacia Allah y en las buenas obras⁵.

Estas líneas sirven para mostrarnos que la libertad de culto no está permitida, lo que viene a manifestar un acto atentatorio a los derechos humanos amparados por el velo religioso ¿Cabría preguntarse si es legítimo que una religión puede estar por encima de los derechos humanos, por más que se autodenomine verdadera? Sabemos que se trata de modelos de vida no permeable y que buscan evitar posibles contaminaciones del mundo externo ¿Pero ello facultaría a las autoridades a entender como focos de contaminación a los propios derechos humanos? Es una pregunta cuya respuesta puede desembocar en conflictos bélicos, más cuando hablamos del Islam, que sabemos es la religión dominante dentro del mundo árabe.

Hablamos de una religión monoteísta con más de un milenio de vida que se fundamenta en la creencia de un Dios único e indivisible cuyo mensaje ha sido proclamado y difundido por su profeta Mahoma. Una religión con una importancia y riqueza incuestionable. Pero no queremos ahondar en detalles que abultarían en demasía nuestro hilo conductor simplemente subrayar que la religión islámica nace de características sociales distintas a la del judaísmo y cristianismo occidental, originándose en el contexto de vida nómada de las tribus árabes del siglo V y VI de nuestra era. El Islam, si bien a través de la mano y boca de Mahoma incrementó cambios radicales en las formas de vida de los árabes de la época medieval, vale decir que reivindicaba formas de vida y pensar típicos del momento en que surgió como doctrina religiosa, perpetuando por medio de la religión determinadas tendencias y prácticas sociales existentes en la cultura árabe, en el que la relación patriarcal poseía un carácter preponderante. Cabría pensar de una fijación entre funciones biológicas y funciones sociales.

⁵ Declaración de los derechos humanos en el Islam, artículo 1, consultada realizada el 03-02-2007 y disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/>

Estas relaciones patriarcales ya existentes en el Oriente pre-islámico y que son gracias al establecimiento y práctica de la religión musulmana aún más marcados y legitimados, no son mucho más intensos y abusivos que los existentes en etapas anteriores de la evolución Occidental, pero en comparación a la civilización Judeo-Cristiana observamos que no poseían un carácter tan explícito y mucho menos tan estático en el sistema de control dominante como lo registrado en la sociedad musulmana: la religión. En contraste al cristianismo, el Islam tiene una clara vocación totalizadora que se observa en afán de regularizar todos y cada uno de los aspectos de la vida del individuo en sociedad y que no repara en cristalizarse en normativas sociales emanadas de las fuentes de la revelación religiosa. Tanto la *Sharía*, ley musulmana, como el *Corán*, conocido libro sagrado del Islam, y los *hadices*, que recoge los dichos del Profeta Mahoma, son tomados como verdades doctrinales incuestionables.

El Islam procura no dejar abierto ningún aspecto de la vida humana, considerando por igual el proceder individual como colectivo, al contrario de lo que sucede en el mundo cristiano, niega de antemano la secularización tanto política como social de la doctrina religiosa en el ámbito público y no está proclive a la reforma. El Islam de por sí es principio y final de toda vida humana dentro de la *Umma* o comunidad de creyentes islámicos. Lo cual está muy bien, siempre y cuando se respete la dignidad de todos y cada uno de sus fieles, incluso si algunos de sus fieles ya no están interesados en seguir formando parte de dicho culto. Por ello, no hay nada de malo en seguir la recomendación del artículo número 10: «El Islam es la religión indiscutible. No es lícito ejercer ningún tipo de coerción sobre el ser humano, ni aprovecharse de su pobreza o ignorancia, para llevarle a cambiar su religión por otra distinta, o al ateísmo»⁶. Siempre y cuando se le conceda a la persona considerar sin presión y con la discreción que el caso amerita la posibilidad de cambiar de culto, con la finalidad de afirmar su personalidad y sin por ello entender que se pretende dañar la moral o malograr las costumbres que busca abandonar. No se trata de desacreditar una cultura frente a otra, sino de afirmar lo invalorable que es una vida en sí misma, singular e irreplicable. No hay fórmula que pueda legitimar el hecho de negarle a un particular que puede cumplir con sus deseos, en especial cuando dichos deseos no pretendan irrespetar la opinión y creencias establecidas por una comunidad.

En este caso, cuando hablamos de la imposición doctrinal de una

⁶ Declaración de los derechos humanos en el Islam, artículo 10, consultada realizada el 03-02-2007 y disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/>

determinada religión por muy respetable que sea no puede aprovecharse cual argumento definitivo para someter a una persona, en este caso a la mujer, a desentenderse de su libertad de escogencia sobre el modo cómo desee desarrollar su vida material y espiritual, colocando en su lugar una visión de mundo que atenta contra su propia dignidad. No puede ser objeto de negociación posible todo principio que descansa sobre la libre elección, y ello sin importar si es hombre o mujer, sin reparar en sus funciones dentro del estamento social y más allá de los condicionantes culturales e históricos de una comunidad. Toda persona tiene el incuestionable derecho de escoger la forma de vida que más se adapte a sus capacidades y esperanzas. Cuesta pensar que esta solicitud pueda ser tomada como la imposición de una visión de mundo sobre otra, si ambas visiones dicen respetar los principios básicos contenidos en los derechos humanos. Cambiar de opinión no puede ser catalogado como un ejercicio de descrédito generalizado sobre aquello que previamente se creía, sino como un acto de libertad y madurez social, política y religiosa.

No obstante, se muestra un tanto frágil la conformación de una crítica histórica que permita la reforma de la religión y las normativas sociales en la Comunidad de los fieles musulmanes, siendo imposible una reflexión ética no basada en la revelación Divina, haciendo imposible la adquisición de un saber moral alcanzado por medio de la actividad social, política y en última instancia racional. Esto dificulta el tema de los derechos humanos, en especial la libertad de culto cuando no queda debidamente explicitado en la Declaración de los derechos humanos en el Islam. Y ello lo podemos constatar al revisar el artículo número seis que indica, por lo menos esa la intención formal, el respeto por los derechos de la mujer y su igualada con el hombre en lo social y económico, más no se habla de la libertad de culto:

Artículo sexto a) La mujer es igual al hombre en dignidad humana, y tiene tantos derechos como obligaciones; goza de personalidad civil así como de ulteriores garantías patrimoniales, y tiene el derecho de mantener su nombre y apellidos⁷.

Aquí se reconoce una vez más su acercamiento al espíritu de la Declaración universal de los derechos del hombre, en especial los artículos número 1 y 2. Pero en el caso del islamismo, observamos una dificultad, de

⁷ Declaración de los derechos humanos en el Islam, artículo 6, consultada realizada el 03-02-2007 y disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/>

carácter social dado su estructura patriarcal, sólo superable en el tiempo, por la sencilla razón de que cada vez más los procesos de globalización irán filtrándose en todos y cada uno de los intersticios de una sociedad que manifiesta múltiples necesidades y con una variedad infinita de intereses, todo ello ayudará a alterar los modos y maneras que establecen las tradiciones y costumbres a la hora del reparto de las funciones interpersonales, grupales e institucionales dentro de una comunidad, lo que irremediamente terminará por modificar la estructura política, social y económica de mucho de los Estados que hoy viven bajo la cultura islámica. Sin embargo, en la actualidad todavía el testimonio de la mujer es emplazado dentro del sistema legal islámico con un valor de menor rango respecto a los alegatos que pudiese presentar los hombres. Por otra parte, a la mujer se le destina en la mayoría de los casos a un horizonte ultramundano que corre parejo con el infierno, y por su sexualidad se le cataloga como impura y peligrosa para la sana estabilidad de la comunidad de creyentes. Coherentemente estas nociones discriminatorias del Islam derivan en la exclusión de la mujer a la hora de optar a los cargos públicos, económicos y sociales más prestigiosos y relevantes de la comunidad árabe, siempre sujeta a los ideales y ocupación de su pareja o del padre de familia al cual se encuentra supeditado su destino. Pero tales exclusiones, si bien son condenables desde un punto de vista Occidental, no suscitan más que una tibia crítica más allá de las barreras culturales, mientras que en lo interior del islamismo cualquier protesta corre el riesgo de caer en terribles sanciones religiosas que terminan por atentar directamente sobre la dignidad humana.

Lo dicho choca de manera abierta y tajante con lo declarado por los gobiernos del mundo islámico en el Cairo, porque en la práctica no se respeta lo que se considera un derecho intransferible, inviolable, autónomo y universal. No podemos negar que la mujer musulmana está amparada por ciertas garantías expresadas en el *Corán* y la *Sharia*, en lo que se refiere a sus relaciones matrimoniales. Posee derechos de dote, compensación económica en caso de abandono, justificación del repudio del hombre con el fin de concretar la separación, entre otras concesiones. Sin embargo, la mujer musulmana está sujeta a los antojos del hombre, pudiendo el mismo repudiarle si la mujer no satisface lo que subjetivamente el hombre considera que debería ser la labor de su pareja. La mujer está sujeta a la supervisión social en lo que respecta a su deber de fidelidad, siendo todo lo contrario el control que se ejerce sobre los hombres frente a la misma actitud. Las sanciones sociales por infidelidad son mucho más intensas en el caso de la mujer. La obsesión por verla como instrumento hiper-sexuado crea un conjunto de controles sociales para evitar

que la mujer exhiba al más mínimo gesto de insinuación al sexo opuesto: uso del velo, no permitir el sexo extramatrimonial, inclusive cabe dentro de este contexto la culpabilidad de la mujer en aquellos casos de violación en la que no existe ningún tipo de consentimiento de parte de la mujer, todos estos casos son objeto de una severa sanción a la infidelidad. Paralelo a esto existe una gran restricción al acceso de la educación a los miembros del género femenino y la sumisión total de su voluntad a la figura del padre o del esposo. La violación de algunos de estos preceptos en el mejor de los casos se traduce en cruel ostracismo, pero en la mayoría de las veces se traduce en sanciones de muerte como la lapidación de la mujer infractora o la mutilación de alguno de sus miembros.

Lo que podría ser una particularidad cultural de una civilización ajena a la Occidental, ha implicado tácitamente la existencia de un contexto cultural respaldado enérgicamente por una religión, que no sólo discrimina política y socialmente al género femenino, sino que a su vez los somete a un régimen de sanciones que atentan directamente con la vida y dignidad de la existencia humana. La religión musulmana no sólo discrimina tradicionalmente a la mujer con base a los prejuicios típicos que casi todas las sociedades humanas han tenido o todavía tienen respecto a la división de trabajo de géneros, sino que al haber interiorizado elementos valorativos y morales acerca de la mera existencia de la mujer en el mundo la convierten, de hecho, en un ser al cual la comunidad y la cultura de la sociedad ve como un elemento dañino para el orden mundano y divino.

Tal visión antagónica hacia la figura de la mujer es lo que naturalmente crea una cultura misógina en el mundo árabe, donde la vida femenina es fácilmente objetivable y por lo tanto se diluye cualquier noción de dignidad humana. Su existencia puede suprimirse con relativa facilidad por parte del exclusivo capricho de los hombres, además de derivar en nuevas prácticas que atenten contra la existencia femenina, como es el caso de las sanciones violentas como la autorización de la lapidación y el uso del velo que puede ser catalogado como una imposición benigna. Dentro de la situación de la mujer en el mundo árabe islámico no se está cuestionando un conjunto difuso de derechos sociales del género femenino en una sociedad dada, sino el epicentro de lo que solemos definir como Derechos Humanos. No es la exclusión política y cultural de un sector de la sociedad, sino que la misma se le niega los elementos mínimos para el debido respeto de la dignidad humana que por décadas se han proclamado como universales, intransferibles e inviolables. Ante estos hechos se ve cuesta arriba aceptar que se toma en serio lo prescrito en el artículo 6, anteriormente citado, de la Declaración de los derechos del hombre en el mundo Islam.

Más cuando se tiene que lidiar con las limitaciones de la libertad de expresión, indicadas en el artículo número 22. Su límite queda amarrado a lo prescrito por la *Sharia*. Como también queda constreñida la libertad de expresarse, cuando se considera que corre peligro las tradiciones islámicas, en especial cuando se dice: «... Tampoco podrá practicarse nada cuyo objeto sea la trasgresión de los valores, la disolución de las costumbres...»⁸. Estamos de acuerdo, que no se debe aceptar que la libertad de culto tenga necesariamente que proceder trasgrediendo los valores de una cultura y de su religión, con la intención de denigrar de la misma. Pero una sincera conversión, conlleva, entre otras cosas, el respeto hacia la tradición religiosa que se está abandonando. La libertad a expresar la inconformidad sobre un modo de ver al mundo, no significa corrupción de la fe, sino afirmación de una vida que busca a toda costa la igualdad de oportunidades para alcanzar las metas trazadas. La no discriminación ante la ley busca que todos poseen el mismo valor e igual criterio para decidir sobre su futuro. Por lo tanto, lo indicado por una religión en particular, sea esta la islámica, judía, cristiana o protestante no puede colocarse por encima de los Derechos Humanos, y esto no debe ser considerado como una afrenta a las religiones, sino como un expreso reconocimiento de la dignidad de toda vida humana, en cuanto valor inestimable. Tampoco podemos pretender que una religión por muy idónea que sea, ejerza controles férreos y discrecionales sobre los mecanismos institucionales capaces de amparar la puesta en práctica de los derechos humanos, tales como: la información veraz y oportuna, la administración de justicia sin interferencias y los sistemas de seguridad que los Estados han de implantar para defender a sus ciudadanos. Elementos que indican que sólo es posible alcanzar un mínimo de respeto de los derechos humanos bajo un régimen democrático donde lo religioso forma parte del quehacer cotidiano del individuo pero no su único y exclusivo fin de la vida.

Bibliografía

Declaración Universal de los derechos del hombre: disponible en: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm> [consulta realizada el 2-02-2007]

Declaración de los derechos humanos en el Islam: disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/> [consultada realizada el 03-02-2007]

⁸ Declaración de los derechos humanos en el Islam, artículo 22, consultada realizada el 03-02-2007 y disponible en: <http://www.gees.org/pdf/952/>

MULTICULTURALIDAD Y UNIVERSALISMO ÉTICO: APORTES PARA UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE DERECHOS HUMANOS

Prof. Manuel Gándara*

ITER

Abstract

Within the framework of the discussion raised between the ethical constructivism and the communitarian theses, this essay tries to focus on some main reflections around the possibility of determining an universal and ethical normative frame, paying attention to the consequences that such discussion brings to the notion of Human Rights in the constitution and real recognition of the Human Subject in our contemporary and global Society.

Key words: ethical constructivism, communitarian theses, universal and ethical normative, Human Rights, global Society

En el marco de la discusión planteada entre el constructivismo ético y las tesis comunitaristas, nos proponemos desarrollar algunas reflexiones en torno a la posibilidad o no de determinar un marco normativo ético universal, dada la multiculturalidad que constituye a nuestro mundo. Particularmente nos interesará fijarnos en las consecuencias que de tal discusión se derivan de cara a la noción de Derechos Humanos. Iniciaremos presentando de forma bastante escueta los términos en torno al particularismo ético que en dicha discusión han sido planteados,

* El Profesor **Manuel Gándara** es Licenciado en Filosofía y cursante del postgrado en filosofía de la práctica en la UCAB. Profesor de Ética Fundamental y Social en el Iter Activista de derechos humanos. Ha sido profesor de Antropología Filosófica en la UCAB y en el CER Y es miembro de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz: ONG de derechos humanos, en la que coordina el programa de formación a líderes comunitarios.

según los presenta Carlos Santiago Nino (1989); una vez esbozados estos aspectos, pasaremos a desarrollar un posible modo de abordaje a la problemática.

Al intentar vislumbrar si es posible o no acceder a cierto tipo de universalismo ético, nos interesa particularmente revisar entre las propuestas comunitaristas cierta forma de particularismo implícito en ellas, según la cual la generación de los juicios morales ha de seguirse de las tradiciones, prácticas, convenciones, etc., particulares de cada sociedad. Al respecto, Nino nos ofrece un elenco de las posiciones asumidas por los diversos autores de la corriente comunitarista:

Taylor alega que el único contenido válido de la obligación moral está dado por la *Sittlichkeit* de la sociedad actual... MacIntyre sostiene que los bienes que sustentan las virtudes morales son intrínsecos a las prácticas de cada comunidad particular... Walzer arguye en forma análoga que la moralidad está basada en algunos bienes cuyo significado y alcance están definidos por cada comunidad... Rorty dice que la moralidad ha de concebirse como el interés de una comunidad históricamente condicionada... Williams alega que el conocimiento ético sólo puede alcanzarse mediante "conceptos densos" que no pueden ser aprehendidos si no se comparten los valores e intereses que son parte de la cultura y las prácticas de una comunidad... Hampshire arguye que la moralidad universal debe competir con una particularista, basada en las tradiciones, convenciones e instituciones de una sociedad" (1989: 159-160).

Por su parte, Nino defiende que la estructura del discurso moral "conlleva presupuestos de los que se derivan principios morales sustantivos" (Nino, 1989: 177). Para este autor, "el concepto de verdad moral está definido por algunos presupuestos subyacentes a nuestra práctica social de la discusión moral, como la aceptabilidad de principios en condiciones ideales de racionalidad, imparcialidad y conocimiento" (1989: 161). Por otra parte, sostiene que hay un cierto tipo de relativismo que una posición constructivista acepta, y que él llama relativismo conceptual, según el cual: "el significado, la verdad y la validez de los juicios morales son relativos a las reglas y a la estructura que subyace a la práctica social o a la institución del discurso moral" (1989: 161). Así, pues, "el terreno común está provisto por lo que hacemos cuando discutimos cuestiones básicas y no básicas de filosofía normativa. Nos embarcamos en una actividad, la práctica del discurso moral, que tiene sus reglas y presupuestos para que sea inteligible" (Nino, 1989: 166).

La cuestión, por tanto, se nos plantea entre el etnocentrismo irremediable postulado por ciertas posiciones comunitaristas y la posibilidad defendida por el constructivismo de identificar principios morales sustantivos que sirviendo de

criterios generales permitan el ejercicio de un determinado tipo de discernimiento entre diversas propuestas morales.

Planteado así el marco de la discusión, nos interesa ahora responder a la siguiente pregunta: ¿Es posible determinar un marco normativo ético universal dada la multiculturalidad que constituye a nuestro mundo? Intentaremos dar nuestra respuesta a partir de lo que consideramos válido de una y otra posición.

Creemos que cualquier intento por responder a esta pregunta, ha de realizarse sobre la base de las muy concretas variables antropológicas y sociológicas que fundamentan los procesos históricos. Más allá de desarrollos en el mundo de las ideas puras, nuestra reflexión quiere ser una propuesta de diálogo que asuma los contextos y las variables que enmarcan y atraviesan la realidad de nuestro tiempo. Hoy, más que nunca, se da una real comunicación física en medio de un innegable multiculturalismo; decisiones tomadas en un determinado grupo humano tienen, o pueden tener, un efecto de onda expansiva sobre los otros. Este proceso, entre otros, ha ido generando una conciencia de lo múltiple y lo diverso que nos exige reconsiderar concepciones que, elaboradas desde marcos locales, son asumidas con pretensión de universalidad. Desde aquí, es necesario repensar la manera como se ha enfrentado el campo de lo ético.

Dado a la tarea de buscar “lo bueno”, y pretendiendo que esto bueno tenga validez “para los otros”, en orden a establecer formas de convivencia que favorezcan a todos en la consecución de una vida feliz (Nino, 1989: 99), las propuestas éticas han de ser capaces de responder tanto a lo específico de la persona, como a la exigencia de universalidad. Pero, ¿será posible, ante las múltiples circunstancias específicas de lo humano, encontrar un sistema ético de validez universal? ¿Entre qué límites debe moverse tal proyecto y en qué sentido es viable y deseable?

El cuestionamiento adquiere peso específico al concretarlo en el campo de los Derechos Humanos; por su misma concepción, no parece coherente renunciar en su formulación a pretensiones de validez universal: sin son derechos humanos, son derechos para todo el mundo; pero al mismo tiempo, han de ser entendidos de manera tal que su promoción no implique la imposición unilateral de una determinada concepción de lo humano, inevitablemente guiada por esquemas culturales específicos, con el consecuente sacrificio de quienes dan sentido a su vida desde concepciones distintas. La irrenunciable conciencia del valor de las múltiples culturas nos enfrenta, pues, a nuevos desafíos en la búsqueda de un mundo más justo y fraterno.

En este sentido, queremos ofrecer algunas ideas, proponiendo la consideración de ciertos aspectos que, en nuestra opinión, no pueden ser desatendidos.

¿Qué entendemos como lo propio del humano, sujeto de derechos?

Desde la perspectiva que asumimos, el hombre y la mujer, a diferencia del resto de los animales, logran su plena realización en la búsqueda de la felicidad; búsqueda que concretan apropiándose las posibilidades que su mundo les ofrece, a partir del mapa cognitivo que han ido elaborando en el transcurso de sus vidas¹; cada posibilidad apropiada reconfigura dicho mapa cognitivo, ofreciéndose, entonces un nuevo campo de posibilidades.

Las posibilidades emergen de la práctica concreta, desde lo que ya ha sido anteriormente apropiado. En el proceso están implicados todos los dinamismos materiales, psicológicos, económicos, genéticos, etc. de la realidad. Dinamismos que constituyendo el presente, sirven de base sobre la que el hombre y la mujer montan sus proyectos y su vida individual, y hasta las estructuras sociales para el futuro (Zubiri, 1989).

Este tener que realizarse por apropiación de posibilidades, debiendo elegir unas y rechazar otras, y debiendo, también, justificar esa elección, le constituye en un ser moral. El humano, no estando determinado en sus respuestas por los meros estímulos, ya que gracias a su potencia intelectual se ve liberado de la inmediatez de cuanto se le presenta, puede y debe escoger en el universo de posibilidades dadas, aquella que mayor poder tenga para el logro de su felicidad.

Así, entendemos que la función radical de la racionalidad humana es la búsqueda y apropiación de posibilidades en orden a su plena realización. Reconociendo el carácter impositivo de los hábitos sociales, y que el dinamismo de elección se realiza sobre la base de criterios social e históricamente definidos, debe destacarse que el ser humano en el ejercicio de su autonomía puede tomar distancia de la moral imperante y elaborar proyectos nuevos. El ser humano en sus actos libres realiza "verdaderas creaciones"; crea posibilidades en orden al

¹ Al hablar de mapa cognitivo, ha de entenderse que de su constitución forman parte, también, el mundo de los sentimientos y emociones. Aquí asumimos las categorías propias de la antropología zubiriana, en la que lo intelectual, lo sensitivo y lo volitivo están co-implicados.

proyecto que quiere realizar. Lo recibido es siempre susceptible de transformación. De aquí que tenga sentido hablar de responsabilidad y plantearse las acciones humanas en función de sus efectos sobre los otros.

Condición histórica del hombre

También lo histórico es un carácter específico de la realidad humana. Entendiendo la historia como el proceso en que los diversos modos de estar en la realidad se van posibilitando, habrá que cuidar que tal proceso de posibilitación no sea detenido "más acá" de los verdaderos límites de lo históricamente posible. Solo desde la creación de nuevas situaciones por la apropiación de posibilidades, el hombre y la mujer se mantienen como tal: sólo somos haciéndonos en la historia. Ser humano exige "irlo siendo" a partir de lo que se es, en un acto continuo de creación, desde las posibilidades ofrecidas, en orden a un determinado proyecto humano. De esta constatación se deriva que, dado el carácter permanente de avance de la conciencia humana en torno a las exigencias de su dignidad, todo cuerpo ético y toda enunciación de Derechos Humanos se ha de mantener abierta a nuevas formulaciones que respondan a las nuevas formas de realización y a nuevas necesidades de resguardo.

Más que un proceso de actualización en la conciencia de la propia dignidad humana, se trata de un proceso de autocomprensión y autodefinición, a partir de las concretas decisiones y realizaciones, desde lo que la realidad ofrece como posibilidad. Teniendo como criterio moral fundamental la plena realización humana, se abandona la referencia a un ente suprahistórico e inmutable, realizándose lo humano en la relatividad misma de cada etapa del proceso histórico, por acumulación de experiencias. Contra la tesis determinista, a menos que se parta de posturas religiosas, la historia no tiene un sentido prefijado como tal; lo nuclear de su dinámica consiste en irse definiendo en cada decisión del hombre (historia personal) y de la colectividad humana (proyecto político), en el proceso de "apropiación de posibilidades".

Condición social del hombre

Carácter constitutivo de hombres y mujeres es, también, su ser social; tener que hacer la vida con "otros como yo" que ofreciéndome su ser como posibilidad, determinan, incluso, mi sentido de lo humano. El humano, sabiéndose un ser social, necesitado de "hacer la vida con los otros", establece, además,

formas políticas que trascendiendo el plano individual buscan el bien común. Es en lo político donde la búsqueda razonada de la realización plena se expresa en términos de proyectos sociales e instituciones.

Ahondemos, ahora, en la ya aludida determinación de los criterios de plenitud.

Es necesario reconocer que toda concepción ética se articula desde presupuestos epistemológicos determinados. No es posible una aproximación a la realidad independientemente de concepciones, teorías y esbozos de esa misma realidad. Toda concepción ética es relativa. Diferentes experiencias originan distintas éticas, ancladas todas en la realidad.

El sistema de posibilidades que representa para cualquier hombre o mujer su idea de realización, sistema por tanto que le sirve de referencia a la hora de decidir, está determinado por el hecho de que su realidad moral es una realidad social e históricamente situada, físicamente definida por su situación concreta. (Zubiri, 1986: 422). «Las posibilidades solamente lo son de una realización humana situada» (Zubiri, 1986: 400).

La construcción de propuestas éticas que vayan determinando en la historia qué es lo más humanizador (proyecto humano), se da a través del tanteo de posibilidades desde las distintas racionalidades. El proceso se va dando dentro de los límites de las posibilidades históricas; a partir de éstas se verifican formas viables de humanidad, bien desarrollándolas hasta agotarlas, bien desechándolas o enriqueciéndolas.

Así las cosas, no es gratuito que la tensión existente entre la necesidad de encontrar propuestas morales de alcance universal y el respeto a las diferencias culturales (el relativismo ético) sea uno de los campos mayormente estudiados por la ética en nuestros días, con una particular insistencia en relación al tema de los Derechos Humanos.

Una constatación significativa es que la universalidad de la ética, y concretamente de los Derechos Humanos, en la forma en que ha sido entendida hasta ahora, es excesivamente simplista y, cuando menos, problemática. Es necesario fundar los Derechos Humanos sobre una base que relea críticamente la historia concreta de los pueblos, sus culturas y necesidades, sus diferencias. Hemos, pues, de considerar lo universal como la unidad en lo diverso. En este proceso, nos apuntamos por la posibilidad del recurso al diálogo racional como forma de acceso a la pretendida universalidad (Marquinez, 1992: 51)².

Diálogo racional y proyectos colectivos

Al considerar que los distintos proyectos de humanización, en función de los cuales hombres y mujeres realizan sus decisiones, se construyen sobre la base de variables social e históricamente determinadas, el logro de la universalidad en sistemas morales sólo es posible a partir de las distintas formas concretas en que el hombre se autocomprende como plenamente realizado; ello partiendo de lo que estos sistemas tengan de universalizable. Con esto, y confiando en el uso de la razón como instrumento base en la construcción de los distintos proyectos, queda abierta la invitación al diálogo como forma de confrontación, a la discusión racional como camino por el que, respetando las características particulares de cada propuesta ética, y de la cultura que la ha gestado, sea posible ir conformando lo que podríamos llamar un "proyecto humano inteligente".

En el mutuo reconocimiento del otro en cuanto otro distinto a mí, que me posibilita el acceso a aspectos de la totalidad que desde mi esquema conceptual se escapan (De Sousa, 1997), se abre la oportunidad de establecer discusiones en las que cada uno ofrezca su aporte. En este sentido, la ética del discurso se ha preocupado por establecer la condiciones racionales del acto comunicativo; a sus logros remito (Alexy, 1989).

De esta manera, la formulación de un cuerpo de derechos atribuibles a todo hombre y mujer, se haría sobre la base del mencionado "proyecto humano inteligente"; tales derechos serían una afirmación moral a partir de lo que como seres racionales entendemos como más propio de la condición humana, de cara a facilitar el desarrollo de tal condición en el futuro, gracias a lo que ha aparecido como posibilidad en el presente. Sería una afirmación creativa de los Derechos (Marina, 1999); afirmación posible por la consideración de la especie humana no como meramente dada, sino en un permanente proceso de autodeterminación: se entiende al ser humano como un sujeto que, dentro de los límites de su situación, remodela su entorno, cambia las condiciones, se va haciendo co-creador suyo.

Más que sobre máximas absolutas, el dinamismo moral avanza sobre la base de razones probables; razones que a su vez son resultado de las experiencias de los diversos grupos culturales y su sabiduría práctica acumulada, transmitida, recibida y llevada adelante esbozándose en proyectos morales. Formas históricas

² Conviene acotar que por diálogo racional entendemos, no un diálogo llevado adelante bajo los preceptos del racionalismo ilustrado occidental, sino tan solo la posibilidad de establecer el encuentro e intercambio entre seres con la facultad de inteligir.

por las que los pueblos, y cada hombre y mujer como parte de ellos, buscan el logro de su plena realización; proyectos éticos en los que son sancionadas determinadas conductas y aseguradas condiciones para hacer posible la vida de forma humana, digna, a la altura de lo que el ser humano autocomprende de sí. Proyectos que en el presente van siendo, cada vez más, sometidos a intercambio con otros proyectos, arrojando nuevas posibilidades humanizadoras, y deviniendo los retos correspondientes como nuevos deberes.

Así, ningún intento por acceder a la universalización del cuerpo conceptual de un determinado sistema normativo puede lograrse por imposición. El acceso a la universalidad de un sistema ético ha de darse a partir de lo concreto de las diversas propuestas, en función de lo que las mismas tengan de universalizable; de su posibilidad de ser asumido por los otros como recurso para su proyecto.

Hoy es posible poner en contacto a cada sociedad con lo mejor, y lo peor, de las demás (ello suponiendo que se establezcan canales de comunicación francos, no manipulados). Este fenómeno acelera el proceso de transformación de la autocomprensión del ser humano en sus posibilidades de realización plenaria, por la confrontación con el proceso desarrollado en contextos diferentes al suyo, y la comprobación de los frutos consecuentes.

Adviértase que no se trata de un mecanismo de mera copia de condiciones de vida; el acceso a una determinada figura de realidad plena solo es posible a partir del desarrollo de las posibilidades que constituyen a cada ser humano y a cada colectivo, y desde las decisiones asumidas en función de ellas. Por esto, cada uno participará desde lo que es y “va siendo” junto con los otros. Son previsibles las consecuencias que de este proceso devendrán: exigencias de transformación de las condiciones originales, en orden al logro de aquello “nuevo” que se reconoce como mejor, como más digno. Se va gestando una “cultura humana”, espiritual y material, un hombre y una mujer que evolucionan a través de los diversos procesos personales y colectivos.

Como dice Angelo Papacchini

Ante la imposibilidad de apelar aun orden eterno, suprahistórico y absoluto, las reivindicaciones de derechos se legitiman a partir de su articulación con el horizonte cultural de una época y con el ethos propio de naciones y pueblos, en los que se materializan y especifican las aspiraciones y demandas del ser humano en general: la racionalidad, pertinencia y razón de ser de un derecho quedarán justificadas una vez que logremos demostrar su conexión con la toma de

conciencia generalizada y la consolidación de valores humanos universalmente reconocidos, al igual que su inserción orgánica en el universo cultural más específico de un pueblo o de una época (1994:314).

En un mundo donde han de convivir múltiples culturas, toda propuesta moral con pretensiones de universalidad, como es el caso de los Derechos Humanos, debe, por lo tanto, ser capaz de enfrentar la confrontación en un diálogo que mida su racionalidad: la búsqueda dialogada de lo racionalmente mejor es el camino que se abre para la asunción de proyectos colectivos.

Sin embargo, no hemos de olvidar el que con preeminencia sobre la posibilidad de alcanzar una comunidad ideal de comunicación, ha de atenderse la comunicación física real que se está dando, obligando a establecer un marco de condiciones para el diálogo racional, no desde supuestos ideales, sino en vistas a la superación de estructuras que favorecen prácticas monológicas de unas culturas sobre otras. Se trata de asegurar las condiciones para un intercambio cultural en el que cada colectivo pueda ofrecer su experiencia concreta, y disponer como posibilidad de lo que le ofrece la experiencia de los otros colectivos.

Al hablar de la necesidad de asegurar condiciones de participación en el diálogo, no nos referimos a una especie de correlato ampliado de normas del buen hablante. Es necesario atender a las condiciones materiales de los pueblos, su independencia económica, política, militar, etc. El diálogo intercultural exige, pues, la atención sobre las relaciones de poder que condicionan un intercambio abierto, en el que cada parte es capaz de ofrecer y sostener justificadamente su sistema de valores y sentidos (Cortina, 1999).

Resulta vano, y hasta ofensivo, hablar de diálogo intercultural cuando la correlación de fuerzas entre países impide, por coerción y mediante sistemas de exclusión, las posibilidades de bienestar en buena parte de ellos. La denegación sistemática de la materialidad misma de la existencia de los pueblos, imposibilita la gestación y el desarrollo de los valores y fines que dan sentido a su vida desde su contexto cultural.

Hechas estas observaciones, vale la pena llamar la atención y destacar que los progresivos acercamientos interculturales desde una actitud más dialógica, en apertura a la novedad del otro y a la revisión de los límites de lo propio, han permitido ir descubriendo puntos importantes de encuentro. Cada pueblo, a partir de la constatación de la particular dignidad que le es propia al hombre y la mujer, ha ido elaborando diversas formas que expresan y concretan en su sistema valorativo tal constatación. Se dan dichos encuentros,

independientemente de que la formulación sea hecha en términos de dignidad y Derechos Humanos, o según otras elaboraciones acordes a sus específicos mapas cognitivos y de sentido. Sin pretender desconocer las diferencias y dificultades de cara a la consecución de un cuerpo de pautas mínimas de carácter universal, se comienza a percibir que las diferencias no son tan absolutas como en otro tiempo se supuso desde una visión marcadamente etnocentrista.

Desde lo antes dicho, y aun sabiendo que las actitudes escépticas y desesperanzadas están de moda, asumimos una clara apuesta por el ser humano y por el proyecto que puede ir concretando a partir de la razón y el diálogo. Proyecto que en la perspectiva de los Derechos Humanos recoge una formulación valiosa, y que ha de ser desarrollada en conjunto con otras formulaciones que también intentan el resguardo y la promoción de la dignidad humana. Proyecto, pues, que nos convoca.

Bibliografía

- ALEXY, R. (1989). *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- CORTINA, A. (1999). Derechos humanos y discurso político. En G. González (coord.). *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- DE DOUSA, B. (Julio 1997). “Una concepción multicultural de los Derechos Humanos”. En: *Memoria*. # 101.
- MARINA, J. (1999). *Ética para náufragos*. Madrid: Tecnos.
- MARQUÍNEZ, G. (enero-junio 1992). “Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación Zubiriana de la moral”. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, # 50-51.
- NINO, C. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación* (2ª edición). Buenos Aires: Astrea.
- PAPACCHINI, A. (1994). *Filosofía y Derechos Humanos*. Santiago de Cali, Facultad de Humanidades.
- ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza.
- ZUBIRI, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

ARTÍCULOS

RAZONES CRISTIANAS PARA LA SECESIÓN DE ESPAÑA JUAN GERMÁN ROSCIO: UN VENEZOLANO DEL SIGLO XXI, QUE VIVIÓ EN EL XIX¹

Prof. Dr. Enrique Alf González Ordosgoitti*

UCV-ITER

Abstract

This essay presents a historical study of Juan Germán Roscio, focusing on its proposal around State and Church. Was it necessary the separation from Spain? And how a Christian discerns that separation, when State and Church have a close jointure in a Monarchic system? Juan Germán Roscio rises as an example of Christian and the necessity of assuming truly Christianity

***Enrique Alf González Ordosgoitti**. Doctor en Ciencias Sociales (UCV, 1999), Estudios de Maestría de Historia de América (UCV, 1983-84, tmT), Especialista en Administración de los Servicios Culturales (OEA, CONAC, ENHAP, 1981), Sociólogo (UCV, 1978), Técnico Superior en Folklore (MdE, 1975), Baccalaurato Filosófico (UPSRoma, 2001-03). Profesor Asociado Escuela de Filosofía, Doctorado en Humanidades, Doctorado en Ciencias Sociales y Profesor Invitado en la Maestría de Diseño Arquitectónico, todos en la UCV. Miembro del SPI Nivel III, Miembro del CONABA y del PEI. Es Autor (y coautor y compilador) de 26 libros, 106 Artículos en Revistas Arbitradas y de 108 Ponencias en Eventos Científicos nacionales y de otros países. Premio APUCV 2000 a la Trayectoria del Investigador en Ciencias Sociales. Ganador del Concurso de Ensayo Nueva Sociedad de la Fundación Friederich Eibert, los años 1988, 1990 y 1991.

¹ La primera versión de este artículo fue como Ponencia en las VI Jornadas de Historia y Religión: Pensamiento Latinoamericano del Siglo XIX, organizadas por la Universidad Católica Andrés Bello (Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Investigación y Formación Humanística CIFIH), la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (Instituto Pedagógico de Caracas, Centro Mario Briceño Iragorry), la Fundación Konrad Adenauer y Fundamariano. Realizado en Caracas, 22 al 26 de mayo de 2006, en la UCAB, Centro Loyola, Sala Sivena, luego fue revisado y ampliado para esta ocasión.

in a time of division and ideological confrontations, while feeling the necessity of recovering the true meaning and sense of religious beliefs.

Key words: separation of Spain, Christianity and monarchy, catholic faith and republicanism, fights political-ideological, rebellion against tyrants, new biblical exegesis, anticlerical informed vision, Christian illustration.

Quisiera comenzar por agradecer la invitación que me han hecho los organizadores del evento, especialmente el Profesor Tomás Straka, especialista en la historia del pensamiento latinoamericano del siglo XIX. El subtítulo del mismo: *Pensamiento Latinoamericano del Siglo XIX*, ejerce en mi persona una especial subyugación pues ya hemos afirmado en otra parte, que es absolutamente indispensable conocer el siglo XIX latinoamericano para tener una idea precisa de cómo se iniciaron los principales cambios en la configuración y reconfiguración de nuestra región, e incluso como no han terminado en el siglo XXI algunos iniciados en el siglo XIX. Sobre el cual alertó acerca de la inconveniencia de seguir utilizando el término decimonónico como un proyectil para denostar de ideas y argumentos que consideramos atrasados, pues desde muchos puntos de vista, el siglo XIX aún no ha concluido.

Este breve artículo sobre Juan Germán Roscio, es parte de un proyecto de investigación-docencia más ambicioso que hemos venido desarrollando desde la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Escuela de Filosofía (1990) y desde la Línea de Investigación “Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina”, en el Doctorado en Ciencias Sociales (2003), ambos en la UCV.

El objetivo fundamental que perseguimos en dicha Cátedra y Línea de Investigación, es el de tratar de descubrir el sentido de la historia en América Latina. Porque partimos del supuesto de que la historia tiene sentido, pero a su vez de que este sentido no viene dado de manera a priori (como lo formuló Hegel), sino a posteriori (tal como es sostenido por la Sociología de la Historia desde Alfred Weber hasta Helio Jaguaribe). Por lo que hablar del sentido de la historia en América Latina, es invitar a un proceso de descubrimiento del mismo a través de una lectura de la historia realmente acontecida, es decir tanto vivida como pensada. ¿Cómo realizar esa lectura? Hemos privilegiado la vieja metodología socrática: preguntarnos sobre las cosas y su devenir.

De esa manera hemos venido procediendo a tratar de elaborar preguntas que puedan dar cuenta de los problemas esenciales planteados en épocas

determinadas de la historia latinoamericana. Por supuesto habría que aclarar que entendemos aquí por la relación entre épocas y sentido histórico. Sin ánimo de desviarnos hacia la discusión propiamente teórica, bástanos por decir que a la manera de concepto instrumental hemos definido por época cargada de sentido histórico: a aquel espacio-tiempo, que es capaz de ser pensado como un lugar² concreto en el imaginario colectivo, construido a través de una pregunta cuya búsqueda de respuesta signó la acción social (en el sentido weberiano) de sus contemporáneos, siendo una característica de dicha respuesta su diversidad, complejidad y no definitividad conseguida, lo que se expresará en una constante apertura a nuevas significaciones más allá del espacio-tiempo cuando se configuró la problemática que le dio origen.

Para el caso de América Latina hemos —provisionalmente— encontrado las siguientes épocas con sentido histórico y que constituyen el marco histórico para comprender las proposiciones de Juan Germán Roscío:

1. Época precolombina: ¿existió alguna unidad de la América precolombina que permita a nosotros referirnos a la misma como una entidad? ¿existió un pensamiento filosófico en las sociedades que habían alcanzado el status de civilización clásica, tales como los olmecas-aztecas, mayas, muiscas, tiahuanaco-incas-QUITOS, entre otros?

2. Siglo XVI: ¿los indígenas tienen alma? ¿es justa la conquista? ¿la servidumbre es natural? ¿de dónde vinieron los españoles? ¿por qué los españoles llegaron hasta acá?

3. Siglo XVII: ¿qué somos nosotros los españoles nacidos en América? ¿quiénes son ellos, los españoles nacidos en América? ¿quiénes somos nosotros, los que siempre hemos vivido aquí? ¿qué hacemos aquí, los negros nacidos en África? ¿qué somos nosotros, negros nacidos en América?

4. Siglo XVIII: ¿las guerras que libra España en Europa, son también guerras nuestras? ¿nosotros los españoles nacidos en América, somos iguales a los españoles nacidos en la Península? ¿qué somos los mestizos, pardos, cholos, zambos, ladinos? ¿debemos separarnos de España? ¿podemos alcanzar nuestro destino histórico dentro de un sistema monárquico? ¿podemos alcanzar nuestro destino histórico dentro de un sistema republicano?

² Usamos lugar en el sentido aristotélico.

¿Debe ser sustituido el sistema de gobierno monárquico por un sistema de gobierno republicano? ¿cuál papel debe jugar o seguir jugando la Religión Católica?

Esas cuatro grandes épocas constituyen el sustrato histórico sobre el cual se va a desarrollar la proposición de Roscio y de manera inicial podemos afirmar, que Roscio intentará responder dichas interrogantes, sin poder trascender el marco étnico social de su proveniencia y además, será una potente voz que encabezará una posición de ilustrado católico que quizás debido a su prematura muerte (1821), no se convertirá en una corriente político-ideológica significativa, más allá de la tercera década del siglo XIX.

El pensamiento de Juan Germán Roscio

Juan Germán Roscio intenta dar respuesta a dos preguntas epocales: ¿es necesario separarnos de España? ¿puede un cristiano separarse de un régimen de gobierno monárquico que apoya la Iglesia Católica? Ambas preguntas las responde afirmativamente, pero a través de un conjunto de argumentaciones surgidas desde un ser abiertamente cristiano católico, que a diferencia de los rupturistas mayoritarios, considera que tal ruptura no debe involucrar una ruptura ni con la Iglesia y muchísimo menos con la fe.

La argumentación de Roscio puede agruparse en tres conjuntos de afirmaciones:

1. La importancia y necesidad de la lucha política-ideológica,
2. La necesidad de apoyar la rebelión contra los “tiranos”, resignificando la exégesis bíblica que apoyaba los argumentos monárquicos, a través de una lectura de lo histórico en la Biblia desde el punto de vista de los sectores oprimidos y
3. La necesidad de enfrentar ideológicamente a la tiranía, iba aparejada de la necesidad de esa misma lucha en contra de la visión ilustrada anticlerical, proponiendo sustituirla por una ilustración cristiana.

1. Importancia de la lucha ideológica

Juan Germán Roscio se define a sí mismo como una especie de guerrero de la palabra quien dedica sus energías a la lucha política ideológica, pues reconoce la importancia de las ideas en la configuración y fortalecimiento de los bandos combatientes. En su libro —que estamos comentando— “El triunfo de

la Libertad sobre el Despotismo"- tal lucha la colocará de relieve a través de al menos cinco maneras: algunos ejemplos históricos de la lucha ideológica, como el de Craso; la importancia que para los Déspotas tiene esta lucha; como se expresa esa importancia en la ideologización de la enseñanza pública y en la sacralización de la monarquía y finalmente a que conduce ese dominio ideológico.

Como ilustrado de formación, Roscio profundiza en la historia para iluminar y justificar posiciones contemporáneas, asunto que habla no sólo de la solidez de bagaje exhibido, sino también de la comprensión de los hechos sociales en los marcos de los desarrollos societales de la humanidad. Por cierto, al traer en su ayuda lo sucedido con el General Craso, aprovecha de soslayo para criticar cierta ceguera existente en los ilustrados anti religiosos³. Veamos como primero llama la atención acerca de la necesidad de prestar interés por el impacto político ideológico de la Religión:

"No crea que la multitud posee sus luces: no lo imagine, en punto de Religión y gobierno, de un espíritu tan despreocupado como el suyo. Mire y remire, que el pensar así, cuidando muy a poco o nada el desengaño de los ilusos en esta materia, es otro género de preocupaciones, halagüeño al despotismo, y fatal a la libertad. El número de los necios es infinito. Lo era, cuando escribía el Eclesiástico; y ahora mucho más; porque entonces aún no se conocía este linaje de necedad que propagan y fomentan con tanto ahínco los tiranos." (Roscio,1996:5)

Luego alude directamente al ejemplo de Craso:

"Le ruego no olvide el caso de Craso, y su desgraciada jornada con los Parthos. Su ilustración le hacía mirar como insignificantes y vanas, todas las ceremonias supersticiosas con que se preparaban a la guerra los Romanos, y a combatir con los extranjeros. No considera este General, que sus tropas preocupadas, miraban como indispensable y sagrada la práctica de sus agüeros y demás ritos de la superstición. Todo lo omite. Se empeña en el combate sin desengañar a sus combatientes, sin prepararlos religiosamente. Esta omisión desalienta al ejército, enerva el coraje del soldado; y es vencido y derrotado por los nuevos enemigos de la República." (Roscio, 1996: 5-6)

³ Remarcando de nuevo lo que será una constante de su pensamiento, cual es el de su diferenciación de un anticlericalismo ilustrado y su proposición de la posibilidad de existencia de un ilustrado cristiano.

Y finalmente plantea lo rescatable de la acción de Craso, actuando a la inversa, construyendo un ataque a los enemigos desde una posición religiosa que se pretende rescatar, haciendo ver a aquellos como los verdaderos irrespetuosos de la religión:

“Seamos como Craso en lo tocante a excomuniones, anatemas y condenas del tribunal inquisitorial en lo político. Hagamos conocer al vulgo, que en esta línea no hay otros herejes entredichos y proscriptos, que los mismos inquisidores, y cuantos a su imitación abusan de lo más sagrado contra la salud del pueblo. Inspirémosle todo el horror que merecen estos excomulgados vitandos, como profanadores del santuario de la Libertad. Cooperemos todos al exterminio de la tiranía, al desagravio de la Religión ofendida por el déspota que la invoca en su despotismo; unamos nuestras fuerzas para el establecimiento de la alta dignidad de nuestros semejantes oprimidos.” (Roscio, 1996: 6)

1.1. Utilidad de la lucha ideológica para los déspotas

Continúa Roscio con la llamada de atención acerca de la lucha ideológica⁴, destacando la utilidad de la misma para los déspotas y el afán que colocan para su desarrollo, a la par de las acciones que realizan para el control físico de las gentes:

“Fije los ojos sobre la conducta de los déspotas, y los verá no menos atento a las organizaciones y fomento de sus fuerzas físicas, que al incremento y vuelo de la fuerza moral de sus errores políticos y religiosos.” (Roscio, 1996: 5)

Resalta la importancia de los principales mecanismos para asegurar el control ideológico, tales como la prensa, la palabra predicada y los oídos entrenados:

“Vea el diario empleo de sus prensas, de sus oradores y confesores: acérquese al despacho de sus inquisidores; y los hallará a todos dedicados con preferencia a la propagación y mantenimiento de las fábulas que hacen el material de mi confesión.” (Roscio, 1996: 5)

Y llama la atención acerca de una fortaleza del déspota que descansa en la subestimación de su poder por parte de quien lo adversa, expresado en una idea “sublime e iluminista” de la multitud:

⁴Entendida en este contexto como una lucha por la dirección moral de la sociedad, incluyendo tanto las conductas privadas como las conductas públicas, especialmente las políticas.

“No crea que la multitud posee sus luces: no la imagine, en punto de Religión y gobierno, de un espíritu tan despreocupado como el suyo. Mire y remire, que el pensar así, cuidando muy poco o nada el desengaño de los ilusos en esta materia, es otro género de preocupaciones, halagüeño al despotismo, y fatal a la libertad.” (Roscio, 1996: 5)

1.2. *La ideologización de la enseñanza pública*

Roscio en el desarrollo central de su argumentación sobre el uso político-ideológico de la Biblia –que trabajaremos más extensamente en el próximo aparte- descubre que la lectura que hasta ese momento venía haciendo de la Biblia, estaba condicionada a la manera como le habían enseñado a leerla en la educación pública recibida por él. Consta en su proceso de introspección la creación de hábitos⁵ condicionantes de la mirada:

“A las páginas del reino espiritual de Jesucristo iban los enemigos de la libertad en busca de textos que sirviesen de dogma al gobierno temporal de las gentes contra la sana intención de su autor. Por extraordinarias y singulares que fuesen las circunstancias que movieron su pluma a escribir asuntos que no eran el objeto principal de sus tareas; mi ceguedad indistintamente acomodaba el texto al paladar del déspota, y pretendía que su acomodamiento fuese tan exacto y perpetuo como el placer de los tiranos en la opresión del pueblo. **No era peculiar de mi educación este sistema; era el mismo que servía de regla general para los educandos que tenían la desgracia de nacer bajo el influjo de una monarquía tal, cual debía ser la que adoptaba semejante plan de enseñanza pública.**” (Roscio, 1996: 8) (negritas nuestra)

1.3. *La sacralización de la monarquía*

Una de las maneras como se evidenciaba el control ideológico del déspota era el de haber convertido la idea de la monarquía en una idea sagrada y al sacralizarla, le conseguía una justificación divina, lo cual, en un ambiente epocal donde la ideología dominante se gestaba principalmente en el seno de la institución

⁵ El concepto de hábito, entendido como adecuación pasiva y no deliberativa a un cierto actuar en la sociedad (de ahí la perspicacia del dicho: “el hábito no hace al monje”), será revalorizado por el sociólogo Pierre Bourdieu en el siglo XX, precisamente destacando su papel en el aseguramiento de la capacidad ideologizadora del sistema educativo.

eclesiástica, permitía que la idea de monarquía sagrada se presentara ante las conciencias con todo el peso de lo natural, lo inevitable, la voluntad de Dios, tal cual como si hoy en día se nos dijese que un sistema de gobierno está científicamente justificado (en este caso por “las leyes de la historia”). En Roscio, la sacralización de la monarquía estaba justificada en una visión sesgada de la Biblia:

“Yo alucinado con mis falsas ideas, pensaba que la Religión era interesada en el despotismo que yo llamaba derecho natural y divino: yo miraba como un homenaje debido a tu Divinidad, la obediencia ciega que yo prestaba y sostenía a favor del poder arbitrario. En la monarquía despótica que yo adoraba, por el abuso de la Escritura se había viciado de tal suerte el espíritu público, que el sistema de la tiranía se respetaba como artículo de fe, las prácticas opresivas del tirano se veneraban como divinas y eran tildados de irreligiosos cuantos usaban de su derecho contra este mal envejecido. A fuerza de imposturas, juegos de palabras y términos trabucados, pero muy conformes al falso concepto inspirado a un vulgo ignorante y fanático, pasa por inviolable y sagrada la planta del despotismo.” (Roscio, 1996: 9-10)

Esa lectura deformada de la Biblia justificaba la doctrina del Derecho Divino de los Reyes:

“*“Quien obedece al Rey, obedece a Dios: el servicio del Rey es el servicio de Dios”*. He aquí, Señor, el proverbio común de sus ordenanzas: en ellas su trono es compañero inseparable de tus altares; su majestad concomitante de la vuestra.” (Roscio, 1996: 11)

Pero Juan Germán Roscio no sólo se contentaba con denunciar la articulación ideológica entre monarquía y religión, sino que a su vez señalaba la consecuencia política de tal unión, con la aparición y consolidación de intelectuales⁶ apegados a tal visión, quienes conscientemente se convertían en asalariados del régimen:

⁶Otra lectura que puede hacerse de la obra de Roscio, es la atención que le prodiga al papel de los intelectuales en la lucha político-ideológica, a la manera como un siglo más tarde llamará la atención Antonio Gramsci. Por eso insistirá en el papel que conscientemente deben asumir los intelectuales ante el poder, en este caso a favor o en contra de la monarquía absoluta. Roscio combate y descarta la asunción como natural de cualquier postura ante el régimen monárquico, antes bien enfatiza la necesidad de la autoconciencia del rol asumido, lo que lo llevará a una fuerte autocrítica, de la manera m's radical como puede hacerlo un cristiano: siguiendo el modelo de las Confesiones de San Agustín.

“No hay persona despreocupada que deje de conocer esta verdad: no faltan entre los mismos defensores de la monarquía tiránica quienes estén convencidos de ella; pero por la ganancia que reportan de su oficio, siguen la marcha criminal que emprendieran tal vez con una conciencia errónea. Aunque sea muy sanguinario y despótico el monarca, de cuyas mercedes viven, le proclaman como el más justo y humano: no hay providencia opresiva que no salga decorada con frases paternales, amorosas y benéficas. A cuantos les sirven en la ejecución de su poder arbitrario, les tributan los honores correspondientes a la virtud y a tus fieles servidores.” (Roscio, 1996: 10-11)

Consciente del papel central que juegan los intelectuales en la conducción moral de la sociedad y como la misma había servido hasta ese momento, para reforzar el poder de la monarquía, ejerce una feroz autocrítica como modo de expiación pública:

“Yo mismo incurri en esta infamia en 1797 y 1806...Contagiado yo de este mal en otro tiempo, hice servicios señalados al opresor de mi patria: dispuesto estaba a señalarme más en su obsequio, menos por las gracias recibidas de su real mano, que por el estímulo de mis manías religioso-políticas. Aunque yo tenía muy poca tintura en la historia, no era insuficiente para deducir de ella el desengaño, si hubiese reflexionado sobre los hechos más notables que desmienten las fábulas de que yo estaba imbuido.” (Roscio, 1996: 10-11)

1.4. *El triple yugo: monarquía absoluta, fanatismo religioso y feudalismo.*

La lucha ideológica es convocada para destruir el triple yugo que sostiene a la monarquía absoluta:

“De esta subversión de principios es que el hombre mejorado por la ley de Gracia, se halla no obstante en peor condición que los paganos y judíos anteriores al nuevo orden de cosas consumado en la cruz. Encorvado bajo el triple yugo de la monarquía absoluta, del fanatismo religioso y de los privilegios feudales...” (Roscio, 1996: 10)

Ese triple yugo es justificado a través de un proceso de ideologización inducida, que es asumido de manera inconsciente como parte de la naturaleza de las cosas:

“(...) vive tan degradado, que ni aun conoce su degradación: y bien lejos de

este conocimiento, se halla contento con su ignominioso estado, estimándolo como una lealtad acendrada, como el don más precioso de la Religión católica, como la quinta esencia de todas las virtudes, como el dulce fruto de la libertad civil y la senda más segura del paraíso celestial...” (Roscio, 1996: 10)

Esta ideologización alcanzará su máximo grado de eficacia con el logro de una inferiorización inducida sobre los sujetos sociales víctimas del absolutismo, que los hace no sólo ser pasivos sino resistentes, contra cualquier proceso de toma de conciencia acerca de la falsedad de sus ideas:

“(…) llega a veces a ser tan insensible, que tiene a mengua el levantarse de su abatimiento, y mira como a enemigo mortal de su felicidad a cualquiera que se interese en sacarle de su esclavitud y restituirle a la dignidad de hombre libre. Tal ha sido el hechizo con que han fascinado su entendimiento los partidarios de la tiranía, que le vemos armarse contra los que se acercan a romper las cadenas de su cautividad. Yo mismo incurri en esta infamia en 1797 y 1806.” (Roscio, 1996: 10)

2. Lucha Hermenéutica por la Biblia

El segundo grupo de ideas necesarias para comprender la posición de Juan Germán Roscio se refieren a su interpretación de la Biblia. Pensamos que ha habido una desatención o atención inadecuada entre quienes se han ocupado de estudiar a Roscio, sobre el papel que juega la hermenéutica bíblica realizada por el autor. Creemos conveniente destacar a este respecto, que para un cristiano cultivado en su religión, como es el caso que nos ocupa, la última instancia sobre la cual se puede y se debe apoyar una visión de vida, es en la Escritura, es decir en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Esta es una condición de entrada, también para un pensador cristiano, por lo que debe presumirse que según sea la interpretación de la Biblia, así será la posición que se adopte sobre las distintas esferas de lo real.

Para el caso cristiano católico, a diferencia de la exégesis protestante que sólo acepta una fuente doctrinal de verdad, como lo es la sola Escritura. Para un católico existen dos fuentes doctrinales de la verdad, tanto la lectura directa de la Biblia, como las lecturas que de la Biblia se han realizado en el seno de la institución eclesial y que han dado origen a una particular manera de comprenderla llamada Tradición. Es decir que para un católico valdrán la lectura directa de la Biblia y las lecturas e interpretaciones contenidas en la opinión del Magisterio Eclesial.

Por lo tanto pensamos que las claves fundamentales de la manera como Roscio leyó cristianamente la realidad de su tiempo y que le permitió abanderar una ruptura radical con la monarquía absoluta, estriba en la manera como leyó e interpretó la Biblia. Y en este sentido cobra una dimensión monumental la audacia y valentía intelectual de Roscio, pues él procedió a realizar una interpretación bíblica que le estaba vedada hacerla a los laicos de aquel tiempo⁷, pues la Iglesia sólo permitía que las lecturas bíblicas fuesen hechas por personal consagrado a la vida religiosa y nunca por legos, esta consideración estaba apoyada por la vigilancia que tenía la Iglesia para evitar lo que consideraba interpretaciones fuera de la Tradición, que habían venido teniendo lugar entre los fieles cristianos de las distintas confesiones protestantes, a raíz de que Lutero –y luego Calvino- habían insistido tanto en la posibilidad como en la necesidad de que los fieles laicos accedieran directamente a la Escritura.

En este contexto histórico de la lectura bíblica por parte de los laicos católicos, cabe preguntarse y asombrarse por ¿cómo fue la manera en que Roscio se sintió capaz de realizar tal lectura directa? Es evidente que al hacerlo se colocaba al margen de las directrices de la Iglesia y seguramente que tal actividad le hizo marcar distancia con la jerarquía de su tiempo y viceversa. ¿Pero cuáles fueron sus fuentes para realizar tal exégesis de la Biblia? Indudablemente que debe haber recurrido a escritores protestantes, pues para la época aún la Iglesia no había alcanzado suficiente producción exegética como luego lo hará en el siglo XX⁸. Tenemos así una de las hazañas intelectuales más importantes para un católico de la época, que no se queda sólo en el campo de la creación intelectual sino en el de una innovación cultural con aplicaciones

⁷ En tal dirección escribía: “Siguiendo las falsas ideas que yo había contraído en mi educación, jamás consultaba el libro santo de la naturaleza; leer siquiera el índice escrito de vuestro puño sobre todos los hombres me parecía un crimen.” (Roscio, 1996: 7)

⁸ Para dar alguna idea de lo avanzado de la lectura directa de la Biblia por parte de Roscio, señalaremos brevemente algunos hitos de cuando comienza la apertura de la Iglesia para que los fieles puedan proceder a leer directamente la Biblia. El primer hito será en el siglo XIX, pero no en el Concilio Vaticano I (1870), sino en la Encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII. Luego el 30.10.1902, el mismo León XIII: “(...) fundaba por medio de la Carta Apostólica *Vigilantiae*, la Pontificia Comisión Bíblica, con el objetivo principal de favorecer el progreso de los estudios bíblicos, antes incluso que el de control y juicio sobre los mismos...” (Manucci, 1997: 261) Debemos señalar dos hitos más de este proceso de acercamiento de la posibilidad de interpretación bíblica por parte del pueblo católico: el 30/09/1943 se proclama la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII, que abrió una nueva era para la investigación bíblica católica y en segundo momento, el Concilio Vaticano II (1962-65) proclama la “Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*”.

doctrinales políticas, que lo llevarán a crear una corriente de pensamiento que prácticamente nació y murió con él: el de un catolicismo ilustrado (sobre el cual hablaremos en el próximo aparte).

De lo anterior se desprende lo vital que resulta para el estudio del pensamiento de Juan Germán Roscio, el análisis de la relación de este con la Biblia, a través de la exégesis que hizo de la misma, que le permitió encontrar argumentos tanto para diferenciarse de la ideología de la monarquía absoluta, como también de la ideología de un pensamiento ilustrado antirreligioso y sobre todo furibundamente anticatólico.

Para efectuar la revisión del pensamiento bíblico de Roscio, adoptaremos el siguiente itinerario:

- la importancia de la Biblia,
- de tal importancia se deriva la necesidad de leer la Biblia,
- diferencias entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento y
- las lecturas políticas de la Biblia.

2.1. La importancia de la Biblia

Es necesario partir de la importancia que la Biblia tenía para Juan Germán Roscio en su calidad de católico practicante, para así entender el porqué le dedicó tanto esfuerzo para comprenderla e interpretarla a la luz del contexto histórico que le era contemporáneo. En primer lugar la Biblia es Palabra de Dios:

“Yo agravaba mi pecado cuando, en obsequio de la tiranía, me servía de vuestra santa palabra, como si ella se hubiese escrito y transmitido a los mortales para cargarlos de cadenas, para remachar y bendecir los hierros de su esclavitud.” (Roscio, 1996: 7)

Y además constituye el marco de lo natural: “(...) jamás consultaba el libro santo de la naturaleza.” (Roscio, 1996: 7)

Reconoce que no se atrevía a leer la Biblia debido a no haber sido tocado por la Razón en mayúsculas, muy propio del ideal ilustrado:

“Siguiendo las falsas ideas que yo había contraído en mi educación, jamás consultaba el libro santo de la naturaleza; leer siquiera el índice escrito de vuestro puño sobre todos los hombres me parecía un crimen. Yo desconocía

el idioma de la Razón.” (Roscio, 1996: 7)

2.2. De tal importancia deriva la necesidad de leer la Biblia

A partir de esas convicciones emprenderá una lectura propia de la Biblia, procediendo a establecer un aparato crítico que guiará los pasos que seguirá el desarrollo de su hermenéutica. El primero de esos pasos es constatar que no existe una única posibilidad de lectura bíblica tal como lo proclamaba la Jerarquía eclesiástica, antes bien, existe una multiplicidad de lecturas a las cuales apelará Roscio, dejando salvado que estas otras interpretaciones—más políticas digamos—no rozan aquellos temas a los que sólo puede acceder a interpretar la Iglesia y que el hecho de efectuar su propia interpretación no lo llevaba a considerarse fuera de la Iglesia, sino que por el contrario le reafirmaba en su fe:

“Predispuesto de esta manera, me entregué a la lectura y meditación de la Biblia, para instruirme de todos los documentos políticos que en ella se encuentran. Jamás fue mi intención tocar en nada de aquello, cuyo criterio está reservado a la Iglesia. Mis miras puramente políticas, nada tenían que hacer con el dogma y demás concernientes al reino de la gracia y de la gloria. Mi fe era invariable en estos puntos.” (Roscio, 1996: 4-5)

El segundo paso hermenéutico propuesto por Roscio era el de constatar que la Biblia había sido víctima de comentarios inadecuados, inexactos y alambicados que hacían urgente volver a la sencillez en el análisis, para que de esa manera los sencillos tuvieran acceso a la sabiduría divina, cuestión que le había sido impedido por interpretaciones “oscuras y misteriosas” que sólo buscaban el monopolio por parte de los servidores del despotismo:

“De las sagradas letras se habían extraído violentamente y con fraude las bases de este maldito sistema: para su fábrica se había complicado con los artificiosos comentarios de los hombres la sencillez de las santas *Escrituras*. Aquello, Señor, que tu habías dicho para que fuese entendido por todos, se redujo a monopolio; haciéndose creer tan oscuro y misterioso, que sólo era dada su inteligencia a cierto número de personas servidoras del poder arbitrario; tales laberintos urdieron ellas a las expresiones más claras de uno y otro testamento, con tanto impulso les dieron tortura sus monopolistas, que al fin erigieron sobre ellas el ídolo de la tiranía.” (Roscio, 1996: 7-8)

De esa situación se desprendía un tercer paso hermenéutico cual era el de leer directamente la Biblia en la edición de la Vulgata y no a través de los

comentaristas favorables al “despotismo” como se estilaba en el método escolástico:

“Me resolví a la imitación para que no quedasen del todo impunes los folletos y cuadernos que con entera licencia atacaban la libertad, y santificaban el despotismo. Me dediqué al estudio de la Vulgata, no en los indigestos y dolosos comentarios que me llenaron el tiempo, mientras yo cursé la cátedra de escritura, sino como debieron estudiarla los autores de ellos, y como la estudia quien no está consagrado en cuerpo y alma al servicio de la tiranía.” (Roscio, 1996: 4)

Lectura directa como única vía, debido a una cuarta característica de la hermenéutica de Roscio, cual era la certeza de la existencia de comentaristas impugnadores de la “tiranía”, siendo casi imposible conseguir sus escritos en América:

“Yo no podía creer que desde que el ídolo de la tiranía erigió su imperio sobre el abuso de las Escrituras, hubiese dejado de tener impugnadores armados de la sana inteligencia de ellas. A mi noticia llegaron los nombres de muchos de ellos, ya más, ya menos antiguos. Pero no aparecían sus escritos, cuando más urgía la necesidad del desengaño y de la impugnación de un error reproducido con mayor insolencia. En tal conflicto debía suplirse esta falta de cualquier modo, considerando que tanto vale el no aparecer lo que se busca, como el no existir.” (Roscio, 1996: 4)

2.3. Siempre se ha hecho una lectura política de la Biblia

Basado en ese marco hermenéutico, Roscio emprenderá una lectura de la Biblia que comienza por destacar que no sólo su lectura es política, sino que también la lectura que realizan los teólogos del “despotismo” es política, especialmente porque no toman en cuenta los libros bíblicos más propiamente políticos:

“En vez de sacar máximas de gobierno de los libros e Moisés, Josué, Jueces, Reyes, Paralipómenos (*Crónicas*), Esdras, Nehemías y los Macabeos, se preferían otros que no eran dedicados a materias políticas; se arrancaban de ellos ciertas expresiones, que mal aplicadas y siniestramente entendidas, subvertían el orden constitucional de las sociedades, despojaban al hombre

⁹ De lo cual se infería que en el ámbito cristiano existía una corriente importante de lecturas bíblicas a favor de los “sencillos”, en contra del derecho divino de los reyes y quizás hasta republicana, esta última afirmación no nos es posible fundamentarla en los escritos de Roscio, pero pensamos que no es descaminado el pensar que para él sí existían lecturas proclives a la libertad en contra del “despotismo” y por ende favorables a las posiciones republicanas.

de sus derechos, endiosaban a determinado número de personas y familias, y canonizaban la más escandalosa usurpación...” (Roscio, 1996: 8)

Esta lectura política permitirá ver una clara diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, pues en el primero lo político está claramente expuesto, mientras que en el segundo su ausencia es lo más evidente:

“(…) entre aquellas (AT) hay muchas, cuyo objeto era el gobierno y legislación de los hebreos: vos mismos os habíais encargado de su régimen y dirección civil hasta que su apetito a la idolatría les abrió el camino a una monarquía absoluta, en que degeneraron las instituciones liberales que habían recibido de Moisés; pero en las nuevas *Escrituras* no podía tener lugar ningún tratado de leyes, estatutos, y juicios semejantes los que había comunicado aquel legislador, o reproductivos de ellos.” (Roscio, 1996: 9)

Esta diferencia de funciones políticas entre el AT y el NT se ejemplifican en los distintos roles jugados por Moisés y Jesús:

“La misión de Jesucristo no era la misión de Moisés: quebrantar el yugo que sufrían los israelitas bajo de Faraón, reintegrarlos en sus derechos y restituirlos al país de su dotación, fue el encargo de quien los sacó de la servidumbre de Egipto: redimir el cautiverio infernal de Satanás a toda la especie humana, rescatarnos de la esclavitud del pecado, fueron las cláusulas del poder con que vos enviasteis a tu divino hijo en la plenitud de los tiempos.” (Roscio, 1996: 9)

De allí que Juan Germán Roscio afirme que Jesús no vino a realizar política alguna:

“Nada de esto comprendían las credenciales que le despachó su eterno padre; redimir al hombre de la servidumbre del pecado, librarlo de la muerte eterna, reparar las quiebras de la prevaricación de Adán por medios tan incomprensibles como ajenos de la política, y demás artes y ciencias humanas, era el único y necesario negocio de este libertador puramente espiritual... Prohibido estaba a este libertador meramente espiritual, de mezclarse en los negocios de estado: el no venía a salvar a los hebreos de la servidumbre que padecían bajo el imperio romano: la plenipotencia con que descendió de los cielos, no tenía por objeto restablecer el reino de Israel, revivir la antigua constitución de este pueblo, ni la forma de gobierno que obtuvieron en la época de los jueces, o de los Macabeos. ¿Por qué, pues, apelar a los libros de la ley de Gracia para justificar la usurpación de los emperadores de Roma? ¿Por qué recurrir a preceptos o consejos evangélicos para defender y santificar la tiranía de los monarcas absolutos?”

(Roscio, 1996: 8 y 9)

Si bien Jesús no vino a hacer política, Moisés sí vino a ejercerla y en el Antiguo Testamento siguen existiendo las huellas del recurrir político del pueblo de Israel, por lo que es posible encontrar ejemplos bíblicos de proposiciones políticas liberadoras, tales como el libro del Éxodo, que narra la búsqueda de libertad del pueblo israelita esclavizado en Egipto. De tal presencia bíblica puede sostenerse -y de hecho así ha sido- la necesidad de la participación política de los cristianos:

“(…) me bastaba saber que los pueblos cristianos y no cristianos, habían usado muchas veces del derecho que ahora en el Gobierno español se tenía y predicaba como crimen de impiedad e irreligión. Me bastaba haber visto a Carlos tercero auxiliando a los Americanos del Norte en su insurrección e independencia. Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales, como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo.” (Roscio, 1996: 4)

El mismo rey español, actuando como cristiano, había emprendido luchas políticas semejantes a las que Roscio defendía y no había sido por ello tildado de irreligioso:

“El monarca absoluto, a quien yo adoraba entonces, auxiliaba a unos pueblos que usaban de igual derecho contra otro monarca europeo; y nadie dijo en mi país que hubiesen pecado contra la religión ni contra la doctrina de San Pablo los auxiliados y el auxiliador: por el contrario en todas las oraciones fúnebres que yo oí en las exequias de este real protector de insurgentes, su vida y su reinado eran un tejido de virtudes y prácticas religiosas.” (Roscio, 1996: 11)

Por eso el deber de todo cristiano debía ser el rescate del verdadero espíritu religioso, la lucha contra la opresión y la tiranía, como lo hicieron San Pablo y los Apóstoles:

“No era necesario entrar en los anales de todas las naciones que en todos los siglos han ejercido el derecho que yo creía condenado por la religión: bastaba una ojeada sobre todos los pueblos que los romanos consideraban como partes integrantes de su imperio o como colonias suyas: era menester la más rematada ceguera para no ver que todos ellos, incluso la España, usaron del mismo derecho contra los emperadores de Roma, en cuyo favor escribió San Pablo la exhortación que sirve de fragua a los factores de la tiranía para forjar los grillos y cadenas de la esclavitud. Sin una ceguera tal como la mía yo mismo me hubiera agüido, diciendo: “Si tantos pueblos pudieron usar de

este derecho sin ofensa de la religión, sin contravenir a la mente del Apóstol, ¿por qué no han de poder imitarlos las provincias de ultramar, y cuantas se hallen en su caso?” (Roscio, 1996: 11)

3. *Ni Monarquía Absoluta deformadora de la verdadera Religión, ni Ilustración anti-religiosa: hacia una Ilustración Cristiana*

En los apartes anteriores se revela el carácter libertario del cristianismo vivido por Juan Germán Roscio, que lo llevó a enfrentar la monarquía española y participar activamente en la guerra de secesión hasta llegar a ser ideólogo prominente de esta ruptura. Con todo y esta posición ser lo suficientemente original, pues se trata de las razones dadas por un cristiano practicante para propiciar la ruptura con un régimen político autodenominado cristiano y apoyado por gran parte de la jerarquía de la Iglesia Católica, la misma no se agota aquí sino que se expande hasta llegar a criticar no sólo la ideología religiosa de sostenimiento del régimen, sino también la ideología anti-religiosa de los opositores republicanos. Crítica a los monárquicos y a los republicanos liberales de la “diosa Razón”.

Una primera crítica se dio en el plano propiamente político con los liberales españoles por la llamada “Constitución liberal”:

“Yo vi desplomarse en España el edificio de su nueva Constitución. Liberal, sin duda, con el territorio de la Península, con las islas Baleares y Canarias, era muy mezquina con los países de ultramar en cuanto al derecho de representación. Por más que desde los primeros pasos de la revolución se había proclamado igualdad omnimoda de derechos, claudicaban las proclamas en la práctica, y fueron luego desmentidas en el nuevo código constitucional.” (Roscio, 1996: 3)

Y una segunda y fundamental crítica será la elaborada por Roscio al condenar por igual tanto las deformaciones hechas por los teólogos del “despotismo”, como a las aseveraciones antirreligiosas proferidas por quienes piensan, que las posiciones de dichos teólogos son las únicas posibles de cualquier credo religioso. A los primeros y segundos imprecará:

“Tan constante ha sido la obstinación de los teólogos del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables, el cristianismo y el despotismo, que irritados ciertos filósofos del siglo pasado, atribuyeron a la religión unos vicios que ella condenaba: vicios propios de los obstinados defensores de la

monarquía absoluta, e indignamente imputados a nuestras relaciones con el Ser Supremo.” (Roscio, 1996: 10)

Para no dejar dudas acerca de las críticas y distancias que establecía con esas posiciones antirreligiosas, compartidas por numerosos compañeros de ruta, llegará a la afirmación de que la unidad establecida por la ideología ilustrada antirreligiosa de pensar como alianza simbiótica religión/tiranía, para Roscio será exactamente lo contrario; la verdadera religión tiene que ver con la libertad:

“La pésima conducta de los doctores de la tiranía exasperó tanto a los más encarnizados contra ella, que se empeñaron en destruir los fundamentos religiosos, imaginando que ellos eran la causa del poder tiránico de las monarquías cristianas. Sería falsa la religión que patrocinase el despotismo, y como tal debería abjurrarse.” (Roscio, 1996: 10)

Esta doble vertiente ideológica presente en Roscio es la que servirá para resaltar la gran originalidad de este pensador y la dificultad que conlleva tratar de ubicarlo rígidamente en una sola de las corrientes del pensamiento de la época.

Roscio fue un Católico Ilustrado, algo visto como antinómico tanto por sus contemporáneos como para numerosos historiadores de las ideas que han hecho suyo una especie de axioma ideológico (en el sentido de falsa conciencia señalado por Ludovico Silva), que identifica monarquía/iglesia cristiana y republicanismo/ateísmo, anticlericalismo, “diosa razón”.

Por supuesto desde tales limitaciones y cerrazones ideológicas no es posible comprender la originalidad a escala universal de Roscio. Incluso algunos han llegado a pensar que tales posiciones de Roscio lo colocaron fuera de la Iglesia Católica, asunto sólo posible de sostener para quien ignore que en la historia de la Iglesia las divergencias mayoritarias siempre se viven dentro con entera naturalidad, tal como se ejemplifica en la gran diversidad teológica presente ya en los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento. Por lo que no es posible sostener históricamente, la idea de una Iglesia monolítica desde el campo del pensamiento.

Lo que sí es indudable es que Roscio debió vivir un distanciamiento con la jerarquía de su época –pero no con la Iglesia y el ser católico- pues su audacia no fue solo política –discrepar del apoyo de parte de la jerarquía al sistema monárquico- sino a su vez eclesial, pues se atrevió a leer la Biblia directamente, algo prohibido expresamente a los católicos hasta la primera mitad

del siglo XX.

Como cristiano Roscio fue un adelantado de más de un siglo y como ilustrado, Roscio fue capaz de superar y enfrentar la parte antirreligiosa del iluminismo. Tal fortaleza intelectual propia –que no ambigüedad- luciría incomprensible para sus contemporáneos, hizo falta más de un siglo para empezar a comprender la existencia posible y real de un Catolicismo Ilustrado. El problema de Juan Germán Roscio, fue que siendo un venezolano del siglo XXI, se le ocurrió vivir en el XIX.

Bibliografía

- MANUCCI, Valerio (1997). *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. España, Bilbao. Desclée De Brouwer, Biblioteca Manual Desclée. pp. 350
- ROSCIO, Juan Germán (1996). *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, N. 200. pp. 290.

SER O NO SER: POSITIVO-NEGATIVO EN EL IDIOMA

Prof. Bruno Manara*

ITER

Abstract

This article analyzes two main methods of common language that can help us expressing opposite ideas. The first method deals with the creation of new words (love-hatred), and the second method focuses on building up antonymous words by means of a negative prefix (right, un-right). This study is focused in a diachronic perspective of looking at the origins of several Spanish forms in Latin and Greek Languages. This will help us to know better our own language and its usage in ordinary forms and expressions.

*Prof. **Bruno Manara**, graduado como profesor de Castellano, Literatura y Latín en el Instituto Pedagógico de Caracas (1967), y licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela (1973). Ha ejercido como profesor de gramática castellana en el Instituto Venezolano de la Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de Griego Bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (Latín) en este mismo instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Plinchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998).

Key words: area codes, composition, derivation, antonyms, primitive words, derived words, linguistic economy, diachronic, cultism.

El poeta Hölderling dice que la misión del hombre sobre la tierra es la de poner nombre a las cosas. Esto suena a lo que se lee en el Génesis, donde Dios hizo desfilar todos los animales delante de Adán, para que les pusiera nombre, “y el nombre que les pusiera Adán a cada ser viviente, ese sería su nombre”. (Gén. 2, 19)

Aunque no sabemos en qué lengua Adán puso nombre a todos los seres vivos, una cosa sí podemos afirmar: cada designación fonética (palabra) correspondía a un elemento que existía en la naturaleza; pero, además, cada palabra que usaba Adán para referirse a los animales que habían desfilado delante de él –y seguramente también a las cosas que integraban el mundo en que Adán y Eva vivían- suscitaba en sus mentes una imagen o idea del animal o elemento al que habían puesto nombre.

Pasaron los siglos y los milenios, se formaron distintos grupos familiares que fueron separándose, y el inicial caudal léxico “adamítico” se fue modificando y “babelizando”, a la vez que cada grupo incorporaba nuevos términos para designar elementos del mundo físico y relaciones que se creaban dinámicamente dentro de cada conglomerado humano. Sin embargo, podemos dar por buena la afirmación de Aristóteles: *Nihil est in mente quod non fuerit¹ in sénsibus*, Nada hay en la mente que no haya estado en los sentidos. En otras palabras, los sentidos del cuerpo –vista, oído, gusto, olfato, tacto- fueron los vehículos a través de los cuales la humanidad primitiva fue incorporando a su mundo mental las imágenes de las cosas y sensaciones que percibía con sus sentidos, para luego “ponerles un nombre”, de manera tal que las imágenes mentales correspondieran a las realidades físicas, y viceversa, es decir, que existiera mutua correspondencia en las relaciones idea-palabra, palabra-idea.

Desde luego, en las designaciones de animales jugó un papel muy importante la onomatopeya, como cada día se aprecia en el lenguaje de los niños (mamá, papá, guau-guau, miau...); y en boca de los adultos unas voces para nombrar aves, como: chirulí, chicuaco, piarro, querre-querre, etc.

Pasaron los siglos y los milenios, y los primitivos cazadores y recolectores,

¹ En el entendido de que algunos lectores pueden no estar bien familiarizados con la pronunciación del latín, aquí acentuaremos las palabras latinas según las normas ortográficas castellanas.

a través del análisis de los elementos de su ambiente y las asociaciones que acertada o erróneamente establecían entre unos y otros, fueron creando ideas nuevas como en el Popol Vuh: “hombres de palo” y “hombres de maíz”, es decir: hombres recolectores, que se alimentaban con los frutos de los árboles silvestres, y hombres agricultores, que se alimentaban de la producción agrícola, dentro de la cual el maíz constituía el elemento dominante.

O bien la observación del firmamento, la suprema “diversión” de esos pueblos primitivos pastores y agricultores, los indujo a transferir a secciones del cielo nocturno unas palabras ya usadas para designar elementos terrestres, como: Leo, Scorpio, Piscis, Aries, Taurus, etc. Esta circunstancia, de paso, revela otra tendencia lingüística, como es la de la economía; gracias a ella, un mismo término, en circunstancias diferentes, puede expresar ideas distintas.

Sin embargo, es un hecho que lo que más contribuyó a enriquecer el lenguaje humano fue la actividad del *Homo fáber*, que obligó a crear cada vez más términos nuevos, o reciclar con un significado remozado, vocablos ya caídos en desuso, para poder designar instrumentos, objetos, funciones y relaciones antes desconocidas o inexistentes.

A medida que el caudal de ideas iba aumentando, con el consiguiente número de palabras que almacenar en la memoria, se halló muy eficaz el sistema de expresar conceptos contrarios negando uno ya conocido (útil-inútil; leal-desleal...). Este procedimiento, ciertamente muy antiguo, ya que se observa en todas las lenguas indoeuropeas (Ernout, 1934; Sihler, 1995), permite aumentar el caudal de ideas sin agobiar la memoria con la incorporación continua de términos distintos. Desde luego, aquí estamos ante otra ley lingüística, como es la tendencia a la economía y al menor esfuerzo. Esto, por lo demás, supone la aplicación obvia de la capacidad de raciocinio, que permita entender que algo es lo contrario de otra cosa ya conocida y para la cual la lengua ya posee un vocablo adecuado.

Como consecuencia, en la lengua aparecen dos tipos de palabras: las primitivas, que designan los diversos aspectos del mundo o de las relaciones humanas, y las derivadas, que se crean por alguna asociación con las palabras primitivas ya conocidas.

Dentro de las palabras derivadas,² para el presente artículo nos

² Tanto Andrés Bello, como la Real Academia de la Lengua, en sus respectivas Gramáticas,

centraremos en las parejas que indican positivo-negativo, no en la lengua en general, sino concretamente en castellano, y por reflujo haremos alguna referencia al latín y al griego, dos lenguas clásicas que aportaron el vocabulario fundamental de nuestro idioma, y sólo a partir de las cuales se pueden explicar muchas características léxicas del español.³

Concretándonos al aspecto formal, vemos que hay palabras primarias o “positivas”, que expresan realidades o conceptos, como: prudencia, lealtad, belleza, amor, sabor, mientras otras derivadas son estructuralmente “negativas”, como: im-prudencia, sin-sabor.

Esta dicotomía, sin embargo, dista mucho de ser la norma. Al contrario, en boca del pueblo su uso es muy limitado; en cambio, es en la lengua escrita y culta donde esta tendencia formativa se desarrolló hasta el infinito. A veces a ello obligan las formalidades sociales o legales. Por ejemplo, en el ambiente político moderno, más bien que rechazar la acusación de alguien como “falsa”, se preferirá definirla como “in-cierta” o “in-fundada”. Igualmente, el relativismo moral influenciado por el conductivismo moderno exigirá que se desechen los juicios absolutos de “bueno” - “malo”, y en su lugar se preferirá definir el comportamiento de una persona como “correcto” o “incorrecto”, “adecuado” o “inadecuado”, “aceptable” o “inaceptable”.

Como el caudal léxico mayoritario del castellano es de ascendencia latina, fácilmente apreciamos que esta lengua nos legó su sistema de formación de conceptos negativos a través de distintos prefijos, como *in-*, *de-*, *e(x)-*, *ne-*, *sin-*, que todavía se reconocen en castellano, como en los términos: in-trépido,⁴ im-placable, i-lícito, ir-regular, des-hacer, de-velar, de-mente, de-forme.⁵

consideran como compuestas las palabras formadas con prefijos, como las que consideraremos a continuación. Rafael Seco, en cambio, (1975) las trata como derivadas, y reserva el término de “compuestas” para las palabras que “resultan de la unión más o menos íntima de dos palabras sencillas o simples”, como serían: aguardiente, sordomudo, ciempiés, etc. En este trabajo seguimos la posición de Rafael Seco.

³Nuestro enfoque, pues, será de tipo lexicológico en diacronía.

⁴Del latín *in-trépidus*, opuesto de *trépidus*, temeroso. En criollo tenemos la forma “intrépito”, des-inhibido, posiblemente del mismo origen.

⁵*Deforme* (de-formis) no es sinónimo de “informe”, sino de *feo*. Esto se debe a que la palabra original latina, *forma*, de la cual procede, en esa lengua, además de “forma”, significa “hermosura”, y de ella derivaba el adjetivo *formosus*, hermoso. De paso, este es el origen del nombre que los navegantes portugueses renacentistas le dieron a la isla de *Formosa* (Hermosa), la moderna Tai-wan.

Otros vocablos, aunque del mismo origen, llegaron al castellano algo desfigurados, como: enemigo (*in-amicus*), enemistad (*in-amicitia*), enfermo (*in-firmus*), desanimado y desalmado (**de-animatus*), desdentado (*e-dentatus*), inepto (*in-eptus*, por *in-aptus*), imberbe (*in-berbis*, por *in-barba*), ignorante (*in-gnorans* o *in-gnarus*, no conocedor), encinta (*in-cincta*, no ceñida). En todos los ejemplos dados fácilmente comprenderemos que tienen sentido negativo, menos el último, que difícilmente un hispanohablante promedio sentirá como equivalente a *des-ceñida*.

Por otra parte, a veces no es muy evidente que una voz castellana sea una palabra negativa derivada, si no llegó a nuestro idioma también el equivalente elemento latino primitivo. Tal cosa sucede, por ejemplo, con: in-sulso (*in-sulsus*, opuesto de *salsus*, salado), in-mundo (*in-mundus*, opuesto de *mundus*, limpio), in-cógnito (*in-cógnitus*, opuesto de *cógnitus*, conocido), im-pertérrito (*in-pertérritus*, opuesto de *pertérritus*, muy asustado), ne-fasto (*ne-fastus*, triste, opuesto de *fastus*, festivo). Por lo mismo, no veremos la razón de por qué *incluir* y *excluir* son opuestos, porque no llegó al castellano el verbo latino básico del cual proceden, es decir, *cláudere*, cerrar. Entonces, in-cluir (*in-clúdere*, cerrar adentro, en-cerrar), contrario de ex-cluir (*ex-clúdere*, cerrar, y dejar afuera).

El mismo caso se da con *eliminar* y *exagerar*. En cuanto al primero, falta en castellano la palabra latina primitiva, *limen*, umbral de la puerta. Entonces, e-liminar (*e-liminare*) significa "sacar de la puerta" a alguien o algo que impide la entrada. En cuanto a lo segundo, falta en nuestro idioma la palabra *ágger*, terraplén, un talud de tierra con estacada protectora que rodeaba los campamentos romanos. Cuando los enemigos atacaban, se defendía el campamento desde adentro; pero podía suceder que fuese más prudente adelantarse al terraplén para defender el campamento desde afuera, o *ex-aggerate*, es decir, "exageradamente", como era la circunstancia de que, en lugar de luchar protegidos por el terraplén, se luchara para defender el terraplén, lo cual a todas luces parece una exageración.

Antes de proseguir, destacamos que no siempre los prefijos *in-*, *e(x)-*, *de-* en latín tienen sentido negativo. Al contrario, muchas veces intensifican el sentido de la palabra primaria de donde se originan, como fácilmente apreciamos en: in-tenso (*in-tensus*, más tenso), in-signe (*in-signis*)⁶, in-fatuado (**in-fatuus*,

⁶ Señalado, sobresaliente, de *signum*, signo, seña, seña.

vacío por dentro), *ex-celso* (*ex-celsus*, elevado desde abajo), *ex-altar* (*ex-altare*, llevar a lo alto), *de-clamar* (*de-clamare*, clamar en voz alta).

En particular, el prefijo latino *in-*, a veces en lugar de ser una partícula negativa, puede ser la preposición latina *in*, en, o parte de sus derivados (*intus*, *intra*, *inter*), cuyos matices semánticos van desde *en* y *dentro*, hasta *hacia*, *contra* y *entre*. Esto salta a la vista en los ejemplos que siguen: *inte-ligente* (*intélligens*, de *intus-legens*, que lee dentro), *in-tuición* (*in-tuitio*, mirada interior), *in-citar* (*in-citare*, estimular a), *in-nato* (*in-natus*, dentro de uno al nacer), *in-sulto* (*in-sultus*, salto contra), *en-tender* (*in-téndere*, tender hacia adelante), *en-amorar* (**in-amorare*, introducir en el amor); *intra-venoso* (dentro de las venas), *inter-ponerse* (ponerse entre), *entre-lazar* (enlazar entre), *entre-metido* (metido entre).

Tampoco el prefijo *e(x)-* es siempre negativo, ya que puede ser la preposición latina *e(x)*, con el sentido de procedencia de dentro hacia fuera.⁷ Ejemplos: *éx-ito* (*éx-itus*, vía de salida, salida), *ex-traer* (*ex-tráhere*, sacar afuera), *ex-poner* (*ex-pónere*, poner afuera), *ex-citar* (*ex-citare*, estimular a sacar afuera), y particularmente *e-ducar* (*e-ducare*, conducir afuera), según el concepto educativo de Sócrates, para quien el individuo nace “ya sabido”, y la labor del educador consiste en ayudar al educando a tomar conciencia de la verdad, o saber innato que lleva dentro de sí.

Además del mayoritario acervo léxico de origen latino, un notable caudal de palabras castellanas es de origen griego. En ese idioma el prefijo negativo más importante es α^* - ($\alpha\upsilon$ -) (alfa privativa), que en esa lengua cumple exactamente la función que desempeña en latín el prefijo *in-*, como sucede en: *á-tomo* (*in-divisible*), *a-fónico* (*sin voz*), *a-pátrida* (*sin patria*), *an-árquico* (*sin gobierno*), *a-gnóstico* (*que no sabe*), *a-céfalo* (*sin cabeza*), *a-búlico* (*sin voluntad*), *an-émico* (*sin sangre*).

Una vez más sin embargo, debemos señalar que no toda palabra castellana que comience en *a-* tienen sentido negativo, ya que puede tratarse de palabras simples que comienzan con *a* (agua, árbol, ánimo), o pueden ser palabras de

⁷ Esta preposición es análoga a la equivalente griega $\epsilon\kappa$ ($\epsilon\tilde{\epsilon}$), desde. Ej.: *éx-odo*, camino de salida, salida. En castellano *ex-* también se emplea para designar personas que estuvieron en una situación distinta de la actual, como: *ex-presidente*, *ex-embajador*, *ex-cónsul*. Distingase, sin embargo, entre *ex-preso* y *expreso* (*expressus*, exprimido), término éste con el cual se designa un autobús, etc., que es “exprimido” para que corra más.

origen latino, en cuya lengua existía la preposición *ad*, a, hacia, que también podía aparecer en la formación de palabras derivadas. Ejemplos: a-tento (*ad-tentus*, tendido hacia), a-saltar (*ad-saltare*, saltar hacia), ad-ulto (*ad-ultus*, por *ad-altus*, crecido).⁸

Otro prefijo castellano de este grupo es *dis-* (a veces modificado como *des-*) que puede hallarse en palabras derivadas del latín, como *dis-traer* (*dis-trahere*), *dis-poner* (*dis-pónere*), *dis-tribuir* (*dis-tribúere*), con el sentido general de separación, apertura o distensión, pero también, y por consiguiente, de oposición, como en: *des-lealtad*, *des-amor*, *di-fícil* (*dif-ficilis*, por *dis-fácilis*, no fácil), *disímil* (*dis-similis*, no semejante), al contrario de términos como: *contraer*, *com-poner*, *con-tribuir*, donde la idea básica es de unión y contracción. Sin embargo, este prefijo también puede derivarse del griego *δυσ-*, con sentido de maldad, dificultad, negación o privación. Esto es evidente en voces del lenguaje médico, como: *dis-función*, *dis-trofia*. En el primer caso, tenemos un vocablo de formación híbrida, ya que *función* es una palabra de origen latino (*functio*); en cambio, la segunda está formada sobre el término griego τροφή, alimento, de modo que *distrofia* significa: falta o deficiencia de alimentación, que sería una fase anterior a la *a-trofia*, o inutilización por falta completa de alimentación. Otra palabra híbrida que se remonta a los albores de la lengua es *des-tete*, cuyo elemento significativo básico es el griego *πῆθος*, pezón, pecho.

Desde la infancia del idioma nos llegaron también voces como: *des-ventura* y *des-astre*. El primero, una vez más, es un híbrido de latín y griego, y es sinónimo de "mala ventura", mientras el segundo procede del griego *δυσ-αστρον*, "mala estrella", en el entendido de que las calamidades que suceden en la tierra son provocadas por alguna influencia astral negativa.

Aquí también debemos señalar que no toda palabra que comienza en *dis-* es negativa, ya que, al contrario, puede tratarse de una palabra simple, como: *discípulo* (*discipulus*, aprendiz), y *disciplina* (*disciplina*, aprendizaje), ambas voces derivadas de *discere*, aprender.

Una oposición interesante, tanto en latín como en castellano, se produce entre ocio (*otium*) y negocio (*negotium*, es decir: *nego otium*, niego el ocio), donde al elemento primitivo (ocio) se le da una connotación positiva, mientras

⁸ Un lote importante de palabras castellanas son de origen árabe y comienzan en *al*, que es el artículo en esa lengua (alcalde, alcabala, alcantarilla, albañil, etc.)

su contrario (negocio) la tiene negativa. La razón evidenciada por la realidad lingüística parece ser que los latinos sentían -y sentimos- como positivo, no el trabajar, sino el “darse buena vida”, ya que “el trabajo lo hizo Dios como castigo”, como se proclama en un conocido merengue.

Otro elemento que el latín utilizaba para formar palabras negativas era la preposición *sine* (sin), que se mantiene en adjetivos como simple (*sin-plex*, es decir, sin pliegues), y sin-cero (*sin-cerus*, sin cera), equivalente al griego $\alpha\text{-}\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$, *con el mismo significado. Según una teoría, el origen de esta palabra se debe a que ciertos escultores, cuando cometían un error en el cincelado de una estatua de mármol, solían disimularlo con una mezcla de polvo de mármol y cera. Entonces, estatua “sin cera” era equivalente a estatua hecha “sin engaños”.

También en castellano pervive la preposición *sin* para formar palabras antitéticas, como serían: sin-sabor, sin-fin, sin-sentido, sin-número. Entre estas destacamos “sinvergüenza”, que se presta para burlas, como: “¡Coma sin vergüenza!”, es decir, sin pena, muy distinto de “¡Coma, sinvergüenza!”, es decir, desvergonzado. Aprovechando el seseo general del castellano en América, se hace aquí un juego de palabras también entre *cincuenta* (50) y *sin-cuenta* (in-numerable), como cuando se nos afirma, y con razón, que “en el cielo hay *sincuenta* estrellas”.⁹

Sin embargo, esta distinción entre formas lingüísticas positivas (primarias) y negativas (derivadas) no es siempre lógica ni uniforme, ya que muchos conceptos contrarios a otros también se expresan en forma positiva, como en los pares: amor-odio, hermosura-fealdad, generosidad-avaricia. Esto nos indica que los hablantes originales del idioma procedían sin pretensiones críticas acerca del valor moral, ontológico o social de lo que designaban, y simplemente se conformaban con mencionar con un nombre distintivo los elementos físicos o los aspectos anímicos del mundo de su experiencia.

De esto se dieron cuenta los filósofos, y S. Anselmo, en particular, discute tres parejas de opuestos, como son: bien-mal, algo-nada, vista-ceguera.¹⁰

⁹ Una vez más debemos advertir que muchas palabras castellanas que comienzan con *sin-* no son de origen latino, sino que proceden del griego, donde ese prefijo es la preposición, $\sigma\upsilon\nu$, con, de lo cual resulta que su sentido no es negativo, sino inclusivo. Ejemplos: *síntesis* (colocar juntos), *sinergia* (esfuerzo conjunto), *sinfonía* (sonidos conjuntos), *sintaxis* (ordenar en conjunto), *símbolo* (anillo de compromiso, encuentro, etc.), *sinodo* (encuentro de caminos, reunión).

¹⁰ De casu diaboli., XI y XII.

Partiendo del principio de que todo lo que existe es ontológicamente bueno, observa que en latín, lo contrario de *bonum* no es “in-bonum” (como en cambio lo contrario de *iustitia* es *in-iustitia*), sino *malum*, lo cual revela que en ese idioma formalmente no consta que uno de estos conceptos fuese sentido como contrario al otro, sino que se aceptaban ambos como realidades primarias de la experiencia humana. En otras palabras, según la lengua latina —y en castellano—, el bien y el mal se aceptan como entidades reales, ya que ambos conceptos se designan con palabras primitivas, sin importar que ciertos filósofos digan que el mal ontológicamente no existe.

Lo mismo se planteaba entre visión (*visio*) y ceguera (*caecitas*), donde la última palabra, al expresar ausencia de visión, en realidad designa como positivo algo que no existe; mientras esta oposición sí se aprecia entre los adjetivos: visible (*visibilis*) e invisible (*in-visibilis*), de origen culto, y en los afectados pares modernos: *vidente* e *in-vidente*.

Más violento es el contraste entre algo (*aliquid*) y nada (*nihil*, no “non-aliquid”, no-algo), donde ambos elementos, por ser primarios, designan realidades que los hablantes sentían como existentes, cuando está claro que el segundo “no expresa nada” o, como dice S. Anselmo, la única realidad de la nada es el vocablo “vacío de contenido” con el que se designa. Esto sucedía también en griego entre $\tau\iota$, algo, y $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\nu$, nada, dos términos que no satisfacían a los filósofos, que para sus exposiciones hablaban del *ser* o los *entes* ($\tau\alpha \text{o}\nu\tau\alpha$), al que oponían el *no-ser* o *no-entes* ($\mu\eta \text{o}\nu\tau\alpha$).

Por otra parte, aplicando el principio lógico de que dos negaciones afirman, en latín se podía decir *non-nullus*, como sinónimo de *aliquis*, alguien, y *neque* (ni-ni), para decir *et* (y). Este principio no vale en castellano, donde, por ejemplo, “No vi a *nadie*” no es sinónimo, sino lo contrario de “Vi a alguien”. De todos modos, es interesante observar que en nuestro idioma tenemos también *nonada*, formalmente análogo al latín *nonnihil* (*non-nihil*, no-nada, algo), pero con el sentido más bien despectivo de “algo muy pequeño o insignificante”.

Conclusión

El idioma castellano surgió en boca del pueblo rústico y campesino, y aunque su léxico básico es latino con muchos aportes griegos, también hicieron su contribución diferentes idiomas hablados por los distintos grupos humanos que se asentaron en la península ibérica a lo largo de muchos siglos. Sin embargo,

a partir del año 1000, con la aparición de las universidades, donde tanto profesores como estudiantes hablaban latín, y gracias a la labor persistente de los escritores cultos con el pasar de los siglos, se incorporaron a la lengua común muchísimas palabras latinas antes desusadas, y en general más parecidas a las originales que las voces latinas que llegaron al castellano a través del habla popular. Entre otras cosas, eso provocó la aparición en castellano de muchos pares de palabras de origen latino, unas que se formaron al pasar de boca en boca a lo largo del tiempo, mientras otras fueron introducidas posteriormente por obra de autores educados (como: honra-honor, obrero-operario, pellejo-película, velar-vigilar, etc.), y por tanto se llaman *cultismos*. En particular llama la atención que muchos adjetivos no se formaron a partir de sustantivos castellanos, sino calcándolos directamente sobre los equivalentes latinos (como: pectoral, áureo, ocular, ígneo, lacrimógeno). Además, la ciencia y la tecnología modernas siguen acudiendo al latín y al griego, cuando no al inglés, o bien crea vocablos "industriales", para expresar hechos, funciones y realidades nuevas.

Aún así, al analizar los aspectos léxicos formales de las palabras españolas, podemos deducir que en su mayoría fueron creadas con el sentido pragmático de designar cosas o conceptos, pero sin atender a coherentes criterios lógicos. En efecto, a veces palabras de significado opuesto se designan ambas con términos primitivos, y otras veces se dan como primarios y existentes unos conceptos negativos, que se refieren a entidades que los filósofos declaran inexistentes.

Tal vez algún día, cuando la mayor parte de la humanidad esté bien familiarizada con la tecnología y el sistema binario de las computadoras, logre crear un lenguaje "a su nivel", del tipo que presenta Orwell en su novela-parábola *1984*, dominado por la lógica y la racionalidad. En lugar de la oposición bueno-malo, imponer: bueno-nobueno, junto con la eliminación de toda la anárquica serie de grados, sinónimos y antónimos (mejor, óptimo, excelente, extraordinario, espléndido; peor, pésimo...) que quedarían simplemente reemplazados por voces de neolengua como: *plusbueno*, *dobleplusbueno* y *plusmalo*, *dobleplusmalo...*, cuyo significado es evidente y no requiere mayor esfuerzo mental para ser comprendido. Advértase, sin embargo, que esto en la mencionada novela se da en el contexto de un régimen político totalitario, cuya expresa intención es la de dominar al pueblo a través del lenguaje, que se procura reducir a su mínima expresión, para "limitar el alcance del pensamiento y estrechar el radio de acción de la mente", a fin de que al final sea imposible, no digamos la rebeldía, pero ni siquiera la más mínima desviación mental de la ortodoxia

impuesta por el Partido único del Gran Hermano.¹¹

Por de pronto, el lenguaje humano, y el castellano en particular, sigue revelando la mentalidad popular y rústica que lo originó. Baste pensar, por ejemplo, que varios siglos después de Galileo, todavía decimos sin el menor escrúpulo, que “Ya salió el sol”, o “Ya se puso el sol”, expresando lingüísticamente una concepción del universo que no difiere de la que tenían los hombres de la edad de la piedra. Igualmente decimos “¡Cuidado con que te pique una culebra!”, a pesar de las protestas de los ofidiólogos, quienes aseguran que las culebras no *pican*, sino que *muerden*.

Como ya lo percibieron los estudiosos de la lengua, la verdad es que al final el uso de la mayoría se impone. Por de pronto, el lenguaje sigue revelando mayoritariamente la mentalidad popular que lo originó, y su visión del mundo y de la vida. Al respecto, llama la atención que a partir de las relaciones humanas básicas expresadas en los pares de voces *marido* y *mujer*, y *padre* e *hijo*, el castellano tiene el término “viudo/a”, para referirse al miembro de una pareja que perdió al otro cónyuge por muerte; y tiene el vocablo “huérfano/a”, para designar al hijo que perdió a uno o a ambos padres, pero carece de un vocablo para designar al padre o a la madre que perdió a su hijo. La razón es, como decía un amigo poeta, que no hay palabra que pueda expresar adecuadamente el dolor de un padre o de una madre que pierde a su hijo: una realidad humana que la lengua prefiere acompañar con un respetuoso silencio.

Bibliografía

- ANSELMO, San. *De casu diaboli*, en: Obras Completas, Vol. I. Madrid, BAC, 1952.
- BELLO, Andrés. (*Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Caracas, (1847). *Gramática*, Ministerio de Educación, 1972.
- ERNOUT, A. et Mellet, A. *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine –histoire des mots–*Paris (1932), 4a ed., 1959.
- ORWELL, George. 1984. Sto. Domingo, Rep. Dominicana (como “1989”), 1984.

¹¹ Orwell, 1984, cap.V.

- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA. *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- SECO, Rafael. *Manual de Gramática Española*. Madrid, Ed. Aguilar (1954) 1975.
- SIHLER, Andrew L. *Comparative grammar of Greek and Latin*. N.Y., Oxford University Press, 1995.

FAMILIA Y EDUCACIÓN ÉTICA

Prof. Dr. William Rodríguez Campos*

CIP-UCV-UCAB

wrodrigu@ucab.edu.ve

Abstract

Moral education and family are topical interdependent. Ethical-moral education is not given in a culture hole and outside of the family determinants. Being, it is our case, the family a culture synthesis, to promote the understanding and practical assumption of our family is to allow the transparent vivency of our cultural and social reality. Diverse socialization agents require of an adjusted understanding of the partner-family reality and the production of hints to pay the own disarticulation practically.

Key words: Ethics, Family, Education, Values.

1. Introducción

Al hablar de «educación» estamos designando algo aparentemente sencillo, pero sumamente serio y confuso.¹ Si agregamos el adjetivo «ética»

*El Profesor **William Rodríguez** es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip), Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB-Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iuspo-Cer.

¹ Sobre la etimología del término «Educación»: para algunos, el término proviene del lat. *educatio, onis*, que significa cría, instrucción, enseñanza. *Educo, duxi, ductum*, significa hacer

las cosas se complican aún más. Por eso se hace necesario saber en qué aguas vamos a navegar para no perdernos en Altamar. ¿Por dónde comenzar? Se me ocurre que por definir lo que entendemos por ética y para eso debemos ir al origen griego del vocablo.

El término proviene de «Ethos» que se traduce habitualmente por hábito, costumbre y residencia. Entonces podríamos definir a la ética como el campo y ciencia de los hábitos y costumbres que orientan la vida práctica fundada en valores. Por tanto, la ética es algo real y concreto.

Ha sido el prejuicio cientista lo que le ha asignado un lugar oscuro y obstruso, inabordable y misterioso.

No me propongo escribir un tratado sobre la historia de la Ética como rama de la filosofía práctica y así adentrarnos en las profundidades de un golfo sumamente profundo e intrincado, con muy pocas posibilidades de éxito.

Opto, más bien, por hablar de un campo en el que «habitamos», en el que tenemos morada - como apunta el filósofo M. Heidegger - y así dibujar nuestra vida. Vida sencilla y sonora. Esa vida encuentra un seno de posibilidad y sentido: la familia. Sobre esta base fundo mi exposición.

Parto de una tesis: si las bases éticas están bien echadas en el seno de la familia todo lo demás funciona, de lo contrario, todo construir escolar, comunal o societal carecen de fondo y futuro. Esta es, a mi juicio, la clave ininterpretativa

salir, sacar, desecar. Según Sarramona, Educación proviene del verbo latino *educo*, *as*, *are*, que significa criar, amamantar, alimentar. Algunos autores han hablado de la procedencia del verbo latino *educo*, *is*, *ere*, que significa «extraer de dentro», sacar de dentro a fuera», lo que equivale a considerar la educación como tarea más de desarrollo que de construcción. Tusquets afirma, sobre la posible dualidad etimológica, que si procediera del término latino *educere* deberíamos hablar de *edución* (*eductio*) en vez de educación. La filosofía de la Educación contempla los fines, la posibilidad y necesidad, y el estudio del proceso educativo. Para Redden y Ryan, Educación se deriva del verbo latino *educare*, y no del verbo *educere* (dirigir, producir, sacar a la luz) como se supone corrientemente. Quintiliano escribe así: *mihi tradatur educandus oratur*. Y Cicerón: *In dedecore natus, ad turpitudinem educatus*. Por su parte, Plauto: *ille homo homines non alitit verum educat, recreatque*. Ch. Broudy da una definición descriptiva del término educación: es la influencia deliberada y sistemática ejercida por la persona madura sobre la inmadura, por medio de la instrucción, la disciplina y el desarrollo armonioso de todas las facultades físicas, sociales, intelectuales, morales, estéticas, espirituales del ser humano, de acuerdo a la jerarquía esencial de las mismas, por y para la utilidad individual y social dirigida hacia la unión del educando con su Creador como último fin.

más adecuada del descalabro escolar.

Pero, para poder avanzar fructuosamente, debemos dividir este trabajo en partes que, aunque íntimamente relacionadas, deben deslindarse para favorecer su comprensión.

2. Función educativa de la familia

Una de las grandes realidades de la especie humana es la familia. Ella ha existido, según antropólogos y sociólogos, de una u otra forma desde la misma aparición del hombre. Pero el estudio científico de ella se remonta a la segunda mitad del siglo XIX.

Hasta ese momento poseemos sólo teorías sobre el modelo familiar. Destacan por su importancia las de carácter utópico: Platón, T. Moro, Campanella son los ejemplos supremos.

En el siglo XVIII, Rousseau fue quien puso las bases de un nuevo enfoque de la educación con repercusiones decisivas en el campo familiar y en el campo moral. Malthus, por su parte, sistematizó la teoría demográfica que lleva su nombre.

El estudio científico de la familia nació unido a la filosofía evolucionista. Autores decisivos como Bachofen, Morgan, Engels, Durkheim y el mismo Freud se mueven en este terreno. Pero todos ellos tuvieron - como advierte Levi-Strauss - una visión distorsionada de los hechos que los llevó a afirmar la existencia de etapas necesarias y universales de la evolución social en la formación de la familia.

Lo único claro extraído de estas visiones es que la familia monogámica, modelos, origen y etapas son inciertos y no universalizables. Por eso, al hablar de familia se hace obligante preguntar en cuál familia se piensa y desde cuál nos situamos. ¿En la familia europea, latinoamericana, venezolana...?

Los tratados clásicos de historia nos informan de las funciones que la familia ha desempeñado tradicionalmente: alimentación, protección, educación y distracción de sus miembros. Yo limito mi trabajo a la función educativa.

En el pasado, la familia preparaba a sus miembros para ingresar en el grupo de parientes cercanos. En la familia occidental moderna han jugado un papel importante condicionamientos de dos tipos: uno proveniente de la burguesía y otro del asalariado.

La recuperación del comercio, de la economía monetaria y el proteccionismo de Estado exigieron la desaparición de la familia extensa y la concentración del dinero en la familia conyugal.

Este modelo familiar coincide con la aparición de la burguesía. Para esta Clase social - afirma Alejandro Moreno - la praxis fundamental de vida es la económica. Sobre esa praxis individuada se construyeron todas las demás.

Los esfuerzos de los humanistas consistieron en hacer ver a los padres la importancia de la formación de los hijos y en ir alejando cada vez más a los miembros de la familia de las presiones sociales, dando a sus miembros intimidad e identidad.

Así, en el siglo XVIII, las familias burguesas evitan mezclarse con las populares constituyendo lugares educativos de su monopolio. De este modo, juegos y escuelas, antes comunes, vienen a ser parte de un sistema de clases.

Además con la aparición de la clase trabajadora (siglo XIX) será el capital quien determine las relaciones familiares por medio del trabajo. Las escasas condiciones de vida estrechan la familia trabajadora al esquema burgués.

La educación pública - apunta Engels - da como resultado una educación dirigida y domesticada por el sistema. La familia patriarcal burguesa se convierte en un agente transmisor del autoritarismo y de la represión.

El primero viene favorecido por la función política de la figura paterna. La pérdida de sus funciones le lleva a ejercer su autoridad de forma irracional e ilógica; la represión de la libertad, de la felicidad por el control de los instintos a los contenidos de una moral metafísica y a la ideología establecida por el poder.

Por todo esto - nos dicen Marx y Engels - la familia patriarcal burguesa no es apta para la educación moral: acentúa las desigualdades de clase y de sexo, es fábrica de ideologías autoritarias y de estructuras mentales conservadoras que llevan a la sumisión y favorecen el autoritarismo represivo sin dar opción a la dimensión crítica de la persona.

Otros de los autores como R. Linton, T.Parsons y Goode son más benévolos y atribuyen a la familia una importante labor socializadora del niño.

Antonio Gómez R. apunta que, a pesar de que la familia pierde cada día más sus antiguas funciones económico-educativas y sustentadoras del *status quo*, va ganando cada vez más influencia en la acentuación de los valores emocionales y la planificación del tiempo libre.

3. Esquemas de educación moral familiar

Moral esencialista y autoritaria

Moral típica de una visión estática y sacral del universo enraizada en el Medioevo. Moral rígidamente heterónoma en la que no aparece la dimensión de historicidad, ni la visión científica de la realidad ni el sentido profético de los signos de los tiempos.

Este tipo de moral se resume en una palabra: naturaleza, visión estática de la naturaleza como principio absoluto de moralidad. Este será el principio que regule el clásico fin primario del matrimonio y la educación de los hijos.

Así se acuña una visión reduccionista de la sexualidad explicada como mero impulso genético institucionalizado. Quedan prácticamente fuera las dimensiones personalistas de la sexualidad expresada a nivel de pareja como el amor, la afectividad, la ternura y el gozo.

Con la educación de los hijos sucedía algo semejante. El principio de naturaleza aportará las bases para una visión verticalista representada por la figura del padre, principio activo y supremo de generación.

Es difícil seguir aceptando la teoría de los valores y modelos familiares invariables. La familia es un producto de la naturaleza y la cultura. Como hecho cultural, la familia y los distintos valores familiares no han sido ni universales ni unívocos, sino algo diversificados según las distintas variantes culturales.

Moral discriminatoria

A nivel de «moral oficial» se ha mantenido un trato discriminatorio entre los sexos; más aún, se ha educado en esa discriminación.

Las causas son muchas: el influjo del mundo griego y semita, descaradamente misóginos; dependencia de la visión veterotestamentaria del culto apoyada en la falsa razón antropológica de la pureza ritual difícilmente posible en el mundo cambiante y sorpresivo de la mujer; mantenimiento de estructuras políticas basadas en el dominio del padre de familia, aceptación de principios filosóficos supuestamente fundados en diferencias provenientes de la naturaleza.

Un tipo de sociedad montada sobre la división de los sexos no admite la relación sexual hombre mujer como verdadera relación, sino como dos sujetos

en dependencia. En esta perspectiva es difícil hablar de matrimonio y familia como comunidad educadora y liberadora.

En esta sociedad, el hombre detenta la autonomía económica, laboral y social. El caso de la familia en Venezuela es digno de un estudio separado. Conocemos uno serio, real y documentado: el del Obispo Mariano Martí.

En Venezuela, desde los tiempos originantes de la Colonia, la familia triangular y el matrimonio civil y religioso no son realidades generalmente vividas.

Moral consumista

Una de las características fundamentales del hogar cerrado de la época neocapitalista e industrial es el consumismo. La manipulación y coacción se realiza mediante el control de las necesidades.

La meta es la producción, no el enriquecimiento de las personas ni la calidad de vida de ellas. El hombre no se siente protagonista activo del proceso modernizante y la generación moderna se ve a sí misma como expectadora de un proceso en el que no interviene para nada.

En este tipo de sociedad ha desaparecido la verdadera creatividad novedosa. Interesa tan sólo la producción en serie para la mercancía, y el mimetismo para las personas. Mimetismo es uniformidad - compactación diría R. Lanz - y despersonalización.

Para la familia esto es grave, pues, la sociedad de consumo cuestiona las figuras parentales tan claras en época anterior. La figura del padre en Europa ha sido muy castigada. La sociedad de consumo lo ha convertido en un ser mimético, modelo borroso poco sugestivo para favorecer la creatividad y la superación de los hijos.

Con la mujer y la madre - de importancia capital para la familia venezolana - sucede algo similar. La mujer ha tenido que salir fuera del hogar como efecto del proceso industrializador y como requisito de independencia económica.

La liberación sexual de la juventud, típica manifestación de esta sociedad no es más que la liberación de los deseos sexuales con fines manipulatorios y comerciales.

La familia volcada hacia el consumo no puede ser educadora moral. La sociedad de consumo realiza una profunda inversión de valores humanos y

cristianos. Cierra el sentido de fraternidad que como resorte fundamental induce a vivir en solidaridad y participación. Además crea enormes tensiones dentro de la familia y desintegración, materialismo, hedonismo y egoísmo.

4. Hacia una nueva educación moral familiar

El tipo de familia que acabo de presentar parece no ser el más adecuado para llevar a cabo la educación moral en nuestro país. Nos parece que una nueva moral debe partir del valor absoluto de la persona.

La persona - que no es individuo - es una realidad abierta, relacionante, como alteridad hacia los otros y aliedad hacia Dios, como nos dice J.L. Aranguren.

Según Marciano Vidal, la persona es el «lugar» de los valores morales. Sólo desde esta postura se abre el hombre al diálogo y se rebela ante todo intento cosificador.

Desde esta perspectiva no importa tanto el acto humano sino la persona humana. Esta persona debe ser entendida en la totalidad de su existencia y, así, la tarea educadora consistirá en preparar a las personas para ser capaces de tomar opciones fundamentales.

La moral debe, entonces, centrarse en el amor y en la comunidad conyugal dinámica basada en el cariño, la amistad, la ternura, la donación-acogida y la paternidad responsable. Esta moral está fundada en una ética que echa las bases de la vivencia religiosa auténtica. La ética - contra Habermas - no sólo es la base de todo diálogo, sino de toda religión.

Una de las funciones de la familia es proteger a los hijos y, ante nuestra situación dramática, más bien salvarlo, servirle de «morada». En nuestra situación venezolana, la familia constituye una novedad y distinción radical con respecto a otros modelos familiares. Si queremos comprender nuestra realidad, desde dentro, y hallar pistas de solución a sus propias disfuncionalidades, debemos partir de la familia nuestra, de la que tenemos, que no es patriarcal, ni matriarcal, como apunta el Dr. Víctor Córdova, ni atípica, como señala el sabio venezolano José Luis Vethencourt, sino matricentrada como acierta a apuntar el Dr. Alejandro Moreno.

En nuestra familia, la práctica fundamental es relacional humana, no económica como en la foránea, ni individual, sino personal.

Así no conocemos ni vivimos al interior del núcleo familiar el poder, paterno

o materno, como núcleo de sentido, sino a la madre como centro de referencia.

Efectivamente, la madre no es sólo la gran educadora, sino la verdadera propulsora de valores. Esta es la realidad. De esta familia y no de un juicio peyorativo (externo) sobre la misma debemos partir.

La familia venezolana actualmente sólo debe temer a un enemigo: la desaparición de la madre como núcleo relacional singular fruto de las presiones económicas.

Es cierto, la relacionalidad típica del Pueblo venezolano ha sido fuertemente atacada por las presiones económicas de tal manera que para poder sobrevivir ha sido necesario replegar la relación.

Ésta es la verdadera espada de Damocles que se cierne sobre nuestras cabezas; no es la inseguridad ni el desempleo. En Venezuela, todo desajuste social, escolar o psíquico tiene un origen genético: la ausencia de la madre.

Si esto lo entendemos, seguidamente podemos entender fenómenos como la (supuesta) paternidad irresponsable, la violencia, la delincuencia, etc. En esto deben estar de acuerdo sociólogos, políticos, psicólogos, economistas, y un largo etcétera.

Todos los conflictos al interior de la realidad de nuestro pueblo remiten a un único centro singular: las deficiencias relacionales.

Así, desde la realidad de las mayorías venezolanas, se presentan como pseudoproblemas y pseudosoluciones la promoción de la autonomía, autoestima, gerencia, sectas, etc. Nuestro reto como educadores y padres es uno solo, urgente y necesario: la vivencia de relaciones directas, interesadas, personales y constructivas.

Se trata, en resumidas cuentas, de «reinventar a Venezuela desde la familia», como apuntó el Dr. Moreno. No nos queda sino aceptar el mar que tenemos y decidimos juntos a navegar en él. Hace buen tiempo.