

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

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**AÑO I
Número 2**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2004**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA
Y HUMANIDADES
Julio - Diciembre 2004
AÑO I, N.º 2
Deposito legal pp. 200402CSI737

Revista semestral del ITER.
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB.
Universidad Católica "Andrés
Bello" de CARACAS
ISSN: 1690-9585

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Burreto, UCV
Dr. Enrique Ali González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, I.S.B

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER
Carlos Bazurto, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"
Gaia De Vecchi, PU Gregoriana de Roma
Felicísima 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

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

DIAGRAMACIÓN: *Loury Martínez*
DISEÑO DE PORTADA: *Alexandra Longhinis*
IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*
Caracas - Venezuela
Telf:(0212)2370802 - 2372766
Fax:(0212)2387549

SUSCRIPCIONES 2004:
Correo normal: Bs. 17.000
Número suelto: Bs. 9.000
Extranjero \$ 20
Por avión \$ 25

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

P. Eduardo Frades, C.M.F. (ITER-UCAB)	5
---	---

JORNADAS DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

VIII JORNADA: EL ETHOS DEMOCRÁTICO EN VENEZUELA: UNA REALIDAD PARADÓJICA

Presentación de la VIII Jornada de Reflexión Filosófica

Prof. Eloy Sánchez, S.J. (ITER-UCAB).....	11
---	----

Ponencia: El Ethos democrático en el pueblo venezolano

Prof. Dr. José Luis Da Silva (UCAB).....	15
--	----

Comunicación: Para democratizar la democracia.

Prof. Manuel Gándara (ITER-UCAB).....	30
---------------------------------------	----

Comunicación: Sobre el Ethos democrático del venezolano.

Prof. Wilfredo Mañá (ITER-CAB).....	39
-------------------------------------	----

IX JORNADA : REFLEXIÓN FILOSÓFICA E INTERPRETACIÓN

Ponencia: Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso

Teológico en Tomás de Aquino

Prof. Dr. Carlos Paván (UCV).....	47
-----------------------------------	----

Comunicación: Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico

Prof. Dra. Luz Marina Barreto (UCV).....	63
--	----

Comunicación: Zuhiri y el método en teología. aportes de un filósofo

Prof. Dr. Nelson Tepedino (USB),	75
--	----

OTROS ARTÍCULOS Y REFLEXIONES

Los desafíos etnológicos a la reflexión en Venezuela

Prof. Dr. Samuel Hurtado Salazar (UCV)..... 87

Implicaciones de la educación moral

Prof. Victoria Tenreiro (UCAB) 103

El sacerdocio de los naturales. El problema sintomático del acceso al sacerdocio de indígenas y mestizos

P. Pedro Trigo, S.J. (ITER-UCAB) 113

PRESENTACIÓN

Ofrecemos nuestro segundo número de **HER-HUMANITAS**, con la ilusión de que tenga una acogida tan favorable como la revista **ITER**, que ya va por sus 15 años y sus 34 números. En esta ocasión la dividimos en dos secciones, desiguales en extensión, pero ambas muy significativas de nuestro quehacer reflexivo en los primeros años de nuestra propuesta curricular.

En primer lugar presentamos la ponencia fundamental de la **VIII Jornada de Reflexión Filosófica**, junto con las dos comunicaciones que completaron dicho evento, que va ya por su **LX** edición y que presentaremos también en el próximo número. Su tema ha sido esta vez *«El Ethos democrático en Venezuela: una realidad paradójica»*. Como lleva su propia presentación baste poner aquí los breves resúmenes que los propios autores han hecho de sus respectivos trabajos. El éncator **José Luis Da Silva** sintetiza muy brevemente su enjundiosa ponencia

El presente artículo tiene dos propósitos: Primero procurar una definición de «Ethos» democrático, con la finalidad de minimizar las ambigüedades conceptuales. En segundo lugar, rastrear a través de acontecimientos puntuales de la historia contemporánea de Venezuela la existencia del «Ethos» democrático.

Por su parte, el profesor **Manuel Cándara**, que trabaja desde hace años en la ONG «Red de Apoyo por la Justicia y la Paz» y ahora forma parte del grupo Paz en movimiento con el lema «Aquí cabemos todos», presentó su comunicación titulada *«Para democratizar la democracia»*; y nos explica así lo esencial de su comunicación

Tras considerar válida pero insuficiente la opción que centra la comprensión de la democracia en la necesidad de mecanismos de negociación o pactos, el artículo presenta algunos elementos mínimos tanto de carácter formal como sustantivo que han de estar presentes para poder hablar con sentido de un régimen democrático. El autor se pregunta sobre la presencia en Venezuela del sustrato volitivo y actitudinal necesario para asegurar la constitución y/o fortalecimiento de dichos elementos,

El desarrollo de los elementos de carácter formal decantan en la necesidad de afianzar las rasgas propias del estado de Derecho. Por su parte la consideración de aspectos sustantivos deriva en la necesidad de forjar una cultura institucional y de valoración por lo público. Como cierre, se hace presente la necesidad de superar cualquier tipo de determinismo que impida

reconocer a la democracia y al ethos que la conforma como una construcción permanente, un dinamismo abierto.

Finalmente el profesor **Wilfredo Mañá** trató en su comunicación el mismo asunto, con su enfoque particular, que ha titulado «*Sobre el Ethos democrático del venezolano*»; y que el mismo presenta en este apretado resumen:

La tesis general de este comentario es que no existe en Venezuela un ethos democrático constituido sino, por un lado, una serie de disposiciones éticas que deben evaluarse a la luz de las exigencias ideales de una democracia y, por otro, una cierta conciencia de esas exigencias que debe servir de base para elaborar un perfil de ciudadano. Se presentan dos partes: una general, relativa a los conceptos de ethos y democracia; y otra específica, consistente en algunas observaciones acerca de la noción de «pueblo» y del problema de las relaciones de poder en Venezuela.

Vienen luego una ponencia y dos comunicaciones de la **IX Jornada de Reflexión Filosófica**, que se ocupó del tema de la «*Reflexión filosófica e interpretación*». La primera ponencia, del doctor **Ezra Heymann** (UCV), versó sobre «*El análisis filosófico como hermenéutico*» y dio pie al resto de las conferencias de dicha jornada. Por compromisos editoriales ya adquiridos, el escrito del profesor Heymann no figura en nuestra revista. El eminente pensador es uno de los filósofos venezolanos más reconocido internacionalmente, por su trayectoria académica brillante, ya desde su doctorado en la Universidad de Heidelberg, y sus varias comparecencias en foros europeos y latinoamericanos, como la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad Nacional de Colombia.

Concretando el tema en uno de los grandes pensadores del mundo cristiano, que logró unir de manera formidable en su época lo mejor del pensamiento filosófico tradicional, sobre todo el de Platón y Aristóteles, con una reflexión teológica sistemática, el doctor **Carlos Paván** nos habla de «*Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso teológico en Tomás de Aquino*». La ponencia presenta los textos del doctor Angélico en su latín original. Quien no lea latín, puede encontrar una traducción a mano en la edición de sus obras en la BAC. Sólo para un par de citas de Abelardo, tomadas de la Patrologia Latina de Migne, me he permitido poner una rápida traducción en la nota correspondiente. El autor ha sintetizado así su ponencia sobre el Aquinate:

Tomás de Aquino dedica la primera cuestión de la Summa Theologiae al tema de la teología enfocándolo desde una perspectiva de carácter general

De sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat este es el título con el que comienza la obra. El primer artículo discute si la filosofía es, para el hombre, un saber suficiente y redondón seguida, el Aquinatense, en el segundo artículo, estudia el problema que nos interesa: *Utrum sacra doctrina sit una scientia*. La cuestión es apremiante para un teólogo del siglo XIII que, como el Angelicus, no desestima la decisiva importancia de la filosofía aristotélica y, por ende, del concepto de ciencia que ella propone. Tema apremiante y además, esta culturalmente difícil. No faltan, en efecto, los teólogos que sentencian: «*Utperabiles sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta miscentes*». La referencia bíblica de la *ratio theologica* intransigente es clara: no hay que mezclar el vino de la fe con el agua de la filosofía. Pero Tomás no se amilana y contesta: «*Unde ibi utantur philosophicis documentis in sacra scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum*». Me atrevería a afirmar que el núcleo del problema que nos ocupa, es decir, el problema de la naturaleza epistémica de la razón teológica, es resuelto en estas sobrias y elegantes palabras de Tomás, pero, veamos cómo.

A continuación la doctora **Luz Marina Barreto** presentó su comunicación, centrada en el aporte de la filosofía al lenguaje teológico, cuyo título es «*Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico*». Ella nos la ha resotido de esta manera:

Lo que propongo es, en primer lugar, una visión general de la noción de análisis filosófico basada en el pensamiento de Wittgenstein y su evolución a través del siglo XX. En segundo lugar, vinculo esta noción con las nociones de crítica racional, reflexión emancipadora y autonomía personal a fin de enfrentarme a la tendencia, característica de un uso privado de la razón (como lo definió Kant), de expulsar la discusión, el disenso y la argumentación del discurso teológico. Concluyo que no hay tal cosa como un «lenguaje-teológico» distinto de los esfuerzos llevados adelante por la comunidad de teólogos, orientados a alcanzar entendimientos y acuerdos en relación con problemas teológicos.

Cerró la jornada la conferencia del doctor **Nelson Tepedino**, sobre el gran pensador cristiano que fue Xavier Zubiri, sobre cuyo pensamiento ha trabajado a lo largo de varios años. Aquí se centra en su aporte al método teológico, con el título de «*Zubiri y el método en teología: aportes de un filósofo*». En ella intenta exponer los rasgos que usaría una teología contemporánea que utilizara el pensamiento de Xavier Zubiri como mediación

filosófica fundamental. Se trata de un resumen del artículo, más denso, publicado en el número 34 de la revista ITER, con casi el mismo título. Pueden leerlo allí con más detalles; pero él mismo nos presenta aquí sus líneas fundamentales:

La presente ponencia es una exploración programática acerca de cuáles son las posibilidades que ofrece la filosofía zibiriana de la ultimidad para pensar y responder la pregunta acerca del método, el objeto y el sentido de una teología que se pretenda contemporánea. Asimismo, mostraré los eventuales rasgos que cultivaría dicha teología a saber: a) su lugar teológico fundamental sería la totalidad de lo real b) se trataría de una teología de la plenitud del hombre y de la posibilidad y c) sería una teología de vocación y carácter esencialmente mundanal y laical.

En la segunda parte, que titulamos vagamente como **Otros artículos y reflexiones**, queremos apuntar a la diversidad de temas y enfoques de esta sección. Abierta como está la revista no sólo a los temas filosóficos sino a todo el amplio campo de las humanidades. El orden, por lo mismo, no tiene ningún fundamento especial, y está acorde a la sucesión alfabética de los apellidos.

El tema del primero es ciertamente filosófico, y específicamente de filosofía política y etnológica, como era de esperar de su autor, el doctor **Samuel Hurtado**. El profesor Hurtado nos presentó un amplio resumen, que nos hemos permitido resumir de este modo:

La cultura (etnos) no constituye la esencia del hombre, pero es una condición esencial de la existencia humana que se cumple diferencialmente entre los colectivos humanos. Será la vida en sociedad, producto cultural, el indicador de la hominización que permitirá reflexionar sobre la idea del hombre. Si la filosofía venezolana quiere aportar un pensamiento propio a esta idea, es necesario que se «arratigue» en su variación cultural venezolana o modo particular de producir las significaciones colectivas.

Esto no sólo atañe a la filosofía de la cultura, sino a toda filosofía según el modelo etnológico: no te vuelvas reflexivo, pero si lo haces, debes hacerlo según las condiciones de reflexión desde tu cultura. Indagaremos la producción de la «doxa» antropológico-filosófica bajo condiciones de producción de las significaciones de la cultura macrosocial venezolana. La filosofía no es antropológica por objeto, sino por el talante o ethos cultural operado y simultáneamente puesto a prueba.

Por su parte, la profesora **Victoria Tenreiro**, nos ofrece aquí su ponencia presentada en el taller para profesores que tuvo lugar en la UCV, sobre el tema

de la educación moral a niveles académicos universitarios. Ella misma ha sintetizado su aportación en estos términos:

La educación moral no se reduce a la introducción de una materia más en el «pensamiento» de nuestras instituciones educativas. Cuando pretendemos educar con este objetivo estamos iniciando procesos complejos en donde se encuentran implicados factores de diverso tipo. En un sentido, son relativos a la concepción del proceso educativo como tal; en otro, tienen que ver con la concepción de la persona y su condición moral. Vamos a considerar tales factores como implicaciones fundamentales de los procesos de educación moral.

En último lugar, tal vez como broche de oro, ponemos el artículo del P. **Pedro Trigo**, que se ocupa de un tema histórico, en primer término, como es el de la ordenación de indígenas americanos en los primeros años de la conquista de América. Pero el tema no se le queda en mera historia pasada, sino que se hace reflexión sobre ese pasado de cara al desarrollo posterior y sobre todo a la situación presente de este asunto en nuestras iglesias y sus posibles pistas futuras. El Padre Trigo nos ha sintetizado así su denso trabajo:

Los primeros que establecieron la Iglesia en América albergaron la esperanza de que los indígenas llegarían con el tiempo a ser sacerdotes. Sin embargo, los que vinieron después acabaron por excluérlos del todo. Esta colección de textos sigue el hilo a este cambio de paradigma y explora las razones que se esgrimieron para este rechazo y, más allá de ellas, los móviles de fondo. El mismo proceso aconteció con los mestizos. Sin embargo con el tiempo se determinó que, si se cumplían los requisitos de ciencia y virtud nadie podía ser excluido del ministerio por motivos étnicos. El resultado inesperado fue la constitución de un alto y bajo clero y la existencia en este último de verdaderos indígenas y mestizos sacerdotes, es decir persistiendo en su cultura indígena o mestiza, mestizadas por la asimilación del misterio cristiano con algunos modelos occidentales.

Esta vez los trabajos copan las páginas disponibles para nuestra publicación, y tampoco tenemos disponibles más que unas pocas reseñas, que saldrán sin duda en el próximo número. Por lo cual cerramos así este segundo paso, que esperamos venga seguido de muchos otros.

Eduardo Frades, CMF

JORNADAS DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA

VIII JORNADA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA EL ETHOS DEMOCRÁTICO EN VENEZUELA: UNA REALIDAD PARADÓJICA

PRESENTACIÓN

Bienvenidos sean todos y todas a estas VIII Jornadas de Reflexión Filosófica.

Bienvenido sea de modo especial el Prof. José Luis Da Silva a este ámbito académico que es el ITER, en el marco de la celebración de sus 25 años de existencia, y que ahora es escuela y facultad de teología de la UCAB. Demás está decir que está como en su casa.

Como ya sabemos todos, estas jornadas de reflexión constituyen el espacio alternativo que tiene la sección de filosofía en el desarrollo de su actividad formativa académica.

Desde que iniciamos este año escolar, hemos asumido como idea directriz metodológica que lo discutido aquí sea una especie de elaboración teórica a partir del análisis concreto de un caso, de un proceso, de un acontecimiento o de una dimensión de la realidad específica que todos compartimos como sociedad.

Esto nos permite ofrecer un conjunto de herramientas de análisis sobre la realidad que nos circunda a diario, que a su vez hace posible que veamos la significación última que tiene la actividad académica regular.

Temáticamente, el asunto sobre el que queremos discutir hoy lo hemos titulado: «EL ETHOS DEMOCRÁTICO EN VENEZUELA: UNA REALIDAD PARADÓJICA».

La situación política que hemos vivido estos últimos años nos ha arrojado elementos que trascienden la esfera de lo meramente episódico y circunstancial en tanto que han puesto en tela de juicio el talante que parecía suponerse como seguro en cuanto al modo habitual de entendernos como sociedad política.

Hoy es urgente e imperativo lograr un consenso básico sobre qué tipo de democracia se quiere constituir, sus formas, sus contenidos. Pero, como estando a la base de esto, parece prioritario preguntarse antes por las raíces que creemos

fundan lo que nos constituye como cultura democrática. De ahí la interrogante en este espacio de reflexión filosófica por el Ethos democrático en Venezuela.

Ahora bien, por qué el subtítulo de «una realidad paradójica». Creemos importante, en el marco de esta discusión, tener como telón de fondo un dato fundamental que ha arrojando el último informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y que versa justamente sobre la democracia en América Latina.

Ya sólo el tema del informe nos advierte sobre la importancia que está teniendo la discusión. Con el propósito evaluar la democracia en América Latina, el informe indica que, a pesar de la relativa estabilidad política de los últimos decenios, los análisis y las evaluaciones continuas de los diversos procesos democratizadores, incluido desde luego el venezolano, han podido constatar numerosos problemas, desviaciones, limitaciones y contradicciones, que demuestran que no se ha logrado todavía en América Latina establecer un sólido Ethos democrático.

Cito textualmente: aunque 140 países del mundo viven hoy bajo regimenes democráticos —hecho valorado como un gran logro— sólo en 82 existe una democracia plena. En efecto, muchos gobiernos elegidos democráticamente tienden a sostener su autoridad con métodos no democráticos, por ejemplo, modificando las Constituciones nacionales en su favor e interviniendo en los procesos electorales y/o restándole independencia a los poderes Legislativo y Judicial. Estos hechos demuestran que la democracia no se reduce al acto electoral sino que requiere de eficiencia, transparencia y equidad en las instituciones públicas, así como de una cultura que acepte la legitimidad de la oposición política y reconozca, y abogue por, los derechos de todos. Paralelamente a lo anterior, en muchos casos, la creciente frustración por la falta de oportunidades y por los altos niveles de desigualdad, pobreza y exclusión social, se expresa en malestar, pérdida de confianza en el sistema político, acciones radicalizadas y crisis de gobernabilidad, hechos que ponen en riesgo la estabilidad del propio régimen democrático.»

Como se sostiene allí misma, la democracia no sólo es un valor en sí mismo sino un medio necesario para el desarrollo, porque a través de la política, y no sólo de la economía, es posible generar condiciones más equitativas y aumentar las opciones de las personas. En la medida en que la democracia hace posible el diálogo que incluye a los diferentes grupos sociales, y en tanto las instituciones públicas se fortalezcan y sean más eficientes, será posible lograr

los Objetivos de Desarrollo del Milenio, sobre todo en lo tocante a reducir la pobreza.

Se requiere pues de una aproximación sobre esta realidades de honda preocupación que nos ofrezca la configuración de algunos instrumentos para que la constante revisión nos permita a todos seguir construyendo lo que hasta ahora consideramos como ideal. Como la democracia misma está en continua reelaboración dinámica, idea y realidad viven una constante tensión. Si nos replegamos exclusivamente al territorio de la idea, podemos traicionarla en los hechos. Si la perdemos de vista en una lucha acuciosa contra las realidades injustas, arriesgamos caer en un peligroso e inconexo empirismo. Hace falta, entonces, definir conceptos y contrastarlos, en pasos aproximativos, con la realidad. Ese sería el modesto objetivo de esta discusión.

Profesor Eloy Rivas, S.J.
Director de la Sección de Filosofía
Secretario General del IJER

EL ETHOS DEMOCRÁTICO EN EL PUEBLO VENEZOLANO

Prof. Dr. José Luis Da Silva¹

Abstract

The present paper has two purposes: First offers to definition democratic «Ethos» with the purpose of minimize the conceptual ambiguity. The second instance, is to track through a bunch of events of contemporary history of Venezuela the existence of the democratic «Ethos»

En primer lugar, bueno será aclarar lo que entendemos por *ethos* democrático, para renglón segundo ver si es posible identificarlo con el pueblo venezolano. *Ethos*, palabra griega que significó en un primer momento morada, lugar donde las bestias se resguardaban ante las inclemencias del clima. Con el tiempo el significado fue desplazándose, al punto que terminó por señalar aquello que dice ser el carácter de los hombres, o para hablar en lenguaje de la academia, su segunda naturaleza. En cierta medida, esta segunda naturaleza viene a constituir un hogar para la primera naturaleza, aquella que bien podríamos, para no complicarnos mucho, llamar instintiva o natural. En consecuencia el carácter no se padece ni se carga a cuestas, sino que requiere de un proceso experimental acompañado de no pocos aprendizajes, o para simplificar las cosas llamemos a

¹El Profesor José Luis Da Silva es Licenciado en Filosofía por la UCAB, Magister en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar, Doctorando en historia por la UCAB, Locutor. Ha sido profesor del Instituto Universitario Semanal Interdiocesano Santa Rosa de Lima y de la Universidad Metropolitana. Ha participado en innumerables Seminarios, Congresos, Coloquios y Jornadas de reflexión. Autor de diversas investigaciones y trabajos en el área de filosofía. En la actualidad se desempeña, académicamente, como profesor de Ética profesional en la escuela de comunicación de la UCAB, de Filosofía Moderna y del Seminario de Filosofía Moderna en la escuela de Filosofía de la UCAB. Y profesor de Bioética, Ética Social, Filosofía IV en el postgrado de filosofía de la UCAB en Montalbán y en la extensión UCAB Ciudad Guayana.

estos aprendizajes, consejos. La formación del carácter viene endosado a una necesaria experiencia, un *currir*, o si se quiere, modelar los estímulos naturales, para fines que tienden a mejorar las nuevas formas naturales de vida. De más está decir, que nunca se culmina el proceso formativo, porque sencillamente la segunda naturaleza — las conductas — pretendiendo arropar o resguardar de la intemperie a la primera naturaleza — los instintos — encuentra más de una prescripción o consejo. Es por ello que nos topamos en la historia de la moral y de la ética con infinidad de posturas, algunas francamente irreconciliables entre sí. Ahora bien, lo que me interesa retener del *ethos* es su condición formativa. En el cual el carácter será visto como una vestimenta, cuya finalidad yace en la capacidad que puedan tener los individuos de afrontar los golpes de destino. Por una parte, este afrontar reposa, en un estar educado para, y por la otra el discurso educativo ha de inscribirse dentro de un proceso histórico y cultural.

Zanjado el uso que haremos del término *ethos*, toca delimitar lo que podemos entender por el vocablo democracia. Con fines pedagógicos, sería bueno abordarla en primer lugar como forma de gobierno, y en segunda instancia como lo que representa su ejecución en el seno de la sociedad, o para aportar claridad a lo dicho, lo que éste término significa descriptivamente para los individuos que conforman una comunidad política. Con el primer caso se busca deslindar democracia de monarquía y aristocracia, ya que todo gobierno que se dice llamar democrático fundamenta su legitimidad en la soberanía del pueblo. Digámos que esta línea representa el factor que ha imperado en la definición de democracia desde los clásicos griegos hasta nuestros días. Y posiblemente sea la forma que tiene el viandante de denotar el término democracia. Razones de sobra tiene porque apunta a su raíz etimológica — *demos* — pueblo y — *kratein* — gobierno, señalándose con ello todo sistema político por el que el pueblo de un Estado encuentra las vías para poner en práctica su soberanía. Pero aún queda por indicar cuál es el modo de ejecución de esta práctica. Puede ser de manera directa o, en cambio, de forma representativa. La primera guarda relación con la concepción que tenía su uso en la *polis* griega, la segunda en cambio, ha de ser vista en un contexto moderno, siendo J. S. Mill su principal portavoz. Desde esta segunda óptica el proceso para la definición de democracia adquiere una torsión debido a una importante corriente de pensamiento llamada liberalismo. Se tiende a pensar que democracia y liberalismo son lo mismo, y no es cierto. Digamos que esta molesta conexión ha sido una especie de interposición necesaria que, procurando darle un mínimo de practicidad al uso de lo democrático ha terminado por crear no pocas dificultades para su correcta ejecución. La tensión referida descansa en que hablar de democracia obliga al

discursante a tomar en cuenta lo que se debe entender por derechos ciudadanos, libertades políticas y sociales, igualdad ante sus semejantes y autonomía. Oigamos a Chantal Mouffe «...es crucial comprender que, con la democracia moderna, hemos de encarar una nueva forma política de sociedad cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones diferentes. Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular...» (*La paradoja democrática*; p. 20). Ante esta difícil encrucijada hemos optado por ver en la democracia aquello que como dispositivo ha de servir para que los individuos puedan, si no solucionar sus conflictos, por lo menos minimizarlos, llevándolos a niveles que logren ser tolerables para las partes afectadas. Se desprende, de esta manera de ver las cosas, que estamos pensando en el ejercicio democrático necesitado de mecanismos los cuales bien pueden ser llamados de negociación, el caso de Rawls, o de acuerdo, el caso de Habermas, sin entrar a extendernos en cada una de estas propuestas con fines discriminatorios, lo único que nos interesa dejar sobre el tapete es la necesidad que tiene la moderna democracia de valerse de pactos como única vía posible para ejecutar principios tan loables como la libertad, los derechos humanos, la igualdad y la soberanía, entre otros. Digamos, entonces, que los pactos sirven, primero para que las partes logren mediante el diálogo un punto de equilibrio, y segundo como posibilidad para racionalizar sus intereses buscando puntos de encuentro, los cuales tiendan a la sana convivencia. Entonces la democracia es aquello mediante lo cual los individuos aprenden a ceder parte de sus beneficios, sin que esto signifique pérdida alguna de sus derechos, no se trata de usurpación.

Con nuestra preocupación terminológica busquemos diferenciarlos de las concepciones populistas y paternalistas de la democracia. La democracia no aporta las soluciones, sólo el ambiente por medio del cual los individuos con cierta educación cívica, o si queremos, republicana cediendo parte de sus intereses pueden primero lograr minimizar las fricciones, y segundo, señalar que tan realizable sea la tolerancia, la convivencia y la paz. Solo así entenderíamos una democracia. Como un proyecto de aprendizaje necesitado de la fricción, de los desequilibrios, en fin, de una sociedad en continua ebullición. En consecuencia, somos de la idea que el fin democrático no es un logro personal o el fin de un proceso social, sino un continuo aprendizaje, una cultura ciudadana cada día más exigente, porque obliga a la participación. Participación que ha de sostenerse en el saber cuándo se debe escuchar y cuándo toca hablar. (La de

quedar claro que la fortaleza o fragilidad que sostiene la participación descansa en la capacidad de cada uno de los individuos de una comunidad para racionalizar sus peticiones procurando su realizabilidad, lo que obligaría a la clasificación, mediante pactos, de cuáles serían los niveles de beneficios mínimos tolerables por una comunidad y cuáles sus niveles de sacrificio. Situación de la que no deben escapar los propios gobiernos.

Veamos entonces, si este marco conceptual encuentra cabida en el contexto venezolano.

Podemos decir, que en las fiestas carnestolendas de 1928, hubo una primera aproximación al *ethos* democrático, por cuando se solicitaba una mayor participación del pueblo en los destinos de la República. Claro, esto tenía el inconveniente siguiente, el administrador de aquella República era un dictador que trataba a sus gobernados como ovejas de un rebaño, y le costaba siquiera pensar que sus ovejas pudiesen tener derechos y mucho menos la autonomía suficiente para deslegitimar su tutoría. No obstante, la gracia le costó, a varios de los jóvenes estudiantes de la Universidad Central de Venezuela, un encierro aunque benigno y temporal, siempre incómodo. Allí tuvieron la oportunidad de recibir las primeras lecciones marxistas de boca de Pio Tamayo. Fue suficiente para comprender que el Estado tenía como su labor principal reestablecer no sólo el orden sino el necesario equilibrio ante una sociedad siempre desajustada. Fue una visión benigna, ya que su puesta en marcha no tenía por objetivo aperturar a los ciudadanos sino ofrecerles los beneficios de un Estado conciente de las necesidades. Queda claro que la institución capaz de percibir las necesidades de los ciudadanos era sin discusión los partidos políticos. Especie de comodín entre el Estado y la sociedad, a la vez parte integral de las democracias representativas. Bajo esta vía se buscaba que las masas pudiesen participar en la vida pública, por medio de los partidos los cuales serían sus representantes ante el Estado. En pocas palabras se estaban dando los elementos necesarios para vestir con la cultura democrática a un pueblo acostumbrado a seguir al caudillo de turno.

La segunda experiencia aparece casualmente un febrero, pero esta vez de 1936. Una protesta popular de dimensiones jamás vista con anterioridad exige al nuevo gobierno libertades políticas y de expresión. Por primera vez, el gobierno se ve exigido a exponer un plan de gobierno. Llamado el *Programa de Febrero* del Presidente Eleazar López Contreras. Programa que buscaba armonizar las tensiones, pretendiéndose formalizar pactos que fuesen creíbles para la sociedad de entonces. Será el momento de mayor auge de los partidos

políticos y la apertura de los canales de participación civil.

Una tercera experiencia llega 22 años después, un 23 de enero, cuando el nivel de organización social logra derrocar un régimen negador de libertades. Los distintos sectores de la sociedad se daran a la tarea de identificar sus semejanzas a lo largo de 1957, al punto que logran romper las cadenas de un gobierno dictatorial implementando una democracia representativa. El rol de los partidos políticos será determinante en esta fase del proceso. Es digno de mencionarse que para derrocar la dictadura fue necesario que los distintos sectores pudiesen viabilizar sus acciones mediante acuerdos concertados. Además, derrocada la dictadura, fueron necesario pactos para la necesaria gobernabilidad. Reacuédense al pacto de Punto Fijo, el pacto de Ancha Base, etc. Es indiscutible que, desde entonces, los ciudadanos han aprendido no solo a vivir en democracia, sino a vestirse con sus ropajes. Si bien exigen autoridad, lo que pudiésemos llamar, gobiernos fuertes, no están dispuestos a vivir en un régimen totalitario. Más bien estaríamos a la espera de implementar dispositivos para mejorar los niveles de aprendizaje ciudadano y de lo que significa una cultura dialógica donde la democracia fuese asumida como un servicio válido, al tiempo que el menos traumático para disminuir las tensiones sociales.

Ahora bien, y después de dejar constancias históricas sobre la presencia del *ethos* democrático en el pueblo venezolano, podemos hacer las siguientes preguntas, con el exclusivo fin de procurar la participación de todos los asistentes a estas jornadas de reflexión filosófica: ¿sirve o no la democracia que tienen los venezolanos, por lo menos aquella que vino al mundo un 23 de enero de 1958? ¿El problema está en sí misma o en el adjetivo que le coloquemos? ¿Ha cubierto esta democracia las expectativas, ha satisfecho las esperanzas, en definitiva, ha valido la pena? Ya afirmativa o negativa, la respuesta requiere y exige una justificación. Ha llegado el momento que, al parecer, ya no es pertinente conservar las mismas ideas y pretender aplicar el mismo remedio que, mal que bien, había funcionado en pasados tiempos, a los nuevos problemas. Es más, el tiempo de la reflexión y de la rectificación, suenan ahora como excusa para no hacer nada o dejar las cosas tal y como están, no sea que se echen a perder más de lo que ya están. Se percibe cierta irritación cuando son convocadas mesas de concertación, de consensos, de reflexión etc., cuando como resultado de estos encuentros queda el sinsabor de no haberse resuelto ninguna de las disyuntivas planteadas. ¿Acaso se ven mejoras en materia económica, asistencial, educacional o laboral? La respuesta que sale desde todos los caminos es negativa. Parece que los tiempos que corren exigen que ciertos mitos sean

dejados a un lado, de lo contrario, se pudiera caer en una vorágine de la que el país ha tenido no pocas experiencias en el pasado. Pero ¿esto desdibuja el estado democrático o más bien lo confirma? Es una pregunta que dejo en el aire.

¿Será que la vía a seguir está en profundizar los proyectos en ejecución o, por el contrario, girar ciento ochenta grados el estilo de hacer política? Dejar que las políticas se deslicen más por la pendiente que nos llevan a las nuevas experiencias del socialismo europeo, o en cambio deslízamos por la pendiente que nos llevan al llamado «neoliberalismo», identificado en las recetas del FMI. No obstante, las cosas no son tan sencillas. No se trata de escoger uno de dos caminos, porque entre otras cosas se pueden dejar las cosas tal y como están, o retornar al pasado, por eso de pensar que todo pasado fue siempre mejor. Si bien ese pasado terminó por socavar las bases programáticas de los partidos políticos distorsionando el fin para el que fueron creados. Acaso dentro de un esquema cada vez más clientelar podría exigirse, primero pensar por uno mismo, y después exigirle esa tarea a los demás. Tarea que bajo las mejores y más laudables intenciones intentó llevar adelante, quien fuera el primero y el último en ocupar la cartera del Ministerio de la Inteligencia en tiempos de Luis Herrera. ¿Se puede dirigir los destinos del país con inteligencia? O mejor dicho ¿contar con gente inteligente?, el propio Platón tuvo que encarar ese problema en su República, con resultados históricos un tanto penosos. Pero reconocer esta realidad significa que no se poseer aquello que venimos identificando, o que falta más bien mucho por aprender. La democracia como, culto al diálogo, no es una receta fácil que podamos comprar en la quinca. No es un simple veder, se trata de una cultura cívica que compromete a todos los integrantes de una sociedad a mejorar sus capacidades de respuestas ante los problemas planteados. Ser capaces de racionalizar sus propuestas ante los organismos del Estado. Entiéndase, Poder Central, Gobernación, Alcaldía, etc.

Lo que si es cierto es que no parece que la democracia, esa que ha llegado al umbral de los noventa, pueda en los años que siguen rumiar sus ideas en una opípara mesa en algún reputado espacio del sur-este de la capital².

Anibal Ruzicco, *La crisis de la democracia venezolana* 1994.

² Venezuela 1992 parecía, en los primeros seis meses post-4F, un callejón sin salida. Se habían presentado las más variadas fórmulas: reforma constitucional, Asamblea Constituyente, referéndum, anticipación de las elecciones, renuncia presidencial, Gran Acuerdo Nacional, pacto AD-Copei, pacto alternativo y hasta nuevo golpe militar, efectivamente producido el 27N « Jesús Sanoja Hernández, *Procesos electorales en Venezuela*, 1998 p. 169

Quizás deba, o por lo menos aparentar, su gusto por la mesa autóctona, por eso de comprender los cambios que requiere el país, volviendo a las tradiciones, a la familia, a eso que un tiempo se dio en llamar las buenas costumbres, entre las cuales el honor y la honestidad llevaban la voz cantante, o por lo menos aparentaban serlo.

La unidad nacional, tan manoseada en los discursos políticos, fue perdiendo lozaría, su frescura de avrañón, y antes de traspasar la frontera de los setenta quedó definitivamente disuelta. ¿Por qué? Miremos por un momento los registros históricos. En el año de 1968 llega un nuevo Presidente a Miraflores, con la particularidad que lo representa un partido diferente de aquél que en dos oportunidades seguidas había ganado el favor popular. Es cierto, fue el momento para culibrar el talante democrático de los hombres y de las instituciones. Trampas, pues, serían muy fáciles de hacer, pero, y hay que reconocerlo, tanto el gobierno saliente como su partido honraron uno de los principios más sagrados de la democracia, a saber, respetar los resultados, apretados, eso sí, pero resultados al fin que daban al oponente una lengua victoria. Espaldarazo a eso que era reconocido como una democracia representativa. Ni que dudar de un pueblo que prefería ir a las urnas antes que al monte para echarle tiros al gobierno, y que «pa' tumbarlos», pretendiendo así cristalizar el sueño dorado de los grupos aglomerados en la izquierda, a saber una segunda Cuba. Bueno ¿y es que alguien en el pueblo, más allá de los cantaradas, entendían eso que se llamaba maoísmo, guevaristas o fidelistas, como negación de elecciones y con ello de la propia esencia de la democracia? ¿Acaso se sabía lo que pregonaba Marcuse por entonces? No. La gente estaba pendiente de las casas que se hacían por aquí, de la escuela que se inauguraba por allá, de una nueva carretera acullá, etc. Y es que esa estrategia de abandonar el juego democrático, la oratoria y el intercambio de ideas por las armas, no terminaba de convencer, y como la izquierda se empeñaba en su intento, fue ya tarde cuando se percató que había perdido su lugar dentro del juego político, dejando a sus anchas a los partidos del status, ayudando a alimentar, a pesar de los pesares, a esa deforme criatura llamada bipartidismo. Lo que se perdió no fue la formación para un proceso democrático, sino que los actores políticos no supieron combinar sus indumentarias quedando anclados en el quietismo de sus ideas y de sus intereses; no poca culpa tienen en no haber salido a tiempo del sistema populista de conciliación, como le gusta llamar a Juan Carlos Rey (*El futuro de la democracia en Venezuela*, 1998).

Mezquino sería decir que en la década de los sesenta los únicos irreflexivos fueron los radicales, también lo fueron adecos y copeyanos que, lejos de reflexionar sobre por qué la gente, una década atrás, había salido en masa a sacar al Pérez Jiménez de la presidencia, votaba masivamente en 1968 para que fuese electo Senador por el partido Cruzada Cívica Nacionalista. En vez de reconsiderar sus actitudes y oír las peticiones populares, optaron por inhabilitar políticamente al pérfido dictador tras la aprobación de la primera enmienda constitucional. ¿Por qué no se oyó la «voluntad del pueblo»? más allá de estas recomendaciones se dieron a la tarea de afianzar un modelo político pendular.

Dejar que una tercera opción estuviese siempre presente, obligaría a un reacomodo de las ideas y de las políticas del gobierno, porque no es lo mismo llegar de segundo, que llegar de tercero. No es lo mismo ser la segunda fuerza del país, que la tercera. Como tampoco sería lo mismo ser la primera fuerza en el ejecutivo pero la tercera en el legislativo. En estas condiciones la propuesta de una democracia representativa estaría acompañada siempre del fiagor y del cumplimiento con los electores. No es la misma sentense mayoría, si bien circunstancial, que minoría que ha de aprender a pactar acuerdos de convivencia política. Se puede decir que los jerarcas más íntimos de los principales partidos no estaban dispuestos a correr ningún riesgo y optaron por dirigirse mutuamente flores e improperios, eso sí, siempre enmarcado en el juego democrático. La idea de una tercera opción llega tarde, aunque siempre bien recibida, y llega cuando emerge un partido de izquierda. Tendrá que darse a la ardua tarea de convencer al electorado, jurando y perjurando que reconoce la supremacía de los valores democráticos por encima de ciertos totalitarismos con los que hasta hace muy poco se sentían plenamente identificados. Tendrán que comenzar a construir con la cabeza lo que habían destruido con los pies. Podríamos decir que por momentos la desidia y la flojera tomaron el lugar que debería ocupar el necesario aprendizaje del *ethos* democrático.

Pero la tarea no es fácil, ya que los setenta vienen cargados con regalos de todo tipo, la principal fuente de riqueza está siendo por primera vez en la historia de la economía mundial justamente valorada y, en consecuencia, bien pagada. Con tal caudal de recursos no hay que reparar mucho en si un programa funciona o no funciona, pues hay espacio para yuxtaponer programas. Curiosamente, los modos y maneras cambiaron, la imagen de una revolución que conduciera al pueblo más allá de la lucha de clases, y que como tarea

¹ En esta vía van los trabajos de Teodoro Petkoff. Sobre todo la ponencia titulada «*Democracia radical y totalitarismo*» 1979 pronunciada en el Ateneo de Caracas.

asignada estaba perdiendo, buscándose finalmente estructurar la ya mítica revolución cubana, fueron dejados de lado por otra imagen no menos mítica y extraña: La Venezuela Sacada, y con ello no solamente se encontraban las arcas de las instituciones aborreadas, sino que se comenzó una cruzada por la democracia en distintas regiones de Latinoamérica, por lo que los aguerridos y heroicos cubanos tuvieron que exportar sus ideas de izquierda y su revolución al África. Fueron tiempos donde la OPEP, conformada por países del Tercer Mundo, dialogaba de tu a tu con los países del Primer Mundo, tiempos de una Internacional Socialista fuerte. Con la llegada de los *petrodólares*, la necesidad por repensar las bases ideológicas de los partidos parecía un exabrupto, además de que se está en un país tropical que invitaba a otros placeres de la vida: ¿Hay algo que más satisfaga al ser humano que el consumo de bienes y servicios? Viajar, conocer mundo, ser recibido en los mejores lugares, no preocuparse por las averías automotrices, «satis nuevo carro nuevo», etc. En estas condiciones, ¿qué ha de hacerse con el sabio consejo de la abuela que continuaba al ahorro - «a guardar mijito para el futuro» - porque nunca se sabe. Pero, ¿qué era lo que sucedía en definitiva?, pues que junto con las apreciadas y queridas cosas materiales de la abuela había que guardar también, eso sí, bien en el fondo del baúl de los recuerdos, los consejos de la ategada y siempre preocupada abuehita. Fue el facilismo y la renta la que dejarar, momentáneamente interrumpidas las labores de enseñanza del *ethos* democrático. Mala maña esa de buscar el auxilio de otros, antes que los méritos propios para ascender cuantitativa y cualitativamente.

No obstante, mientras más era el dinero que llegaba, eran menos los que demostraban capacidad para un manejo racional de los mismos. Y como era de esperar, ante una vida más placida, con un aparato rentista trabajando a las mil maravillas, las virtudes públicas se fueron relajando, más allá de lo permisible, al punto, que irrumpiendo en la década de los ochenta, ya son demasiados los escándalos de corrupción administrativa, sin que los poderes públicos hagan algo al respecto. Serán los tiempos del poder moral, ese que continuaba a los políticos a bien comportarse, so pena de ser juzgado por la intransigente vara de la honestidad y el decoro. Tuvo que llegar el fatídico viernes negro, para que la pata económica que había sostenido el sistema se resquebrajase y, junto con la «pata falsa» o simplemente decorativa, llamada moral, se comenzasen a generar fisuras donde poco a poco irán calándose el malestar, y la desconfianza ante las consignas que proferían los representantes del bipartidismo.

Con el quiebre del sistema económico la pata política tendrá que hacer de tripas corazón y comenzar una cruzada por la rectificación, por el reconocimiento de una crisis que es menester afrontar con entereza y desprendimiento. Se vuelve a invocar una y otra vez el espíritu de unidad, aquella que tantos frutos rindió el 23 de enero de 1958. Pero es que la situación, por momentos, emulaba al enratonado que, tras los excesos étlicos de la noche anterior, se levanta lleno de achaques, náuseas e imposibilitado para enfocar la realidad circundante. No se sabe a ciencia cierta en qué terreno se está pisando, si bien se promueven las enmiendas constitucionales y se ofrecían vías para rediseñar al Estado, por medio de la COPER, estaban personas como Carlos Blanco que señalaban que lo propuesto por la comisión era muy avanzado para las mentes tropicales del país, mientras que personas como Domingo Alberto Rangel decían que eran, desde todo punto de vista, unas consideraciones muy conservadoras y hasta timoratas, que el país exigía cambios más profundos. Lo cierto es que se sentía que la democracia representativa estaba llena de paradojas.

Sólo un hombre con la moral suficiente podría sortear con tino los malos tiempos y llevar el barco de la República a buen puerto. No se trataba de inconsecuencias, o desatinos por una política inconclusa o mal proyectada. Los partidos que antaño conformaron la Junta Patriótica se habían convertido en más de una docena, sin notarse el menor esfuerzo por componer un diálogo constructivo. Los dos principales partidos que sostenían en mayor medida el control social y económico, prometían guerra sin cuartel, con la finalidad quizá de desmarcarse del muy mal visto pacto de punto fijo. Ni la izquierda, ni la derecha, ni aquellos que se decían independientes eran capaces de ofrecer respuesta a los retos que el presente iba mostrando. Se fueron desarrollando todas y cada una de las etapas de lo que sería una sociedad estable y en condiciones de competir con sus homólogas, si no del primer mundo, por lo menos con sus vecinas del tercer mundo. Pero en vez de consolidar los principios institucionales de una nación democrática, creyendo que se podían lograr con solo dedicar todos los esfuerzos por expandir hasta lo indecible la franja de las clases medias, para que ella aportase las ideas que mejor pudiesen calzar con los tiempos modernos, tenemos que el proceso no terminaba por consolidar un movimiento social sólido, o lo que en los noventa era llamado con mucha insistencia: «sociedad civil». Pues siendo la sociedad civil variopinta en sus intereses, se tornaría intragable para más de un dirigente acostumbrado a la conducta hegemónica de un pueblo que sigue siempre detrás del líder de turno, el verse rodeado por más de una exigencia, sin coincidencias ideológicas. Y en esta misma situación los partidos políticos fueron quedando presas del

oportunismo y del clientelismo, por lo que la necesaria conversión de un País mono-productor y rentista hacia uno netamente productor y generador de riquezas y empleos sólidos, quedó varado a mitad de camino. Esta paradoja llegó a su cúlmine cuando, acabado el caudal de «petrodólares», los venezolanos se encontraron con un país no solo deudor, sino que, comparado con los vecinos latinoamericanos, poseía la mayor deuda per capita del continente.

Por ello, y llegado a los noventa, se insiste una y otra vez en la revisión de los esquemas, y no ciertamente como creen algunos por temor a una revolución, al tiempo que se fortalecen las organizaciones vecinales y comunitarias, aparecen grupos ecológicos; eran tiempos de poner en marcha políticas para la descentralización. Juega un papel de primera línea el trabajo desempeñado por la COPER, pero aunque siempre son buenos los cambios, cuando se trata de ampliar los canales participativos de los ciudadanos, lamentablemente, la tardanza en su implementación conlleva costos políticos que más temprano que tarde se terminan pagando. Lejos de darse los cambios en un clima en el cual los partidos políticos demostrasen solidez ideológica, acontecen cuando estos se encuentran en trámites de divorcio con la base que lo sustenta. Los canales de implantación, sólo posible si no se hubiese truncado el aprendizaje dialógico, en lo que se pudiese llamar el juego de la influencia y las presiones de cada uno de los partidos, perdió eficacia, y con ello no quedaba más que seguir la vía de los cambios radicales, de fondo, y sobre todo comenzó a sonar muy bien todo aquello que invoca la constituyente. Los partidos políticos quedaron atrapados en los entresijos de un Estado inoperante, de ahí que les costará mucho escuchar los reclamos populares como también cumplir con su vocación de servidores públicos. Han perdido movilidad, y lo que es peor, capacidad de respuesta. Ello se hizo patente cuando triunfó en el año de 1992, un 4 de febrero y después, un 27 de noviembre. En ambas fechas, dos golpes militares fallidos, que si bien no contaron en su momento con la gente, no es menos cierto que esa misma gente no salió a defender la democracia, sino que se quedó apática en sus casas*. La excusa de estas dos intentonas pues, la que ha servido siempre para romper por las buenas o por las malas con un gobierno, la corrupción, la inmoralidad, la injusticia y el desprecio por el pueblo. Qué tan cierto o no hay en estas justificaciones cuando llegamos a 1992, ha sido tema de muchos libros, conferencias y charlas de café.

* Manuel Caballero. *Ve Diez años Federacion*, 1994.

Estamos ante una década que paso a paso va indicando el final de un proyecto y de una Constitución, y con ella de una manera peculiar de entender eso que se llama democracia representativa. Los dirigentes políticos no fueron capaces de percibir, tal y como fallaron en 1968, ante el fenómeno de Pérez Jiménez, lo sucedido en las elecciones de 1993. No pudieron prever el final de un sistema que en los últimos veinticinco años habría desembocado en un bipartidismo sin respuestas, porque no tenían con quien competir. Otra voz de alarma fue la escasa votación del 92, lo que ofrecía al gobierno electo de Rafael Caldera poco peso popular, lo que lo llevaba a huir con una opinión pública poco favorable y con una economía por el suelo, con un barril de petróleo en límites insostenibles y una veintena de bancos quebrados con miles de miles de ahorristas en bancarrota. Es más, mal síntoma que a escasos años del siglo XXI, los venezolanos volviesen a colocar en la Presidencia a dos ex presidentes, demostrando así la poca confianza en la generación de relevo. ¿Acaso no fueron suficientes los inmensos recursos destinados a los proyectos educativos y de capacitación de recursos humanos? ¿O es que la dirigencia emergente quedó para pieza de decorado? Una cosa importante, esto no significa que se ha perdido el *ethos* democrático, sino que necesitaba de un reacomodo, de una puesta en marcha de propuestas que pudiesen viabilizar los conflictos hasta encontrar mayores niveles de participación ciudadana, siempre en un marco constructivo y dialogante. Los pactos son para seguir adelante, no para amarse en ellos impidiendo el desarrollo de un sistema.

La supuesta revolución económica anunciada y puesta en marcha por el intragable Paquete Pérez, que buscaba modificar el modelo rentista por uno productor, quedó a medio camino, en parte por la incapacidad gubernamental, en parte porque la sociedad no estaba muy dispuesta a cambiar un modelo por otro, por el sólo hecho de un lejano futuro mejor. Los sacrificios no eran pocos y las garantías, escasas. Además, verdadera revolución sería modificar el modelo populista que ha acompañado el discurso político venezolano desde sus albores. Siempre se buscó mostrar el lado beneficioso de los programas, ocultando sus costos, muchos de los cuales han sido subsidiados por los «petrodólares», lo que lo hacía por demás imperceptible. No obstante, en tiempos de ajustarse el cinturón, ¿cómo explicar a la gente que toda decisión política no sólo tiene beneficios sino costos, algunos de los cuales pueden representar pesadas cargas sobre los hombros de los venezolanos, en especial de los más desprotegidos del sistema? Faltaba entre las lecciones, enseñar a los ciudadanos, incluyendo a los políticos en el tumbó, lo que significa una política democrática de costos compartidos. Pero como íbamos a calarnos esa, si real era lo que sobraba? Es más, como

justificar estas cargas en un país donde se les enseña a los mozos, desde la más tierna edad, que han tenido la fortuna de nacer en la patria de Bolívar, y además, contar con inmensas riquezas naturales. Nada de absurdo tiene llegar a la peregrina conclusión, aceptada como válida, de que algunos pocos se han robado grandes extensiones del país que no les correspondía. Y eso había que remediarlo. Tocará ver si los ideales bolivarianos serán capaces de enmendar el entuerto. Y proveer de nuevos y más honestos partidos políticos a esta noble tierra, de una economía que tenga la justicia requerida para la distribución de los recursos y, sobre todo, que sea capaz de hacer justicia a los verdaderos valores, aquellos que la izquierda nunca se cansó de enunciar en los años de democracia post 58 y que la dirigencia representada por el puntofijismo jamás tuvo el tupé de considerar.

Claro, en estas circunstancias, como no escuchar, por más incomprensible que esto sea, al Mesías Salvador que con la espada de Bolívar viene a por la verdadera independencia de los venezolanos. A poner los acentos donde corresponde, a llamar las cosas por su nombre. Alguien que no pueda ser identificado con el llamado puntofijismo, aunque sí con la heroica Junta Patriótica, aquella que fue capaz de postergar sus ansias de poder en aras de preservar el modelo democrático, la libertad y la verdadera igualdad, pero que, a la vuelta de la esquina, se vio traicionada por la oligarquía y los fanatismos de la política. Recuperar los verdaderos ideales democráticos sacando del gobierno a todos y cada uno de los traidores.

Revolución política, eso es lo que hace falta, porque eso de dialogar es muy complicado y se han perdido muchas lecciones democráticas, ya porque faltaba el maestro ya porque el alumno no asistía. Además que bueno es que alguien, *matris* propio, tenga el firme propósito de acabar con uno de los males que más secaban la legitimidad de los gobiernos, la corrupción y el incumplimiento de las promesas.

De todas maneras, es a todas luces muy pronto para calibrar el efecto que pueden producir en la sociedad venezolana tantos cambios revolucionarios en los tiempos que corren. Primero, una nueva Constitución, que borra la llamada democracia representativa por una participativa y directa. También es demasiado pronto para ver los resultados que las nuevas instituciones pudiesen aportar al colectivo, primero en lo concerniente a la administración de los recursos, y segunda el papel de la justicia social. El nuevo modelo político no busca, ni por asomo, pactar con la vieja política, es más, irá expulsando de sus filas a todos aquellos que de alguna u otra manera coquetean con el pasado. Es más, se

hace llamar República Bolivariana de Venezuela, para con ello marcar con tinte ideológico los nuevos valores democráticos, no se trata de cualquier libertad, sino la bolivariana, no se trata de cualquier justicia, sino la bolivariana, y así con todas aquellas cosas que puedan imaginarse. No basta con reconocerse democrata sino ha de serse democrata a la bolivariana. Sin saber a ciencia cierta, si con la nueva democracia las minorías no tendrían ningún valor o fuesen objeto de cívico respeto ¿Acaso la democracia bolivariana pregona su legitimidad sobre una mayoría perenne y no circunstancial... como y de manera reiterada había sido la tónica desde los tiempos del 23 de enero de 1958? Por otra parte, si Bolívar había sido gran santo de devoción de la política criolla, pues llegamos a los tiempos donde se está colocando la primera piedra para el Vaticano venezolano. Y el Teniente Coronel, el Sumo Pontífice de esta Liturgia que aún no ha llegado al controvertible pasaje de la multiplicación de los panes.

El 23 de enero será, en lo siguiente comparado con el 4 de febrero, la segunda se presentará cada vez más como la verdadera vuelta a los ideales perdidos, celosamente guardados en el mitológico museo de los proyectos e idearios de la izquierda venezolana, que saldrán ahora para relucir sus más espléndidas virtudes. Se pregunta a los cuatro vientos una verdadera revolución, que para ser sinceros, queda a medio camino entre la revolución cubana y la revolución de la Gran Venezuela, aquella de los recursos inagotables, recordada como la Venezuela Saudita. Lo cierto, y en ello no hay que quitarle méritos al gobierno bolivariano, es que la sociedad venezolana se encuentra en ebullición, quizá fuera necesario este remesón, para, primero, hacerle caer en cuenta a los ciudadanos que ir tras promesas mesiánicas no da dividendos y, segundo, que toda decisión tiene sus costos, y que como lección, aunque tarde, bien recibida, porque sólo así la democracia establecida a partir de 1958 pudiera, con este nuevo giro encontrar caminos donde la conflictividad lograse tomar a niveles más sensatos. Y tener con ello el tiempo suficiente para repensar el uso que se le ha venido dando a valores tales como: alternabilidad en el poder, libertad de pensamiento, libertad de expresión, libertades políticas, libertad al disenso, el respeto por las leyes y por los gobiernos. Son tiempos de retomar las lecciones momentáneamente suspendidas de lo que significa dialogar, ceder y racionalizar las propuestas de convivencia y desarrollo social y económico. Solo que ahora las lecciones parecen dictarse en la calle. Bueno, dicen por ahí que la calle es la mejor universidad de la vida, quién sabe, quizás tengan razón los que así pregonan

Son tiempos de calle y manifestaciones. De cambios vertiginosos, aun cuando parezcan más decorativos que estructurales. Como también de citar, a

diestra y siniestra, a Bolívar, tentación que confieso no puedo evitar en este momento. Ya que una honda impresión me ha causado una de sus últimas cartas, cuando cercano se encontraba a su muerte y donde cae en cuenta que no todas las decisiones tomadas pudieran ser consideradas como aciertas, a lo mejor el ejercicio de la guerra no dio tiempo a considerar que posiblemente ciertas estructuras del anterior régimen pudiesen aún mantenerse en pie. De nada valieron entonces «La carta de Jamaica» y el «Discurso de Angostura», cual muros de contención de un proceso que se estaba engullendo todas las estructuras del pasado:

*Nunca he considerado un peligro tan universal como el que ahora amenaza a los americanos: he dicho mal, la posteridad no vio jamás un cuadro tan espantoso como el que ofrece la América, más para lo futuro que para lo presente, porque ¿dónde se ha imaginado nadie que un mundo entero cayera en frenesí y devorase su propia raza como antropófagos?... Esto es único en los anales de los crimenes y, lo que es peor, irremediable...»*⁵

Esperando que la experiencia democrática no nos lleve por los derroteros de la antropofagia, último estado del populismo y límite en el cual la República dejaría de llamarse tal, para ser cualquier cosa menos República. Demos, pues, inicio a la necesaria, tarea nunca concluida de seguir cultivando el ejercicio dialogante. Son tiempos de poner a prueba nuevamente el *ánimo* democrático del pueblo venezolano. Nos lo hará encontrar sus signos en los tiempos que corren.

⁵ Transcribimos parte de la carta que el 16 de octubre de 1830, en la localidad de Soledad, le envía Bolívar al General Rafael Urdaneta. (Bolívar, 1961 *Obras Completas*, V III, p. 475).

PARA DEMOCRATIZAR LA DEMOCRACIA

Prof. Manuel Gándara*

Abstract

After considering the option which bases democracy on the understanding of the need for negotiation mechanisms or pacts valid yet insufficient, this article presents some minimum aspects, both formal and substantial in nature, which are essential for a democratic regime to make sense. The author wonders about the presence in Venezuela of the etiological and behavioural strata required to ensure the accomplishment and/or strengthening of such elements.

The development of elements with a formal character streamline the need to strengthen the own features of the State of Law. In the meantime, consideration of substantive aspects lead to the need to forge an institutional culture and appreciation of public matters. To conclude, there is an arousal of the need to overcome any type of determinism which hampers the acknowledging of the democracy and ethos as permanent constituents, an open dynamism.

[Hay cosas que de tanto estar en lo cotidiano terminamos viéndolas como naturales: se nos hace difícil entender la vida sin ellas, pero también reconocer sus posibilidades de perfeccionamiento. Así, acabamos viviéndolas como si fueran un hecho cerrado en el que no tenemos nada que hacer, cuya evolución (para bien, o para mal) no depende de nosotros. Quizá estamos corriendo ese riesgo con la democracia: oímos hablar de ella, la valoramos y defendemos en nuestras discusiones, pero, si nos preguntaran ¿qué es?, ¿cuáles son sus características

* 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 CHR 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.

específicas? ¿qué distintos modelos de ella existen y en cual vivimos? ¿sabríamos responder? Tratándose de algo que reconocemos como importante, parece necesario prestarle atención, para así tener mayores posibilidades de irlo perfeccionando, detectando las fortalezas y debilidades de lo que tenemos, y posibles caminos a seguir. Concretamente en este momento queremos preguntarnos por el nivel de constitución de lo que pudiera llamarse el Libro democrático en Venezuela.

Ciertamente, resulta un hecho significativo la dificultad para lograr un consenso entre los distintos autores en torno a la noción de democracia. Mientras para unos se trata de un sistema de gobierno, de un mecanismo para la solución de los conflictos, para la toma de decisiones en relación al ejercicio del poder, para otros, la democracia —además de un sistema— debe ser entendida como una forma de vida, siendo inherente a la vida en democracia una serie de principios que han de orientar las relaciones y la construcción del proyecto común. Una y otra propuesta pretenden, con énfasis distintos en la carga de realismo o capacidad utópica, dar cuenta del necesario reconocimiento de la autonomía de las personas, de su capacidad para tomar decisiones tanto en sus proyectos personales como en la construcción de los proyectos colectivos. A este primer reconocimiento le es correlativa la necesaria igualdad de todos y todas las ciudadanas ante la ley; igualdad que ha de expresarse en diversos mecanismos que manifiesten su voluntad ante el colectivo.

A partir de estas primeras consideraciones, «ver en la democracia aquello que como dispositivo ha de servir para que los individuos puedan, sino solucionar sus conflictos, por lo menos minimizarlos, llevándolos a niveles que puedan ser tolerables por las partes afectadas» (Da Silva: ponencia no publicada); centrarla, por tanto, en la necesidad de mecanismos de negociación o pactos, dado que «los pactos sirven, primero para que las partes logren, mediante el diálogo un punto de equilibrio, y segundo como posibilidad para racionalizar sus intereses buscando puntos de encuentro que tiendan a la sana convivencia» (Da Silva: ponencia no publicada), nos parece una opción válida, pero insuficiente. Una muestra de esta insuficiencia la constituye el que el actual proceso de desencanto con la democracia que vivimos tanto en Venezuela como a lo largo de toda América Latina, reflejado, entre otros estudios, en el último Informe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), parezca tener en sus raíces el hecho de que el ejercicio democrático se llegó a convertir en un mero sistema de conciliación entre unos actores políticos (miembros de partidos, funcionarios de la burocracia estatal, etc.) sin ningún tipo de control o vínculo de

responsabilidad con el resto de la población (percibida y auto-percibida como actor de segunda categoría), constituyéndose lo que algunos autores han llamado «democracias delegativas».

Por ello nos proponemos a continuación dar cuenta de algunos otros elementos que consideramos centrales en la democracia, pasando luego a considerar la existencia o no en nuestro pueblo del sustrato valórico y actitudinal necesario para su configuración y desarrollo.

Simplificando bastante, según el nivel de participación directa o no en los diversos ámbitos de toma de decisión, se habla de democracia representativa, en la que los ciudadanos eligen a quienes han de gobernar (democracia como el gobierno querido por el pueblo), o de democracia participativa, en la que se establecen diversos mecanismos para la participación de los y las ciudadanas en la cosa pública (democracia del pueblo). Dada la complejidad de nuestra sociedad actual, no parece posible prescindir de mecanismos de representación, si bien se han de estimular los espacios de participación ciudadana desde el diseño, la gestión y el control de lo público, así como en la evaluación del papel desempeñado por los representantes electos. Más allá de intentar fijar posición entre estas alternativas, el intento por ahondar en nuestra vida en democracia ha de conocer y fortalecer tanto los elementos de carácter procedimental, formal, como aquellos propios de la democracia asumida como forma de vida. Utros y otros son necesarios, en tanto significan manifestaciones diversas de la libertad y la igualdad, la justicia y la solidaridad, todos ellos fundamentos de la democracia entendida como concreción política del necesario reconocimiento de la dignidad de todas y cada una de las personas.

Afirmar, entonces, la constitución de un ethos democrático, entendiendo por tal ethos el talante moral, la actitud, la forma de vida propia de la democracia, requiere no solo atender a la actuación de los actores políticos profesionales, sino también comprobar la presencia de ciertos elementos en la subjetividad ciudadana que hagan posible tanto la efectividad y permanencia de los elementos propios de una democracia de carácter formal, como la asunción de un sistema mínimo de principios que la definirían sustantivamente. Veamos...

Siguiendo la enumeración hecha por José Rubio-Carracedo (2000) tenemos que algunos rasgos e instituciones políticas que definen el modelo democrático en su aspecto formal son los siguientes:

Control político sobre el gobierno, realizado por representantes electos.

Representantes elegidos en elecciones libres e imparciales.

Derecho universal al voto por parte de los adultos.

Derecho por parte de los adultos a ser elegidos a cargos electivos en el gobierno.

Libertad de expresión, incluyendo la crítica al gobierno e instituciones.

Derecho al acceso a medios alternativos de información protegidos por la ley.

Derecho a asociarse libremente en partidos, organizaciones o grupos de interés que gozan de autonomía.

Derecho al autogobierno efectivo e independiente por parte de la comunidad política democrática frente a presiones derivadas de la situación neocolonial, de bloques de alianzas o esferas de influencias.

Dominio público regulado constitucionalmente.

Controles y contrapesos entre los poderes del estado.

Gobierno de mayoría que respeta los derechos de las minorías.

Elecciones regulares e imparciales.

Certidumbre suficiente sobre los resultados electorales.

Apertura permanente del sistema con independencia del último ganador.

Libertad individual y derecho a la privacidad garantizados.

Vinculación efectiva a los principios de justicia y garantía de los derechos humanos.

A partir de estos elementos de carácter formal, recogidos fundamentalmente por la concepción liberal de la democracia, se ha forjado lo que hoy conocemos como Estado de derecho, noción que con el paso del tiempo se ha convertido en factor de legitimación de los regímenes políticos.

El Estado de derecho responde a un modo de organización propia de un tipo específico de Estado: a grandes rasgos, implica el que todos los poderes y las actuaciones del Estado estén reguladas y controladas por medio de leyes creadas a través de procedimientos que impliquen necesariamente la participación popular. Se requiere, pues, el respeto a los derechos fundamentales. Tendríamos al menos cuatro características generales propias del Estado de

derecho; a saber: imperio de la ley, división de poderes, fiscalización de la administración y respeto de los derechos y libertades fundamentales.

Detengámonos un poco en cada uno de ellos:

Se habla del «**imperio de la ley**» cuando se quiere dejar claro que dicha ley debe regir tanto a los gobernantes como a los ciudadanos. Nótese que decimos ciudadanos y no simplemente gobernados, y eso porque partimos de la idea de que la ley es, o debe ser, siempre expresión de la voluntad del pueblo, creada con su libre participación y con la representación de todos los grupos sociales. La ley en el Estado de derecho constituye ese piso común que habiéndose originado del consenso de todas las partes (y lo de todas habría que ponerlo en mayúscula, con negrillas y subrayado), sirve de marco común, pone los límites a aquello que como sociedad no estamos dispuestos a dejar a la libre decisión de cada quien. Por eso mismo, entendemos que esa ley debe regir para todos y todas, y quizá con más razón todavía para aquellos a los que el poder puede desviar de los propósitos que hemos definido en sociedad. Un verdadero Estado de derecho es todo lo contrario a eso que lamentablemente tanto oímos decir a nuestra gente: «la ley se hizo para los pobres» o «el que hizo la ley hizo la trampa». En Venezuela, somos tremendamente sensibles a la exigencia de igualdad ante la ley, signo de reconocimiento de la igual dignidad de todos y todas, pero, por contrapartida, no comprendemos la ley como el necesario marco regulador de la convivencia de todos y todas, sino como el sistema de normas al que cada quien ha de someterse cuando no la quede más remedio.

Por otra parte, está la necesaria «**división de poderes**». Entre los distintos poderes que constituyen al Estado (en Venezuela: poder legislativo, ejecutivo, judicial, electoral y ciudadano) debe respetarse la distribución y división de funciones, al mismo tiempo que deben darse las necesarias relaciones, controles e intervenciones entre ellos. Se evita así la concentración de poder en unos pocos funcionarios del Estado y se favorece el que sus instancias se supervisen entre ellas. En un verdadero Estado de derecho nadie tiene el monopolio del poder, toda cuota de poder se entiende como otorgada por la sociedad para ser ejercida al servicio de ella; por esto mismo, toda labor de poder es controlada, nadie actúa por su cuenta, todo el mundo debe rendir cuentas de lo que ha hecho con el poder que se le ha otorgado.

Legalidad de la Administración: Todo Estado que quiera ser considerado como respetuoso del Estado de derecho, deberá asumir la exigencia de someter la administración pública a la ley. Así, pues, el poder ejecutivo (el

presidente, sus ministros, los gobernadores, alcaldes y demás instancias y funcionarios de gobierno) deberán actuar siempre según lo establecido por la Constitución y la normativa legal. Esto, además, implica que existan y funcionen, con la necesaria autonomía y diligencia, suficientes mecanismos de control judicial sobre las actuaciones del gobierno.

Mal podemos hablar de Estado de Derecho cuando no hay ley, o la hay y no se conoce, o se conoce pero no se aplica (se acata pero no se cumple), o solo se aplica si no hay más remedio, o no hay supervisión sobre su aplicación, o no hay sanciones para quienes la incumplen, o las sanciones no se llevan a cabo...

Respeto a los derechos y libertades fundamentales: Cuando hablamos del respeto a nuestros derechos, no nos referimos sólo a su reconocimiento jurídico (forma!), sino también a la efectiva materialización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales con ellos relacionadas. Un Estado que no protege los derechos de los ciudadanos y ciudadanas, que no los promueve, que no los respeta a través de la actuación de sus funcionarios y funcionarias, que no los garantiza a través de los múltiples mecanismos que tiene a su disposición, sencillamente ha perdido la razón de ser de su existencia. Si el Estado no está al servicio de la dignidad de la persona, asegurando las condiciones necesarias para su desarrollo, mal puede justificar su permanencia como forma de organización política. Sin el efectivo reconocimiento de los Derechos Humanos, sin su real disfrute por parte de la población, no hay Estado de derecho.

Vista esta configuración de elementos de carácter formal propios de la democracia, preguntémosnos ahora por la presencia del Ethos que los haga posibles.

De cara a comprobar la existencia o no de un Ethos democrático en Venezuela a partir de su vinculación con el Estado de derecho, resultan significativas las palabras de Raúl González Fábre:

«...mientras la sociedad venezolana ha consolidado una cultura importante de libertad política (lo que de por sí ya hablaría de un cierto nivel de constitución de dicho Ethos democrático), no ha ocurrido lo mismo respecto al Estado de derecho. Apreciamos la libertad pero carecemos tanto de mecanismos institucionales para negociar y equilibrar las diferentes libertades y solidaridades públicas, como de sistemas efectivos de reglas para regular la convivencia ciudadana... El obstáculo mayor para cualquier creación posible

de posibilidades en Venezuela sea quien sea que convirtiéramos como su protagonista se encuentra en nuestra enorme dificultad para levantar y mantener instituciones operativas sobre reglas abstractas.» (González, 2004: 102-103).

Coincidimos con este autor en la valoración que hace del grave déficit de institucionalidad como reto de cara a la constitución de un Ethos democrático en el país. No se trata sólo de la actual debilidad de las instituciones constituidas, de su bajísima credibilidad, sino de la poca estabilidad que tienen en nuestro país todo compromiso que se sustente sobre vínculos que vayan más allá de las relaciones primarias e inmediatas. Es mucho lo que en Venezuela necesitamos en materia de cultura institucional: requerimos el surgimiento y fortalecimiento de relaciones abstractas, más allá del amigo, del compadre, del conocido, del contacto; relaciones establecidas sólo a partir de las funciones y roles propios de cada servicio.

Así mismo, es tremendamente débil nuestra valoración por lo público como responsabilidad compartida. La muy baja apuesta por lo público, tendiendo a instrumentalizarlo de cara al beneficio personal inmediato, la desconfianza que en general despierta tanto la gestión sobre lo público como cualquier intento ciudadano por enfrentar problemas colectivos, dan cuenta del gran reto que en Venezuela significa enfrentar la construcción de una cultura democrática. Si en todo ello tenemos tanto por hacer, no en poca medida se debe al sistema populista clientelar, de profunda raigambre en nuestra cultura política.

Sin duda tenemos a favor una subjetividad que pondera muy significativamente la autonomía personal y el igualitarismo. La alta valoración por el respeto a la vida ha servido en no pocas ocasiones, de muro de contención ante situaciones de anarquía más o menos explícitas. Pero, por otra parte, si bien está presente el reconocimiento de la necesidad de acordar, de ponerse de acuerdo para convivir, ello se encuentra en tensión con nuestra dificultad para afrontar los conflictos; dificultad agravada ante la práctica inexistencia de instituciones fuertes que permitan una mediación sostenida y creíble de dichos conflictos.

Además, preguntarse por el Ethos democrático de un país exige atender a la cultura de poder que en él se ha ido configurando. A respecto, un documento de reciente aparición nos hace el siguiente llamado de atención:

a. Existe el peligro de que se reproduzca a todas las escalas el mismo modelo señorial de ejercer el poder, un modelo no deliberativo ni sometido a

responsabilidades administrativas, ya que el ejercicio autoritario del poder e incluso la concepción de que el que tiene el poder manda a discreción hasta que le quiten del puesto, y más aún, ese tipo de sensibilidad respecto del mando, ha atravesado los cincuenta años de democracia sin transformarse como lo requiere una concepción democrática del poder.» (Cetra Gumilla, 2004: 171).

Esta concepción autoritaria del poder atraviesa buena parte de nuestras instancias socializadoras: la familia, la escuela, las iglesias, etc....

Por otra parte, preguntarnos por el nivel de constitución del Ethos democrático en Venezuela, nos enfrenta a la necesidad de precisar en qué medida están presentes, también, algunos principios orientadores del modelo de democracia sustantiva, entendida como forma de vida (Sacavino, 1999).

Si hablamos del reconocimiento formal de los derechos humanos, de su respeto por parte del Estado, en contrapartida tenemos que chequear hasta qué punto nuestra cultura reconoce y promueve la dignidad de la persona: de toda persona, en qué medida somos capaces de indignarnos e implicarnos en la búsqueda de justicia. Al respecto, es significativa la poca y mala valoración que se tiene del ejercicio de la denuncia en nuestro accionar cotidiano.

Así mismo, hemos de chequear hasta qué punto reconocemos el derecho de todas y todos a ser sujetos individuales y colectivos en la construcción de su propia sociedad. Es necesario indagar qué tanto afirmamos en nuestra cotidianidad y demandamos ante su conculcación el derecho a la diferencia ideológica, cultural, económica, política, de género, de etnias, etc. ¿Es la tolerancia parte de nuestras vidas, de nuestras relaciones? ¿Está presente en nuestro mundo de experiencias la aceptación radical de lo diferente, el lugar para lo diverso? ¿Hay espacio para el otro, real, práctico, concreto; para que haga su historia, manifieste y elija sus caminos?

Apostamos porque el adecuado resguardo de estos elementos en nuestra vida como país contribuirá al fortalecimiento de la necesaria cultura democrática, consolidando las instituciones creadas para favorecer el diseño y desarrollo de un proyecto colectivo con el que todos y todas nos sintamos identificados, y al que estemos dispuestos a brindar nuestro aporte.

Dichas estas cosas, siempre será tarea pendiente seguir evaluando lo que tenemos y comprometernos con lo que nos falta. Vale la pena preguntarse cuáles pueden ser nuestros compromisos, en qué instancias podemos incidir, dónde es necesario denunciar, dónde sostener, qué podemos hacer como

ciudadanos y ciudadanas, como grupos organizados, como comunidades de base, como gente que quiere vivir como gente.

Si es cierto que no hay democracia sin demócratas, también lo es que no hay demócratas sin el ejercicio constante por conocer y profundizar la democracia; en ello nos jugamos el ser ciudadanos y no solo habitantes de la ciudad o el país; con ello haremos posible que nuestra democracia (siempre perfectible) sea un poco más demócrata.

Así como la democracia es siempre un sistema inacabado, en proceso de construcción, también lo ha de ser el ethos democrático. Dado que este se va fraguando en la dinámica establecida por las relaciones y representaciones sociales, su construcción se ofrece como dinamismo abierto. El ethos democrático se nos presenta entonces como referente socializador en el que no caben determinismos desmovilizadores. Es por ello que reconocer la justa medida de su presencia nos ofrece una síntesis de lo construido y la magnitud de la tarea que tenemos por delante en el empeño por hacer posible un mundo más humano, más digno y justo, más del tamaño de nuestros sueños.

Fuentes Consultadas:

- Díaz, E. (1996). *Estado de Derecho*. En **Filosofía Política I**. Madrid: Trotta.
- Díaz, E. (1996). *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*. En **Cuadernos para el Diálogo**. Madrid.
- González, R. (2004). *Variables en el discernimiento histórico*. **ITER**, 33, 77-105.
- Centro Gumilla. (2004, Mayo). *Horizontes del Centro Gumilla*. **SIC**, 664, 163-171.
- Rubio-Carracedo, J. (2000). *Educación moral postmodernidad y democracia* (2ª edición). Madrid: Trotta.
- Sacavino, Susana. (1999, Marzo). *Los Derechos Humanos desde la Educación en Valores en Procesos de Democratización*. **Cuadernos Novamerica**, 3.

SOBRE EL ETHOS DEMOCRÁTICO DEL VENEZOLANO

Wilfredo Mañá¹

Abstract

The general thesis of this comment is that an incorporated democratic ethos doesn't exist in Venezuela but, on one hand, a series of ethical dispositions that should be evaluated in the light of the ideal demands of a democracy and for other, a certain conscience of those demands that could serve us base to elaborate a citizen's profile. Two parts are presented: a general one, relative to the concepts of ethos and democracy, and an specific one consistent in some observations about the notion of "pueblo" and the problem of the power relationships in Venezuela.

La exposición del profesor Da Silva nos muestra cómo nuestra historia es una pugna por la realización de una sociedad republicana y democrática. En algunos momentos de esa historia, dicha vocación asume de manera inequívoca en la forma de resistencia a dictaduras, formación de organizaciones políticas y sindicales y, sobre todo, a través del largo periodo llamado «democrático» cuya vigencia hoy tanto se discute. Que el ideal democrático vive y se manifiesta en nuestra historia es innegable, tanto como la existencia de factores que se le oponen. La pregunta por el ethos democrático del venezolano plantea entonces la sospecha de que estos obstáculos no son sólo coyunturales sino que obedecen a fuerzas arraigadas en la cultura. Los Gómez, los Pérez Jiménez y otras criaturas, no son accidentes históricos sino productos del mismo ser colectivo que al mismo tiempo los rechaza. Se trata pues de discernir la relación de

¹El profesor Wilfredo Mañá es Licenciado en Filosofía y cursante del maestría en filosofía por la UCAB. Profesor de Lógica y de Filosofía de la Naturaleza, y de la Ciencia en el ITER. Profesor de Historia de la Cultura en la escuela de filosofía de la UCAB. Profesor de Lógica en la escuela de Filosofía y en la escuela de Educación en la UCAB.

ciertas tendencias con esa democracia que, al menos como idea, es sin duda la aspiración más constante de nuestro imaginario político.

Mi comentario menciona cinco puntos: el primero acerca del concepto de ethos; el segundo sobre la idea de democracia y la particular relación entre democracia y ética; el tercero y el cuarto se ocupan de dos rasgos concretos del ethos venezolano, respectivamente, la noción de «pueblos» y la percepción de las relaciones de poder; el último, a modo de epílogo, propone el concepto de ciudadano como correlativo ético a un orden político democrático.

ETHOS

Nos preguntamos por el ethos democrático del venezolano: ¿A qué tipo de cualidad subjetiva nos referimos cuando usamos esta palabra? El ethos del militar, del científico, del educador, del intelectual, del artista, del trabajador, son expresiones más o menos comunes en las que figura el término. También oímos hablar del ethos tribal o del ethos ciudadano. En una primera aproximación, parece aludirse a modos de obrar que se presentan en variantes específicas, particulares, vinculadas a ciertos gremios o, en general, a ciertas asociaciones de individuos. Existe una distinción clásica entre dos sentidos de la palabra: el que la entiende como carácter, como algo propio del sujeto y el que alude a una pauta de conducta, a un hábito. A su vez, un uso bastante extendido ha dado en vincular esta segunda acepción al vocablo latino «moral», reservando el primer significado para el griego «ethos». Con dicha distinción se separan los actos que se ejecutan por costumbre y de manera más o menos mecánica de las acciones en las que su agente conserva un cierto grado de conciencia y libertad. Lo ético exige siempre una medida de esfuerzo, mientras que lo habitual, al contrario, tiende a ramificarla o hacerla desaparecer. Por ello lo ético nos obliga con frecuencia a reflexionar sobre nuestras costumbres e inclinaciones y a superarlas o modificarlas. Es en el nivel de lo ético donde los seres humanos nos sobreponemos a lo que nos condiciona, sin perder por ello ese átomo que, aunque impreciso, sirve para determinar nuestro modo de ser y para identificarnos como parte de un grupo.

Si bien, por lo que llevamos dicho, el ethos es un conjunto de disposiciones subjetivas que se desarrolla en un contexto práctico, éste no se atiene a fines sino a principios. El militar más valiente puede perder todas las batallas sin menoscabo de su honor, mientras que el militar eficiente, si es cobarde, no podrá salvar su honra con meros éxitos profesionales. En términos algo

hegelianos, podríamos formular lo paradójico de esta segunda naturaleza a la que se refiere el profesor Da Silva diciendo que el ethos es un modo de ser que se va haciendo consciente a través de un modo de actuar.

Un rasgo esencial de esta dimensión ética de la subjetividad es su pluralidad. Ya esto queda implícito en la mención hecha a los diversos «contextos prácticos» en los que se firma el ethos. Nuestras sociedades actuales, distribuidas en el formato político administrativo de naciones conducidas por un gobierno central, son conglomerados de tipos humanos muy diferentes en su origen, posición social, función económica u religión; y el formato nacional no siempre logra articular esta multitud de formas de existencia práctica en un todo armónico y libre de conflictos, en especial si se tiene en cuenta que muchas de ellas no sólo surgen y se desarrollan por motivos independientes del marco nacional, sino que, con frecuencia suelen ser funcional u conscientemente antisociales, como sucede en el caso de organizaciones delictivas y grupos políticos violentos.

De lo dicho se desprende que si lo ético existe como un conjunto de disposiciones subjetivas independientes de fines inmediatos, más aún lo será de fines mediatos como puede ser la realización de un proyecto nacional en condiciones democráticas. Cuando preguntamos por un ethos democrático concreto, puesto que lo ético en nuestro caso es anterior a la formalidad de las relaciones políticas, no preguntamos por el ethos que se genera en democracia, sino hasta dónde las disposiciones éticas existentes favorecen o detienen la formación de este modo de ordenamiento político.

DEMOCRACIA

¿Qué significa, por su parte, el término «democracia», en el que queremos circunscribir nuestra indagación sobre el ethos del venezolano?

La democracia es ante todo un sistema de normas para tomar las decisiones que afectan al colectivo sin exclusión de ningún sector. Tiene que ver tanto con las grandes decisiones de gobierno central como con las que regulan el funcionamiento de las comunidades locales. Incluso acostumbramos a usar el término metafóricamente para hablar del régimen interno de otras organizaciones, como empresas, asociaciones civiles o instituciones educativas. Se parece más a un método que a un proyecto positivo, y aún así, lo vemos en todas partes como un ideal sólo parcialmente realizado. Quizás más que ningún otro sistema político se presenta como un proyecto corregible (se insiste en aquello de que la democracia no es perfecta pero es perfectible). Otras formas

de gobierno, como la monarquía, por ejemplo, se fundan en el ejercicio consuetudinario y tradicional, y tienden, antes que a corregir, a reforzar el valor de sus instituciones mediante apoyos simbólicos que van desde la literatura y el arte hasta la metafísica y la religión. La democracia, en cambio, ofrece una construcción experimental sin prestigios tradicionales ni literatura, un conjunto de dispositivos para llevar a cabo una tarea cuya misma definición es lo que debe tratarse. Su carácter tentativo proviene del hecho de que la democracia se dirige ante todo a la racionalidad y no a los afectos. Este es un primer rasgo que debemos tomar en cuenta, en tanto exige de los sujetos la razón capaz de examinar y evaluar puntos de vista pero, muy principalmente, la disposición ética de llevar efectivamente los asuntos a una instancia de deliberación. En democracia podemos discutir y eventualmente realizar cualquier propuesta, desde la propiedad comunista hasta el gobierno vitalicio o la poligamia; nada de ello dejaría de estar expuesto a la posibilidad de revisión, cambio o abolición. En ese sentido, la democracia es la administración de la experiencia política colectiva. La alternancia de los gobernantes, por ejemplo, no es propiamente un principio democrático sino una regla derivada de la práctica histórica. Insistimos: la única «regla fija», por decirlo así, es el permanente sometimiento de toda cuestión al debate por parte de aquellos que son afectados por ella. Desde esa elemental formalidad democrática podemos aprender de nuestro pasado y convertir ese aprendizaje en progreso.

En Latinoamérica y buena parte del mundo en desarrollo la república democrática resulta de entrada tan extraña a los ethos autóctonos como la monarquía colonialista. Ante la imposición más o menos violenta de dichos modelos, los distintos grupos, en un primer momento, se adaptan sin asumirlas y sin desarrollar alternativas. El latinoamericano cultiva una picaresca, una cultura de la viveza, para subsistir ante la arbitrariedad del poder español, cuya historia no le pertenece ni le reconoce siquiera un lugar digno. Cuando la independencia corta lazos con el único orden conocido, la responsabilidad de conducir las nuevas naciones quedará a cargo de espíritus poco habituados a las prácticas republicanas que, en unos casos, se mantendrán al margen de la política y, en otros, la entenderán como el establecimiento de autocracias fundadas en la violencia. Este estado de cosas marca las actitudes posteriores, incluyendo algunos aspectos del periodo democrático, tanto en la concepción y los métodos de los políticos propiamente dichos, como en la apatía de los ciudadanos, cuya ocasional participación es las más de las veces oportunista. La aparición de los partidos políticos y los sindicatos introducen nuevos e importantes avances: la divulgación en la sociedad del mismo concepto de «democracia», la conciencia

de que existe una instancia legal que debe servir de referencia para solventar los problemas privados y la mencionada cultura de pactos que conduce la política a una práctica pacífica. Sin embargo, junto a estas nuevas posibilidades perdurarán, con nuevas apariencias, muchos de los vicios del pasado.

LA NOCIÓN DE «PUEBLO»

Por su etimología, el término «democracia» desliza siempre en el discurso el concepto de «pueblo». Según la versión más común, la democracia es el gobierno o el poder del pueblo. En este punto, lo más prudente sería ver qué entendían los griegos que acuñaron la palabra por «gobierno» y por «pueblo», para así intentar captar aquello a lo que se referían. En lugar de ello, sencillamente lo que se hace es trasponer las raíces a nuestro idioma, operación que nos deja frente a esta difícil y especialmente oscura idea.

El grupo humano designado como «pueblo» se presenta a través de la historia en avatares muy distintos. Para los propios griegos, los *demos* no son más que sectores, parroquias de la ciudad estado, no una clase social. Para ellos la democracia es una organización que, al basarse en el domicilio, se hace socialmente neutra respecto al anterior orden aristocrático (aunque siga excluyendo de la política a mujeres y esclavos). En la Francia prerrevolucionaria, el pueblo es la «masa» oprimida y carente de derechos que resulta de sustraer conceptualmente al conjunto de los franceses las clases social y políticamente significativas: nobleza, burocracia, clero y la recién llegada y mal recibida burguesía. En algunos países anglosajones el pueblo es la gente (*people*), el público. En unos casos, en fin, el pueblo es simplemente la totalidad de los miembros de la sociedad, mientras que en otros, como en el nuestro, se trata de un sector particular pero indefinido del conjunto social.

Para nosotros el término, en su vaguedad, tiene connotaciones contradictorias. Por un lado, el pueblo se caracteriza por toda suerte de carencias: económicas, educativas, sanitarias, etc. Pero, por otro, se halla al mismo tiempo dotado de virtudes superiores e inalienables: solidaridad, justicia, sabiduría o (paradoja lingüística) nobleza, amén de ser el garante absoluto de la identidad nacional. La consecuencia más grave de este uso está obviamente en la concepción escindida y conflictiva que se tiene de la propia sociedad.

La aparición y mantenimiento de este *galimatías* puede relacionarse al menos con tres causas. Una de ellas es el romanticismo literario de cierta intelectualidad europea (de extracción social en ningún sentido popular,

ciertamente) que se apoya en un pueblo campesino idealizado para oponerse a una burguesía real que le repugna política e ideológicamente. Otra, la extravagante recepción del marxismo en América Latina, en la que se funden indistintamente, como en una suerte de mural, aquellos motivos románticos con las propuestas de Marx, cuya obra, por cierto, jamás se preocupa por el pueblo sino, muy precisamente en función de su teoría, por las clases obreras de las sociedades industrializadas (con dura y explícita exclusión del campesinado, grupo al que consideraba retrógrado y «objetivamente» contrarrevolucionario). Una tercera causa de confusión se encuentra en la demagogia consubstancial a nuestra política, para la cual la oscuridad y emotividad son tan útiles como peligrosos resultan los compromisos que implica el hablar claro.

Al ser las carencias las manifestaciones más externas del ser popular, la valoración y los supuestos privilegios que le concede la demagogia incitan a ciertos grupos a una situación dramática en el doble sentido de la palabra: se genera, sobre la miseria real, una miseria impostada y se confunden en el mismo grupo las especies sociales más diversas, desde el trabajador hasta el activista político de barrio y el delincuente. Si a ello añadimos que la lógica divisorio del término deja como trasfondo de este sector no definido que sufre otro sector, tampoco definido, que no sufre y se torna automáticamente culpable, se hace muy difícil asumir seriamente responsabilidades y saber adónde orientar los intentos de solución. La comunicación y la autocomprensión inherentes a la democracia no se benefician de tales pseudoconceptos y requieren de nosotros también una crítica de su soporte discursivo.

LA PERCEPCIÓN DEL PODER

La mayor virtud del sistema democrático se halla en la subordinación que hace de todo poder particular a la esfera de lo público regulado por leyes. En rigor, desde esta perspectiva nadie tiene «poder» puesto que la ley se encarga de convertir de manera indirecta los recursos individuales en bien común y de mediar en cualquier relación entre particulares en que la voluntad de alguno de ellos se viera forzada injustamente. Por ello, cuando la democracia defiende al débil, su objetivo no es el individuo sino el sistema, el restablecimiento del orden justo. De esta manera, todo poder particular, desvinculado del control democrático, se convierte en irracional y subversivo.

Sin embargo, históricamente, las garantías del Estado (monárquico o democrático) no siempre han tenido para las personas la inmediatez que puede

tener el poder de algún particular al que se encuentren ligados laboral, familiar o localmente. No es extraño, por ejemplo, que en las haciendas latifundistas neorranas del siglo XIX el poder de los terratenientes se hiciera autónomo y diera en una variante del feudalismo que tuvo como forma belicosa el caudillismo, fomentando en la población la percepción del poder como propiedad de individuos. En una situación en la que no existe presencia del estado se torna meluso racional, en función de la supervivencia, captar las relaciones de poder más próximas y orientarse de acuerdo con ellas. Pero este ethos, trasladado a la vida civil, da lugar evidentemente a efectos sociales y políticos perjudiciales, pues con ello se forja una ética del poder y de la autoridad que distorsiona los roles que asumen los individuos en democracia y borra los contornos de todo estado de derecho. Los cargos, que en principio no son sino posiciones funcionales en una organización determinada, y que requieren de quien los ocupa ciertas competencias exigiendo ciertas responsabilidades, pasan a ser una licencia para actuar e imponerse sobre los demás sin ningún tipo de limitación. Porque no sólo desaparecen las formalidades del cargo y las responsabilidades inherentes al mismo (lo cual desequilibra la organización particular) sino que se rebasan los marcos institucionales para extender la arbitrariedad a cualquier otra circunstancia. Así, un coronel de ejército puede desconocer la autoridad de un policía, quien a su vez, en otra situación, puede ignorar al agente de tránsito, y cualquiera de ellos, llegado el momento, pasar por encima del ciudadano común. Por lo regular, quien resulta sometido no considera la posibilidad de acudir a una autoridad competente y legítima, pues ésta responderá a la misma lógica; lo que intentará será acudir a un «pez más gordo», con lo cual quizás tenga éxito en su caso particular, pero será a costa de reforzar y confirmar el mismo patrón de conducta del que en principio era víctima.

UN ETHOS DEMOCRÁTICO: EL CIUDADANO

Lo dicho hasta ahora puede dar la impresión de una oposición trágica entre las aspiraciones democráticas y las formas concretas de subjetividad que aparecen en el curso del devenir histórico. Parece que el desorden y la violencia de las circunstancias nos urgen a una praxis «realista» e inmediatista que no puede comprometerse seriamente con ideales bienmencionados. Pero también es cierto que en esa misma historia emerge una y otra vez como contraparte la visión de una forma superior de convivencia. En el testimonio de cada injusticia y abuso de poder asoma en la mayoría de nosotros una resistencia que no se limita a adaptarse para sobrevivir, una evolución en la conciencia que anticipa

una forma más universal de comunidad. Ciertamente que la democracia sólo representa una abstracción que no puede aspirar a sustituir nuestras formas de vida concretas, pero nos recuerda esa necesidad de coexistencia y nos invita a ensayar los medios para facilitarla. El ciudadano es el individuo puesto en esa perspectiva.

IX JORNADA: REFLEXIÓN, FILOSOFÍA E INTERPRETACIÓN

FILOSOFÍA, HERMENÉUTICA Y RACIONALIDAD TEOLÓGICA

Carlos Paván S.

Abstract:

*Thomas of Aquinas dedicates the first quaestio of the Summa Theologiae to the subject of the theology assuming a general perspective. De sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat: this is the title with which he begins his work. The first article discusses if the philosophy is, for the man, a sufficient knowledge and, then, in the second article, studies a problem of our interest: *Utrum sacra doctrina sit una scientia*. The question is urgent for a theologian of the XIII century that like the Angelicus, does not misestimate the decisive importance of the aristotelian philosophy and, therefore, of the concept of science that he proposes. The discussion was difficult. In effect, there were theologians who sentenced: «*Ut superabiles sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta miscentes*». The biblical reference used in the ratio theologica of some theologians was clear: it is not necessary to mix the wine of the faith with the water of the philosophy. But Thomas is not frightened and answered: «*Unde dicitur utuntur philosophicis documentis in sacra**

* El Profesor Carlos Paván es Profesor (Titular) de Pregrado de la UCV. Realizó sus estudios de primaria en Padova (Italia). Licenciado en Filosofía por la UCV. Doctor en Filosofía por la UCV. Es Profesor (Titular) de la UCV y es Director de la Escuela de Filosofía de la misma UCV. Actualmente ocupa el cargo de Jefe del Departamento de Historia de la Filosofía de la UCV. Es autor de varias publicaciones, entre las que destacan: *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, y *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*. Ha sido condecorado por la UCV con la Orden José María Vargas.

scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum». The problem that will be approached, is to say the problem of the epistemic nature of theological reasoning expressed in the words quoted previously. Let's see how

Key words: *Thomas of Aquinas, theological reason, theological reasoning, philosophy and theology, science, sacred doctrine.*

Tomás de Aquino dedica la primera *questio* de la *Summa Theologiae* al tema de la teología enfocándolo desde una perspectiva de carácter general. *De sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*: este es el título con el que comienza la obra. El primer artículo discute si la filosofía es, para el hombre, un saber suficiente y, renglón seguido, el Aquinate enseña, en el segundo artículo, estaba el problema que nos interesa: *Utrum sacra doctrina sit una scientia*. La cuestión es apremiante para un teólogo del siglo XIII que, como el *Angelicus*, no desestima la decisiva importancia de la filosofía aristotélica y, por ende, del concepto de ciencia que ella propone. Tema apremiante y, además, cita culturalmente difícil. No faltan, en efecto, los teólogos que sentencian: *«Insuperabiles sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta vincentes»*. La referencia bíblica de la *ratio theologica* intransigente es clara: no hay que mezclar el vino de la fe con el agua de la filosofía. Pero Tomás no se amilana y contesta: *«Unde illi utuntur philosophicis documentis in sacra scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino sed convertunt aquam in vinum.»*¹ Me atrevería a afirmar que el núcleo del problema que nos ocupa, es decir, el problema de la naturaleza epistémica de la razón teológica, es resuelto en estas sobrias y elegantes palabras de Tomás, pero, veamos cómo.

I. Acerca del carácter epistémico de la teología.

En la misma definición paulina de la fe la referencia a la razón argumentativa es evidente: *Est autem fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium*: como traduce Bover en su magistral obra

¹ *Expositio super librum Beati de Trinitate*, recensuit B. Decker, Leiden, F. J. Brill, 1959, q. 2, a. 3, ad 5.

dedicada a la teología de San Pablo, «Es la fe convicción (o base, o realidad) de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven»¹. *Argumentum non apparentium*: he aquí la clara referencia a la razón, a la argumentación en el contexto mismo de la definición de la fe². La argumentación, es decir, la reflexión racional, no puede desligarse de la *comprensión* de la fe y este hecho, señalado por la misma definición paulina, es, para Tomás, indiscutiblemente cierto. Así las cosas, habrá que aceptar el desafío de la filosofía aristotélica y de su concepto de *episteme*: desafío que nuestro teólogo plantea claramente mostrando de entrada en qué consiste el núcleo de la dificultad. He aquí sus palabras:

«1. Omnis enim scientia procedit ex principis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se notis, cum non ab omnibus concedantur non enim omnium est fides, ut dicitur II Thess. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia»³

La más precisa glosa de estas líneas que yo conozca nos lo brinda Chenu cuando comenta: «Postulat inviolable: la parfaite qualité de ce savoir éminent qu'est la science, n'est concevable et possible que si l'esprit est totalement et immédiatement maître de son donné initial, c'est-à-dire si les énoncés de départ portent en eux-mêmes leur lumière, discernable à la seule considération de leurs termes, *per se nota*. Point de recours, point de «docilité», mais autonomie. Ce sont exactement les conditions contraires à la foi, dont le trait premier est l'inévidence, dans son objet, et donc, pour l'esprit, l'obéissance.»⁴ Y este precisa individuación del problema es confirmada por los mismas palabras del *Doctor angelicus*:

«Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fidem habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi quia neque sunt per se nota neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstrative, iudicium est. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia»⁵

¹ J. M. Bover, *Teología de San Pablo*, trad. cast., Madrid, BAC, 1967, p. 759.

² Como señala acertadamente y con la agudeza que lo caracteriza Chenu, «*Argumentum non apparentium*: c'est autour de cette formule paulinienne (Heb., XI, 1) que s'étaient cristallisées les réflexions méthodologiques concernant l'insertion de la raison dans la doctrine sacrée.» (M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 85).

³ ST. I, I, q. 1, a. 2, obj. 1.

⁴ M. D. Chenu, 1969, p. 68 s.

Como podemos apreciar, la dificultad es grave ya que apunta directamente a la aparente incompatibilidad protológica de fe y razón. Pues bien, la genialidad de la solución del Aquinatense estriba en que resuelve la aporía utilizando las mismas armas del arsenal aristotélico. Como es bien sabido, se trata de la que, en la tradición filosófica tomista y medieval, se conoce como la teoría de la *subalternatio scientiarum*. He aquí las palabras de Tomás:

«Respondet dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica creditur principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra creditur principia revelata sibi a Deo.»

La respuesta del teólogo al desafío epistemológico aristotélico es clara y se puede resumir así: La teología es ciencia porque se concibe y elabora de la misma manera en que concebimos y elaboramos la estructura epistemológica de las ciencias subalternadas. A manera de ejemplo: la óptica se construye como ciencia asumiendo principios que el científico recaba de la geometría y que, en el marco de su ciencia, no pueden ser demostrados. El óptico asume pues su verdad porque la deriva de una ciencia superior. *Análogamente*, el teólogo asume los principios de su ciencia de una ciencia superior que es la del mismo Dios. En conclusión, la teología puede ser construida científicamente porque es un caso más de la relación epistémica de subalternación. Permitaseme citar una vez más a Chenu: «La «docilité» du théologien qui «croit» ses principes sans en avoir l'évidence n'est donc qu'un cas particulier du régime normal des sciences. La foi qui lui procure sa lumière, son atmosphère spirituelle, est l'analogie des coordonnées spirituelles qui composent au savant son milieu de travail.»⁶

En el párrafo anterior he subrayado el adverbio *análogamente*, concepto que, como vemos, utiliza también Chenu. Lo hace porque la concepción

⁶ *In Boetio de Trin.*, q. 2, a. 2, obj. 5.

⁷ ST. I, I, q. 1, a. 2, resp.

⁸ M.-D. Chenu, 1969, p. 71 s.

tomista de la teología revelada como saber que se constituye científicamente mediante la *subalternatio scientiarum* puede ser leída como una aplicación epistemológica del concepto de analogía. En efecto, la relación que se instaura entre la ciencia del mismo Dios y la *sacra doctrina* puede ser considerada como la primera pareja de una relación de analogía proporcional cuya segunda pareja es la de la ciencia (humana) subalterna y la ciencia (humana) subalternada. A manera de ejemplo, podríamos elaborar esta analogía proporcional: «la ciencia de Dios es a la sacra doctrina lo que la matemática es a la música». Y, más aun, podríamos considerar la aplicación de la *subalternatio* no sólo desde el punto de vista de la analogía proporcional sino también desde el punto de vista de la analogía participativa ya que la ciencia del teólogo, dentro de los límites propios de la naturaleza humana, participa del mismo saber que Dios tiene de sí mismo.

Como podemos apreciar, la solución que nos brinda Sto. Tomás es brevemente sencilla floreal, desde el punto de vista epistemológico, alestigua a su favor) y consiste en extender el método apodictico o axiomático a la misma estructura jerárquica del saber científico. En otras palabras, así como todo saber epistémico supone unos principios autoevidentes y, a partir de ellos, la aplicación del aparato silogístico asegura la verdad de las conclusiones deducidas, análogamente, podemos aplicar ese mismo método a dos ciencias distintas concatenándolas entre sí de forma tal que los principios que la ciencia inferior asume sean justificados lógicamente por la ciencia subalterna. A este respecto es preciso señalar que la *subalternatio scientiarum*, asegurando el carácter científico de una ciencia, supone dos cosas: en primer lugar, permite que la ciencia subalternada goce de autonomía metodológica cara a la ciencia subalterna de la cual recibe sus principios y, en segundo lugar, hace que los objetos de las dos ciencias sean independientes y distintos. Ahora bien, y como advierte Chenu con la claridad acostumbrada de su palabra, «Il n'en va pas ainsi dans la subalternation de la théologie à la science de Dieu (...) Il n'y a pas ici subalternation d'objet, mais seulement subalternation de principes; c'est-à-dire que le théologien reçoit ses principes de la science de Dieu (c'est la foi), mais l'objet qu'il traite n'est pas «extérieur» à celui de la science de Dieu»⁹. Tomás, con la honestidad propia del pensador, se percató de este aspecto de la cuestión y por ello advierte

⁹ M.-D. Chenu, 1969, p. 81.

«*Est ergo theologia scientia quasi-subalternata divinae scientiae, a qua accepit principia sua*»¹¹

La *subalternatio scientiarum*, en su aplicación a la *sacra doctrina* es en verdad una *quasi-subalternatio*, lo cual marca el límite epistemológico que separa la Teología respecto de cualquier otra ciencia y, paralelamente, obliga a nuestro teólogo a resumir los cánones epistémicos aristotélicos. En todo caso, utilizando la filosofía del griego y adaptándola epistemológicamente a la temática cristiana, Tomás de Aquino resuelve brillantemente el problema de la cientificidad de la teología revelada.

II. La *quaestio disputata*

Hasta esta fase del desarrollo de nuestras reflexiones es claro que no podemos hablar de razón hermenéutica. La solución tomista al problema *utrum sacra doctrina sit scientia* estaba en una aplicación del método apodictico y nada es más lejano que semejante método del proceder hermenéutico. Sin embargo es preciso observar que el método de construcción de la misma teología tomista aplicado magistralmente en la *Summa theologiae* es el de la *quaestio*: así que, desde el punto de vista del contexto de justificación, la metodología tomista es axiomática pero, desde el punto de vista del contexto de descubrimiento, su proceder es el de la *quaestio* que Gilbert de la Porrée define así: «*Quaestio ex affirmatione et eius negatione constat* [...] *cum utraque pars argumenta veritatis habere videatur, quaestio est*»¹² Como es sabido, hasta el siglo XII los teólogos utilizaban el procedimiento de la *lectio*, es decir, de la práfrasis de los textos sagrados. Paulatinamente a la *lectio* fue integrándose la *quaestio disputata* y se considera que es Simon de Tournai¹³ (1130-1201) quien separa ambas metodologías. En el siglo XIII el método de la *quaestio* se impone como el proceder común que orienta el desarrollo de las investigaciones teológicas y sin duda ninguna, las grandes obras de Tomás de Aquino lo colocan en un lugar destacadísimo en el manejo de este procedimiento de la especulación teológica. Es ampliamente conocido cómo se construye una *quaestio*, sin embargo, es preciso resumir su estructura para los fines de mis reflexiones. Ahora bien, una *quaestio* empieza con el planteamiento del problema.

¹¹ *In Sent.* prol. x. 3, sol. 2. Negritas añadidas.

¹² *In Boethii de Trinitate*, PL 64, 1253, 1258.

¹³ Me refiero a su *Summa Theologiae*, también conocida como *Institutiones in sacrae pagani* (1165-1170).

Renglón seguido, el autor esgrime los argumentos que él considera más poderosos en contra de su propia tesis y, a continuación, cita algunos razonamiento que militan a favor de su propia idea del asunto. Luego, expone la solución del problema –es decir, de la *quaestio*– que él considera válida y, por último, se dedica a la tarea de discutir uno por uno los argumentos ya expuestos al comienzo y que contradicen su solución. Como ha señalado con toda razón Kenny, «Este método constituye una poderosa disciplina intelectual para impedir que un filósofo dé muchas cosas por supuestas»¹¹ y, en este sentido, es un formidable desmentido de tantas exageraciones que se han vertido acerca del «dogmatismo» escolástico. En todo caso, será mejor recordar al *maestro di color che sanno* y decir con el *non tu cuor di lor ma guarda e passa*. Ahora bien, el filósofo formado aristotélicamente no tardará en percatarse de que la *quaestio disputata* no es más que una puesta en orden de aporías y, desde este punto de vista, es referencia ineludible el III libro de la *Metafísica*. Sin embargo, en esta ocasión no entraré en un análisis comparativo de los dos métodos¹² y me limitaré a señalar algunos aspectos de la *quaestio* que me parecen sumamente significativos desde el enfoque hermenéutico.

Ya se dijo que se considera el padre de la *quaestio* a Simón de Tournai. Sin embargo, en mi opinión¹³ y dejando de lado la posible proveniencia aristotélica que, como acabo de indicar, ameritaría una consideración puntual, creo que el verdadero iniciador de la *quaestio disputata* fue Abelardo y, específicamente, su *Sic et non*. En tal sentido, haré una breve referencia al Prólogo de dicho texto.

Como señala acertadamente Grabmann en su obra maestra dedicada a la historia del método escolástico, «Il *sic et non* d' Abelardo è una compilazione di testi delle Scritture e dei Padri, apparentemente contrastanti fra di loro, intorno a 150 importanti questioni teologiche. Il punto metodologicamente più importante dell' opera si trova nel Prologo che stabilisce le regole per conciliare queste

¹¹ A. Kenny, *Tomás de Aquino: y la mente*, trad. cast. de J. M. López de Castro, Barcelona, Herder, 2000, p. 50.

¹² Acerca de la estructura dialéctica de la *Metafísica* aristotélica remito el lector a mi libro *Filosofía de la filosofía en Aristóteles*, Caracas, Edilplus, 2004.

¹³ Comparto plenamente estas palabras de Gilson: «El método del *Sic et non* pasará íntegro a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, donde cada cuestión opone las autoridades en pro y las autoridades en contra, pero resuelve dicha oposición al elegir, determinar y probar la solución» (E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trad. cast. de A. Palacios y S. Cabañero, Madrid, Gredos, 1989, p. 263).

autoritá in contraddizione fra loro.»¹⁶ Ahora bien, entre las reglas mencionadas, a mi manera de ver, destacan las siguientes. En primer lugar, es preciso determinar si los textos que producen la contradicción son auténticos. En tal sentido, la investigación filológica adquiere un rol determinante. He aquí las palabras del lógico medieval: «*Illud quoque diligenter attendi convenit ne, cum aliqua nobis ex dictis sanctorum obiciantur, tanquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur. Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem habeant, intulata sunt: et nonnulla in ipsis etiam divinarum Testamentorum scriptis scripturarum vitio corrupta sunt.*»¹⁷ En segundo lugar, para resolver las contradicciones habrá que determinar con rigurosidad el significado de los términos para cerciorarse de que las palabras en cuestión no sean utilizadas con sentidos distintos por las diversas autoridades: «*Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significacionibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.*»¹⁸ Si estas estrategias hermenéuticas fallaran, entonces habrá que acudir a un atento análisis de las argumentaciones para así resolver la cuestión.

Como podemos apreciar, la conciencia metodológica de Abelardo es sumamente clara y, aunque en esta sede no sea materialmente posible rastrear las resonancias históricas de estas pautas metodológicas en el desarrollo del método escolástico, me parece evidente que la estrategia abelardiana es una de las fuentes fundamentales de la *quaestio disputata*. Ahora bien, cabe preguntarnos si la dialéctica de la *quaestio* puede ser entendida desde el enfoque de la hermenéutica filosófica contemporánea. A tal fin, utilizaré como trasfondo teórico la obra fundamental de Gadamer.

¹⁶ M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. II, p. 243 s.

¹⁷ Migne, PL. CI XXVIII, pp. 1346s. «Conviene atender diligentemente, cuando se nos ponen objeciones a base de dichos de los Santos como opuestas a la verdad o ajenas a la misma, no sea que nos equivoquemos por causa de una falsa inscripción del título o corrupción del mismo texto. Pues la mayoría de los apócrifos se han titulado con el nombre de algún Santo, para tener autoridad; e incluso algunas cosas de los mismos escritos del AT y NT están corrompidas por fallo de los copistas».

¹⁸ Texto citado, p. 1344. «Se encontraría fácilmente la solución a la mayor parte de las controversias, si pudiéramos defender que las mismas palabras fueron usadas por los distintos autores en diversos sentidos».

III. La racionalidad hermenéutica en Tomás de Aquino

En el marco de la segunda parte de *Verdad y método*, al establecer los fundamentos del proceder hermenéutico, Gadamer entrelaza cinco conceptos que constituyen los pilares de su concepción de la universalidad filosófica hermenéutica. Me refiero a: *el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia en el tiempo, la historia efectiva y la aplicación*. Seguir la pista del desarrollo progresivo del engrace de estas nociones fundamentales no es posible en esta sede. Sin embargo, el concepto de tradición luce como el centro gravitacional de estas constelación teórica. En efecto, la tradición, entendida desde las costumbres que conforman su autoridad, es definida como «el fundamento de su validez»¹⁶. En este sentido, «la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión»¹⁷ y ello se debe a que en la tradición se encuentra el horizonte que orienta el esfuerzo hermenéutico: «El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está allí **bajo la forma de la tradición**, se encuentra en perpetuo movimiento»¹⁸. Ahora bien, «*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*. La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente **en el dominio de la tradición**: pues en ella lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hasta una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.»¹⁹

Esta rapidísima inspección textual muestra, como decíamos, el rol decisivo de la noción de tradición en el marco de algunos de los nudos conceptuales determinantes de la hermenéutica gadameriana. La tradición es, pues, el acervo cultural desde el cual el hermenauta desarrolla su esfuerzo interpretativo: constatada una distorsión de sentido en la cosa (un texto o una obra en sentido amplio) el lector siente la necesidad de interpretar aquello que produce dicha

¹⁶ El texto completo reza así: «La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.» (H. A. Gadamer, *Verdad y método*, trad. cast. de Ana Aguil y Rafael de Agapito, Salamanca, ed. Sígueme, 1993, t. p. 348; negrillas añadidas)

¹⁷ Gadamer, l. 1993, p. 401.

¹⁸ Gadamer, l. 1993, p. 375.

¹⁹ Gadamer, 1993, l. p. 377, negrillas añadidas

distorsión. En el trasfondo determinado por la tradición - el cual, mediante la «efectividad» histórica que se realiza en la distancia temporal, marca la formación del discurso del mismo intérprete-, se instaura un diálogo entre el texto y su lector que, a su vez, en el desarrollo del círculo hermenéutico, se concretará en una nueva lectura la cual, a su vez, modificará la tradición misma. En tal sentido, no creo se distorsione la propuesta gadameriana, si definimos su concepto de la tradición como el infinito sucederse de innovaciones bien logradas. De esta manera, la tradición, lejos de ser un cerco que dogmáticamente se impone al intérprete, es, más bien, la condición de la movilidad del horizonte n, si se prefiere, de la transformación de la misma tradición producida por el logro del esfuerzo hermenéutico. Ahora bien, es de suyo evidente que, si aceptamos esta propuesta filosófica, el modelo epistémico centrado en el concepto de objetividad tiene que ser abandonado y el mismo Gadamer es claro al respecto: «Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos amataremos a guiarnos por la necesidad de las cosas. Ya la crítica a la conciencia tanto estética como histórica nos había obligado a criticar el concepto de lo objetivo, nos había forzado a apartarnos de la fundamentación cartesiana de la ciencia moderna para resucitar ciertos momentos del pensamiento griego [...] el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición.»²³ Aquello que marca la especificidad de la comprensión hermenéutica en relación con el método científico es la copertenencia del intérprete y la tradición siendo tal relación requerida por la misma estructura del círculo hermenéutico. Escribe Gadamer al respecto: «El círculo no es, pues, de naturaleza formal: no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete.»²⁴

Ahora bien, cabe preguntarnos hasta qué punto el método teológico practicado por Tomás de Aquino es hermenéutico. Como vimos, el discurso

²³ Gadamer, 1993, I, p. 552.

²⁴ Gadamer, 1993, p. 363.

tenológico tomista se articula en una doble dimensión metodológica. Por un lado, la naturaleza científica de la *sacra doctrina* es asegurada por la *subalternatio scientiarum*, es decir, por la aplicación interepistémica de la estructura intraepistémica de la noción aristotélica de ciencia en cuanto saber apodíctico. Ahora bien, desde esta perspectiva, la teología tomista no puede ser considerada hermenéutica ya que el método axiomático, en vista de su misma estructura, no se refiere, para su constitución interna, a ningún tipo de diálogo y, mucho menos, al diálogo en el que se actualiza la (inter)penetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. Sin embargo, por otra parte, el panorama cambia drásticamente si consideramos la teología no tanto en su estructura epistémica de justificación sino en su efectivo desarrollo o, si se prefiere, desde el punto de vista del contexto de descubrimiento. A este respecto, es preciso considerar un poco más de cerca el efectivo desarrollo de la *quaestio*. En primer lugar, como ya se dijo, el autor plantea la pregunta que constituye el tema de su reflexión. Ahora bien, no toda pregunta es de suyo hermenéutica; sin embargo, la de la *quaestio* sí lo es porque la dificultad que se discute es un problema real, esto es, es una efectiva aporía que impide el desarrollo de la comprensión en el marco de una tradición establecida²⁶. No depende, pues, del arbitrio del lector, sino de una distorsión real que afecta el acto comunicativo y que se produce en el marco de la historia efectiva. Justamente por ello, la pregunta de la *quaestio* tomista es una pregunta apremiante y en ella se realiza aquel acontecer en el seno de la tradición²⁷ que constituye la fuente del esfuerzo hermenéutico. Ahora bien, la presencia esencial de la tradición –factor determinante del proceder hermenéutico– en tanto historia efectiva es confirmado

²⁶ «Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho, el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéutica.» (Gadamer, 1993, p. 365).

²⁷ «La comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de ser *se interpellado* por la tradición misma.» (Gadamer, 1993, p. 350). En este sentido, el acontecer se realiza en la distancia en el tiempo: «de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido.» (Gadamer, 1993, p. 367).

por la necesidad propia de la *questio* de anteponer a la *solutio* las opiniones de las más destacadas *authoritates*, esgrimir las opuestas argumentaciones no es para nada una fase secundaria de la *questio* sino, más bien, indica la referencia necesaria a la tradición propia de la historia efectiva¹⁷ y, además, la contraposición en forma aporética hace patente la ruptura que se ha producido en el interior de la tradición misma. Ahora bien, en la *solutio* se concreta el esfuerzo interpretativo cuya naturaleza hermenéutica se patentiza en el hecho por el cual el autor se ve obligado a leer los textos de manera original transformando así la tradición en la que el mismo está inscrito. Claro ejemplo de ello es justamente la *subalternatio scientiarum* en cuanto método - aristotélico- aplicado al problema - cristiano- de la posible naturaleza científica de la teología. Ya he enfatizado que tal procedimiento no es en sí hermenéutico: sin embargo, ello no es óbice para que, considerado desde la tradición, no se la pueda concebir como el resultado de un esfuerzo hermenéutico. La estrategia tomista que orienta la solución de la *questio* señalada constituye un verdadero proceso hermenéutico realizándose en ella aquella «fusión horizontal»¹⁸ que es propia de la historia efectiva. Tanto la filosofía aristotélica como el pensamiento cristiano sufren una recíproca modificación en la cual se lleva a cabo la realización del esfuerzo hermenéutico. Estamos pues en presencia de un auténtico vínculo hermenéutico del todo (la tradición) y la parte (*subalternatio*). Por último, la discusión de los argumentos en contra de la solución planteada -parte conclusiva de la *questio*- muestra la necesidad de liberarse de preconcepciones equivocadas o prejuicios ilegítimos, que son justamente los que producen la distorsión de sentido. En suma, la pregunta que constituye el tema en cuestión y la necesaria referencia y discusión de las *authoritates* no pueden prescindir de la presencia de un horizonte que la historia efectiva ha venido configurando y del cual el mismo intérprete forma parte. En este marco referencial, toda separación sujeto-objeto carece de sentido y, en cambio, es la coherencia del hermenauta y de la tradición la que hace posible la misma interpretación. En este sentido (sin que

¹⁷ «El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza.» (Gadamer, 1993, p. 351)

¹⁸ «En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le damos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectiva.» (Gadamer, 1993, p. 377).

ello signifique convertir a Tomás en un Gadamer *ante litteram*), el concreto proceder de la *quaestio* leído desde Gadamer permite evidenciar la presencia de lo que podríamos denominar «razón hermenéutica», convirtiendo al Aquinatense en particular y a la tradición medieval en general en una prefiguración necesaria de la hermenéutica contemporánea con lo cual se confirma la naturaleza filosófica y no simplemente metodológica de la hermenéutica así como Gadamer ha venido sosteniendo en sus obras. En tal sentido, el estudio de la teología medieval y del pensamiento tomista constituye, para nosotros, una referencia decisiva que confirma la extraordinaria relevancia de la escolástica en general y del tomismo en particular.

IV. Reflexión final

Antes de dar por concluidas mis reflexiones quizás sea oportuno trazar un breve resumen de los resultados logrados. En estas páginas intenté mostrar de la manera más rigurosa posible, es decir, mediante un contacto directo y continuo con las fuentes medievales, la dimensión hermenéutica del pensamiento de Tomás de Aquino. En el recorrido, he señalado que, desde el punto de vista metodológico, existe en la obra del filósofo escolástico una bidimensionalidad en cuanto a la naturaleza del proceso de constitución de la teología revelada. Por un lado, la naturaleza científica de tal saber es asegurada por la que convenimos en presentar como una extensión interepistémica del método intraepistémico de la *apodexis*. Desde este punto de vista, la aplicación de la *subalternatio scientiarum* permite afirmar el carácter científico de la teología asumiendo que su estructura epistémica corresponde a un caso especial del sistema deductivo en el cual los principios, en lugar de ser autoevidentes o *per se nota*, son derivados de una ciencia superior que, en este caso, es la revelación divina. Ahora bien, es a todas luces evidente que semejante aplicación del método axiomático tiene una naturaleza única y especial que obliga al *Angelicus* a hablarnos de una *quasi-subalternatio*. En efecto y en primer lugar, contrariamente a lo que sucede en los casos normales de aplicación de la *subalternatio* a las ciencias constituidas por el hombre, en el contexto teológico no se produce la diferenciación de objetos que es propia de la subalternación de dos ciencias cualquiera. En segundo lugar, la asunción de los principios de la teología en cuanto derivados del mismo saber divino supone, para su aceptación, un acto de fe que ninguna otra ciencia necesita. En consecuencia, tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo, la aplicación a la teología del modelo de conocimiento propio de la ciencia adquiere un carácter especial que justifica,

en el caso de la *sacra Doctrina*, la introducción por parte del Aquinatense de la fórmula «*quasi-subalternatio*». Ello no debilita la solución tomista pero sí permite colocarla en su justa dimensión. Un saber científico que dependa de un acto de fe –desde el punto de vista estrictamente epistemológico–, sin duda no se adecua al esquema de la *episteme*, pero no tenemos que olvidar que Tomás es, antes que nada, un teólogo y, por lo tanto, desde esta perspectiva, el acto de fe que precede la deducción es lo propio y necesario. Vivimos tiempos muy extraños, pero me resulta imposible concebir a un teólogo que merezca semejante título –independientemente de cuál sea su religión– que no crea en Dios. Ahora bien, como hemos visto, el procedimiento apodictico de la *subalternatio* no agota la dimensión constitutiva de la teología del Aquinatense y, justamente por ello, he hablado de la bidimensionalidad metodológica que caracteriza a la construcción de la *sacra Doctrina*. La *subalternatio* se integra a la *questio* y, mientras la primera nada tiene que ver con la interpretación, la segunda, en cambio, bien puede ser calificada de hermenéutica.

Que el método apodictico propio de la *subalternatio* no sea de naturaleza hermenéutica es de suyo evidente ya que, si consideramos las dimensiones constitutivas de la hermenéutica así como la concibe Gadamer –es decir, el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia temporal, la historia efectiva y la aplicación–, la estructura axiomática nada tiene que ver con ellas.²⁹ En cambio, en el caso de la *questio*, la necesaria referencia a la tradición que la caracteriza patentiza la naturaleza interpretativa de dicho método. Pues bien, es natural preguntar si tal bidimensionalidad acaso no sea la fuente de una peligrosa grieta en la metodología teológica del Aquinatense. La respuesta a esta pregunta ya la he asumida pero es oportuno explicitarla convenientemente. A este respecto, en mis reflexiones he introducido la diferencia entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento. Como es sabido, tal distinción ha sido formulada por Reichenbach³⁰ y puede describirse así. En el marco de la reflexión en torno al saber científico es preciso distinguir dos tipos de consideraciones, a saber: las que se refieren al origen y desarrollo de las teorías y las que se refieren a su análisis una vez constituidas como ciencias. El primer punto de vista Reichenbach lo denomina «contexto de descubrimiento» y tiene que ver con la historia o la psicología, mientras que el segundo es el «contexto

²⁹ «Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender [...] de un saber como la matemática.» (Gadamer, 1993, p. 386)

³⁰ H. Reichenbach, *Experience and Prediction*. Chicago, University of Chicago Press, 1938.

de justificación» y es el que corresponde de suyo a la reflexión epistemológica. Ahora bien, la aplicación de este criterio de demarcación es perfectamente utilizable para describir la relación de la *subalternatio* y la *quaestio*¹¹. La primera corresponde al contexto de justificación; la segunda al de descubrimiento. En el primero, una vez establecidos por la fe los principios, se tratará de deducir las conclusiones de los respectivos teoremas de acuerdo a las reglas silogísticas. En el segundo, tratándose del efectivo avance del saber teológico (en el sentido gadameriano de la efectividad propia de la historia encarnada en la tradición) y no de su estructuración una vez constituido, será preciso acudir a la confrontación dialéctica que, a su vez, podrá leerse en clave hermenéutica. Así las cosas, la presencia de estas dos distintas dimensiones de la teología revelada en la versión tomista se aclara y no produce ninguna estridencia interna. Ahora bien, la naturaleza hermenéutica de la *quaestio*, como ya se dijo, se fundamenta en su necesaria y constitutiva referencia a la tradición en el sentido gadameriano de la historia efectiva. La «fusión de horizontes» propia de la efectividad histórica es el fenómeno que caracteriza a la interpretación lograda y, al respecto, la teología del Aquinatense es un ejemplo impecable de este eterno esfuerzo del pensamiento humano. A manera de conclusión y dada su importancia decisiva, quiero insistir un poco más sobre este aspecto de este tópico.

En otra ocasión, reflexionando en torno al problema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad, enfoqué la cuestión desde el punto de vista de filosofía del lenguaje analizando y discutiendo aquella serie de ensayos que se conoce como las *Parábolas de Oxford*¹². Ahora bien, entre otras cosas, allí señale lo siguiente: «Los juicios que expresan la creencia en Dios son aquellos

¹¹ Es preciso destacar que Fraijó aplica la distinción de Reichenbach en un sentido distinto del que acabo de desambollar. He aquí sus palabras: «Es necesario distinguir entre la experiencia religiosa propiamente dicha – la teológica, el lenguaje primero de la fe – y la posterior *«wissenschaftliche»* teoría a que de ella se elabora – la teológica u lenguaje segundo–. En teoría de la ciencia, la experiencia religiosa se inscribiría en el denominado *«Entdeckungskontext»* (contexto de descubrimiento) y su articulación teórica en el *«Begründungskontext»* (contexto de fundamentación). Pues bien, parece evidente que la racionalidad debiera tener un lugar asignado en el contexto de fundamentación» (M. Fraijó, «Racionalidad de las convicciones religiosas» en J. González (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, p. 169). Comparto esta propuesta pero creo que Tomás permite extenderla al contexto mismo de la articulación teórica de la teología.

¹² C. Paván, «Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad», en *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1999, no. 15, pp. 101-115.

jucios que crean el horizonte desde el cual adquiere sentido, para la conciencia religiosa, la realidad misma y, precisamente por ello, no podemos someterlos a los criterios de contrastabilidad a los que sometemos los enunciados empíricos. Los juicios que expresan la creencia religiosa no son hipótesis científicas sino la expresión del horizonte último de orientación de la conciencia.¹¹ Sigo creyendo que esto es cierto y es justamente en virtud de ello que he leído la metodología propia de la *questio* tomista en el sentido hermenéutico que practica Gradamer. En este procedimiento medieval la copertenencia a un horizonte común, el horizonte constituido por la tradición, es de vital importancia y ello por dos razones hermenéuticas de peso. En primer lugar, sólo en el marco del horizonte compartido de la tradición se produce la distorsión de sentido (el tema de la *questio*) que es preciso enfrentar y resolver hermenéuticamente. En segundo lugar, el desarrollo mismo de la interpretación consiste en la fusión de horizontes que hace necesaria la confrontación del autor con la autoridad de lo transmitido por la tradición. En este sentido, y con ello concluyo estas reflexiones, es posible calificar de hermenéutica la teología practicada por Tomás de Aquino quien, sin lugar a dudas, nos entregó una de las propuestas, a la vez, teológica y filosófica, mejor lograda del pensamiento occidental.

¹¹ C. Puvion, 199, p. 134; bastardillas añadidas.

APORTES DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO AL LENGUAJE DE LA TEOLOGÍA

Luz Marina Barreto*
Escuela de Filosofía
U.C.V

Abstract

What I offer is, in the first place, an overview of the notion of philosophical analysis based on Wittgenstein's thought and its evolution throughout the twentieth century. In second place, I couple this notion with the notions of rational critique, enlightened reflection and personal autonomy so as to argue against the tendency, characteristic of reason in its 'private' use (as Kant defined it), to expel discussion, dissent and sound argumentation from theological discourse. I conclude that there is not a theological 'language' apart from the efforts, made by the community of theologians, to reach an understanding and agreements regarding theological concerns.

Key words

Philosophical analysis, Wittgenstein, rational critique, practical discourse, Kant, theological language, positivism.

* La Doctora **Luz Marina Barreto** es Profesora (Titular) del Pregrado y Postgrado de Filosofía de la UCV. Doctora en Filosofía por la Freie Universität de Berlin. Ha sido Directora del Doctorado de Filosofía y es miembro del Comité Académico del Postgrado de Filosofía y del Postgrado de Estudios del Discurso de la UCV. Es miembro consultor de diversas sociedades y publicaciones científicas nacionales e internacionales. Ha sido objeto de las siguientes distinciones académicas: Premio Federico Kana la Investigación Filosófica por su libro *El lenguaje de la Modernidad*, Premio a la Investigación Humanística en la UCV por su libro *Razones Morales* y Orden José María Vargas por su trayectoria académica. Es autora de numerosos libros y ensayos sobre los temas de ética y teoría de la racionalidad.

Queridos hermanos y hermanas:

Comencemos por el título de esta charla: ¿Puede el método del análisis filosófico enriquecer o mejorar de algún modo el lenguaje de la teología? Deberale. Si por lenguaje teológico entendemos una suerte de reservorio de conceptos carentes de ambigüedad semántica, con una supuesta capacidad para captar las honduras de su dominio de objeto -la reflexión sobre la naturaleza de la Divinidad- con exactitud metafísicamente absoluta, si lo entenderemos como un lenguaje que pretendiese establecer de una vez para siempre cómo referimos a Dios y cuál es su naturaleza última, entonces la filosofía no tiene nada que decir al respecto porque hace ya tiempo los filósofos abandonamos toda pretensión de proceder respecto de la validez de nuestras creencias de esta manera. Los filósofos que creemos que la filosofía es sólo, pero nada menos que, análisis de conceptos básicos, no pensamos que la hondura de estos conceptos y de sus objetos de reflexión -en este caso, repito, la naturaleza e índole de la Divinidad- puede ser captada únicamente desde el punto de vista de la dimensión semántica. O, lo que sería aún peor, como si todo se redujera a repetir lo que otros consideran o han considerado los significados o referentes semánticos aceptados.

Antes de contarles cómo creo que la filosofía pudiera enriquecer el lenguaje de la teología, déjenme contarles todavía cómo parte de la filosofía del siglo XX pudo caer en la trampa que ahora quiero aburrirles a los que comienzan o desean dedicarse a la teología. En el año 1900, cuando comenzaba un nuevo siglo, el insigne matemático David Hilbert, concibió una lista de los desafíos que debía resolver la matemática en el siglo que comenzaba. Entre estos desafíos se encontraba la pretensión de formular de forma definitiva y acabada el sistema lógico y axiomático que subyace a la matemática. La idea, que tiene sentido, era encontrar el sistema completo de axiomas de la matemática, de manera que se pudiera facilitar todo cálculo posible y futuro y resolver así, tal era la esperanza, algunos teoremas y paradojas que no encontraban solución. (Por ejemplo, el teorema de Fermat, formulado en el siglo XVII, cuya solución, descubierta por Andrew Wiles tan sólo en 1993, es decir, casi cien años después de la formulación de los desafíos de Hilbert, muestra la imposibilidad de su proyecto, como explicaré en seguida)

Se puede decir que la historia de la filosofía del siglo XX es la historia de cómo la filosofía se vio obligada, poco a poco, a abandonar los sueños en pos de un lenguaje, o una forma de lenguaje, tal que pudiera expresar en su misma estructura lógica la posibilidad de formular sin ambigüedad, y de forma evidente y transparente para todo posible interlocutor, los criterios que sustentan la validez

de un enunciado o juicio, bien sea la validez de un enunciado referido al mundo objetivo – como en un enunciado científico –, bien sea la validez de una recomendación práctica – como en un juicio moral –, bien sea la validez de una tesis metafísica respecto de la naturaleza de lo divino – como pudiera suceder en teología –.

Pero el proyecto de Hilbert expresa el clima de la época porque podemos encontrarle paralelos en los esfuerzos de la filosofía de inicios del siglo XX destinados a buscar en la estructura lógica del lenguaje los criterios para la validez de enunciados y juicios. También para algunas corrientes muy importantes de la filosofía de inicios del s. XX (Russell y Whitehead en Inglaterra, Frege y Husserl en Alemania), la esperanza era que si descubriéramos las estructuras lógicas subyacentes al lenguaje ordinario, nuestro lenguaje de todos los días, podríamos descubrir en qué consiste hablar con sentido, es decir, de modo que todo el mundo nos entienda, y con ello, tal vez sería posible descartar todo uso del lenguaje que contribuya a la falta de entendimiento mutuo.

La figura filosófica que formula este proyecto con mayor claridad es el filósofo inglés de origen austriaco Ludwig Wittgenstein. Su primer libro, escrito hacia 1918 e intitulado *Tractatus Logico-Philosophicus*, expresa estas aspiraciones de la filosofía de su tiempo en la medida en que busca reducir la validez de un enunciado a un sólo criterio, a saber, la referencia al mundo objetivo. «Una proposición representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos» – escribe Wittgenstein en la proposición número 4.1. «La totalidad de las proposiciones verdaderas – prosigue – es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales). La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales). El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad... El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el esclarecerse de las proposiciones».¹

Estas ideas ejercieron una enorme influencia en la primera mitad del s. XX sobre el método de la filosofía, pero esta gran influencia tiene lugar también en la misma medida en la que fueron mal interpretadas. Como en su célebre 6.53, Wittgenstein mismo dice que la filosofía no debe decir nada que no se pueda decir, lo que la reduce a reflexionar sobre las proposiciones de la ciencia natural, de manera que «siempre que alguien quisiera decir algo de carácter

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1973, p. 85.

metafísico. (hay que) demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones.» lo que lo lleva a concluir que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.»; prácticamente que funda la corriente del positivismo lógico, una manera de concebir la reflexión filosófica que, en sus formas más gruesas, ha hecho mucho daño al pensamiento filosófico y se ha colado en otras áreas del pensamiento humano, sin excluir a la teología. De acuerdo con la interpretación positivista, sólo el lenguaje sobre hechos duros (lo que Wittgenstein llama «hechos atómicos») del tipo «la pelota es roja» o «la velocidad mínima de escape de la órbita terrestre es once kilómetros por segundo», ofrece un criterio seguro de verificabilidad de nuestros enunciados y juicios. Sobre este tipo de hechos descansaría la forma lógica de nuestro lenguaje, de manera que cualquier expresión que no pueda fundarse de esta forma definitiva o enfática debería ser descartada como carente de sentido.

Durante mucho tiempo, el método del análisis filosófico se interpretó en este sentido, como análisis lógico de los límites del lenguaje y de su potencialidad semántica. Pero muy pronto Wittgenstein mismo comenzó a protestar contra la forma reduccionista con la que se habían interpretado las ideas del *Tractatus*. Todavía en el *Tractatus*, Wittgenstein, quien era creyente, escribe (proposiciones 6.432 y 55): «*Cómo* sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución. No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo... Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico. Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay *enigma*. Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder... Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y esta únicamente cuando se *puede* decir algo.»¹

Wittgenstein parecía estar pensando, entonces, no que existía un tipo de lenguaje (el de los famosos «enunciados observacionales» del positivismo, por ejemplo) que nos iba a decir *lo que* había en el mundo y lo que no, como si delimitara una concepción metafísica del universo, sino qué es lo que podemos decir *con sentido*, es decir, de un modo en que todos nos entendamos y nos podamos poner de acuerdo. Las frases anteriores parecen sugerir, como se desprende de sus diarios escritos en el frente durante la primera guerra mundial, que Wittgenstein tiene presente la consideración de lo místico como aquello que

¹ Wittgenstein, op. cit., p. 203.

² *Ibid.*, p. 201.

puede movilizarnos y preocuparnos aun cuando no podamos entendernos con todo el mundo sobre ello. Pero que nos resalte difícil comunicar a otro nuestro sentido de lo místico no significa que no exista o que estemos proponiendo una concepción metafísica del mundo que lo excluyese y, mucho menos, que no valga la pena hacer el esfuerzo de entendernos con el otro sobre estos temas (es decir, no significa que digamos que las ciencias naturales o la lógica simbólica es *todo* lo que hay en el universo. Wittgenstein habría considerado una tal afirmación como algo completamente absurdo).

Durante la primera mitad del siglo XX tenemos, pues, un escenario en el que el enormemente influyente *Tractatus* de Wittgenstein conduce a la filosofía anglosajona a concebirse a sí misma según las coordenadas del positivismo, a saber, como búsqueda de un lenguaje que permita hablar con sentido acerca del mundo, mundo que se conoce, de forma reduccionista, en los términos de las ciencias naturales, en tanto y en cuanto se supone que los criterios de validez de los enunciados descansan únicamente en aquello que nos permite entendernos respecto del mundo objetivo, el mundo de 'los hechos duros'.

Yo creo que es la reflexión sobre la imposibilidad de los lenguajes privados lo que lleva a Wittgenstein a cambiar su posición y con ella, también, el clima filosófico del resto del siglo. Wittgenstein comenzó a sospechar que la sola dimensión semántica del lenguaje, que después de todo puede ser actualizada por un único sujeto de conocimiento en la reflexión meramente individual o, incluso, forzada a una comunidad de hablantes obligada a repetir o a aprenderse de memoria la concepción del mundo de alguna figura de autoridad, no es suficiente ni da cuenta de todos los aspectos que permiten que nuestro lenguaje pueda referirse al mundo, o al universo o a Dios. Durante la década del treinta, Wittgenstein comienza a vislumbrar una concepción en la que el significado de una proposición no remite a un mero acuerdo sobre un hecho objetivo del mundo, sino a las reglas que rigen el uso de una expresión en un juego del lenguaje dado.

De acuerdo con esta concepción, el significado de una proposición es decidido por la comunidad pragmática de comunicación que sabe cómo se usa un significado dentro de un determinado sistema de reglas. Lo decisivo es, pues, no la semántica, sino la pragmática de un lenguaje. O sea, que dos o más hablantes se pongan de acuerdo acerca de qué significa una determinada proposición.

Se trata de un cambio o profundización muy importante de la concepción

de Wittgenstein que, como la del *Tractatus*, transforma la idea de fundamentación del conocimiento en la segunda mitad del siglo XX. Lo que Wittgenstein sugiere ahora es que la racionalidad de un enunciado dependerá de los procesos de entendimiento comunicativo que acordarán una comunidad de dos o más hablantes. El acento no estará puesto ya más en la búsqueda de un significado estable, metafísicamente seguro por estar anclado en supuestos hechos «duros» del mundo objetivo, sino en los procesos de entendimiento entre individuos que se comunican para ponerse de acuerdo acerca de cómo concebir el mundo y cómo referimos a él. Esto abre de forma extraordinaria el rango de aquello a lo cual podemos referirnos con sentido. La validez de un enunciado no quedará ya más restringida a un sólo aspecto del mundo objetivo, sino que, en principio, todo aquello acerca de lo cual pueda ponerse de acuerdo pudiera ser objeto de reflexión y crítica racional.

Una vez más, sin embargo, es Wittgenstein interpretado de forma inadecuada. Así como el *Tractatus* se concibe como la piedra fundadora del positivismo lógico, ahora las *Investigaciones Filosóficas*, el libro en el que formula esta posición, es interpretado de tal modo que se lo hace sugerir que todo, en principio, tendría sentido si es posible encontrar una comunidad de hablantes que encuentre razonable una proposición. Un discípulo de Wittgenstein, Peter Winch, formula al final de los años cincuenta esta idea de la siguiente manera: una comunidad primitiva que piense que una enfermedad infecciosa se puede curar con un conjuro sería tan «racional» como la comunidad que prefiere la peneplina. Es decir, si tiene sentido en la concepción del mundo en cuestión, y en el juego del lenguaje vigente en esa comunidad, entonces la creencia es racionalmente admisible, por más que nos parezca a nosotros absurda. Wittgenstein se convierte así, oficialmente, en virtud de la interpretación radical que hacen algunos de sus discípulos de su obra tardía y de su obra póstuma, en el padre del postmodernismo. Porque esto es la esencia del pensamiento postmoderno: la abdicación de todo intento de fundamentación de enunciados y juicios a causa del fracaso del proyecto positivista. Entonces, se abren las compuertas a fin de declarar racionalmente admisible cualquier cosa que a una comunidad de hablantes se le pueda ocurrir, siempre y cuando se pongan de acuerdo sobre ello.

Podemos estar seguros de que se malinterpreta la idea básica de las *Investigaciones Filosóficas* si la concebimos como la piedra fundante del pensamiento postmoderno. Así como el Wittgenstein del *Tractatus* nunca quiso decir que lo único que existe es aquello que pueden formular los enunciados de

las ciencias naturales, así tampoco el Wittgenstein de las *Investigaciones* nunca quiso decir que se podía hablar de cualquier cosa, como nos diciera la gana, y expresar ideas que tuvieran sentido.

Lo que quería decir es que el análisis filosófico consiste en comprender los modos cómo un conjunto de individuos aprenden y se ponen de acuerdo respecto del mundo, o del universo, o de Dios. El análisis filosófico es análisis de conceptos básicos: nociones pre-teóricas, fundantes, que constituyen el dominio de objeto de todo saber teórico y que pueden volverse explícitas a medida que el sujeto de conocimiento, entendido no meramente como un individuo sino como especie humana, es decir, como comunidad de hablantes, reflexiona en conjunto acerca de qué entiende por las bases de una teoría, sea ésta física teórica, biología o teología.

El análisis filosófico ha dejado de ser para los filósofos búsqueda de un lenguaje que de cuenta de verdades metafísicas e intemporales. Pero no por ello podemos decir que el análisis filosófico es la posibilidad de decir lo que nos de la gana sobre los dominios de objeto del saber teórico, a la manera del postmoderno, que pareciera sugerir que es posible viajar a la luna a una velocidad menor que once kilómetros sobre segundo, o que está bien que alguien piense que la penicilina no cura las enfermedades infecciosas. El análisis filosófico es, por el contrario, *crítica reflexiva*, es decir, *crítica racional*, llevada a cabo por el sujeto de conocimiento entendido como la especie humana y la comunidad de científicos, incluyendo los teólogos, que son, espero, una comunidad académica y científico, que reflexiona acerca de los modos que tenemos de concebir y hablar con sentido de nuestro mundo, incluyendo el mundo social y el mundo humano. Pero hablar con sentido del mundo implica también estar atento a la textura real de las cosas, a las fuentes de la validez que surgen de la objetividad de nuestro dominio de indagación. En contraste con el positivismo, la nueva posición de Wittgenstein no reduce la objetividad a los hechos duros de la naturaleza. Ahora, en efecto, sabemos que ni siquiera el modelo standard de partículas, una concepción más que demostrada de la física teórica actual, esté conformado sólo por cosas que podemos «ver» y no esté constituido conceptualmente por una construcción que no está libre de conjeturas e hipótesis únicamente teóricas. Pero, en contraste con el postmodernismo, la posición final de Wittgenstein no reduce la ciencia sólo a esa construcción meramente teórica, de manera que la ciencia no pudiera ser controlada por la realidad.

Pero, ya me imagino a alguien pensando que, para los teólogos, al lado de la crítica racional, está la fe. Por eso he insistido que la filosofía es análisis de

conceptos básicos, es decir: *consiste en la aspiración de ponernos de acuerdo sobre nuestros modos de entendernos sobre las cosas y sobre los criterios que otorgan validez a nuestros juicios*. De este modo: ¿quién dijo que la crítica racional no involucra alguna forma de fe, o que la fe es enteramente irracional o la crítica racional enteramente racional? ¿No decíamos que es sobre estos problemas que los filósofos han de ponerse de acuerdo? ¿Por qué entonces dar por supuestas, a la manera de los positivistas, los significados de nuestras palabras? Ya en los años cuarenta el ilustre filósofo y contemporáneo de Wittgenstein, Karl Popper, hablaba de una fe en la razón. Es decir, en que la esperanza de tener razón cuando nos poníamos de acuerdo sobre algo era, en el fondo, tan sólo eso: una forma de la esperanza.

Por supuesto, podemos equivocarnos. La especie humana se ha equivocado muchas veces. Hay muchas especulaciones, constructos teóricos, conjeturas, hipótesis, que se probaren falsas cuando las confrontamos con la realidad, entendida esta en el sentido más amplio del término. Pero no fue la realidad desnuda, en ningún caso, ni siquiera en el caso de la física teórica, la que probó falsas nuestras conjeturas, sino el libre intercambio de argumentos y opiniones en una comunidad científica y académica de comunicación. La crítica racional es, pues, la reflexión que hacemos al confrontar nuestras opiniones con las de los otros, a la que nos vemos obligados cuando hurrildemente nos embarcamos en la tarea de tener que persuadir a los otros de aquello en lo que creemos y escuchamos serénamente los argumentos que los demás oponen a nuestras hipótesis.

Embarcarse en la crítica racional con valor y esperanza en que aquello acerca de lo que podamos ponernos de acuerdo estará, si no metafísicamente fundado, al menos justificado del mejor modo posible, requiere no sólo alguna claridad acerca de qué fundamenta realmente un enunciado, sino específicas cualidades morales. Es por esto que Kant pensaba que el uso práctico-moral de la razón presidía y englobaba a la razón en su uso teórico. El famoso y bien conocido imperativo categórico no dice simplemente que hay que actuar de modo que la máxima que guía nuestra acción sea universalizable, es decir, susceptible de ser aceptada por todo el mundo, sino que hay que *pensar* de modo que lo que decimos sea comprensible para el mayor número de personas, si no para todo el mundo. Kant contrastaba así el uso público con el uso privado de la razón. Aquello por lo cual él aboga es por el uso público de la razón: que todos puedan entender las razones que sostienen y asisten nuestras convicciones. Pensar de forma ética implica exponer de forma transparente las reglas que

constituya nuestro pensamiento para que todos puedan seguirnos en el proceso de argumentación y entender cómo es que hemos llegado a entender lo que entendemos y cómo es que creemos que nuestras convicciones pueden ser compartidas por los demás.

Pero como sugería Wittgenstein, se podría objetar todavía: parece que hay cosas que no es posible formular. Por supuesto. A veces lo que podemos formular y lo que podemos compartir con otros sólo cabe en un poema, en una mirada, o en una experiencia que tiene la forma de una epifanía. Pero todo esto entra, como hemos visto, en el rango de la constitución de sentido. Lo que es crucial no es que podamos entendernos plenamente con el otro, sino que estemos dispuestos a esperar a otros cuando queremos ponernos de acuerdo con ellos respecto de algo. Que nos tomemos el trabajo. Por esta razón, Kant veía que existía una relación sistemática entre la disposición a la reflexión y la autonomía de una persona. La idea es que no es posible reflexionar sobre nada si no somos capaces de ser autónomos, es decir, si nos relacionamos con los demás de forma defensiva, y no de forma graciosa, serena y soberana. Siendo capaces de escuchar a los demás y haciendo el esfuerzo por ser inteligible delante de los demás.

Nadie puede pensar como una persona racional si no hace un esfuerzo por pensar por sí mismo. Pero ser capaz de pensar por sí mismo implica una competencia de carácter moral. No es pensar una sola para uno mismo, sino requiere, como la otra cara de la misma moneda, el estar dispuesto a escuchar y ser persuadido por el otro, y a persuadirlo a su vez. Kant da un magnífico ejemplo de esta disposición en su «Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea.» Allí, Kant examina la negativa de Job a aceptar los alegatos de los amigos que insisten que si él padece todo lo que padece es porque lo merece o como castigo por sus acciones. El asunto crucial aquí es la autonomía de Job al negarse a adherirse a una creencia para la cual él no puede encontrar ninguna buena razón. Y Kant concluye, entonces, que la adhesión subjetiva de toda creencia requiere la plena conformidad de la autonomía moral del agente racional, de modo que se pudiera decir que la razón práctica priva sobre la razón teórica y la engloba.

Kant llamaba a esto «la máxima de auto-preservación de la razón». Adoptar esta máxima es tratar de buscar siempre formarse el propio juicio y no

¹ Cfr. Onora O'Neill, *Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, p. 46.

dejarse llevar meramente por lo que dicen los demás. Adoptarla es seguir la máxima kantiana que pide a cada uno pensar por sí mismo y resistir las presiones sociales que invitan a cada individuo a dejar a otros la tarea de formarse una opinión respecto de algo.² Pero, es obvio que esta capacidad requiere, en primer lugar, que me importe ponerme de acuerdo con los demás.

Hemos llegado así, finalmente, a un terreno familiar a los teólogos, en particular a los teólogos de esta Facultad. Hemos dicho que existe una relación sistemática entre crítica racional, reflexión y autonomía, lo que equivale a decir que el momento de descentramiento que requiere la reflexión se complementa con un movimiento de retorno sobre uno mismo. Ser capaz de reflexionar autónomamente implica que se ha internalizado a un eventual interlocutor, que se está dispuesto, también en la soledad, a actualizar un diálogo en el que nos importa formular lo que creemos de modo que otros nos entiendan y en el que estamos dispuestos también a escuchar los argumentos de los demás. De esta manera, como lo ha puesto de relieve la discusión filosófica a lo largo del siglo XX, la razón es la capacidad para reflexionar con otros sobre lo que creemos y, en la medida en que se trata de una capacidad que se ejerce en el diálogo con los demás, en esa medida es igualmente el sostén del respeto a la opinión de los demás y, por lo tanto, de los derechos humanos y la democracia. La noción de derecho humano se basa en el respeto por el otro que resulta al conquistar la humanidad la posibilidad de solventar sus conflictos no de modo violento o coactivo, sino a través del diálogo, la persuasión y la argumentación. La fundamentación de los derechos humanos no es, por tanto, el resultado de una concepción metafísica de lo humano, sino una conquista histórica que es el producto de procesos que permiten al hombre alcanzar acuerdos y entendimientos de forma no violenta.

Resumamos, pues, las ideas iniciales sobre la posible contribución del análisis filosófico sobre el lenguaje de la teología. Hemos visto que esta contribución consiste en mostrar que no existe una tal cosa como un lenguaje que pueda permanecer intocado por el comentario reflexivo del ser humano. El misterio de Dios es insondable, es infinito, porque está abierto al escrutinio y exploración de sucesivas generaciones de seres humanos. La profundidad del misterio es, en principio, la profundidad que le da la mirada de aquellas generaciones que nos precedieron y las que nos seguirán. Nuestra responsabilidad es hacer inteligible para las futuras generaciones lo que las

² Cfr. Kant, *Crítica del Juicio*, § 40.

generaciones pasadas nos han legado, a fin de transmitir este acervo de conocimientos que creemos que vale la pena reiterar. Para la filosofía, entonces, no existe tal cosa como una tradición detenida, que no pueda ser desarrollada y explorada de formas creativas e innovadoras por el genio humano. La negativa a esta forma esencial de apertura al hermano la llamaba el Padre Trigo, muy apropiadamente, «resistir al espíritu». La persona humana se desarrolla plenamente sólo en la relación con el hermano, pero no como si nos sometieramos a él, no como si no lo escucháramos, sino en la expectativa atenta a sus intentos de comunicarse con nosotros y en la serenidad de aquel que sabe que será respetado y se le dará tiempo de formular su opinión y de pensarla con calma.

Por esta razón, y con esto quiero concluir, el disenso, la discusión, el intercambio libre de ideas y argumentos, es esencial a la vida del espíritu. Hay que tener cuidado de no internalizar o reiterar formas de relacionarse con los demás que nieguen al otro el derecho de expresarse y de formular su pensamiento de formas innovadoras. Al mismo tiempo, porque cada uno de nosotros honra a la persona humana en nuestra humanidad individual, hay que tomarse todo el tiempo que sea necesario para sopesar aquello que nos es enseñado y no tener miedo que no estemos convencidos si no estamos tan convencidos. Yo creo que esa serenidad y soberanía personal, así como la escucha atenta de la tradición que los demás se esfuerzan por transmitir, es la fuente que nos permitirá, a cada generación de seres humanos, ahora y en el futuro, realmente aproximarnos a los misterios del universo y de la Divinidad.

ZUBIRI Y LA TEOLOGÍA: UNA REFLEXIÓN PROGRAMÁTICA¹

Dr. Nelson Tepedino²

U. S. B. Departamento de Filosofía
Caracas-Venezuela

Abstract:

The present essay pretends to be a programmatic exploration about the possibilities that Zubiri's philosophy offers to think and to respond the question about the method, the object and the sense of a theology that tries to be contemporary. Also, the article shows the possible characteristics that this theology should receive, that is to say: a) its fundamental theological place would be the whole reality; b) it would be a theology of man's fullness and c) it would be a theology of worldly vocation with an essentially lay character.

Key words: *fundamental theology, philosophy, Zubiri, theological method, contemporary theology, theological mediations, lay people.*³

¹ El profesor Nelson Tepedino es Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Ha sido profesor Ad Honorem de Filosofía Contemporánea en la UCAB. En la actualidad es profesor en el Programa de Estudios Generales de la Universidad Simón Bolívar, profesor en los Estudios Básicos, en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar. Y es el coordinador del posgrado en filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

² Esta ponencia es un resumen muy apretado de un ensayo mucho más largo, titulada *Dios en todas las cosas: Zubiri y el método en teología*, que ha aparecido en el Nro. 34 de *ITER. Revista de Teología*, publicada en Caracas por la Facultad de Teología de la UCAB y el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). La presente versión fue preparada para ser leída en las *IX Jornadas Filosóficas ITER-UCAB*, celebradas el 9 de diciembre de 2004. Las exigencias de brevedad propias de un evento como el mencionado explican que haya sido necesario reducir tan drásticamente el trabajo original.

I. Punto de partida: la realización humana en el horizonte de la ultimidad

El camino del pensar de Zubiri sobre lo *teológico*, que lo conduce a lo propiamente *teológico*, empieza en lo que podríamos llamar su *filosofía del hombre como animal de ventoladas*. Para Zubiri, este punto de partida es igual al problema de la realización del hombre. El hombre, a diferencia del animal, no está de antemano equipado con un «programa instintual» definida y cerrado que garantiza sus respuestas y con ellas, su forma de ser en el mundo. Está obligado a *crear su propia forma de realidad*. Tiene que *hacerse a sí mismo*, y esto lo hace a través de la *apropiación y creación de posibilidades*. Con ellas, el hombre va dibujando una determinada y muy concreta *figura de realidad* y va construyendo su propia forma de ser, va creando su *personalidad*, lo que Zubiri llama su *Yo*.

Al hacerlo, el hombre va *realizándose* y determinando su *realidad* y esto lo hace *desde las cosas reales*. Cuando se apropia de las posibilidades que le ofrecen las cosas, lo hace desde una antigua y problemática situación, porque lo que las cosas reales le ofrecen no es simplemente *tal o cual posibilidad concreta*, sino que en ella viene como «envuelta», además, la *apropiación de la realidad sin más*. Al apropiarse posibilidades, el hombre lo que se está apropiando con ellas es *la realidad*: el hombre no tiene tan sólo sed de «cosas», sino de *realidad*, de ser cada vez más real, de seguir siendo real. Y al ir dibujando su propia figura, su propia forma de ser, no lo hace tan sólo frente a las cosas reales, sino frente al *todo de la realidad*, con lo cual se evidencia que está como *suelto-de* ese mismo todo, el cual está ante él en *función de la construcción de su Yo*: es por eso que el hombre es un *absoluto*. Pero un *absoluto relativo*, porque hace su realidad *desde las cosas* y, en última instancia, *desde la realidad*. El Yo del hombre es un Yo «cobrado» a la realidad.

Este carácter cobrado del Yo le abre al hombre a una experiencia fundamental: descubre que está —física y efectivamente— llevado a *hacerse a sí mismo por y desde la realidad* en cuanto tal. La realidad, por un lado, lo lleva a tener que realizarse, pero, a la vez, es ella misma quien le ofrece las posibilidades con las cuales construir su propio ser. Ella se muestra así como *posibilitante e impelente* de la vida humana. Pero hay más: en cuanto último apoyo de esa realización, ella es también *fundamento* de esa vida. Como fundamento último, posibilitante e impelente, la realidad hace que el hombre

¹ Todo lo que sigue está basado en Zubiri, Xabier: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988.

terga la experiencia de estar como «tomado» por un *poder* que lo hace ser, que lo *obliga* a la realidad y a tener que hacerse a sí mismo. Es el *poder de lo real*, que lo *religa* a la realidad y lo pone frente al *enigma* de esa misma realidad: el hombre se hace a sí mismo con las cosas, quienes vehiculan para él la realidad que precisa para poder *realizarse*, pero esta realidad no es ni puede ser una cosa más entre otras, sino aquello que hace que ellas sean reales. El enigma está en saber que es aquello que, a su vez, constituye la *realidad* de las cosas y que con su poder nos funda e impelle a ser. Tiene que ser algo que, por un lado, no es «cosa real», pero por el otro, es *plenamente real* (fundado sobre sí mismo y sin necesidad de ulterior fundamento). Es decir, que es *realidad absolutamente absoluta*. Eso es, precisamente, lo que para Zubiri es *Dios*, realidad absolutamente absoluta, última, *posibilitante*, e *impelente*. Esto no es una «idea» que el hombre formule a manera de hipótesis, sino una *experiencia* que el hombre hace. El hombre, *apoderado* por el poder de lo real en las cosas, se ve remitido por ellas a su *enigma* fundante. Ellas no le «muestran» qué les fundamenta, sino que lo *remiten* a él, le *dan noticia* de la *nuda presencia* que las hace ser reales. Él mismo se experimenta *viendo de y siendo llevado por ese misterioso poder* a tener que realizarse. Nótese que no está «reaccionado» a ser de tal o cual manera (los animales, por cierto, sí), sino *obligado* a hacerse a sí mismo en el riesgo de su libertad creadora de formas de ser, de la misma forma que la *fundamentalidad de Dios* en las cosas no consiste en que las «baga» como una causa a su efecto, sino en *hacer que sean reales*, en *donar realidad*. Nada más, pero nada menos esa es la *experiencia de Dios como experiencia de la fundamentalidad última, posibilitante e impelente a la que nos remite el poder de lo real y a la que estamos religados*⁴.

Ese Dios al que se llega por la vía de la experiencia de la *religación* se manifiesta en una *religión*. Las religiones son, para Zubiri, *la plusmación formal y temática de la religación*⁵. Más importante aún, la fe religiosa no consiste en la sumisión del intelecto a las formulaciones dogmáticas y teológicas de una religión cualquiera, sino la *entrega personal* a la realidad donante de mi realidad que es Dios. Tener fe religiosa es vivir desde la experiencia y la aceptación

⁴ Zubiri muestra también que la *intelecación* puede llegar por la vía de la experiencia de la *religación* a articular algunos de los caracteres esenciales de Dios, a saber, que es, además de realidad absolutamente absoluta, y en virtud de serlo, un Dios viviente uno y único, verdadero, personal, inteligente y volente. Como esto recargaría en exceso mi argumentación, remito al lector a *Zubiri, X.: El hombre y Dios*, págs. 167-170.

⁵ *Zubiri, X.: El problema filosófico de la historia de las religiones*, pág. 86.

profunda de ese fondo último de nuestra persona que nos hace ser reales y que nos ofrece la posibilidad radical de nuestra realización, es realizarse fundadamente. Cuando una persona da su asentimiento racional a las formulaciones dogmáticas e institucionales de una religión, tendrá fe verdadera si lo está haciendo porque reconoce en dicha religión lo que de alguna forma ya es experiencia de la ultimidad en su intimidad o, al menos, promesa de respuesta a su preguntar fundamental. No al revés. Por eso puede haber personas muy «ortodoxas» que no tienen fe verdadera, y otras que no «creen» en el dios de tal o cual religión y, sin embargo y aunque no lo «sepan», tienen mucha fe, en la medida que viven desde la ultimidad radical que los habita, aunque la experiencia que tengan de esta sea «oscura», como decía san Juan de la Cruz.

II. El lugar teológico zubiriano y su método:

Dios en todas las cosas

La experiencia de la religación lleva al hombre a un Dios que tiene unos ciertos caracteres muy importantes para pensar qué es la teología y con ello, cuál es su objeto y su método, que es lo que nos interesa. Hasta ahora, la fenomenología zubiriana nos ha mostrado cómo las cosas y el *imperativo metafísico* que obliga al hombre a tener que hacerse a sí mismo le dan a éste noticia de la *triste y oscura presencia* de un Dios que es ultimidad fundante y fontanal de la realidad. Este Dios se revela en esa remisión como *posibilidad de posibilidades*, en la medida que lo que él hace es donar lo que hace que las cosas puedan tener alguna realidad que ofrecer al hombre, en orden a su realización personal. Digamos que la vía de la religación nos muestra *qué* es Dios, pero no *quién* y *cómo* es ese Dios. El *quién*, es asunto, naturalmente, de la *Revelación*, tal como ésta se plasma, en nuestro caso, en los *lugares teológicos* más importantes de la Iglesia: Escritura, Magisterio, Tradición. Ya habrán deducido los presentes, sin embargo, que esa Revelación está sustentada en la «revelación primera» que es la experiencia de Dios como realidad absolutamente absoluta y sólo podrá recibir el asentimiento de la fe del creyente en la medida que éste encuentre en ella la expresión plena, racional y razonable, de la respuesta a la pregunta que se abre en la *religación*, que Zubiri llama también la *dimensión teológica del hombre*. Lo teológico es así un momento segundo de lo *teológico*. Por eso Zubiri dirá que la *teología fundamental* tiene como objeto a lo *teológico*¹. Así que lo que voy a hacer aquí, es, en sentido

¹ Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, págs. 382-383.

estricto, un ejercicio de teología fundamental; intentaré deducir algunos criterios importantes para esbozar lo que pudieran ser los rasgos de una teología contemporánea y de su método, a partir de todo lo que llevamos dicho.

II. 1.- El lugar teológico fundamental: *todas las cosas*

Lo primero que hay que decir, entonces, es *dónde está Dios*. La respuesta no puede ser más clara: Dios está *en todas las cosas*. No como una cosa más, ni como una «causa» de ellas, sino como quien les *da* su realidad. Así como las cosas nos notifican a Dios, nos dicen algo acerca de él. Él está en ellas diciéndonos algo sobre ellas: que ellas son *don* suyo, pero que ellas no son Dios. Él no es trascendente a ellas, sino *en ellas*.

Metodológicamente hablando, esto significa que el lugar teológico por excelencia, el lugar fundamental, es la realidad misma. A Dios no hay que buscarlo fuera de las cosas, sino *en ellas*. Toda la Revelación cristiana está —*tiene que estar*— desvelando los caracteres últimos de esa presencia. El Dios que se revela en Jesús *no puede ser otro*: lo que en la experiencia de la reingación es *suá presencia*, en la Revelación cristiana nos comunica su rostro concreto. De hecho, si esto es así, se nos revela, desde las cosas mismas, la íntima y sólida credibilidad de la Encarnación: Dios se revela definitiva y completamente no irrumpiendo «sobrenatural» y «aparatosamente» desde «afuera» de nuestra realidad, sino asumiendo la realidad concreta de una persona histórica, para mostrar en esa *vida real* la forma más *plena* de su presencia fundante, sin que por ello el hombre Jesús deje de ser hombre: justamente, en la medida que es más radicalmente humano, se hace más transparente que Dios está en él de forma absoluta. Con ello se muestra que la Encarnación no es «ilógica». Es, ciertamente, un misterio, pero no una completa «incomprensibilidad». Tiene, por el contrario, una noción lógica íntima: si Dios se revela al hombre en las cosas, su revelación al hombre, para ser de verdad definitiva y plena, tenía que ser la revelación de su *persona absoluta* en una *persona relativa* como nosotros.

Por otro lado, esto tiene como consecuencia que no hay realidad alguna que no pueda ser lugar de revelación de Dios. De alguna forma. Incluso las realidades que más le son contrarias y que parecen negarlo, lo revelan. No hay realidades sagradas y realidades profanas. Hay una sola realidad en Dios. No hay ámbito de la vida humana que no sea, entonces, susceptible de ser objeto del inquirir teológico: lo que éste busca es notar de ver *cómo* está Dios presente

en cada uno de ellos. Esto es un tremendo reto para la teología, normalmente entendida como un asunto reducido al ámbito de lo «eclesial», cuando no de lo «clerical». La labor de la teología no es buscar qué ámbitos son «sagrados» y cuáles no, donde «está» Dios y dónde no, porque él está *formalmente* en todos. Su tarea es buscar *cómo* se manifiesta su presencia en cada uno de ellos y *qué* nos dice en cada situación concreta.

Para ello, la teología no tiene que «salirse» de la realidad para hablar de las «cosas sagradas», tampoco su tarea primera es la de «guzgar» desde principios y valores absolutos (por «sagrados») las realidades «terrenas» y «mundanas», sino más bien la de *profundizar* en todas las cosas para llegar a su honda raíz y a la forma de estar en ellas la presencia siempre fundante de Dios. Ese *hundirse* en la intimidad de las cosas y las situaciones exige una inmensa responsabilidad, porque para conocer a Dios en ellas necesitamos conocer las cosas a fondo: lo repito, no podemos «salirnos» de ellas. Es por eso que son necesarias las llamadas «mediaciones», y éstas son muchas y de diversa índole: científicas, filosóficas, literarias, artísticas, etc. Una de las tareas más importantes de la teología tiene que ver con la adecuada selección y aplicación de las mediaciones epistemológicas que requiere para *ese su ir al fondo de las cosas en busca de Dios*.⁶ Sin ellas, hay que decirlo, no hay ni puede haber teología.

⁶ El asunto es de gran importancia. Ha habido, en el siglo XX, buenas y malas elecciones en lo que a «mediaciones» se refiere. Notable ha sido el uso de las grandes mutaciones de la filosofía heideggeriana por parte de Rahner, que permitió una gran renovación de la teología católica. Lo mismo puede decirse del monumental esfuerzo de conciliación de la ciencia con la fe que intentó Pierre Teilhard de Chardin, después de siglos de estéril disputa e incompreensión mutua. La teología de la liberación latinoamericana, a la que nadie le puede negar sus méritos, cometió, sin embargo, un error serio al hacer una mala elección, al usar el «marxismo marxista» como mediación para comprender la realidad de pobreza y subdesarrollo del Continente. Esta afirmación merece una explotación mayor y un estudio detallado, que le haga justicia a un pensamiento que, por lo demás, también fue renovador y de gran importancia para la Iglesia. Pero creo que el principal problema del marxismo como instrumental de análisis es que no da lo que promete: se presenta como un «método científico», cuando en realidad no pasa de ser una *doctrina*, muy cuestionable por cierto en sus fundamentos epistemológicos, antropológicos y metafísicos. Esa mala elección y la dependencia emocional del marxismo de algunos autores importantes de esta corriente teológica, explica en gran medida el desconcierto, la perplejidad y a veces la repetición vacía en que el pensamiento teológico latinoamericano ha quedado después de la caída de los «socialismos reales» y el fin del autoritarismo soviético.

II. 2.- Teología de la plenitud del hombre y de la posibilidad

Ahora bien, si es cierto que Dios está en todas las cosas, no lo está de la misma forma. ¿Nos ofrece el análisis zubiriano de la experiencia humana alguna pista para saber abordar la pregunta por el *cómo* de esta presencia? La respuesta es positiva como vimos, lo que Dios «hace» estando en las cosas es *hacer que las haya*. No las causa, simplemente «hace» que sean reales y, como en un «segundo momento» simultáneo, se «retira» para *dejar que ellas sean*, de la misma manera que su estar en nosotros no implica que sea «causa» de nuestras acciones, sino que lo único que «hace» es darnos nuestra realidad y con ella «llevarnos» a que tengamos que hacernos a nosotros mismos, «escondiéndose» y dejándonos ser libres en el concreto *cómo* y *qué* de esa auto-realización humana. Si está, está como *escondido*, y además de una forma muy precisa: como *posibilidad de posibilidades*. El mismo no es una posibilidad entre otras que podamos o no apropiarnos, pero es lo que hace que haya posibilidades para apropiarse. En la visión zubiriana, Dios está como ultimidad posibilitante de la realización humana, porque él no «hace» más nada que *dar de sí* la realidad que él plenamente es.

Esto significa, además, que Dios, en cuanto realidad absolutamente absoluta, sirve de apoyo para que el hombre se constituya como absoluto relativo y es con ella, horizonte de la plenitud de su figura.

Las consecuencias de esto para el método teológico son también decisivas. aquella presencia por la cual inquiere la teología es la *presencia de Dios en las cosas reales como posibilidad última de plenitud de la persona humana*. Lo que la teología trata de hacer es buscar en toda realidad lo que ésta ofrece como posibilidad de humanización y realización de la persona. Esto significa que no hay realidades *intrínsecas* y *absolutamente* «malas». La fe en el Dios que está en todas las cosas implica la confianza fundamental en que en toda situación, aún la más desesperada, se oculta aunque sea una mínima posibilidad de realización y humanización. De hecho, si una realidad es experimentada como *indigencia*, como *carencia* o como *mal*, lo es en tanto que es negación de una plenitud que *debería ser posible*. Lo que es sustantivo, lo que mide el grado de negatividad de una realidad o situación es el *horizonte* de la plenitud última de las cosas. El teólogo, entonces, no está solamente para la mera «denuncia» del mal o la carencia, sino para buscar acuciantemente la presencia de Dios que se muestra en ellas como *posibilidad* de salida y realización, aun cuando sólo sea como una *esperanza*.

De allí que no sea el papel de la teología medir la realidad por «utopías» sociales a realizar, ni mucho menos ser un tribunal que se limite a «condenar» lo que niega a Dios y a proclamar la necesidad de una «revolución» apocalíptica que haga desaparecer lo que existe para instaurar, en una especie de voluntarismo pelagiano, un «orden nuevo» sin carencia ni indigencia alguna. Su papel es, por el contrario, escuchar humilde pero firmemente la voz de Dios en la realidad de los hombres, para auscultar en ella ciertamente lo que niega la humanización de las personas, pero en orden a *descubrir* en el fondo de su ambigüedad las posibilidades que están ocultas en ella y que anticipan la plenitud posible a partir de la única realidad que tenemos entre manos. Allí, en lo que humaniza o es promesa de humanización, está Dios, oculto pero a la vez *manifiesto*, cuando estas posibilidades se actualizan y se hacen susceptibles de apropiación por las personas en trance de humanización. Tener fe no es creer en un Dios *transreal*, sino tener confianza en que Dios está *en* la ambigüedad de nuestra realidad ofreciéndose siempre a sí mismo como fuente de posibilidades para el hombre.

De más está decir, entonces, que las mediaciones también serán de vital importancia para esta tarea de la teología: la profundización en la hondura de las cosas de la que hablábamos en el apartado anterior tiene como objetivo, buscar a Dios no sólo como «razón formal» de la realidad de las cosas, sino sobre todo como *posibilidad de plenitud para el hombre en lo más hondo de las cosas con las que hace su vida, de las situaciones en las que está inmerso y, sobre todo, de su propia intimidad*. Sobra decir que hay que ser muy responsable, entonces, para poder encontrar y aplicar las mediaciones teóricas y prácticas más adecuadas para acceder a este nivel de lo real: el nivel de la realidad-posibilitante.

III. 3.- Teología mundanal y laical

Una teología pensada desde las coordenadas esbozadas está llamada a ser una teología *mundanal*, ya que como hemos visto, no hay ámbito de la realidad que le pueda ser ajeno. No es entonces una teología que se agote en lo «eclesial», y mucho menos en lo «clerical». Esta vocación suya más bien la invita a salir de los *lugares teológicos* que suelen ser terreno conocido de la reflexión de la teología para ir a la exploración de ámbitos de la realidad a los que quizá no se les ha prestado mucha atención en el pasado. Obviamente, con todo el rigor que sea necesario, y ello exige, como vimos, asumir con toda seriedad las mediaciones a las que haya lugar y prestar también atención a las

discusiones que dentro de las ciencias y la filosofía se dan en torno a las dimensiones metodológicas y epistemológicas de cada una de ellas.

Por otra parte, una visión como ésta ofrece un campo privilegiado para el desarrollo de una teología *seglar y laica*. Si su lugar es el mundo, el *Sitz im Leben* del «laico», será justamente no un lugar cualquiera, sino el lugar por antonomasia de la reflexión teológica. Los *estudios e historias de vida* de los seglares son tan plurales como las sociedades modernas en las que vivimos, y creo no equivocarme al afirmar que el potencial de exploración teológica que hay en dicha *terra incognita* es infinito. Podría pensarse que un laico que quiera ser teólogo tiene primero que hacer un éxodo desde su situación *mundana* hacia una situación intra-ecclesial, y que sólo a partir de dicho lugar institucional, tutelado por los *clérigos*, podría éste realizar su preparación y servicio teológico a la Iglesia. Pero, si las cosas son como las he esbozado en estas páginas, no tendría por qué ser así. No tendría el laico que desee ser teólogo *salir del mundo para clericalizarse*, sino más bien *profundizar* en el mundo desde la formación que el aprendizaje teológico pueda darle. Ni siquiera tiene por qué suponerse siempre y en todos los casos el *abandono* del ámbito y la forma de vida en los cuales se está inserto. Puede —y creo que es sería justo lo más deseable— que el teólogo laico tenga más bien la gran oportunidad de pensar teológicamente esa realidad en la que precisamente vive y en la que se da plenamente su personal, íntima y original *experiencia de Dios*.

En este sentido, esta formación teológica para un sujeto profesional no-clerical tiene que pensarse como *puesta en marcha* del ejercicio teológico desde el principio, como adquisición de la *mirada teológica sobre la propia realidad* y no como mera recepción de «contenidos» e «antiformación», por más importantes e imprescindibles que sean. Para lograr esto, al menos en Venezuela, urge que la teología deje de ser una asignatura ordenada solamente a la capacitación de clérigos y agentes de pastoral, y asuma el reto de construir una comunidad académica autónoma, dirigida al desarrollo de la teología en cuanto tal, sometida al rigor y la seriedad de la academia como lugar de formación, investigación y diálogo fecundo. Es decir, a generar verdadera *vida intelectual* en el ámbito de la teología, en el sentido que Zubiri le dio a esta expresión en su

¹ El «laico» o «seglar» —los llamo así a falta de un vocablo mejor—, es el creyente que está real y absolutamente incardinado en la realidad extra-clerical y cuya vinculación con la Iglesia no es primariamente de dependencia de ella como institución, sino de libre comunión como bautizado.

bello ensayo *Sobre nuestra situación intelectual*.

El servicio a la Iglesia, y los cambios saludables que puedan generarse dentro de ella a partir de una experiencia como la sugerida, pueden ser muy valiosos. La *salida* de la Iglesia al mundo de la que habla el Vaticano II³ y que es su horizonte fundamental, dejará así de ser la *salida* de los clérigos y de las instituciones confesionales católicas hacia los ámbitos extra-eclesiales, para transformarse en la *irrupción* teológica de esa misma Iglesia, pero en tanto que radicalmente presente en el mundo a través de las personas que viven, buscan y encuentran a Dios en su cotidianidad real y mundanal.

IV. Conclusión: esbozo de una definición programática para una teología de inspiración zubiriana

Finalizo estas páginas con una breve conclusión que intenta recoger los grandes rasgos de una teología de inspiración zubiriana, a partir de lo que hemos ganado en los párrafos precedentes. Con ello, espero poder ofrecer una respuesta de carácter programático a la pregunta por el *objeto*, el *método* y el *sentido* de la teología en el mundo contemporáneo.

En primer lugar, y en lo que respecta a su *objeto*, puede decirse, obviamente, que es Dios, pero como no hay acceso a él que no pase por la realidad de las cosas, su *método* es, a grandes rasgos, el tanteo y la escucha de la *noticia* que da Dios de sí, presente en el fondo de las cosas. En líneas generales, el método de una teología como ésta tiene como momento primero el *profundizar* en la hondura de todas las realidades, para ver cómo está Dios presente en ellas, en la forma de las posibilidades que ofrecen para el hombre en orden a su *realización*. Tiene, por un lado, que hacer uso entonces de las mediaciones más adecuadas que ofrecen el amplio abanico del saber y el actuar humanos, según sea el ámbito de realidad en el cual se quiera profundizar. Por el otro, naturalmente, esa *profundización* se hace para *actualizar hermenéuticamente* para la Iglesia y el hombre de hoy el legado de las grandes fuentes clásicas de la Revelación (Escritura, Magisterio, Tradición) y éstas, a su vez, sirven como horizonte desde el cual se hace la escucha en *hondura* de todos los ámbitos de la realidad. El teólogo escucha entonces tanto a las *fuentes*

³ ZUBIRI, XAVIER: *Nuestra situación intelectual*, en *Naturalismo Histórico*, Dios, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, págs. 27-57.

⁴ CONCILIO VATICANO II: Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy, 1-3.

escritas de la tradición cristiana como a la realidad misma, para interpretar, por un lado, a estas fuentes escritas y mostrar cuál es su significado para el hombre de hoy y, por el otro, para indagar cómo ese mismo y único Dios revelado en Cristo está real y efectivamente dando de sí posibilidades al hombre desde la realidad en la que hace su vida. Es decir, que no solamente se trata de interpretar o leer la realidad desde del Depósito de la Fe, sino que la lectura de ésta es también imprescindible para que ese gran legado escrito y vivido litúrgicamente por la Iglesia cobre un significado real para nosotros¹¹.

Con ello, la teología es un pensar lo que el Dios de la Revelación cristiana significa para nosotros hoy, pero es un pensar que sólo puede acceder a su objeto *de forma oblicua*, a través de la *profundización* en la experiencia de la presencia de ese Dios en el fondo de todas las cosas como donación gratuita de sí mismo. La teología articula racionalmente¹² esa experiencia en múltiples formas del discurso y la expresión y para ello piensa *a y desde* las fuentes de la tradición, para, por un lado, actualizarlas, es decir, dejar que desvelen su sentido para el hombre contemporáneo, pero, por el otro, para que ellas también iluminen la oscura y nuda presencia de Dios en el fondo de la realidad y lo hagan visible para la inteligencia humana en búsqueda de un piso firme en el cual apoyar su realización.

¹¹ En esta línea del quehacer teológico como actualización del significado de las fuentes de la fe para el hombre de hoy, vale la pena acercarse a WILKS, JAMES: *Introducción al método teológico*, (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001².

¹² Las formas de la articulación racional de la experiencia teológica no se agotan en el discurso lógico. Puede plasmarse en diversas formas, que van desde las artes visuales hasta la literatura, pasando por la misma expresión litúrgica. A esto hace referencia la expresión heideggeriana *pensar (das Denken)*, que en su segunda etapa, particularmente religiosa, llega prácticamente a sustituir al vocablo *filosofía*. Considero que la teología puede también considerarse un *pensar* en el sentido que Heidegger le da a dicho verbo.

OTROS ARTÍCULOS Y REFLEXIONES

LOS DESAFÍOS ETNOLÓGICOS A LA REFLEXIÓN EN VENEZUELA.

Samuel Hurtado Salazar(UCV)*

Abstract:

The culture (etnos) does not constitute the essence of humankind, but it is an essential condition of its existence that is fulfilled with the emerging differences between human groups. It will be life in society, as cultural product, the indicator of a humanization that will allow to reflect over the idea of mankind. If Venezuelan philosophy wants to contribute to this idea, it will be necessary that sit roots itself in his ownners cultural variation or particular way to produce collective meanings. This not only concerns the philosophy of culture, but all philosophy according*

* El profesor Samuel Hurtado es venezolano de origen español. Tiene estudios eclesíasticos en España. Es egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV) en sociología y en Antropología, Magister Scientiarum en Antropología Social (nivel doctorado) por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), y Doctor en Ciencias Sociales por la UCV. Es docente e investigador en la Escuela de Antropología y en dicho Doctorado. Jefe de Departamento de Etnología y Antropología Social en dicha Escuela y Coordinador de la Línea de Investigación Antropología, Cultura y Sociedad, en el Doctorado. Entre sus libros publicados se encuentran: *Ferrocarriles y Proyecto Nacional en Venezuela: Dinámicas Comunitarias y Procesos de Articulación social - las organizaciones populares: Gerencias Campesinas en Venezuela, Trabajo Femenino, Fecundidad y Familia Popular-Urbana* (premio municipal Libertador, 1996); *Ecología, Agricultura, Comunidad. La Tele-Radio Foto Novia o La Tortura de Parentesco; Cultura Matrisocial y sociedad Popular en América Latina. Manuscritidad* (premio al trabajo de ascenso, 1994); *La Sociedad formada por la Familia, Tierra Nuestra que estás en el Cielo* (premio municipal Libertador, 2000); *Elite Venezolana y Proyecto de Modernidad*. En Publicación. *Contratiempos entre Cultura y Sociedad; etnología para Divergentes*. Ha escrito en revistas en torno a diversos temas sobre cultura de la participación, de la ciudadanía, de la educación, del trabajo, de la pobreza en Venezuela. El presente artículo se presentó en el 5º Congreso Nacional de Filosofía.

to the ethnological model: you do not become reflective, but if you should, you must do it according to the conditions of reflection from your own culture. We will try to investigate the production of anthropological and philosophical «doxa» under the own conditions of production of meanings of our mother-centered Venezuelan culture. Philosophy is not anthropological by means of its object, but by the cultural will or ethos operated and simultaneously put on approval.

Key words: Ethnology, culture (etnos), hominization, collective meanings, societal projects, doxa, reflection, mother-centered-society, ethnological model.

«-Procura en su trabajo desarratizar la filosofía...»

-Sí, no creo que lo sagrado en cultura sea muy bueno porque lo sagrado es aquello que no queremos tocar y algo que no se quiere tocar no es bienvenido. ¿Para qué quiere uno la filosofía si no la puede tocar? Además, todos en cierta medida somos filósofos. Todo el mundo se hace preguntas, todo el mundo se pregunta cosas.

-¿El secreto está en las respuestas?

-El secreto está en mantener la curiosidad que da nacimiento a esas preguntas. La filosofía no da soluciones, da, sí, respuestas que permiten seguir viviendo junto a las preguntas. Si uno llega a una respuesta sobre la muerte no significa que llegó a solucionar la muerte. La filosofía pretende seguir manteniendo vivas las cuestiones que nos hacen humanos» (Savater, 1998, 53)

«Para tal fin me pareció inadecuado pedante y hasta cruel, entregar mi hallazgo a las demandas del estilo académico. Preferí lo contrario, poner mis modestos recursos académicos a la disposición del discurso original, tratando, eso sí, de arpeggiar lo que he oído como acorde en los escritos, en la tradición oral y en la conducta de mi gente» (Briceño Guerrero, El Laberinto de los Tres Minotauros, 211).

A. Los Territorios del Proyecto Filosófico.

Cuando Briceno-G. inicia el tema del tercer minotauro, el discurso salvaje en América, se encuentra con el reto teórico que implica el método de exposición, donde la palabra (académica) puede ser una tremenda limitante para expresar literariamente los datos de un discurso caracterizado por su originalidad, es decir, por ser fundamentalmente raíz. Frente a la palabra (reflexiva), la música como recurso estético o sensible, hubiera sido más afín a este fondo (étnico) discursivo. Con esta clave metódica, el autor de *El Laberinto*, produce la exposición de dicho discurso, pretendiendo salvar las distancias entre la significación (étnica) y la reflexión (filosófica): en la elección del recurso literario Briceno sabe que compromete las significaciones etnográficas, que como materias primas va a trabajar reflexivamente, esto es, los datos concretos de su reflexión general.

Con este ejemplo no queremos afirmar que el objeto de la antropología etnológica sea solamente, y ni mucho menos, el de los pueblos primitivos, ni que lo «salvaje», o silvestre mejor, como circunstancia del «etnos» identifique únicamente lo «original» en cuanto lo puro o auténtico. La antropología como ciencia positiva no se dedica al estudio del hombre a partir exclusivamente de su magna asilvestrado, sino del etnos en todas y cada una de sus circunstancias de autenticidad: también, pues, lo castizo, lo añejo, lo perdurable, lo exquisito. Por otra parte, desde el evolucionismo y el funcionalismo hasta el estructuralismo, la antropología hermenéutica y el etnopsicanálisis, la antropología —esa ciencia cambiada (Geertz, 1994, 116)— ha visto transformado constantemente su objeto de estudio sea con relación a las sociedades complejas (desde las sociedades campesinas hasta las modernas), sea la esfera biosocial, o los intersticios psíquicos: por lo que ha tenido que colaborar interdisciplinariamente con otras disciplinas para remediar el decrecimiento de sus rendimientos explicativos.

La «inspiración antropológica» conduce a estudiar el etnos o modo de producción semántica general, como un acceso privilegiado para el estudio del hombre, de suerte que se suele confundir antropología (estudio del hombre) con etnología (estudio de la cultura o etnos) dentro de lo científico positivo. La etnología contiene esa lucha interna consigo mismo, pues no traza los límites entre el hombre y la cultura, y al mismo tiempo los umbrales de conexión no se encuentran bien precisados. El ideal de Kant para quien la filosofía (moderna) es, por vocación objetiva, esencialmente antropológica, no ha ayudado mucho a la teoría antropológica en este sentido. Y no pudo hacerlo porque difícilmente se ha planteado su relación dialéctica con la etnología, al mismo tiempo que el

área objetiva de la etnología se encuentra aún imprecisa, por no decir superficial entre los mismos antropólogos positivos, debido tanto a su «ilusión etnológica» como a su «etnologismo crítico». Aquella identifica etnología y primitivismo, éste sufre de nostalgia de la barbarie (Cf. Bueno, 26 ss; 141 ss).

El ideal kantiano necesitaba, dentro del desvío de la filosofía idealista alemana, formular el «giro antropológico» con el fin de bajar una concreción positiva, ya biológica ya sociológica. El descubridor del mismo, Feuerbach, no logra la inserción positiva del mismo, por lo que los tres grandes críticos de la modernidad clásica inmediatamente después: Marx, Nietzsche y Freud, se encaminan a desintegrar la uniformidad de la idea del hombre con objeto de plantearla en su división y heterogeneidad. Marx toma la vía de lo económico social colocando a un lado las significaciones étnico-nacionales; Nietzsche se orienta hacia lo estético, después de aceptar que las ficciones de lo social son la «sustancia» donde ocurre la única realidad, que como tal es contingente; Freud neurotiza la vida social, cuando su propósito es salvarla de la neurosis. En el mismo punto en que se evapora el ser como uniforme, se origina una búsqueda nostálgica del ser en sus fragmentos instrumentales.

El resultado de la crítica a la razón instrumental llevó al desvío de retorno a preguntarse por los orígenes del ser, pero fraccionando éste en parcelas positivas, prestonará el surgimiento de las disciplinas científicas destruyendo filosóficamente la unidad teórica del hombre. La lucha de clases se corresponderá con la idea de la religión como opio del pueblo, la división de la conciencia terminará por entender la religión como una neurosis colectiva, y la multiplicidad de las máscaras de los personajes del drama social culminará en la representación de la muerte de Dios. En suma, se desplaza la respuesta al problema de la idea del hombre, a partir del olvido de lo étnico tomando a la crítica racionalista de la religión como su referencia tradicional privilegiada. De esta suerte, la razón instrumental se desarrolla unilateralmente como racionalismo a costa de la disminución del sujeto, creador de la significación. La crítica reflexiva se mantendrá paralela y lejana de las obras de la imaginación humana, como la palabra lo hacía respecto de la música en la imagen de Briccio Guerrero. Trágicas o farsescas, «las obras fundamentales de la imaginación humana (una saga islandesa, una novela de Austin, o una creación balinesa) expresan con igual intensidad la reconfortante creencia de que todos nosotros somos iguales y la inquietante sospecha de que no lo somos» (Geertz, 1994, 57) ¿Será el destino el que traza la distancia entre etnología (significación) y la filosofía (reflexión)? ¿O siempre existirá la distancia como proyecto que conlleva la posibilidad de trahajar la cercanía de la filosofía dentro de una buena entonación étnica?

B. Los Insumos de los Datos Positivos.

Esta problemática tiene doble entrada: ya desde la etnología o el conocimiento científico social de las significaciones colectivas como soporte de la acción reflexiva, ya desde la filosofía o el pensamiento como servicio a la construcción de teorías científicas. Nuestra entrada es la primera en la medida en que la problemática se genera desde el olvido de los insumos de la propia significación (étnica) para justificar una reflexión concreta y universal sobre la heterogeneidad de la idea del hombre. Pero es una entrada elaborada como reflexión filosófica sobre la Cultura como «comentarios de salida» de un laboratorio específico de trabajo (Cf. Huero, 134) Es pues una idea (filosófica) del etnólogo que va en busca de los datos etnológicos.

En consecuencia, para relanzar el problema de la reflexión sobre el hombre, es necesario resolver los asuntos explicativos, que se refieren a las circunstancias de realización de la idea del hombre que han puesto sobre la mesa las ciencias positivas organizadas para dar respuesta a la crítica de la modernidad originada a su vez en torno al 'giro antropológico' de la filosofía. Si durante el siglo XX, la filosofía ha sido motivo de inspiración de la teoría científica, a pesar de las trampas en que filosofía y ciencia cayeron debido a los desvíos de la racionalidad instrumental que ha dominado su desenvolvimiento, al finalizar el siglo y en torno a la crítica de la modernidad se tiene la necesidad de su convergencia para ventaja mutua, convergencia que implica su mutuo enfrentamiento, no su mezcla o confusión.

Hay una problemática que las convoca y es el retorno de la subjetividad como uno de los principios de la modernidad, junto al de la racionalidad. Equilibrando la dosis de racionalidad instrumental, la investigación científica debe acercarse al punto sensible del sujeto sociológico y cultural, con objeto de ofrecer al pensamiento filosófico la posibilidad concreta de arraigarse en la relación sociocultural y adquirir una subjetividad reflexiva con densidad significativa. La subjetividad sociocultural o étnica cumple con el papel de una circunstancia o dispositivo esencial de la realización de la reflexión filosófica; es lo que permite a ésta arraigarse, tomar tierra, en un campo de significaciones colectivas. No tanto es la temática general de la reflexión, sino la forma de hacer la reflexión de acuerdo a las preguntas y las respuestas que emergen del campo de las significaciones, lo que permite identificar al pensamiento filosófico con un precepto nacional o local, de una escuela, de un autor o autoridad, de un área problemática real. Esta oportunidad nos la otorga la crítica de la modernidad

en cuanto permite el método de desplazamiento consistente en pasar de la investigación del conocimiento objetivo, soportado unidimensionalmente sobre la racionalidad instrumental, a la investigación del reconocimiento subjetivo que se inscribe multidimensionalmente sobre los dos principios, el de la subjetividad y racionalidad. En términos de la antropología etnológica, tal proposición muestra el desplazamiento de los relatos funcionalistas de las estrategias sociales a los relatos interpretativos de los tipos de vida, esto es, de una descripción empirista de las relaciones sociales a una hermenéutica de las mismas. Aunque la subjetividad no se agota en una hermenéutica (subjetivista), según se puede observar de acuerdo a una antropología del proyecto o de la acción social. En este último tipo de antropología (sociológica), la auto-referencia de la interpretación (círculo hermenéutico) se lleva sobre hechos objetivables y se evita así lo vicioso del círculo, esto es, el subjetivismo a que tiende, como tal, la hermenéutica.

Más allá de la interpretación sigue existiendo la estructura social (Crespi, 1990; Gellner, 1994; Devreux, 1973). Ello permite mantener a la interpretación en su papel técnico instrumental y no hacer de la hermenéutica una esquizofrenia. De lo contrario la auto-referencia terminará en el subjetivismo, y el trabajo disciplinario se verá liquidado o al menos reducida al mínimo su proyección particular. La auto-referencia subjetivista supone unos límites de cierre monádico, cuando la dinámica del intercambio de los hallazgos encontrados supone más bien umbrales de comunicación, entendidos no de otra manera que como referencias objetivas u oferta de servicios a otras esferas de producción disciplinaria. En este sentido, entre la significación etnológica y la reflexión filosófica debiera establecerse una interdisciplinariedad complementarista; no se trata de adicionar sentidos diversos para hacer un solo discurso, sino de hacer coexistir varias explicaciones que por sí solas pueden caer en una involución retoricista cuando su rendimiento deviene decreciente o cuando, al ser auto-referencial, se encausa en un círculo vicioso. Si la etnología incursiona «sin mediar palabra» en los dominios filosóficos es muy posible que se vacíe una chatarra que hace ruido; y si la filosofía pretende dar cuenta de las problemáticas positivas no puede hacerlo sino con criterios descriptivos o superficiales que semejarán conceptos científicos y que terminan siendo «manposas etnológicas» según la metáfora de Leach (1971). Es el caso de la antropología filosófica escolástica, que al trazarse una vocación cosmopolita (universal, 'católica'), descuida la sabiduría de la experiencia concreta y desecha las particularidades significativas que produce cada pueblo o nación. Laicizada, sin embargo, la reflexión antropológica suele mantenerse en la lógica escolástica.

pues persiste en no ser en búsqueda de las «crystalizaciones significativas» (datos etnológicos) que expresan las particularidades de cómo cada pueblo, etnia o nación, construyen sus modelos comprensivos en orden a entender el mundo visible e invisible y a sí mismos.

Por su parte, si la etnología quiere servir (ancilla) u ser referente de la filosofía no tiene otra alternativa que la de proporcionarle el ámbito de las significaciones colectivas, como lugar del sujeto (cultural). Y es en busca de esta significación que tiene que irse la filosofía como proceso de intercambio reflexivo, pues «la etnología es ahora fuente positiva de materiales indispensables para reconstruir genéticamente el mundo de nuestras ideas y, junto con la Psicología o la Sociología, desempeña la función de «embriología» de la conciencia racional. Por intermedio de las «formas bárbaras» es posible llegar a veces a descomponer relaciones entre ideas que se presentan como directas, y que resultan ser, por ejemplo, productos relativos dados a través de términos etnológicamente perfilados» (Bueno, 147-148). Pero la conciencia racional no emerge embrionariamente de la significación (étnica) si no se percibe y reconstruye reflexivamente.

C. El Orden Cultural Fuerte y el Pensamiento Débil.

Movimiento similar o búsqueda cuidadosa tiene que realizar la etnología con respecto a las filosofías. Los desplazamientos de ambas no lograrían su objetivo si no obtienen un conocimiento en torno a la subjetividad, particularidades, valoraciones: la etnología lo logra entresacando unas ideas que oxigenan su laboratorio etnológico de otra explicación. La filosofía lo logra con la frescura que le permiten los datos concretos de la realidad elaborada. No es vano decir que la tendencia general del pensamiento se orienta hacia el desplazamiento de lo objetivo (objetivismo) a lo subjetivo (sin caer en el subjetivismo), del funcionalismo a la hermenéutica de la acción, de la estructura sistémica al proyecto social. Es necesario buscar en una antropología etnológica armada con unos instrumentos de análisis generativo que permitan producir teóricamente el ámbito de emergencia del sujeto, ámbito necesario para su propia integración disciplinaria pero también para las demandas de otras disciplinas como la sociología, la psicología y por supuesto la filosofía.

«Las formas específicas que toman estos conceptos (nacimiento, muerte, y relaciones sexuales), las particulares instituciones en las que se expresan, varían considerablemente de una sociedad a otra, pero su posición central dentro

de las instituciones de una sociedad es y debe ser un factor constante. De modo que si trato de comprender la vida de una sociedad extraña, será de la máxima importancia tener claro el modo en el que esas nociones han entrado a formar parte de ella. La práctica actual de los antropólogos sociales apunta en esta dirección. No sé cuántos de ellos les atribuirán tanta importancia como yo» (Winch, 80).

«Respecto a esta falta de garantía y a las exigencias de sentido y de normatividad que lleva consigo, no puede existir -desde el punto de vista colectivo- ningún orden cultural *débil*, pues esa endeblez comprometería de manera inmediata la misma posibilidad de construir aquellos factores de identidad y de pertenencia en los que -precisamente- se basa cualquier ordenamiento social» (Crespi, 357).

El sujeto no sólo es portador de etnos o cultura, sino también y como tal es creador y manipulador de cultura. La subjetividad y su autonomía de movimiento (principio de la modernidad) no surgen sino en el ejercicio o trabajo de las valoraciones y transvaloraciones del mundo. El sujeto no sólo es actor, sino también autor en cuanto es el que diseña, dibuja, y como tal origina o genera el modo de producción de las significaciones. Es lo que llamamos en Antropología Cultural el etnos, dentro del cual la cultura no es más que el proceso de trabajo o cultivo de la significación, aparte de lo que llamamos el estilo o marca del producto, el ethos cultural. Es necesario que la reflexión filosófica se acerque a este taller donde se recogen, ordenan, se clasifican, se pulen, se vuelven a elaborar los productos de la cultura, para que salgan como manufacturas al proceso de intercambio de los conocimientos y reconocimientos, tanto positivos como reflexivos. Es preciso que de ese intercambio también el pensamiento filosófico reciba y adquiera sus propias significaciones étnicas, es decir, se etnicice. Este proceso es fundamental para comprender la vida de una sociedad, y no solamente una sociedad primitiva o extraña; y es también decisivo para que el pensamiento no se torne absoluto o fuerte, pues lo que realmente es fuerte son los órdenes culturales, sin lo cual no podríamos producir las normas para tener convivencia social. Si esto es así, con más razón no tendríamos «realidad», es decir, significados constituidos por un esquema de significantes, que según Crespi es la cultura, no sólo para ser el soporte de la filosofía, sino también para hacer la filosofía misma.

Aunque el estado de cultura (mente) se opone al estado de naturaleza (biológica), según el estructuralismo de Levi-Strauss, y es la cultura como

desplazamiento la que especifica al hombre dentro de su estado genérico de naturaleza ampliada (psíquica y comunitaria -sociedad natural-), sin embargo, filosóficamente la cultura no constituye la esencia, ni domina la idea del hombre:

1) La cultura, orden de la significación, no coincide con lo reflexivo, orden del pensamiento. Es precisamente en este descentramiento o distancia que es posible el escenario de intercambio de productos con ventajas comparativas, y es precisamente en esa distinción de los productos que se juega la cultura su papel hermenéutico de interpelación a la filosofía. La cultura o realidad de los significados no es sólo una atmósfera de inserción de la filosofía (arraigo étnico), es profundamente un mundo de materias primas o insumos para la reflexión filosófica (intercambio étnico): por lo tanto de ofrecimiento de hechos objetivables y hallazgos explicativos, que deben ser motivo del análisis reflexivo.

2) Así como el «hombre» ha dejado de pensarse como unidad uniforme, para pensarse los «hombres» como unidad diferencial, la cultura se piensa también diferencialmente, dando lugar al pensamiento sobre la diversidad de las culturas o diferencias específicas en el modo de producir significaciones: son los distintos ethos o modos de producción semánticos particulares. Cómo se reflexiona sobre la idea del hombre puede ocurrir y ocurre de un modo diferencial, de acuerdo a los insumos de significado de que se apropie la reflexividad. Esta diferencialidad se observa (se produce conceptualmente del lado del etnólogo) si se comparan (método de la etnología) las circunstancias (étnicas) de producir la realidad de significados entre las distintas poblaciones humanas.

3) Tal es así que la reflexión filosófica puede cumplir en gran medida con su verdad, y por lo tanto con su propiedad u originalidad, si se impregna de la subjetividad que proviene del trabajo de la significación o valoración (*fuerte*) sobre las cosas, que es el objetivo de estudio de la etnología. Es la posibilidad de generar reflexivamente el desplazamiento hacia lo que hemos señalado con respecto como «reconocimiento de lo subjetivo». Ya no es el apego superficial a los objetos, cuya demostración extrema se refiere a las externalidades ideológicas y mercantiles; se trata del apego profundo o internalización que hacen los sujetos de las realidades objetivas para transformarlas subjetivamente, lo cual identificamos como el arraigo étnico. Sin esta cualidad o dispositivo esencial, puede acontecer una reflexión sobre lo universal humano, pero corre el peligro de caer permanentemente en la abstracción metafísica: evade

exactamente el corazón de la filosofía que es la reflexión sobre los asuntos concretos de la existencia humana.

Esta circunstancia o dispositivo de la significación es esencial tanto como condición para que el sujeto produzca pensamiento reflexivo, cuanto como insumo de significado para que constituya dicho pensamiento: son los «inputs» o modelos culturales para crear lo humano a escala o medida de las cosas. Si nos atenemos a estos «inputs», observamos como las preocupaciones por el hombre en todas las etapas de la modernidad (y más en la modernidad avanzada, que otros llaman con ilusionismo la posmodernidad) se hacen objeto de la verdad positiva. Dicha medida adquiere diversas cualidades según se fragmente el mundo o realidad para ser explicada: biológica, social, política, económica, ética, psíquica, ideológica... de los que a su vez se pueden disponer como potenciales insumos de la reflexividad filosófica.

De esta suerte, la idea del hombre desaparece y reaparece, en la medida en que se desconstruye y reconstruye desde las diversas fragmentaciones positivas. Es posible hacer desaparecer la imagen del hombre tal como lo pretende el antihumanismo (estructuralismo francés de Levi-Strauss y Foucault) o hacerla reaparecer con una dimensión de sobre significación (humanismo), o establecer, más allá de las utopías humanistas y antihumanistas, la aparición de la idea del hombre como proyecto de vida en sociedad, según los principios de la modernidad: la subjetividad y la racionalidad. Dentro de este proyecto social, la significación ética tiene un papel clave: el relativo a la producción de las condiciones de emergencia de la posibilidad de la idea de la humanización. Si el hombre no es social (es narcisista), no es posible que se desarrolle lo sustantivo humano, que «se haga humano» (se humanice, según la idea de humanización).

Por consiguiente, para que la cultura y sus productos de significación se conviertan en insumos reflexivos necesitan pasar por la maduración de su historicidad societal. Este 'momento oportuno' del etnos representa un contexto esencial de la producción epistémica reflexiva, según el cual algunos presupuestos de la 'doxa antropológica' encuentran su arraigo o territorio en los modelos étnicos de una determinada cultura.

4) Interesa destacar que si los presupuestos de la 'doxa antropológica' tienen su raíz en la producción de la significación étnica, empero, su floración como realización o producto final se ubica en los marcos o efectos sociales. La filosofía, como la ética, la moral, la educación, pertenecen al orden de lo societal, pero su circunstancia étnica contextualiza lo relativo al momento de la

producción o valoración de las cosas. La cultura no determina de un modo absoluto el proceso de la 'doxa antropológica', como lo puede pretender el relativismo cultural (Oliveira, Geertz) y con ello nos mete en un atolladero teórico, sino que es una condición esencial en relación de indeterminación, del tipo de la de Heisenberg-Böhr y que permite la construcción de la epistemología complementarista (Devereux, 17). La cultura, el etnos, no es una hipóstasis, es un producto social, sometido a la interpelación por parte de otras disciplinas como la sociología, la psicología, y también por la filosofía, que la relativizan no sólo en sus alcances de explicación, sino también al demandarla servicios de realidad significativa.

D. De Cómo Salvar las Distancias Filosófica y Etnológica.

Si se aplican las proposiciones anteriores a la relación de distancia entre la significación y la reflexión en Venezuela, surge la pregunta sobre los retos que comporta dicha distancia, qué se hace para salvarla y acercar uno y otro orden del sentido.

En primer lugar, es necesario preguntarse si la filosofía ha tematizado reflexivamente la significación (étnica) en Venezuela, es decir, si la filosofía hecha en Venezuela, piensa a Venezuela desde Venezuela misma. En segundo lugar, si creemos que dicha actividad reflexiva ha sido escasa, cómo producir con abundancia dicho pensamiento. Sostenemos que Venezuela no tendrá un camino abierto a su solución, hasta tanto no se la piense desde y en sus significaciones auténticas o étnicas. En tercer lugar, hay que preguntarse si la escasez de pensamiento sobre la identidad étnica o el tipo de producción de significaciones venezolano, no tendría que ver con la propia constitución del modelo cultural venezolano; sostenemos que la disciplina etnológica venezolana ha estudiado también escasamente el etnos venezolano sobre todo en su subjetividad; pero tampoco la sociología, ni la psicología, ni la historia, ni menos la filosofía se lo han demandado, y aún exigido. En cuarto lugar, es posible que la causa, más allá de la disciplina etnológica, se encuentre en el tipo de cultura o etnos mismo; entonces la ausencia de las interpelaciones es posible que se halle también entrapada (estacionada) en el mismo mundo de las significaciones étnicas, es decir, en las «*idola tribus*» según Bacon.

Hegel, como todos los grandes filósofos, elaboró su reflexión para responder a los problemas de su tiempo y de su sociedad (alemana), y además lo hizo, y no podía hacerlo de otro modo, como todos los filósofos y sabios

alemanes desde Lutero a Habermas (Cf. Touraine, 1992) desde el prejuicio cultural alemán: el sentimiento de soledad del individuo (romántico), que implica una diferencia nacional fuerte. Esto es, la cultura nacional/popular (Volk) condicionó su labor filosófica, como exigencia y como estilo.

¿Cuál es el prejuicio cultural venezolano que parece no demandar un pensamiento reflexivo sobre el tiempo y sociedad (venezolana)? Nuestra cultura no tiene ese rasgo del sentimiento (lo romántico o el *Gefühl*, el *feeling* inglés), pero se constata una soledad del individuo; sin embargo, es la soledad del individuo gregario, inserto en unas relaciones primarias, del tipo de la cercanía interactiva yo-tú, donde el personalismo gregario niega la *autonomía* de las relaciones interactivas. La figura del macho es ejemplar en la expresión de esta relación de soledad, aparte de que su ubicación en la estructura familiar basada en la alianza sororal, sea periférica, lo cual no implica que el rasgo machista informe a toda la psicodinamia estructural de la familia. Si buscamos la inicial de este proceso en términos etnopsicoanalíticos, decimos que la cultura venezolana se articula en torno a la relación compulsiva del consentimiento/represión, cuyo eje estructural se inscribe en la relación fundamental de la familia, la de madre niño pequeño y consentido, que es a su vez la relación paradigmática tanto del resto de las relaciones familiares como también de las relaciones sociales.

Para llegar al hallazgo de dicho prejuicio cultural, tuvimos que introducirnos en un laberinto de relaciones sociales, cuya solución pudo venir merced al empleo de la herramienta etnopsicoanalítica: la personalidad cultural. Al fondo o interior profundo de la cultura venezolana no es fácil llegar conceptualmente, debido a que las motivaciones psicoculturales de las relaciones sociales se velan o se olvidan temáticamente como una herida que no se quiere remover. Buscando ese fondo objetivo que trata de esquivarse como problema, porque resulta un «ahismo agrafable» (tabuístico), según Briceño G. (1994, 309), nos acercamos al tema de la familia, que tiene que ver con la cuestión del origen, del mestizaje y de la identidad. Esta temática parece ubicarse no sólo en el «discurso salvaje» (discurso popular, atípico, marginal), según conceptualización de Briceño, sino que atraviesa toda la estructura social venezolana, según nuestra hipótesis, la cual reconfirma dicho autor al situar el problema de la familia en el «discurso mantano» o discurso de identificación americana con la primera Europa o mundo cristiano-hispánico. Dicho fondo objetivo, olvidable y arrinconado para el pensamiento, del que nos reumos y nos avergonzamos al mismo tiempo,

configura la fuente del modelo cultural en Venezuela

El problema en este caso es que la cultura original se articula con el prejuicio del consentimiento/abandono. Donde hay consentimiento no es posible generar la responsabilidad, la ética, el compromiso y la transformación de la realidad. ¿Para qué pensarla? Si en Alemania el prejuicio cultural se conectó bien con el trabajo del proyecto social (moderno), es decir, el sentimiento de soledad del individuo condujo favorablemente a pensar que el individuo tiene las potencialidades de autorrealización, y por lo tanto a acceder al prejuicio de la cultura moderna consistente en la autonomía de las realidades mundanas o immanentes, en Venezuela el prejuicio cultural nos conecta con muchas dificultades o vicisitudes con el proyecto social; el individuo no obtiene la autonomía de realización, inmerso como está en un proceso de subordinación etnopsíquica a partir de la figura de la madre virginal (la abuela).

El modo de producir las significaciones en Venezuela se encuentra varado en una personalidad cultural todavía encantada, por lo tanto no fracturada, y en un modelo o ethos cultural de tipo emocional, presidido por el principio del placer y de un Etdpo infantilizado. Por todo ello, e inspirados en un texto de Erikson (1971) sobre la evaluación de textos antropológicos en torno a la familia caribeña, es que caracterizamos a este ethos cultural como matrisocial para Venezuela.

¿Cómo hacer filosofía desde este territorio cultural, cuando éste mismo no dispone de los dispositivos societarios, es decir, de las condiciones de la responsabilidad y del compromiso de transformación ética? ¿Cómo llevar a cabo un «mandato societal» (la *paideia*) que procede del proyecto de la modernidad, cuando la prescripción de la cultura nos coloca todos los obstáculos inherentes a los «ídola tribus» y a los «ídola foris» (magia de la etnia y de la palabra)? ¿Cómo desbaratar el «complejo matrisocial» donde se mecan estos «ídolos» que no nos permiten identificarnos para transformarnos, cuando sabemos que el orden cultural es sumamente fuerte, como nos recuerda Crespi y como nos lo diseña Lantou con el índice de la locura y que nosotros imitamos para el índice de la reflexión? No se te ocurra ser reflexivo, pero si te vuelves reflexivo, debes hacerlo bajo las condiciones de significación que te otorga tu cultura, es decir, en condiciones de consentimiento o capricho o arbitrariedad? ¿Cómo reconstituirlo en otras condiciones de significación apropiadas para la reflexión? Parece que en Venezuela no hay otra vía que «sufrir» (compadecer) ese mundo de significaciones, para poder tematizarlas en la inserción y distancia que otorga dicho «patos»; y de esta forma lograr despejar el camino de la reflexibilidad auténtica o etnicizada en Venezuela; lograr tematizar o reflexionar nuestra cultura

desde nuestra cultura (matrisocial) transcendida, es decir, solucionado el complejo matrisocial, según el cual vivimos de un modo (maternizado) y nos pensamos de otro (paternizado).

Todavía queda el problema más grueso de la transformación: el de que ese despejar el camino no conduzca a un enclave reflexivo, cuya lógica operaría como un cenáculo de los esforzados, mientras que el colectivo sigue en su dinámica del destino o inercia cultural (matrisocial). El esquema epistémico que debe producir la «dúxa antropológica» venezolana, se autoconduce a la encrucijada de las significaciones del «complejo matrisocial», incapaces éstas de pasar del destino a las significaciones histórico-transformadoras o de acción societal (Cf. Berenstein, 1961), es decir, de solucionar dicho complejo.

El «compadecimiento» debe ayudar a territorializar la reflexibilidad en la cultura matrisocial, pero es necesario que los individuos o grupos reflexivos no apaguen la lámpara del pensamiento. El asunto pendiente planteado no se refiere a éste segundo problema, sino al primero: no que vivamos como venezolanos (actor cultural), sino que pensemos con el arraigo matrisocial, para que ese pensamiento territorializado como tal, etnicizado, logre la capacidad original de alzarse a su propia autonomía y ayude a la autonomía del sujeto venezolano. En esta dirección, la filosofía hecha en Venezuela debe ejercitarse y aprender la interpelación de sus propios prejuicios culturales para elaborar la idea del hombre a partir del orden de las significaciones históricas o acciones sociales. Entonces, el filósofo venezolano pasará a ser también un autor cultural, una autoridad, esto es, un orientador del otro, del colectivo (Cf. Savater, 64).

BIBLIOGRAFIA

- BERENSTEIN, I. (1981): *Psicoanálisis de la Estructura Familiar*. Del destino a la significación. Paidós, Barcelona.
- BRICEÑO G. (1994): *El Laberinto de los Tres Minotauos*. Monte Ávila, Caracas.
- HUENO, G. (1987): *Etnología y Utopía*, Júcar, Madrid.
- CRESPÍ, F. (1990): «Ausencia de Fundamento y Proyecto Social», en Vattimo y Rovati (eds.), *El Pensamiento Débil*, Cátedra, Madrid. 346-363.
- DEVEREUX, G. (1973): *Ensayos de Etnopsiquiatría General*. Seix Barral, Barcelona.
- ERIKSON, E. (1971): *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. (1972): *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI, México.
- GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento Local*. Paidós, Barcelona.
- GEERTZ, C. (1995): *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GELLNER, E. (1994): *Postmodernismo, Razon y Religión*. Paidós, Barcelona.
- HURTADO, S. (1997): «Exploración Interior de la Cultura y los Afueras etnológico y Sociológicos en Venezuela», *II Congreso Venezolano de Sociología y Antropología*, Caracas. 1-4 de Dic. . 23.
- HURTADO, S. (1999): *Elite Venezolana y Proyecto de Modernidad*, Trabajo de Ascenso a Profesor Titular. CISOR-CIPOSTUCV
- LEACH, E. (1971): *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, C. (1972) *El Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MOREY, M. (1989): *El Hombre como Argumento*, Anthropos, Barcelona.

OLIVEIRA, R. Cardoso de (1993): «Emicidad y las posibilidades de la ética planetaria». *Antropológicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, n.º 8, octubre, 20-33.

PAZ, O. (1993): *El Laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económica, México.

SAVATER, F. (1997): *El Valor de Educar*, Ariel, Barcelona.

SAVATER, F. (1998): *Ética y Ciudadanía*, Monte Ávila, Caracas.

TOURAINE, A. (1992): *Critique de la Modernité*, Fayard, Paris.

WINCH, P. (1994): *Comprender una Sociedad Primitiva*, Paidós, Barcelona.

IMPLICACIONES DE LA EDUCACIÓN MORAL¹

Victoria Tenreiro*

Abstract.

The moral and political education is not reduced to the introduction of one subject in the academic pension of our institutions. When we try to educate with this objective we are initiating complex processes in which are implied factors of diverse type. In a sense, they are relative to the conception of the educative process; but in another way, they have to do with the conception of the person and its moral condition. We are going to consider such aspects as fundamental implications of the processes that a moral education generates.

Key words: moral education, moral education implications, person, reason, moral motives, moral reasoning

Introducción

Cuando nos referimos a los procesos educativos del ámbito formal (escuelas, universidades, academias) estamos señalando, entre otras cosas, un sistema complejo donde intervienen distintos elementos que es necesario considerar cuando se quiere rendir honor a tal complejidad. Con esto quiero decir, que al tratar de señalar o enumerar las implicaciones de cualquier proceso educativo (aquello que está envuelto o interviene en un proceso educativo determinado), tendríamos el riesgo de caer en excesivas simplificaciones o reduccionismos; para evitarlo, es importante aclarar que al referirme a algunas

¹ Licenciada en Educación, mención Filosofía. Profesora de las materias de Introducción al estudio del hombre, Ética fundamental y social y Filosofía del Lenguaje, en la UCAB. Actualmente, realizando la tesis de la maestría de Estudios del Discurso, en la UCV.

* Ponencia presentada en la Universidad Nacional Abierta con ocasión del taller para profesores titulado: *La ética y los valores dentro del currículum aplicando estrategias transveriales.*

de estas implicaciones, no estoy queriendo decir que nuestra labor docente se dé por satisfecha al tomarlas en cuenta; al contrario, habría que integrarlas al resto, que suelen considerarse muchas, y muy diversas.

En un segundo lugar, en el título del artículo hago referencia a la educación moral. Con ella quiero debraritar aquella dimensión de todo proceso educativo en donde, de diversas maneras, operan y se construyen valores que tienen el potencial de contribuir al desarrollo de la persona como sujeto moral, es decir, como aquel ser que, desde su autonomía, tiene la posibilidad de dar sentido humano a su vida, es decir, responder a la pregunta ¿Qué debo hacer? Y, en consecuencia ¿Cómo debemos vivir? Al hablar de moral me estoy refiriendo entonces al sentido u orientación que le damos a nuestra vida con relación al tipo de seres que somos; señala Adela Cortina al respecto: «El saber moral (...) es el que nos orienta para actuar racionalmente en el conjunto de nuestra vida, consiguiendo sacar de ella lo más posible; para lo cual necesitamos saber ordenar inteligentemente las metas que perseguimos»⁴. A lo que habría que agregar que «conseguir de ella lo más posible» es conseguirlo de alguna manera, con los otros. Sobre esta concepción, los planteamientos que haré más adelante podrán ir aclarando el camino.

En resumen, lo que he querido decir hasta ahora, es que no pretendo abarcar *todas* las implicaciones de la educación moral -sólo aquellas que considero relevantes hoy en día, en nuestro país y nuestro sistema educativo- y que entiendo por educación moral una *dimensión* de la educación que no se reduce a *educar en valores*, sino que comprende la relación profesor-alumno a cualquier nivel e independientemente de la materia que dicto, tomo como punto de partida la convicción de que todos los docentes somos referenciales en los procesos de formación moral.

En este último sentido quizás, quisiera esbozar entonces lo que considero la primera implicación de los procesos de educación moral:

1) Conciencia de la dimensión moral de la educación (perspectiva de abordaje de la educación moral)

Cotidianamente nos referimos a la crisis de valores de nuestra sociedad; una crisis de valores, decimos, puesta en evidencia en la medida en que parte del panorama diario de nuestro país son los casos relativos a robos, asesinatos, corrupción, violencia verbal, irrespeto entre los personajes públicos, etc. De

⁴CORTINA, Adela. *El quéhacer ético*, Sanclilana, Madrid, 26.

vez en cuanto, inclusive, somos nosotros los que nos vemos involucrados directamente nosotros los que sufrimos el robo, el insulto, la desconfianza, etc. Específicamente en el ámbito educativo formal, los docentes hablan también de crisis de valores cuando pasan por algún episodio como por ejemplo -en el mejor de los casos- tener que recibir un trabajo que es copia de la fuente, casos peores nos hablan de chantajes para pasar la materia, amenazas y, en el peor de todos, de una indiferencia total sobre el tipo de juicio que el profesor tenga sobre la actuación de su alumno.

Tal crisis de valores se ha querido abordar de distintas maneras. Una de ellas hace referencia, específicamente, a la educación formal. Siendo la escuela una de las principales instancias de socialización de la persona, tiene sentido imaginar que sea ella uno de los principales factores de influencia en la formación de la persona. Hoy en día abundan las reflexiones dirigidas a promover una educación centrada en objetivos formativos y, específicamente relativos a la formación moral. Así, surgió el hoy ya famoso tema de la educación en valores.

En el marco de las propuestas de educación en valores, que ha permeado a todos los niveles educativos (incluyendo el universitario), han surgido distintas interpretaciones, como es natural. Una de las que más ha logrado arraigarse en nuestra práctica pedagógica es aquella que plantea que es necesario incluir el tema moral en nuestras aulas, en el contenido de nuestros programas y, en algunos casos, crear una materia dentro del *peñón* que lo tenga como objetivo general. Esta manera de asumir la educación en valores podríamos resumirla en la incorporación temática de la moral en nuestras organizaciones educativas: hablar de moral, de valores, de lo correcto, lo bueno, lo malo, etc. Indudablemente, esto ha generado un gran aporte centrado en la apertura de espacios que, cuando son bien administrados, sirven sobre todo para discutir sobre nuestros principios y valores. Sin embargo, enfocarnos en hacer de la moral un contenido o tema de clase tiene el riesgo de no hacer de ella nada más, es decir, creer que sólo por hablar de moral, nos hacemos más morales o, por ejemplo, creer que por hablar de lo bueno que puede ser la tolerancia, garantizamos la cuota que, en cuanto docentes, debemos a la educación en valores. Al contrario, aunque hacer de la moral un tema puede tener mucho valor, estamos dejando de lado parte fundamental de la problemática.

Las instituciones educativas son organizaciones fundamentalmente éticas. Una institución docente se organiza de acuerdo a su objetivo formativo, es decir, de acuerdo a la idea de contribuir al desarrollo de una persona, en una

determinada dirección, esta última parte de lo que he dicho es fundamental: la formación de la persona no es neutra, sino que es una labor de orientación que se pone en evidencia en la medida en que el profesor confía en que aquello que enseña es bueno y que constituye una mejor opción para el alumno, el aprenderlo. Cuando el docente se dirige a sus alumnos no lo hace desde la mentira como promesa, sino desde el valor de verdad que sus planteamientos pudieran tener y cómo ellos se constituyen entonces en orientaciones que podrían considerarse como buenas o positivas para la persona que las recibe. En este sentido, el proceso de educación es un proceso orientado, no neutro, que pone en evidencia una serie de valores e inclusive escalas que aquella persona que lo dirige considera como mejor que otra. Así, la institución educativa se constituye como un organismo que orienta, que dirige y que, en resumen, posee un trasfondo ético casi inevitable.

Desde esta perspectiva, **educar no es educar sin más, sino es, profundamente, educar en valores (educación moral)**. Cuando enseñamos una asignatura, no sólo transmitimos una determinada información, sino que enseñamos alguna lógica particular, algunos parámetros según los cuales las cosas son válidas, son importantes y se constituyen al final como valores; valores de diversos tipos que, finalmente, pueden configurar los valores morales. Entonces, es en este sentido en el que es posible hablar de la necesidad de advertir la dimensión moral de nuestra actividad pedagógica.

La conciencia sobre cómo nuestra actividad docente es una constante irradiación de valores que ocurre en un lugar privilegiado, es una de las implicaciones fundamentales de los procesos de educación moral. Lugar privilegiado pues, además, el docente proyecta su mundo de valores en el marco de una institución y un rol que reconocen en él una especie de licencia que no tienen otros profesionales: la licencia que le permite situarse socialmente como *modelo* de actuación (voto de confianza institucionalmente otorgado). Aunque no seamos, de hecho, los mejores modelos, nuestro compromiso es mucho mayor que el de otros profesionales.

Así, pasamos a la segunda cuestión implicada.

2) Más que enseñar los valores, debemos motivar para que la persona quiera ser alguien (objetivo de la educación moral)

Cotidianamente nos enfrentamos a situaciones en donde queremos decirle a alguien lo que consideramos que debe hacer: un hijo, un amigo, un familiar

cualquiera o, inclusive, un alumno. No parece muy difícil que la persona escuche y valore la sugerencia cuando, de hecho, la solicita o de alguna manera la considera una buena posibilidad. Se complica la situación, en cambio, cuando la persona no la considera una posibilidad, no le interesa o, simplemente, tiene una posición contraria al respecto. Es en estos momentos en donde surgen los debates sobre lo que cada quien considera que es importante y, consiguientemente, lo que considera como mejor opción: van y vienen razones, a favor y en contra de las posturas asumidas. Empieza lo que podríamos identificar desde la perspectiva del que está siendo «aconsejado», como una petición de razones o argumentos que demuestren que lo que estamos tratando de decirle, es importante considerarlo. En un gran número de los casos, sobre todo frente a los adolescentes, las últimas palabras de una discusión como esa podrían ser las siguientes: (en torno a la discusión sobre la ayuda a otro)

— ¿Por qué tengo que ayudarlo? ¿quién dijo que yo tenía que ayudar a otra persona? ¿por qué el ayudar a otra persona me hace mejor?

Muchas veces es en este momento cuando el que está haciendo las sugerencias se queda sin palabras, pues no encuentra una razón última en el sentido deductivo de la palabra, que pueda dar cuenta de lo que el otro no considera de valor.

Creo que para nadie es falso que hallar la justificación última y absoluta sobre las cosas que hacemos es algo complicado y en medio de la diversidad del mundo en el que vivimos, muchas veces creemos que hasta es imposible. Sin embargo, nuestra manera de vivir nos hace preguntarnos constantemente por las razones que tenemos para hacer las cosas, sobre todo cuando no las queremos hacer. Esto nos permite entender, por lo menos en el ejemplo que señalaba antes, la necesidad de pedir explicación cuando se nos presenta un valor como algo que nosotros, precisamente, no valoramos. Y aquí está la clave de lo que quiero decir.

Independientemente del tipo de razones últimas que nosotros demos a lo que consideramos más importante en nuestra vida: religiosas, sociales, personales, etc. una de las claves para la asunción de cualquier tipo de razones es que nos sintamos motivados a asumirlas. Me explico: si aquel adolescente del ejemplo pide un tipo de razones que en última instancia no existen para la moral, por lo menos no de manera absoluta, pues entonces qué nos queda ¿decirle que haga lo que le dé la gana? Aunque esa es la opción final, quizás lo más importante allí

sería acatarle que sí, que efectivamente cuando ya no hay razones absolutas, del tipo que él las exige, lo único que queda es apelar a lo que cada uno cree, a lo que cada uno quiere, a lo que a cada uno le importa realmente. Es decir, en la medida en que me importe ser un cierto tipo de persona, quizás me voy a sentir motivado a creer en ciertos valores. La pregunta clave para el debate es entonces: ¿quien quieres ser? Y no, por ahora, cómo debes ser. De esta manera, frente a ese tipo de razones últimas que ninguno de nosotros tiene, habrá quizás motivos para creer que ciertas cosas son importantes, que ciertas cosas, por lo tanto, tienen valor.

Esto me lleva a poderles resumir entonces lo que considero la segunda implicación de la educación moral: cuando educamos moralmente, parece que nuestros esfuerzos no se deben inclinar tanto a decir qué es lo que debemos hacer –es decir, enseñar cuáles son los valores que debemos asumir, los valores correctos– sino a poner en evidencia que un cuerpo de valores es importante en la medida en que queremos ser un cierto tipo de personas. Como educadores, más que enseñar la moral, debemos procurar que la moral importe. Suscribo de esta manera las palabras de Tugendhat en su libro *Lecciones de Ética*: «el que, en general, queramos ser buenos miembros de la sociedad, es decir, que queramos pertenecer a una comunidad moral (que queramos realmente poder emitir juicios morales), es en última instancia un acto de nuestra autonomía, y para ello sólo puede haber buenos motivos, pero no razones»³.

Así, al o la adolescente del ejemplo habría que responderle, frente a su petición de cierto tipo de razones: «en última instancia tu ayudas al otro si quieres» y a esto habría que agregar entonces, una pregunta ética fundamental: ¿qué es lo que tu quieres en última instancia?

Pero entonces surge un nuevo interrogante: ¿cómo puedes ser tú lo que quieres en un mundo en donde hay otras personas que también quieren ser de cierto modo, que también tienen sus proyectos?

De aquí se desprende la tercera implicación.

3) Querer ser alguien implica ser con otros (premisa fundamental de la educación moral)

Si bien es cierto que yo tengo mi proyecto de vida, no deja de ser igualmente cierto que cada una de las otras personas también tiene el suyo. Si

³ TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona, 2001, 29.

esto es así, lo cual sería difícil dudar, ¿qué tipo de mundo necesitamos para vivir?, ¿puedo pensar en mi proyecto sin pensar en un tipo de mundo que lo posibilite?

No parece viable que yo quiera realizar unas y otras cosas mientras que el otro quiere realizar quizás las mismas y lo único que se nos ocurre es tratar de imponer nos sobre el otro o acabar con él para poder realizar mi proyecto. Si el mundo fuera así, creo que no hubiera podido subsistir. De esta manera, todo se trataría del poder que cada quien tiene para imponer sus querer sobre los otros. De modo que, aunque lo que quiero ser es fundamental, no basta para vivir: aprender a vivir con el otro es una necesidad que deriva del propio deseo de realizar mi proyecto.

En ese mismo sentido, y quizás viéndolo de un modo menos egoísta, tampoco resulta difícil darnos cuenta de que nuestro proyecto está constituido también por muchos otros. Es decir, cuando pienso en lo que realmente quiero, quizás una de las primeras respuestas sea la que nos remita a ese otro (pareja, hijo, padres, amigos, etc.) Así, lo que yo quiero no deriva sólo de mí, sino de todo lo que me constituye. Y, en cuanto somos personas, estamos constituidos siempre por ese otro sin el cual no podemos referirnos ni siquiera a nosotros mismos en nuestro carácter de individuos.

Siendo así, y pensando en la discusión con el adolescente... Aunque el tipo de razones que se solicitan no den cuenta del mundo moral (razones derivadas de una tradición moderna que insiste en el carácter inductivo-deductivo de nuestro razonamiento) quizás hay otro tipo de razones plenamente humanas que nos hacen dar valor a la moral: no podemos querer ser alguien sin ser morales, no hay proyecto posible sin moral, ese proyecto requiere de un mundo que lo posibilite pues no soy sólo yo con mi proyecto sino cada uno con su proyecto, entre otros.

La moral no es entonces un accesorio sino una condición derivada de nuestro ser personas, que nos invita a reconocer al otro como tal y no sólo como un objeto en función de lo que queremos. Me hago persona en la medida en que reconozco al otro como persona.

Retomo entonces la relación entre las premisas: educar moralmente implica, como decíamos anteriormente, educar para que la persona quiera ser alguien. Pero querer ser alguien implica ser con otros. Aquí es cuando el querer adquiere ese sentido humano pleno en donde se abre a la moral como

algo que se halla en nosotros, que no depende del todo de nuestra voluntad y que vincula, de un modo maravilloso, lo que queremos con lo que debemos.

Podemos preguntarnos entonces, ¿qué sucede cuando alguien no sabe lo que quiere?

Esto me permite pasar a la cuarta implicación.

4) La persona no es un ser acabado, sino un proceso de construcción (segunda premisa fundamental de la educación moral)

Si consideramos que lo que la persona quiere para sí misma es fundamental para la moral, estaría de más decir que aquél que pretende educar moralmente tiene que ocuparse de promover en el otro una búsqueda sobre lo que realmente quiere para su vida.

Que no sea simple la tarea de saber qué es lo que queremos, no quiere decir que no podamos apelar a eso para lograr que la moral importe. Lo que sí tendríamos que aceptar, es que la otra persona, nuestro alumno por ejemplo, no necesariamente está tan segura de lo que quiere y, más aun, quizás eso que quiere vaya cambiando progresivamente.

Esto, antes que verlo como un límite para la educación moral, podríamos verlo como la maravillosa posibilidad de ser siempre mejor, que cada persona tiene. El hecho de lo que hemos sido (en el pasado), o de lo que somos (en el presente), nos constituye pero no nos determina, es decir, siempre podemos aspirar a algo que hasta ahora no hemos aspirado y actuar de manera tal que nos enriquezca hacia allá.

Asumiendo lo anterior, es fundamental para el educador, no condenar a quien educa, es decir, reducirlo a un estado que lo define y determina, mientras que se trata, en realidad, de un proceso, abierto, y siempre con nuevas posibilidades.

En este sentido, la respuesta a la pregunta por lo que queremos puede resultar siempre muy engañosa y aquí retomamos el tema de la importancia de la búsqueda de lo que queremos.

Muchas veces decimos lo que queremos de manera inmediata sin pensar que eso que decimos tiene a su vez otro fin: así, muchas veces confundimos fines y medios, y no nos damos cuenta de que hemos perdido las perspectivas de lo que finalmente queremos. Esta dificultad nos recuerda lo que Aristóteles

decía en la *Ética* a Nicómaco: «Puesta que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos»⁴

Sin ánimo de hacer referencia a ese bien perfecto, si creo que es importante señalar que lo que queremos para nosotros mismos y lo que los otros nos dicen que quieren para sí mismos, no necesariamente responde con una conciencia clara al respecto. El hallar lo que en última instancia queremos resulta un trabajo duro, aunque no me atrevería a decir que infructuoso.

Por lo tanto y en consonancia con la idea de considerar al otro (alumno) como una persona en construcción, quizás podríamos decir que un educador debe propiciar aquella reflexión que permita indagar en lo que cada uno quiere para sí mismo, en ese sentido moral del término: tal reflexión facilitaría la tarea de la formación moral en la cual participamos. Por lo menos lo haría frente a la otra posibilidad que es la de la persona que no se toma el tiempo de pensar en lo que quiere y que sólo reacciona a lo que se le propone.

No parece tarea sencilla aquello que pretendemos cuando hablamos de la ética en el *currículum* o, más específicamente, de la educación moral. Yo sólo quería compartir cuatro consideraciones que no me ha resultado fácil articular y que podría enumerar así: 1) siempre que educamos, educamos en valores y la conciencia de ello es lo que más necesitamos para hacer de este proceso un eje transversal 2) uno de los objetivos que hemos olvidado cuando hablamos de la educación moral, es que moral es, además de lo correcto, el problema de la vida buena, es decir, es importante educar para que la persona descubra que aquello que debe hacer está implicado en lo que quiere (superar la oposición entre deber y querer) 3) En tercer lugar, cuando promovemos en el otro la búsqueda por lo que quiere, se devela, de inmediato, la relación con los otros. Y, finalmente, 4) el docente en la educación moral, debe tener una actitud siempre abierta a lo que la persona puede ser, más allá de lo que creemos que es o lo que ha sido. Así quizás podamos contribuir, frente a otras muchas consideraciones que yo no he mencionado, con una adecuada concepción de la educación moral.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1998, 1097a-30, 142.

ITER - UCAB

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

publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología.

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres números al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2003-2004, por el número 33 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 25.000 Bs. El número suelto está en 9.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 30 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 35 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos aumentos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal, Altamira
Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.85.84
Fax: (0212) 265.05.05
E-mail: E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org

EL SACERDOCIO DE LOS NATURALES.
EL PROBLEMA SINTOMÁTICO DEL ACCESO AL
SACERDOCIO DE INDÍGENAS Y MESTIZOS

P. Pedro Trigo, S.J.

Abstract:

The firsts that established the Church in America lodged the hope that the natives would be priests in their near future. Nevertheless, those who came later finished excluding them absolutely. This text collection follows the change of paradigm involved and explores the reasons that were used for this rejection. The same process occurred with the mestizos. Nevertheless, with time, one determined that, if the requirements of science and virtue were fulfilled, nobody could be excluded from the ministry by

El P. Pedro Trigo es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Comillas de Caracas y Quín, 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 Guzmilla (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. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Ite, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo.

ethnic reasons. The unexpected result was the constitution of a upper and bottom clergy and the existence, in the last one, of true natives and mestizos priests, it is to say, persons in its indigenous or racially mixed culture, by the assimilation of the christian. mystery with some western molds

Key words: *History of Latin America's Church, priesthood in America, natives, mestizos, christianism in Latin America.*

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Nuestro interés es poner al lector en contacto con un grupo de textos muy variados escritos a lo largo de un siglo (de 1543 a 1646) en América Latina o, como es el caso del último, escrito en España por un jurista con experiencia americana. Todos tratan de la posibilidad de ordenar de presbíteros a indígenas o mestizos. Todos tienen en común que expresan el punto de vista de personas muy representativas, tanto de la administración civil como de la eclesiástica, incluidas las órdenes religiosas. El arzobispo de Lima Laysa, el primer virrey de México Antonio de Mendoza, el cronista de la misma ciudad Cervantes de Salazar, José de Acosta, autor del tratado más famoso e influyente de pastoral en la colonia, los concilios II y III de Lima, que marcaron la pauta en el quehacer de la Iglesia en la colonia, Jerónimo de Mendieta y Antonio de Remesal, cronistas de dos órdenes religiosas, y Solórzano y Perceyra, el jurista más importante sobre las Leyes de Indias.

Quiero hacer notar que el que sean figuras representativas de la administración no es lo mismo que lo sean del establecimiento, ya que resulta patente en los textos una diferencia muy notable entre los de la etapa constituyente, que tienen en la mira a un tiempo diferente, y los del período que podemos llamar propiamente colonial. La diferencia, en este punto como en otros, no consiste en que el período colonial es la realización de lo que en el tiempo constituyente no se vio todavía posible, pero se caminó en la dirección de posibilitarlo. Por el contrario, el tiempo colonial es un establecimiento en el que ya no tenía sentido caminar en esa dirección ni luchar para conseguirlo.

Para decirlo más complejamente, en la fase constituyente se camina en dos direcciones contrarias: la primera dirección va a la constitución de la sociedad señorial; la segunda es más compleja ya que se dirige no sólo hacia la implantación del mundo hispano en América sino también hacia el desarrollo del

mundo indígena conservando sus bienes civilizatorios y culturales compatibles con la «política cristiana» y asimilando los traídos de Europa, hasta la constitución, tanto de la república de españoles como de la de los indígenas, bajo la hegemonía de los españoles. El esfuerzo por la resolución de esa contradicción da el dinamismo de esa etapa, pero también su agudo dramatismo. Los españoles avocados en América y en parte la administración central luchan porque prevalezca la primera dirección. Una parte muy significativa de los obispos y las órdenes religiosas y en parte la administración central impulsan el desarrollo indígena, para lo que es imprescindible no sólo bajar las expectativas de ganancia de los españoles sino sobre todo variar su objetivo vital. Debían pasar de la aspiración a ser señores a la de ser burgueses.

Si la fase constituyente se caracteriza por este doble movimiento, objetivamente contradictorio, la constitución colonial significa la victoria de la implantación señorial mediante la alianza entre los criollos señoriales y la administración necesitada de renta, y la renuncia por tanto a un desarrollo del mundo indígena hacia la plena ciudadanía. Si la sociedad se definía como señorial, los indígenas venían a ser los siervos, eso independientemente de su estatus jurídico.

Como se ocha de ver, en este horizonte el problema del sacerdocio indígena es en extremo sintomático: el establecimiento colonial está concebido como cristiandad, lo que significa que el horizonte cristiano es tenido oficialmente como el englobante de la sociedad y por tanto la institución eclesiástica es la encargada de custodiar este horizonte, tanto celebrando el culto conveniente y solemnizando religiosamente las efemérides sociales como proponiendo las pautas de conducta y velando por su cumplimiento. Si ésta es la función de la institución eclesiástica, sus personeros forman parte de la cúspide social a los distintos rangos. ¿Era posible en estas condiciones que los indígenas y mestizos formaran parte de ella?

Veamos cómo se desarrolla este drama y cuál es su resolución.

Los curas dichos beneficos simples, que como dicho es, por tiempo se instituyeron y criaren en las dichas [iglesias, queremas y ordenamos que siempre que de cualquier suerte vacaren se provean solamente en los hijos patrimoniales, descendientes de las habitadores de la dicha provincia, que de España pasaron o de aqui adelante pasaren a habitarla, hasta que después conocida por nos y por nuestros sucesores la cristiandad y

capacidad de los indios, a instancia y petición del dicho patrón que ahora y por tiempo fuere, pareciere que a los indios naturales se deben proveer los dichos beneficios, precediendo primero examen y oposición (Bernabé Cobo: Obras. BAE n° 92, Eds. Atlas, Madrid 1956, 376-277)

El Padre Bernabé Cobo en su *Fundación de Lima* inserta el auto de erección de la catedral, dado por D. Jerónimo de Loaysa en 1543. En él asienta la voluntad de que los beneficios simples se reserven a los criollos. El texto está en consonancia con el propósito de edificar en América la Nueva España y por eso los beneficios no son para que vengan a ocuparlos los españoles peninsulares sino que se les reserva a los que se afinquen aquí y sobre todo a los que nazcan en el territorio del obispado.

Sin embargo en la naciente institucionalización de la Nueva España caben también los induarrieganos. El auto prevé que llegará el tiempo en que se incluirán a los indígenas cuando conste de la calidad de su cristianismo y de su capacidad. Nótese que el texto se escribe sólo cuatro años después de que los españoles pasieran pie en el incano. Por eso llama poderosamente la atención que el obispo espere que la incorporación de los indios al sacerdocio tenga ya lugar durante su episcopado.

Naturalmente que los jueces serán los eclesiásticos españoles. ¿Serán capaces de reconocer el modo indígena de ser cristiano y las peculiares capacidades indígenas o exigirán el blanqueo y retardarán el otorgamiento de las dignidades por considerar que no acaban de ser españoles? Por de pronto este texto temprano expresa confianza.

En esta ciudad en la parte del Titelulco, hay un colegio de indios en que se crían cristianamente y se les enseñan buenas letras, y ellos han aprovechado harto en ellas, y mostrándose bien claro si Nuestro Señor no fuera servido de llevarse en la pestilencia pasada los más y más hábiles que había, aunque al presente no deja de haber algunos de los que quedaron que son preceptores en estudio de latinidad, y se halla habilidad en ellos para mucha más, y envidias y pasiones han sido parte para que esto no haya crecido tanto cuando debiera. V.S. los favorezca, pues S. M. le envía principalmente para el bien general y particular de estas gentes. Porque es gran yerro de los que los quieren hacer incapaces para todas las letras ni para lo demás

que se puede conceder a otros cualesquier hombres. Y no por lo que digo quiero sentir que éstos al presente, aunque sean muy sabios y virtuosos se pueda dexar: se añadan al sacerdocio. Porque esto se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos. Y hasta que esto sea y que los hijos de los españoles que saben la lengua sean sacerdotes, nunca habrá cristiandad perfecta, ni hasta toda España a cumplir la necesidad que hay: y lo que se hace se sostiene con gran fuerza, porque todo es violento. (Hanke (ed.), Los virreyes españoles en México. BAE n° 272, Atlas 1976, 41)

El primer virrey de México, don Antomo de Mendoza, en la relación que hace, a modo de recomendaciones, a su sucesor, don Luis de Velasco, se refiere al colegio de Tlatelolco que habían fundado los franciscanos para los indígenas. Se fija en la habilidad de los estudiantes y señala que ya hay también profesores indígenas: pero le hace notar la contradicción que los españoles hacen al colegio para que no dé de sí lo que puede llegar a ser por la buena madera del alumnado, tanto para las letras como para la virtud. Por eso pide a su sucesor que lo favorezca

Sin embargo piensa que por ahora no debe dárseles el sacerdocio. Vamos a tratar de comprender su razonamiento. En primer lugar asienta que no habrá cristiandad sólida y autosustentada sino en la lengua náhuatl. Es decir que es consciente de que la cristiandad en Indias tiene que ser, no una extensión de la de España sino una cristiandad nueva, indiana, mestiza. Por eso insiste en la urgencia de ordenar a los que hablen su lengua. Para él éste es un paso previo hasta que los propios indígenas hayan llegado como nación al grado de civilidad de los españoles. Entonces habrá llegado el momento de ordenar a la élite indígena; que ya existe, pero no tan asentada ni representativa que pueda concedérseles el sacerdocio

El problema en el texto no sería tanto la novedad del cristianismo en los indígenas sino el que sean considerados como una cultura inferior. Los curas indígenas no pueden ser seres excepcionales sino representantes de su pueblo. El virrey comprende muy tempranamente el peligro en el que se ha caído, si se promueven sólo unas élites, los promovidos se asimilarán al resto de la clase dirigente y en vez de ser la palanca para la promoción del pueblo, serán los representantes para él de la cultura dominante, los que lo dominan en su nombre y lo tienen en tutoridad perpetua. Serán no los mediadores entre ambas culturas sino los intermediarios de la cultura dominante con la dominada. Ellos crearán

la ilusión de una permeabilidad que en realidad no se da: es el populismo, una característica de la cultura latinoamericana que internaliza la dominación e impide procesarla superadoramente. Para el virrey es imprescindible que todo el pueblo indígena pueda codearse con los españoles de tú a tú. Y así los sacerdotes indígenas serán representantes orgánicos de su pueblo.

Para que se llegue a ese grado de civilidad el camino que propone el virrey es doble: los criollos ministros del evangelio tienen que participar también de la lengua indígena, y los indígenas intelectuales tienen que ser también expertos en la cultura española y sus fuentes. Este acercamiento de parte y parte es el puente tendido al mutuo reconocimiento.

El texto respira admiración y confianza en los indígenas. Es verdad que subraya la necesidad de pasar por el patrón occidental para que pueda haber sacerdotes indígenas, pero al insistir con tanta fuerza que el cristianismo ha de ser náhuatl, y que por eso no puede institucionalizarse con una clerecia española, está reconociendo complementariamente que los líderes cristianos de los indígenas han de ser indígenas y que al darse el cristianismo en lengua indígena, el talante cultural de ese cristianismo será mestizo, ya que los indígenas habrán asumido los bienes civilizatorios y culturales de Europa sin dejar los suyos.

Hay aquí muchas iglesias de indios, pero en la plaza está un monesterio que se llama Santiago, que es de fraíres franciscos, de gentil edificio e gran sito, donde acude las fiestas a oír misa y sermón toda aquella población. Junto a este monesterio está un colegio también de buen edificio y muy grande, donde hay muchas niños con sus opas, que aprenden a leer, escrebir y gramática, porque hay ya entre ellos algunos que lo saben bien, aunque no hay para qué, porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados y fuera de aquí recogimiento no usan bien de lo que saben. Tiene cargo deste colegio el guardián del monesterio; hase tractado de comutarlo en españoles y sería bien averiado. (Francisco Cervantes de Salazar: Crónica de la Nueva España. BAH n°244. Eds. Atlas, Madrid 1971, 339).

El cronista de la ciudad de México, Francisco Cervantes Salazar, escribe acerca del mismo colegio de Santiago de Tlatelolco sólo quince años después de la relación del virrey, ya que el manuscrito estaba listo en 1566. El escrito del cronista refleja, sin embargo una mentalidad completamente distinta: sostiene que no hay que enseñar a los indígenas. Alega que son incapaces y que por eso

ni pueden ni deben ser ordenados.

Ya que no pueden llegar a ser sacerdotes, no tiene sentido que el colegio sea para ellos. Si son incapaces, lo lógico es aprovechar la institución para los criollos, que obviamente son capaces para cualquier oficio o beneficio. Además, sigue el cronista, los indios usan mal lo que saben.

La ideologización es patente. Reconoce que hay indigenas que saben bien la gramática y de otros dice que usan mal lo que saben. Entonces ¿son incapaces? ¿Por qué no deben ser ordenados los que sí tienen capacidad? ¿En qué usan mal lo que saben? Es claro que para el representante de los criollos el destino de los indigenas es estar abajo: ahí debe mantenerse; no tiene sentido intentar otra cosa. El peligro de que sepan es, obviamente, que no quieran contentarse con su puesto, que no acepten el maltrato, que se atrevan a poner pleitos a los criollos. Lo que procede para el cronista es que se dé educación y así se potencie a los herederos de la actual clase dominante.

En este esquema ¿cabe evangelio? No hay ninguna nueva que proponer a los indigenas. Para ellos el cristianismo sólo puede ofrecer encuadramiento en el último lugar como voluntad de Dios, y en él, desahogo devocional y ceremonial.

Prudentemente se ha ordenado por nuestros mayores que ninguno de linaje de indias sea admitido al sacerdocio o a algún otro grado de la Iglesia ni se revista de vestiduras sagradas en el ministerio, y que sólo sea permitido a los indios fieles servir al altar al modo de los acólitos, cantar en el coro, hacer oficio de sacristanes, vistiendo solamente sobrepeliz. Porque estos servicios inferiores sirven mucho para unirlos y confirmarlos en la religión cristiana: sienzen en ellos admirable deleite y los principales de ellos dan con muchísimo gusto sus hijos para el servicio de la Iglesia, y para que aprendan letras, y lo tienen a granle honra. Mas que no converga en este tiempo elevar a los indios a los grados superiores, sobre todo de orden sacro, lo enseñan las constituciones antiquísimas de la Iglesia. Ya Pablo prohíbe que el neófito presida en la Iglesia, no sea que, engraido por la soberbia como el diablo, caiga de lo alto. Los sagrados Concilios gravemente deseesan se den órdenes a los que son noveles en la fe, porque tanto a ellas como al pueblo es dañosa y al mismo ministerio hace no leve injuria.

Es admirable con cuanta severidad reprenden las sagradas Letras los sacerdotes sacados de la luz del pueblo, y eso tratándose no de los sacerdotes del verdadero Dios, sino más bien de los dioses falsos; mas porque llevan el nombre de dioses, aunque no su esencia, consideran por gran malicia durles maestros plebeyos y viles, como también condenan las sagradas Letras que no se guarde la santidad del juramento a los dioses aunque sean falsos (...). Documento que no sólo tiene valor para que los indios no se consagren, siendo nuevos en la fe a de oscuro linaje, sino que vale también para que los nacidos de mujeres indias y de españoles, sobre todo por trato ilícito, se abstengan en cuanto sea posible de tratar los sagrados misterios, para que el sacerdocio no sea tenido por vil, a no ser que por mucho la gravedad bien probada de su vida y el brillo de sus costumbres borre la oscuridad de su nacimiento. Que algunos los hay tales no lo podemos negar, que son iguales a nosotros en la honestidad de vida y nos superan en la ventaja del idioma indico. Pero es éste raro ejemplo. Por lo cual se han de guardar los antiguos cánones y los decretos del Concilio provincial, para que el sacerdote por todas partes aparezca glorioso al pueblo y sea tenido en honor (José de Acosta. De procuranda indorum salute. En Obras BAE nº73, Eds. Atlas, Madrid 1954,601-602)

Acosta escribe su libro en 1577, cuando el virrey Toledo está acabando de constituir el sistema colonial, que a nivel social, estará vigente hasta mediados del siglo XX. Este sistema se define como señorial. Es cierto que en principio los indios son libres como los labradores de Castilla, pero, por su condición de bárbaros, legítimamente son encomendados a los españoles para que sean llevados a la civilidad cristiana. Así pues, de hecho se constituye legalmente una sociedad piramidal en la que los indígenas están abajo. El cristianismo acepta el esquema y de ese modo lo convalida, aunque pide como contraparte que se corten de raíz todos los abusos para que los indígenas puedan reconocer que en esta nueva estructuración están ganando. Desde este ordenamiento jurídico pide sacerdotes dignos, es decir que según la doctrina cristiana y estén imbuidos de ella, que sean a la vez mansos y graves, realmente castos y benefactores. Los indígenas venerarán a estos padres espirituales y se convertirán a ellos de todo corazón.

El problema en el planteamiento de Acosta estriba en la noción paganzada del cristianismo y el sacerdocio, ya que paganismo no es sólo, que es a lo que tenían los misioneros gran sensibilidad, la divinización de las fuerzas de la naturaleza y la consiguiente adoración de muchos dioses sino, más aún la aceptación de la desigualdad entre los seres humanos que niega la fraternidad de los hijos de Dios en la que consiste el Reino que Jesús proclamó e inició. Para Acosta, como hemos leído, el pueblo de Dios puede ser vil, oscuro y bajo; pero el sacerdote no. Esta división es la primera de las llagas por las que se desangra la Iglesia (Rosmini), porque por una parte se vive pacíficamente la deshonra de los hijos de Dios, de los hermanos de Jesús y templos del Espíritu, y por otra se reclama para los sacerdotes la gloria de este mundo, la que rechazó Jesús.

Es cierto que Acosta lucha denodadamente por cortar de raíz los abusos contra los indígenas, pero se conforma con que estén abajo y él llama a los de abajo bajos y viles. Y por eso no pueden reclutarse de entre ellos a los sacerdotes, que tienen que tener no sólo las virtudes de los apóstoles sino la gloria de los de arriba, la que da el pertenecer al estrato superior de la pirámide social. No podía ser de otro modo, habiendo aceptado el régimen de cristiandad jerárquico en el que los indígenas ocupaban el último lugar, aunque él se esforzara, subrayémoslo de nuevo, en que ese lugar fuera lo más digno posible. Sin embargo no dejaba de reconocer que las posibilidades no eran muchas ya que de las Indias y en último término de los indios tenían que salir grandes excedentes para la corona, además de los que precisaba el régimen señorial que se instauraba.

Respecto de los mestizos el problema es la legitimidad y la propensión a malas costumbres, sobre todo deshonestidad. Este último argumento no puede ser causa para no ordenarlos cuando a lo largo del tratado ha venido insistiendo en que éste es uno de los tres vicios comunes a los sacerdotes españoles y criollos. El problema de fondo es el mismo que el de los indígenas: la vileza, que en definitiva derivaría de la leche indígena mamada, es decir de lo que de indígena tienen por sangre y educación. El sacerdote debe ser la cúspide de la sociedad cristiana, luego los candidatos a él deben ser al menos hijos de vecinos, es decir que los que por tener solar reconocido en las ciudades que se levantaban eran socialmente reconocidos.

El segundo concilio limense prohibió el sacerdocio a los indígenas, pero sólo por su condición, por hipótesis temporal, de neófitos: *«El Santo sínodo piensa y así lo manda, que estos (indios) recién convertidos a su fe no*

deben ser ordenados de ningún orden por ahora (hac tempore) (segunda parte, constitución 74). El tercer concilio estimó que no había llegado el tiempo de hacerlo, y mantuvo lo establecido, pero introdujo un cambio muy significativo: suprimió la provisionalidad de la prohibición, con lo que ésta cambió de sentido: ¡Es obvio que quince años de diferencia no introducía ninguna variación respecto de la cristianidad de los indígenas! ¡O se había consolidado ya la diferencia como algo de naturaleza!

En la carta que envían los padres conciliares a Felipe II con motivo de la clausura del sínodo se muestra claramente que ellos confiaban en que pasando el tiempo llegarían a ser aptos para el sacerdocio. En efecto, es muy significativo que en el momento en que decaía el colegio de Santiago de Tlatelolco en México, los padres conciliares limeños propongan la creación de un colegio para hijos de caciques y de otros indios principales: *«parece único remedio hacer algunos colegios o seminarios donde se crien con disciplina y policía cristiana: porque enseñándose y criándose de esta suerte tenemos entendido que por tiempo vernán, no sólo a ser buenos cristianos y a ayudar a los suyos para que lo sean, sino también a ser aptos y suficientes para estudios y para servir a la Iglesia y aun ser ministros de la Palabra de Dios en su nación»* (Tercer Concilio Limense, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima 1982, 27-28)

Naturalmente que el proceso pasa por la adopción de la cultura occidental, vehículo obvio para ellos de la cultura cristiana: eso significa la disciplina y policía cristiana. Pero se piensa que hay sujetos aptos para emprender este proceso y que hay que emprenderlo ya mismo. Se da sin duda el blanqueo, pero a cambio se admite la posibilidad de que los indígenas puedan ser líderes cristianos de los indígenas, portadores e intérpretes de la palabra de Dios para con los suyos.

El concilio tuvo que atender otro problema emparentado: el del sacerdocio de los mestizos. Muchos obispos los ordenaban, hasta que en 1578 una real cédula se lo prohibió tajantemente. En el momento de la celebración del tercer concilio cierto número de mestizos, que eran subdiáconos y diáconos y se hallaban impedidos de acceder al presbiterado, acudieron a la asamblea solicitando la ordenación. Después de largas deliberaciones los padres, sin llegar a ninguna decisión específica, cuidaron de poner claramente en varios decretos que la única norma para admitir al sacerdocio era la idoneidad, con los requisitos establecidos en el concilio de Trento, añadiendo el limense el de poseer un conocimiento suficiente de las lenguas indígenas y el propósito de dedicarse a

doctrinar a los indios, sin poner tachas raciales ni sociales de ninguna clase (2ª acción, caps 30,31,33 y 40). Además comisionaron a tres obispos para que pidieran al rey que revocara la cédula que impedía la ordenación de mestizos:

«Habiendo visto lo pedido en nombre de los mestizos hijos de indias y de españoles y lo por ellos pedido cerca de que los que tuvieren habilidad y suficiencia sean ordenados, y la provenga por su parte presentado dixeron que va porvenir es que los mestizos que fueren vieirosos y uvieren suficiencia para ser promovidos a los sacros ordenes se les conceda facultad para ser ordenados y su majestad les haga merced de permitirlo porque della se sigua mucha vñidad y aprovechamiento a los naturales destas rreynos por ser como son buenas lenguas y entenderse con los yndios que tratan la misma lengua y la saben sin diferencia con tanto que a los preladis se les encargue hagan diligente examinación de la vida y costumbres de los que se abieren de ordenar junto con la suficiencia que deben tener para tan alto oficio conforme al santo tridentino pues teniendo las dichas partes no deuen ser excluidos demas del provecho o vñidad que della se sigua como va dicho y este es su parecer y lo firmaron de sus nombres» (Tercer Concilio Limense 25-26).

Hay que notar que la iniciativa es de los propios mestizos, no de los obispos. Pero también hay que reconocer que el concilio la hace suya, no en los cánones, puesto que iba en contra de una orden del rey, que es el patrono de la Iglesia, pero sí en una carta oficial suya al rey y sus consejeros. En la carta se insiste en el derecho de los mestizos, si tienen los requisitos debidos; pero sobre todo en la conveniencia y utilidad por su dominio de la lengua y la cultura indígena.

Es cierto que hay cierta susceptibilidad que denota desconfianza acerca de sus costumbres. Pero no es mucho lo que se dice cuando a los sacerdotes españoles y criollos se les conmina con todo un paquete muy nutrido de excomuniones. La situación era dramática y el concilio pensaba que la santidad sacerdotal era pieza clave para la evangelización indígena. Felipe II concedió el permiso solicitado (1588) y las cédulas correspondientes pasaron a la recopilación de las Leyes de Indias (Ley 7, tit. 7, lib.1).

« A la segunda y a las demás preguntas del dicho interrogatorio, habiéndolas visto dixo que en doce años que habrá que está en este reino del Perú, en diversas partes dél que ha

estado ha visto y tratado diversas personas de los nacidos en este Reino de españoles e indias y aunque en algunas ha visto algunas malas costumbres e siniestras en otras ha hallado mucha virtud y en especial ser muy útiles para doctrinar a los indios por saber muy bien su lengua, e que los indios les dan mucho crédito y les tienen afición e por medio dellas ha visto hacerse mucho fruto en confesiones y en cosas de buen exemplo; y entiende que es justo favorecerellas, porque tienen habilidad y algunas se aplican bien a las letras y saben con ellas: y sabe que en el catecismo general que por mandado del Concilio Provincial, que se celebra en esta ciudad, se ha hecho para los indios, algunos de los dichos mestizos sacerdotes han ayudado muy bien e con su diligencia y trabajo se han hecho muy buenas traducciones en las lenguas del Cuzco e aimara, y dellos son dos de la Compañía, que son el padre Blas Valera y Bartolomé de Santiago. Y también sabe que de la cédula que su Majestad proveyó para que no se ordenen mestizos, entre personas graves y de buen celo y experiencia se ha tratado que tiene gran inconveniente la dicha cédula e podría redundar en mucho deservicio de Dios y de su Majestad. . Y a este testigo le parece cosa muy conveniente y conforme a razón que no se cierre la puerta tan absolutamente a las que con estudio e virtud pueden merecer el sacerdocio e con él mediante la habilidad y lengua que tienen, harán mucho fruto en los indios. » (Declaración judicial del P. José de Acosta. Lima 5 de agosto 1583. En De procuranda indorum salute. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1987, 458-459)

En la petición del concilio y la respuesta favorable del rey pesó el parecer (a modo de declaración judicial) del padre José de Acosta (5/8:1583). Basándose en su experiencia personal, insiste en que la cédula del rey es inconveniente y redundante en deservicio de Dios y el rey. Le parece ajustado a derecho que no se cierre la puerta del sacerdocio a los mestizos que por su estudio y virtud lo merecen. Pero además de justo le parece conveniente porque por su habilidad y dominio de la lengua pueden hacer mucho fruto entre los indios. En su declaración Acosta alaba sobre todo la capacidad y el ascendiente, junto con el conocimiento, también como propio, de la cultura occidental. Sobre la conducta, apunta que ha visto a algunos torcidos, pero a otros de mucha virtud.

Como se echa de ver es un parecer mucho más positivo que en su libro, motivado, como expresa, por el conocimiento cercano de ejemplos insignes.

Cerca de las cosas arriba dichas, podriame arguir alguno, preguntar y decir: «Venid acá, hermano, vos decís que los indios comúnmente tienen muchas conductones y inclinaciones naturales muy apropiadas para ayudarles a ser buenos cristianos, y habéis traído ejemplos particulares de indios a quien Dios comunicó su espíritu que tuvieron deseo de servirle, renunciando el mundo y siguiendo la vida evangélica. ¿Pues qué es la causa porque a estos tales no se les dará el hábito de la religión, no solamente para legos, más aún para sacerdotes, como en la primitiva Iglesia se elegían a los gentiles y judios nuevamente convertidos a la fe para sacerdotes y obispos? Antes parece seria esto de más provecho para la conversión y buena cristiandad de toda su nación, por saber ellos mejor sus lenguas para les predicar y ministrat en ellas más propia y perfectamente. Y porque el pueblo tomaría y recibiría la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños...»

Mas en estos tiempos, la iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo con la experiencia de los muchos reveses que se han visto en los nuevos cristianos, tiene ordenado, por determinación de los Santos Pontífices Vicarios de Cristo, que no se admiran a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión en sus estatutos. Pero aún más quiero yo añadir, y es, que puesto caso no se previniese en alguna manera de los indios que habían de volver al vómito de los ritos y ceremonias de su gentilidad (que es por donde la Iglesia se mueve a privarlos de este beneficio), hay en ellos más causa que en otras descendientes de infieles para no los admitir a la dignidad del sacerdocio ni a la de la religión, aunque fuese para legos, y esta es un natural extraño que tienen por la mayor parte de los indios, diferente del de otras naciones (aunque no sé si participan de él algunas de las griegas), que no son buenos para mandar y regir, sino para ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjección en este estado (como lo hemos pintado), tanto más se engrerirían y desvanecerían si se viesan en lugar

alto. Y así quiero decir que no son para maestros sino para discípulos, ni para prebados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo. Es tan buena su masa para este propósito, que ya, pobrecillo inútil y hien para poco con sólo el favor del rey, y teniendo las espaldas seguras, como ahora las tenemos para no se poder ellos desmandar, me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijera sino que toda ella era un monesterio (1). Ptas ellos vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa se van al infierno. (1) Pues con esto concluyo la propuesta, que los indios no son para prebados, ni maestros, sino para siempre súbditos y discípulos y para esto, en general ninguno como ellos. Oído he decir de pocos días acá, que no falta quien ofrezca a sacarlos idóneos y aficientes para el sacerdocio, y quien a esto se ofrece, a harto más se obliga que yo en lo que arriba dije, porque lo tengo por obra de sólo Dios (que los puede trocar y hacer de otro natural) y no de hombres. Y pluguiese a su divina bondad, que esto fuese posible y lo mereciésemos ver (Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Eds. Atlas, Madrid 1973, 60-61)

Fray Jeronimo de Mendieta acaba su *Historia Eclesiástica Indiana* en 1604 o por mejor decir no lo acaba ya que muere en ese año. En el libro IV que nos ocupa, concluido en 1587, alaba a indígenas que han vivido como donados en los monasterios franciscanos sin ningún compromiso de la orden, e insiste en que debe acogerseles como tales, ya que no como verdaderos religiosos jurídicos. Para Mendieta el planteamiento es dramático ya que él piensa que es casi imposible vivir en el siglo como lo pide el espíritu y ésta sería la causa por la que los hombres del siglo piden ser admitidos a las religiones. Y sin embargo él se afina en que es bueno que no sean admitidos indígenas sino como donados e impidiéndoles que salgan fuera del monasterio. *Lo que a mi me ha movido y mueve es parecerme terrible inhumanidad, y de que Dios pedirá estrecha cuenta, querer privar a toda una nación y gente innumerable, de todo recurso y ayuda para poder vivir religiosa y espiritualmente* (ac 58).

Mendieta expresa el argumento de las dotes que él ve en los indígenas y el ejemplo de la Iglesia primitiva no sólo para que fuesen admitidos a frailes sino

también al sacerdote. Además así el pueblo tomaría y recibiría la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños. Y sin embargo se afine en su parecer de no admitirlos, no sólo porque así está establecido sino por lo que él cree ser la índole de los indígenas: no son, dice, para mandar sino para obedecer.

A lo divino, he aquí la caracterización, no sólo pacíficamente aceptada sino exaltada místicamente, de la definición aristotélica de siervos por naturaleza. Esta caracterización no entrañaría para él desprecio sino que sería la materia más adecuada para la realización de una utopía. Es la utopía de la inocencia entendida como carencia de la ciencia del bien y del mal, como renuncia a la libertad y como ejercicio beato de la minoridad humana. ¿Es ésta una utopía cristiana? ¿El cristianismo propone una existencia infanzilada hasta el punto de que no cabe el pecado o una existencia que lo haya superado?

Lo más grave es que ni siquiera tiene en mente al buen salvaje entregado a la alegría y libertad de su existencia cimarrona, una existencia ahistórica, natural (cosa que no existe, por supuesto) sino al salvaje quebrado, domado, que ya no se puede desmandar. Por eso los misioneros pueden ensayar esa utopía con las espaldas cubiertas. Naturalmente que en una utopía de este tipo no cabe el sacerdocio de los indígenas. No caben relaciones fraternas con los frailes. Los indígenas son los «santos inocentes».

Si muchos de los españoles van al infierno al caer en las tentaciones de la mayoría de edad, la manera de evitar el pecado sería colocar a los indígenas en un invertadero, aislados de los españoles y de su propio pasado, sin responsabilidades históricas, en un monasterio reformado, regido por adultos que han tenido que salir del mundo para salvaguardarse del mal. Si en la historia no hay posibilidades de vivir cristianamente, se ensaya una vida ahistórica, sin responsabilidades, para que no se use mal de la libertad. Esta castración, que eso es la sustracción de la libertad, ¿no es más grave que cualquier pecado? La hipótesis que la sustenta ¿no es la injuria más grave que puede hacerse al Creador?

Creo que es necesario reconocer que la tutoría que sustrae la responsabilidad es más destructiva que la opresión, más si quienes la llevan a cabo son, como en este caso, gente que ama a los indígenas hasta dejarse matar por ellos, pero que no tiene fe en ellos. La razón es que una existencia así no crea anticuerpos para defenderse y ese veneno acaba apagando los resortes más nobles.

En recibir a él a los naturales, incluyeron muy escasos los padres antiguos desta provincia. En el apéndice de las actas del capítulo del Cobán, año de mil y quinientos sesenta y dos se mandó que a ningún natural se le dé el hábito antes de dieciocho años de edad y en otra parte pusieron « veinte, y gran examen de costumbres » Y en el capítulo que se celebró en el mismo convento de Cobán, año de mil y quinientos y ochenta y dos, « se les pide veinte y un año de edad ». En el capítulo que se tuvo en Ciudad Real, año de mil y quinientos y sesenta y ocho, se mandó: « Que a ningún natural se le diese el hábito sin expresa licencia del padre provincial ». Apretaron más esto en capítulo de Cobán año de mil y quinientos y setenta, y en él hicieron el acta siguiente:

« Iten, ordenamos y mandamos, que ninguno se reciba al hábito de los que llaman criollos. Y también llamamos criollo a aquel que desde los primeros diez años de su edad se ha criado en estas partes de las indias, aunque hayan nacido en España. Agravando juntamente a las conciencias, así de los perlados, como de los examinadores, que examinen con rigor los que hubieren de recibir así al hábito, como a la profesión. Y amonestando a los maestros de novicios, que con todo cuidado y rigor erien los novicios, porque de su buena enseñanza depende el aprovechamiento de la Orden, y sobre todo esto les encargamos la conciencia ».

Pareció mucho rigor deste capítulo, acerca de no admitir al hábito a los criollos, o naturales destas partes, y así en el que se celebró en Ciudad Real, año de mil y quinientos y sesenta y seis, se remitió al padre provincial y prior de Guatemala, que tratasen y confiriesen lo convenia dar hábitos a los naturales, y pues lo dieron, sin duda hallaron razones para ello. Acerca de los españoles hay un acta, que se hizo en el capítulo de Cobán, año de mil y quinientos y cincuenta y ocho, en que se manda: « que a ninguno se le dé el hábito, que tuviere padres vivos en España; los ilegítimos nunca se recibían hasta que el padre Fray Lucas Gallego en la visita que hizo a Guatemala, año de mil y quinientos y ochenta y ocho, dio licencia para que se les diese el hábito con tal condición que fuesen de dos dietas fuera de la ciudad de Santiago, por evitar la infamia que se podría

seguir de tener la ocasión presente. Los mestizos, siempre estuvieron excluidos del hábito, según parece por el capítulo de Guatemala, año de mil y quinientos y sesenta y cuatro: por el Colón, año de mil y quinientas y sesenta y seis (...)

Atórralos de muchos desasosiegos, principalmente ahora que todos son naturales, el no hajar de ordinario a ayudar la misa, que uampte las madres y parientes no los han de apartar del santo propósito, pues tienen a buena fortuna ver a sus hijos y desalos en tan alto estado, la golosina y regalillo que les dan a escorridades, nunca dejen de inquietarlos, y obligarlos a que pidan más (...)

No fue voluntaria, ni sin causa la escaseza que aquellos primeros padres tuvieron en dar hábitos a los naturales: y definirlos con tanto rigor, como llamar criollos a los nacidos en España, como se hubiesen criado los primeros diez años de su vida en Indias. Y desta definición se colige que más parece topaba esto en la crianza que en el nacimiento. Porque en aquellas tiempos la tierra era licenciosa en costumbres, y las casas de los vecinos poco reformadas, y así los hijos mamaban en la leche el vicio, y despertaban del estado de la puericia, o inocencia, con lo que les hacía abrir más los ojos al pecado que a la virtud, y así aunque después la miraban, y la amaban y la abrazaban en la Religión, eran pocos los que perseveraban en su amor obrándola, acordándose de la libertad, compañía y ocasiones de la casa de sus padres. Tüvose la experiencia desto en algunos hábitos que se dieron al principio, principalmente en el primer natural destas partes que profesó en santa Domingo de Guatemala, que con la mala cuenta que dió de sí, y las ofensas en que puso al hábito, hizo a los padres que gobernarán la provincia que escarmentasen en su misma cabeza, y formasen y promulgasen las leyes, que sobre este caso quedan referidas. Mudáronse los tiempos, y entró en las casas de los padres de familias el recogimiento, el recato, la buena enseñanza de los hijos, y el criarlos con respecto de los hombres, temor de Dios, vergüenza y empacho de la culpa y afición de la virtud, y así ya no se revelan los perlados de las religiones en admitirlos a su compañía, particularmente en esta santa provincia, a donde las

veinte últimos que han hecho profesión han sido naturales. sin que se les mezcle ninguno que lo fuere de España (Remesal, Historia general de las Indias Occidentales, Eds. Atlas, Madrid 1976,243-245).

Fray Antomo de Remesal en su Historia general de las Indias Occidentales (1617) escribe desde una época que no es la fundacional o constituyente sino la de la normalidad e instalación. en la que cabe la estricta observancia, pero dentro del orden establecido, no sólo aceptado sino absolutamente internalizado. Por eso los naturales son los criollos y no los indígenas, que están totalmente fuera del horizonte.

Este desplazamiento es enormemente significativo respecto de los textos anteriores. Estamos ya en la nueva España y en plena contrarreformación; por eso los ártales son los descendientes de los pobladores y vecinos, de los que tienen solar reconocido. de los señores de indios, de los señores de la tierra y los funcionarios de la administración, ordinariamente los segundones, como se decía, ya que el mayor era el heredero del patrimonio, sobre el que recaía la obligación de conservarlo y acrecentarlo. A estas familias pertenecen las señoras que vienen a misa diariamente y traen sus doncellas a sus deudas como un modo de obligarlas.

Si no están contemplados siquiera los blancos de orilla, es obvio que no tiene sentido plantearse la posibilidad del clero indígena. Y en la del mestizo llega a discutirse. Por eso su exclusión se menciona de paso, como una decisión que no necesita razonarse, como si se razonó proulijamente la exclusión temporal de los criollos. En esta época se ha optado por ellos, claro está que se supone que para el servicio de los indígenas, entre otros destinatarios. Pero la exterioridad respecto de los indígenas es ya obvia y permanente.

23 Y si à estas los hallara Yo idóneos, de entera capacidad, y decencia, no dudara de admitirlos al Sacerdocio, porque, aunque hay muchas cédulas que prohíben el ordenarlos, y no sólo à ellos, sino à los Mestizos, de que despues haré capitulo aparte: eso se pudo, y debió practicar, recién descubiertos, y convertidos, quando el ser Bárbaros, y Neófitos les pudo ser para esto de algun embarazo, por lo que en sus semejantes aconseja San Pablo.

* En la L. 4. tit. 7. lib. 1 Recop. se supone, que los Indias pueden ser admitidos al Sacerdocio pues se encarga à los Obispos

que no ordenen à Mestizos y defectuosos lo qual se entienda de Mestizos ilegítimos; porque en la ley 7. del mismo título se manda, que ordenen à las Mestizas de legítimo matrimonio, y estos Mestizos son de padre Español ó Indio, ó al contrario.

24. Pero las, aunque para lo que les es favorable, se juzgan tambien por Neófitas, y gozan como tales los privilegios y gracias que he referido, verdaderamente no lo son las más de ellas, y mucho menos sus descendientes; pues según la comun, y verdadera opinion, basta que hayan pasado 10. años después del Bautismo, para que no sean tenidos por Neófitas, como lo dice Covarrubias, Torquemada, Navarro, Toledo, y otros que refieren, y siguen Antonio Ricado, y Fray Juan Zapata.

25. El qual saca de aquí, como por conclusion infalible, que las Indias vá áe antiguo convertidos, aunque desciendan de padres, y abuelos que fueron Infieles, deben ser admitidos al Sacerdocio, y à todas las Beneficias, y Dignidades Eclesiásticas, cargos, y officios públicos, en que no quiere Dios, ni el derecho regularmente, que haya excepcion, ó acepcion de personas, y que no halla ley que los excluya, y mucho menos que los comprehenda en los estatutos de las Iglesias, Ordenes, ó Colegios, que excluyen de su ingreso Judios, y Moros, y los que de ellos descendieren por qualquier via

26. La qual doctrina tengo Yo por certísima, porque estos estatutos se deben interpretar, y practicar estrechamente, y sólo en los casos y personas de que habian, y con particular atencion à las causas, en que se fundan, que son el alma, y razon que los vivifica, y sustenta, y si falta, ó cesu, cesu también su disposicion según las reglas del derecho.

27. En el qual, ni en otros libros, ó historias, jamás hallamos que la descendencia de Gentiles, ó Infieles, que no haya sido Judios, ó Moros, y que voluntariamente recibieron la Fé de Christo haya sido notada, ni tenuta por manchada, y excepcionada. Pues antes los que hoy blasonan más del esplendor, y gloria de sus nacimientos, traen su origen de ellos, y se precian de esto, como en términos de tales estatutos lo advierten.

28. *Notando con razon la opinion contraria, que parece que lleva en quanto á esto Perez de Lara, traxo digno en lo demás de ser alabado, y seguido), pues despues de haverlo disputado por una, y otra parte, concluye, que en nuestra España tiene recibido la práctica, que ni Indios, ni Negros, ni los que de ellos descenden, se admitan donde hay tales estatutos, pues no se puede verificar que sean Christianos viejos*

29. *Pero yo no alcanzo, en qué derecho se puede haver fundado esta práctica, ni he sabido de casos algunos particulares, que en contradictorio juicio se hayan ofrecido, y ligado, que son los que pudieran introducirse; y si ni Indios, ni Negros han sido admitidos, será como dice Rociolo, porque nunca lo han intentado, á donde haviere estatutos, que generalmente excluyan todos los Infieles, y sus descendientes.*

30. *En la qual opinion veo, que tambien conviene conmigo el docto, y grave Varon Don Juan de Escobar del Corro, que hoy es merisimo Consejero de la Suprema y General Inquisicion, en el erudito, y copioso tratado que escribió de la pureza de sangre, que piden estos estatutos, donde va ponderando, y satisfaciendo una por una todas las razones de Perez de Lara, y concluye la equidad grande que hay para que los descendientes de Indios, y Euopes sean favorecidos.*

31. *Con que juntamente saldremos de la question que el mismo Perez de Lara promete tratar en otro lugar, conviene á saber, que debemos sentir, y decir de los hijos de los Españoles antiguos, y nobles que casaron con mugeres Indias, Mestizos, ó Mulatas en aquellas Provincias. Porque si como va dicho aun á los mismos Indios ya convertidos no les comprehenden en rigor estos estatutos, menos comprehenderán á sus descendientes. Ni aqui podemos, ni debemos practicar, ni aplicar la doctrina de Si mancas y Calderón, que requiere, á lo menos doscientos años de conversion en los ascendientes de aquel, que quiere probar, que es Christiano viejo, y ser tenido, y admitido por tal; porque hablan de los que descenden de Judios, ó Moros, que corren por otras reglas, y razones particulares, como se ha dicho (...)*

18. *Viniendo á tratar de los que llaman Mestizos, y Mulatos, de que hay gran copia en las Provincias de estos Indias, lo que se me ofrece que decir es, que (...) si estos hombres hubiesen nacido de legitimo matrimonio, y no se hallase en ellas otro vicio, ó defecto que lo impidiere, tenerse, y contarse podrán, y debrian por Ciudadanos de dichas Provincias, y ser admitidos á los honras, y officios de ellas, como lo resuelven Victoria, y Zapata: y á eso puedo creer que miraron algunas Cédulas Reales, que permiten ser ordenados los Mestizos, y las Mestizas, recibidas por Monjas, y admitidos á Escribanias, y Regimientos. * L. 7. tit 7 lib 1. Recop.*

21. *Pero porque lo más ordinario es, que nacen de adulterio, ó de otras ilícitos, y punibles ayuntamientos, porque pocos Españoles de honra hay que casen con Indias, ó Negras el qual defecto de los naturales les hace infames, por lo menos infamia fual, segun la más grave, y comun opinion de graves Autores, sobre sí cae la mancha del color varin, y otros vicios que suelen ser como naturales, y manados en la leche: en estas hombres hallo, que por otras muchas cédulas no se les permite entrada para officios algunos autorizados, y de Republica, aunque sean Protectorias, Regimien-tos, ó Escribanias, sin que hayan expresado este defecto, quando los impetraron, y están particularmente dispensados en ellos, y que se les quiten los titulos á los que de otra suerte los huvieren ganados.*

23. *Contentándome ahora con advertir que si en estos Mestizos (especialmente habidos en Indias) concurrese virtud conocida, y segura, y suficiente habilidad, y doctrina, pudieran ser sumamente provechosos para ocuparse en la de los Indias, por ser como sus naturales, y saber tan perfectamente su lengua, y costumbres, como lo dicen los Padres Acosta, y Fray Gregorio Garcia, y mejor que todos el Docto, y Noble Varon Don Manuel Sarmiento de Mendoza, meritisimo, y antiquisimo Canonigo Magistral de la Santa Iglesia de Sevilla, en el libro de corto volumen, y grande erudición, que escribió de Milicia Evangélica, donde prueba, que aun no sólo á Mestizos, sino á los mismos Indios, después de bien convertidos y doctrinados se les havia de fiar este cargo, y aun el Episcopal, para la mayor persuasión, y más fácil*

conversion de sus compañeros, trayendo para esto el ejemplo de Ito, y Timoteo, y otros lugares de la Sagrada Escritura, y uno muy elegante de San Ambrosio

24. Esto es en sí tan cierto, que se pudiera practicar aun quando diéramos que estos tales Mestizos fueran Neófitos, quanto y más, que ya no lo son, ni aun los Indios por la mayor parte.

13. (...) habiendo sido consultado en este caso, siendo Oidor de Lima y despues, volviéndose á tratar del, siendo Fiscal del Consejo, defendi se podía tolerar la costumbre que el Arzobispo de Lima decia estár ya introducida en los Indios de oral-nurtos y ponerlos en doctrinas, aunque fuesen ilegítimos: Lo uno por la fuerza que esa tiene en todas las cosas, con que nos pone en obligacion de seguirla y de pensar que uva suficientes títulos y razones para fundarse y continuarse. (Solórzano, Política Indiana, BAE 252 (I,II) y 254 (I,IV) Eds. Atlas, Madrid 1972, 436-437, 445-446:306)

Solórzano y Pereyra en su Política Indiana (1646) dice respecto de los indígenas que ya no son neófitos y que, como cualquier gentil que no sea judío o moro, no tienen ningún impedimento por ser indígenas. Luego los indígenas como tales son aptos para cualquier dignidad, incluida la del sacerdocio y hasta la del episcopado. La razón positiva para ordenarlos es que los indígenas serían más fácilmente persuadidos al cristianismo y a la vida devota si sus líderes religiosos fueran sus propios compañeros, de su misma raza y cultura. No hay que pedir más de ellos que lo que exige el concilio de Trento para ordenar a cualquiera: letras y virtud.

El autor como jurista no entra en consideraciones sociológicas sino que pide y exige atenerse a derecho y no discriminar a todo un pueblo. El que no trate a colación el problema de fondo no obedece a su desconocimiento ya que, como dijimos, él estuvo de oidor en Lima, la ciudad más racista, tal vez, de la colonia. Obedece a su determinación de que se haga prevalecer el derecho y la justicia sobre la presión social.

Esto nos parece muy notable ya que contrasta vivisimamente con el texto, verdaderamente sintomático, de Remesal ¿Qué revela ese contraste? A nuestro modo de ver la fuerza del colonialismo interno. Un alto funcionario muy bien pagado y que no pensaba residenciarse en América tenía una relativa exterioridad para poder juzgar la situación desde sus fines estatuidos. Podía ser más

consciente que los grandes señores de la tierra, como lo fueron algunos virreyes, de lo gravosamente que cargaba todo el edificio colonial sobre los hombros indígenas, en definitiva de la injusticia de fondo del sistema. Sea como sea, al sabio juriconsulto el no ordenar a indígenas le parece una segregación intolerable y además una grave pérdida en la evangelización de la nación indígena.

En el problema de los mestizos distingue los legítimos de los ilegítimos. Respecto de estos últimos da crédito a la opinión en contra de muchos tratadistas que los acusan de tener malas costumbres y de mostrarse despóticos con los indios. Los tratadistas y predicadores no reparan en el hecho de que el establecimiento privó de lugar a los mestizos. Existía la república de indios y la de los españoles. Los mestizos no podían asimilarse a ninguna de ellas. Se sentían más que los indios y eran tenidos por los españoles como inferiores. Por eso las leyes tendieron a apartarlos de los indios y darles lugar en la periferia de las ciudades de españoles. Es cierto que no existía ninguna discriminación legal, pero la falta real de reconocimiento, que en esas sociedades cerradas, estamentales, era la principal fuente de identidad y sentido, conspiraba en contra de su construcción como sujetos y sobre todo en contra de su estabilidad emocional, social, económica.

Hay que reconocer que a la larga la inestabilidad se convirtió para no pocos en dinamismo, en creatividad cultural y en fecundidad histórica. Pero era más fácil que fueran utilizados por los señores como intermediarios suyos respecto de los de abajo, a que ellos mismos se asumieran como mediadores en un establecimiento que no buscaba mediarlos.

Sin embargo, hay que destacar que Solórzano, aunque reconoce la dificultad, sostiene que debe ordenarse para curas de indios incluso a los mestizos habidos fuera de matrimonio, que eran la mayoría. Le parece que la utilidad que van a reportar bien merece correr el riesgo.

SÍNTESIS

Después de haber comentado uno a uno los textos, veamos en síntesis lo que se deduce de ellas. Los argumentos para negar el sacerdocio a los indígenas son que son neófitos y bárbaros. Y para excluir a los mestizos, su origen infame y sus pérdidas costumbres.

Respecto de los indígenas el primer argumento no puede aplicarse a la segunda generación y en rigor, como dice Solórzano, bastan diez años después

del bautismo para que ya no sea neófito. Naturalmente que esto supone que ha existido evangelización y que ella ha conducido a una verdadera conversión de la que es signo el bautismo. ¿Se dio este proceso en América Latina? Ciertamente, pero de modo minoritario, aunque no tanto que se considere excepcional. Podría decirse que en todos los sitios hubo verdaderos cristianos.

Si fueron capaces de realizar este proceso tan profundo, no hay duda de que tenían capacidad de reflexión, de autoconciencia y de captación de lo propuesto, lo que impide que se les considere bárbaros. Más todavía, la captación del evangelio tal como fue propuesto, se dio a través de un diálogo histórico que dio como resultado un verdadero mestizaje cultural. En efecto, a pesar de algunas adaptaciones, la evangelización se dio desde la cultura europea, aunque fuera en lengua indígena; pero fue captada desde la cultura indígena. Los indígenas tuvieron que hacer un diálogo de horizontes, que en los casos de mayor perspicacia y penetración llegó a una fusión. Así que, aun desde el punto de vista etnocéntrico de los españoles, a estos convertidos no se les puede tachar de bárbaros, ya que fueron capaces de asimilar la propuesta y de reinterpretarla.

Así pues, en estas personas, muchos de ellos curacas o hijos de curacas y principales, no valían estos argumentos ya que fueron probados en su vida cristiana y aun en letras clásicas llegaron algunos a tener suficiencia muy superior a la mayor parte de los sacerdotes que había en el continente.

¿Por qué entonces se les negó durante tanto tiempo el sacerdocio? El argumento de fondo es el que presenta Acosta: eran del pueblo, de los vencidos. Este argumento queda ontologizado en Mendicera, que convierte una situación histórica en una sustancia metafísica irreformable, en un modo de ser inamovible: son para obedecer y para siempre. Lo trágico es que esta situación hipostasiada llega a verse cristianamente como ganancia, como deseable, como algo, pues, en lo que hay que afincarse.

La infamia de mestizos y mulatos se refiere a su condición frecuente de hijos naturales ya que los españoles ordinariamente no querían casarse con las indígenas o negras con las que tenían hijos. Sin duda hay irresponsabilidad por parte de los españoles y por esta causa dificultad en una crianza adecuada. Pero ¿por qué este pecado del padre redundaba en infamia del hijo?

Las pérdidas costumbres se refieren sobre todo al aspecto sexual, aunque también se nota la propensión a tratar despóticamente a los indígenas y a vivir holgando sin trabajar. Sin embargo como virtudes se subraya la habilidad, el ingenio y el ascendiente sobre los indígenas, además del dominio de su lengua y

costumbres, no menos que de la cultura española.

Hay una indefinición sobre el estatuto del mestizo en la sociedad: por una parte, resistencia a considerarlo como un ser diferente, específico, y por otra dificultad en asimilarlos a los indígenas o a los españoles. En lo primero hay un cierto racismo traído: la idea de que en la mezcla hay una cierta degradación de la raza española. Aunque no se diga expresamente. En lo segundo, el no tener un lugar definido con sus deberes y derechos, y su origen ilegítimo provoca ciertamente inestabilidad, que puede dar lugar a lo que se reprocha. Pero esto no sería causa para denegar el acceso al sacerdocio.

En el caso de los mestizos la dificultad de fondo estriba en que en la sociedad estamental son los españoles vencedores quienes quieren reservarse el control ideológico, y temen la competencia de los «pontífices» naturales, que por su ascendiente, derivado de su pertenencia a ambos mundos, pueden suplantarlos. Ciertamente que eso pasó con los descendientes de los conquistadores y de indias nobles, a los que podemos considerar mestizos de altura: se les brindó honor, pero se los apartó cuidadosamente de lugares y puestos decisivos.

Yendo a los hechos si parece que hubo un obispo indio: Juan de Merlo, obispo de Honduras, además de varios obispos mestizos, o más bien bastantes, pero muy pocos considerados como tales, como Lucas Fernández de Piedrahita, que ocupó las sedes de Santa Marta y Panamá o José de Moctezuma, que estuvo en la de Chiapas, que las reivindicaron por su entronque con la nobleza inca o azteca. Aunque parecen las excepciones que confirman la regla, hay que decir que no fueron obviamente de las primeras generaciones.

Aunque distamos mucho de poseer suficientes datos, parece que durante la colonia se ordenaron más de mil indígenas y un número semejante o mayor de castas (mestizos y mulatos), algunos de los cuales gozaron de justa fama por su erudición y su vida virtuosa y apostolado fecundo, y llegaron a poseer cargos elevados.

Sin embargo con el paso del tiempo el antagonismo se dio entre peninsulares y criollos. Hay que tomar en cuenta que las elecciones de los conventos eran prácticamente las únicas que había en la ciudad y por eso simbolizaban de algún modo la correlación de fuerzas entre ambos grupos de españoles. El presupuesto de este antagonismo es que los criollos en sentido estricto, también en el ámbito eclesiástico fueron la clase dirigente, y que parece ser muy marcada la contraposición entre un alto y un bajo clero.

Así pues el problema de fondo tiene que ver con el esquema de la cristiandad: si la clerecía formaba parte de la clase dominante, tenía que tener los atributos del poder y la gloria propios de esta clase. Poder sobre las conciencias para imponer por las malas lo que no se lograba por las buenas, y la gloria de la cultura criolla y sus atributos. No bastaba la asimilación del misterio cristiano con una piedad sincera y la sabiduría espiritual para exponerlo fehacientemente, y la entrega al apostolado. Era impensable haberse amoldado a la policía cristiana en su versión del cura posttridentino, es decir haberse occidentalizado.

Ahora bien, si desmontamos lo que de ahustivo tiene esta exigencia, incluso lo que tiene de negación del estatuto del líder cristiano que no puede tener la figura ni la lógica de los que mandan en este mundo (Mc 10,42-45), todavía nos queda un punto que merece estudiarse: el presbítero tiene como misión recibir y transmitir la Tradición. Al ser histórica, la revelación sólo puede entrar por el oído, es decir por el estudio asiduo. ¿No reponemos por este camino lo que habíamos negado por el otro? ¿No establecemos la necesidad de que el indígena asimile la cultura occidental, vehículo de transmisión del cristianismo? Sólo en cierto modo. Es cierto que la Tradición llega a los misioneros en moldes occidentales: los de la Iglesia latina. Pero, al entregarla a otra cultura ¿no tenían obligación de distinguir entre las tradiciones y la Tradición? ¿No tenían que haber desestructurado lo que habían recibido como un bloque compacto para reestructurar la Tradición evangélica en los moldes indígenas?

Así lo tenían que haber hecho, si pretendían crear un cristianismo indígena. Pero eso fue lo que negaron. Habían venido a Las Indias a crear la Nueva España y el cristianismo era un aspecto medular de la misma. Por eso esta voluntad de crear otros reinos hispanos es más radical que todo lo demás y es ella la que determina la reducción de los indígenas a la condición de menores de edad, pues sin esta operación no podían ser sus señores. Por eso los vasallos no podían ser sacerdotes, ya que ese oficio no era de vasallos sino de libres.

CONCLUSIÓN: NO PUEDE HABER INDÍGENAS CURAS, SI NO HAY UN CRISTIANISMO INDÍGENA

El problema de fondo es que no se contempló la posibilidad de un cristianismo indígena.

Es distinto el caso de los neófitos cuando el cristianismo que se les propone no dista demasiado de sus parámetros culturales, como era el caso de los

prosélitos de Chipre y de Cirene que evangelizaron a Jesús a los paganos en Antioquia sin pasar por el judaísmo, que cuando la propuesta es completamente heterogénea no sólo en los contenidos sino más todavía en los moldes, como sucedió a los misioneros reformados de las dos primeras generaciones en América y a la institución eclesíastica de la contrarreformación de las generaciones subsiguientes, ya que, además de la diferencia cultural, los primeros estaban en contra del cristianismo pagano (es decir agrario) paganizado en la Península y por eso no podían reconocerlo en el nuevo mundo, y los segundos además estaban presos de unos moldes doctrinarios y disciplinares, totalmente ajenos a ese mundo y casi inasimilables para él. Todavía se agrava más el problema cuando la propuesta no se hace de modo personalizado sino masiva y aun masificadamente, no sólo de modo impersonal sino positivamente despersonalizador, como la hicieron no pocos curas y frailes que formaban parte de las expediciones, y sólo se distinguían de los soldados en que no portaban armas, pero no en la actitud de fondo de altanería, avidez e irrespeto.

Para poner el paralelo histórico más aproximado por lo que toca a los evangelizandos, en la edad media se bautizó el paganismo, es decir se vertió el cristianismo en los moldes de una cultura y de una religión agraria. Todo giró alrededor del ciclo de la producción agrícola: Dios era el que bendecía con la vida y la fecundidad, tanto de la tierra como de la familia, él era el que conservaba la unión de la comunidad y el que la rehacía cuando se quebraba. Más aún, Dios aparecía con su corte celestial en la que cada santo estaba encargado de una función específica según las áreas de la vida y según la particularidad de cada comunidad. Y así cada comunidad tenía su patrón que intercedía por ella ante Dios y que cuidaba de ella particularmente. Las fiestas se celebraban como en el paganism: consistían en una preparación que incluía la purificación y culminaban con una procesión festiva al santuario donde la comunidad y cada miembro se ofrecían a su patrón celestial mediante las ofrendas que depositaban, le rendían homenaje y celebraban la solemne comunión con la divinidad, con la tierra nutricia y con la comunidad en un gran banquete que incluía el baile y la bebida abundante.

Claro está que los evangelizadores más insigres procuraron con gran celo evangelizar esta religión en el sentido más literal de medir a la comunidad con la lectura explicada del evangelio para personalizarla, lo que incluía además de una relación historizada con Jesús de Nazaret y con el Dios de Jesús y el esfuerzo sostenido de una vida congruente con esta dedicación. Pero este esfuerzo sincero se volcaba en los moldes de la religión agraria.

Es normal que este tipo de cristianismo pudiera ser comprendido por los campesinos y captado como buena nueva, como una mejora sustancial de su antigua religión. Por eso los presbiteros salieron de las mismas comunidades. Mejor dicho, no salieron: surgieron de ellas y permanecían en ellas. El problema siempre fue hasta qué grado eran mera expresión de su comunidad o estaban más o menos moldeados por la trascendencia de la relación real con Jesús de Nazaret y su propuesta. Para subsanar el problema surgieron las escuelas episcopales y los misioneros que animaban periódicamente las pequeñas comunidades tratando de que no perdieran dinamismo y trascendencia.

La reforma gregoriana del siglo XI iba dirigida a identificar la Iglesia con la institución eclesiástica, a estamentarizarla, como el único medio que encontraron para conservar en ella la referencia trascendente. Pero hay que decir que por una parte esta identificación no se logró hasta el postremo con la creación y el funcionamiento normalizado de los seminarios en los que los jóvenes, separados de su cultura, se hicieron clérigos. Por otra hay que decir que en segunda se vio que la separación intentada no equivalía a la trascendencia sino a la constitución de la institución eclesiástica como un cuerpo en sí que buscaba sus intereses y su gloria en nombre de Dios. De ahí la terrible decadencia de los siglos XIV y XV que en el XVI se convirtió en una mundanización tal que constituía el primer problema de la Iglesia.

Así pues, el problema no consistió en la inadecuación del sistema medieval sino en su falta de funcionamiento cuando la instancia episcopal dejó de cumplir con su ministerio de animación. En parte este objetivo lo cumplieron los monjes, que, cuando se mantenían en su fervor carismático, siempre tuvieron un ministerio misionero. Luego se hicieron cargo de él las órdenes mendicantes, que entre los siglos XII y XIII lograron un verdadero florecimiento, una primavera carismática, un renacimiento del fervor cristiano en los pueblos y ciudades. Luego la decadencia de las órdenes privó nuevamente a los campesinos de este medio de renovación, y a fines del siglo XV es cierto que más era pagatismo con referencias cristianas que cristianismo agrario.

Las dos primeras generaciones de misioneros en América, como eran reformados, estaban en contra del cristianismo paganizado de la península ibérica y por eso no estaban en condiciones de valorar en los indios americanos lo que rechazaban en los campesinos españoles. A este nivel de cauces religiosos hubo un tremendo desencuentro. Por eso, al no contemplar el diálogo de horizontes y menos aún su fusión, no pudieron captar que los que se convertían (y no meramente se rendían al dios vencedor, que era lo más frecuente), lo

hacían desde su propio horizonte religioso y no desde el de los misioneros, que para ellos era el único posible. Si los misioneros hubieran desabsolutizado su horizonte religioso (que no es lo mismo que el Evangelio), habrían podido captar que la religión indígena (abstrayendo los moldes de la religión imperial azteca y en menor grado inca) era una religión agraria. Más aún, en sus descripciones aparece claro que ellos la ven así. Pero aunque la describen así, no la comprenden, se resisten a comprenderla, y por eso universalmente adoptan la perspectiva de que los indígenas son menores de edad engañados por el demonio.

Fuera del sacrificio humano de los aztecas (y en mucha menor medida de otros grupos) y de prácticas muy localizadas de hechiceros que rompen la solidaridad de la comunidad y matan a personas, lo que los misioneros describen no tiene carácter diabólico sino más bien simbólico: une a la comunidad entre sí y con las fuerzas de la naturaleza y la historia de los antepasados de las que viven haciéndolas producir. No hay nada objetivo que lleve a esta atribución diabólica. Se les podía haber achacado a los indígenas, como Pablo a los galatas, que vivían sujetos a los elementos del mundo, siendo así que ellos habían sido creados al servicio de la humanidad. Hay que decir que ése es el límite severo de la religión agraria, incluso la que tiene referentes cristianos. Pero eso no hace sino confirmar que esa religión se adapta plenamente a ellos. El problema es que se adapta tanto que no los deja crecer. Pero no hay ninguna razón para pensar que son menores de edad y que el diablo los tiene engañados.

Todos los misioneros hablan de los ministros de la religión indígena y de su organización, lo que revela que el sacerdocio indígena es una creación propia y que son ellos los que la llevan responsablemente. Pero desde el punto de vista de la atribución diabólica, los ministros sólo pueden ser o los más engañados o los engañadores en complicidad con el diablo. Esto último es lo que presumen los misioneros.

Si todo se reduce a un engaño, al desengañarse se quedarían en blanco y entonces estarían en condiciones óptimas para recibir el evangelio. Es lo que llamaron el método de la tabla rasa. Así como cuando una pintura salía mal se borraba y en la tabla nuevamente en blanco se pintaba otra, así la evangelización consistía en desengañar a los indios, es decir en borrar de sus mentes los engaños diabólicos, y en inculcar lo relativo al Dios verdadero. No se cayó en cuenta que no era así, que no podía ser así. Que no había engaño sino una elaboración religiosa engarzada en todos los aspectos de su vida y de su historia, y que sólo desde ese imaginario podían captar la propuesta cristiana. Si hubieran percibido el imaginario religioso indígena, habrían podido dialogar con él, pero al declararlo

inexistente, dejaron que funcionara sin modificarse.

Por eso creyeron que las primeras conversiones eran aceptación de la propuesta cristiana y del imaginario religioso subyacente. Cuando descubrieron que el imaginario seguía intacto, creyeron erróneamente que no se habían convertido. Los que apresuradamente, sin verdadero discernimiento, admitieron en las órdenes a indígenas, enseguida, con menos discernimiento todavía, concluyeron que no eran aptos para la vida religiosa ni para el sacerdocio.

La postura definitiva fue que así como habían apostado a la aculturación de la adolescencia y juventud de la nobleza indígena a través de internados en los que aprendieran policía cristiana, es decir los moldes cristianos peninsulares, así por este mismo método, aunque con mucha más cautela, pudiera ordenarse de sacerdote a los jóvenes que destacaran por la capacidad de asimilación no sólo de la doctrina sino sobre todo del comportamiento, sobre todo el celibato. Se comenzó por los mestizos y finalmente se admitió también a los indígenas. Con esto se descartó de una vez por todas el cristianismo indígena, porque estos seminaristas ya sólo en la figura externa y algún rasgo de temperamento y por supuesto en la lengua, aspecto fundamental y razón principal de su reclutamiento, eran indígenas. Se les ordenaba cuando se comprobaba que estaban imbuidos no sólo de la doctrina y conducta apropiadas sino, con ellas, del imaginario español, que en este tiempo del postrento equivalía a la clericalización. Claro que hubo bastantes curas indígenas y mestizos con esta impronta; pero este modo de ser cura nada tiene que ver con ser curas en cuanto indígenas, es decir desde su cultura y desde su pertenencia a la comunidad indígena y en calidad de representantes de ella.

Sin embargo, con el tiempo se fue dando una posibilidad no contemplada: un verdadero cristianismo indígena y mestizo de carácter, digamos, residual: es el bajo clero de los campos más lejanos, más pobres, más abandonados. En los dos virreynatos los curules constituyeron el alto clero, que copó las dignidades y las mejores parroquias. También en este clero se colaron mestizos e incluso algún indígena aculturados, incluso, si era muy insigne, con alguna peculiaridad no hispana. Pero como había que cubrir todos los curatos, se transigió con candidatos más cimarrones, menos aculturados, que eran los que según la estimativa vigente aguantaban más en esos lugares difíciles, en definitiva, aunque no se quisiera reconocer así, porque estaban más adaptados a ellos, porque de algún modo pertenecían a ellos.

Lo grave de estos casos, siguiendo con el ejemplo de Europa medieval, es que muchas veces faltó la misión revitalizadora, en parte por la decadencia de los órdenes en el siglo XVIII y la quebra institucional, en no pocos lugares, de la guerra de Emancipación. Sin embargo esas misiones sí se dieron en las últimas décadas del siglo XIX y en la primera mitad del XX, aunque por aquel entonces se acentuó la romanización del clero.

BIBLIOGRAFÍA:

BORGES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. I. BAC, Madrid 1992, 279-295

Bayle, *España y el clero indígena en América*. Razon y Fe 405. 1931, 213-225

CEJILA: *Historia general de la Iglesia en América Latina III*. Sígueme, Salamanca 1983, 521-525

DE LA PEÑA Y MONTENEGRO. *Itinerario para párrocos de indios*, I III a V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996, 215-227

FIGUERA, *Documentos para la historia de la Iglesia colonial en Venezuela*, BANH, nº 74, 114-139, 145-151, 153-154 La formación del clero indígena

LOPETEGUI, ZUBI LACIA: *Historia de la Iglesia en la América española*. BAC. Madrid 1965, 420-429

OSORIO (Ed.). *Clamor de los indios americanos*. ULA, Mérida 1993

PRIEN: *La historia del cristianismo en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1985, 238-247

RICARD. *La conquista espiritual de México*. FCE, México 1994, 332-355

TORMO. *Historia de la Iglesia en América Latina III. La evangelización*. Feres-Oesha, Madrid 1962, 104-105