

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA
Nº 28

TEMAS DE FILOSOFÍA
Pensando lo político

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2002

Revista cuatrimestral del Instituto de Teología para Religiosos

Caracas

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Mayo-Agosto

AÑO XIII, N° 28

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

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

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Cruz Ayestarán, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael García, laico

Gonzalo Arnáiz, S.C.J.

Corrado Pastore, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Perón, S.D.B., Rector del ITER

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

Carlos Bazarra, O.F.M. Cap, ITER y "Nuevo Mundo"

Luis De Diego, S.J. ITER y UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Raúl Biord, S.D.B., Rector del IUSPO

Erik De Vreese, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Loginow*

Corrección: *Ana Teresa Rodríguez*

Impresión: *Editorial Texto C. A.*

SUSCRIPCIONES 2002:

Correo normal: Bs. 18.000

Número suelto: Bs. 7.000

Extranjero: \$ 30

Por avión: \$ 38

UCAB

Universidad Católica Andrés Bello

Montalbán, Caracas (1020)

Apartado 20.332

(Telf. 0212-4074208, 4074178)

Dirección y Administración

ITER-Instituto de Teología para Religiosos

3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)

Apdo. 68865

Telf. 02-2618584 - Fax: 0212-835311)

Caracas 1062 A (Venezuela)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	
<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	7
PENSANDO LO POLÍTICO	
Los orígenes del liberalismo contemporáneo	
<i>Profesor Omar Astorga</i>	17
La crisis política y los nuevos escenarios: de la Sociedad Civil a la Sociedad de la Vida Cotidina	
<i>Profesor Enrique Alf González</i>	27
Constitución escrita vs constitución orgánica: dos nociones de la filosofía política de Laureano Vallenilla Lanz	
<i>Profesor Rafael García</i>	49
“Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia”. El diálogo intercultural en Venezuela.	
<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	63
TEMAS ABIERTOS VARIOS	
La <i>alteridad</i> como forma del discurso acerca de Dios en el pensamiento de Erich Przywara	
<i>Profesor Rafael Luciani</i>	91

Filosofía y metafísica <i>Profesor Carlos Paván</i>	122
Étienne Gilson y la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino <i>Profesora Ariadne Suárez</i>	136
El acento latino deducido por el acento castellano, y viceversa, en palabras de origen latino y griego <i>Profesor Bruno Manara</i>	149
RECENSIONES Y RESEÑAS	
SAGRADA ESCRITURA.....	159
<i>Biblia y Derechos Humanos</i> , de autores varios, por F.J. González. <i>El Pentateuco</i> , de J. Blenkinsopp, por F.J. González <i>El mensaje de los Salmos</i> , de W. Brüggemann, por E. Frades <i>La opción por los pobres</i> , de N. Lohfink, por E. Frades	
TEOLOGÍA Y MORAL.....	166
<i>Hablar de Dios</i> , de autores varios, por H. Terán <i>Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore di Guido Gatti</i> , Al cuidado de F. Attard y P. Carlotti, por I. González <i>Questioni di bioetica</i> , de P. Carlotti , por I. González <i>Al amanecer del tercer milenio</i> , de E. Grasso, por H. Terán <i>La Institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana</i> , dos tomos del P. Pedro Trigo, por C. Bazarra	
ESPIRITUALIDAD Y PASTORAL.....	175
<i>Hijos del viento</i> , de M. Ballester, por L. de Diego <i>Shalom, Miriam</i> , de M. Estradé, por R. Morillo	

La vida es la realización de un sueño de juventud, de E. Grasso,
por A. Iglesias

Culto al Sagrado Corazón de Jesús, de F. López y otros,
por L. de Diego

El libro de la vida cristiana, de M. Martínez, por R. Morillo
María, Virgen, Madre, Reina, de K. Schreiner, por R. Serrano

MATERIAS VARIAS

182

La amistad y los cursillos de cristiandad, de H. Castaño,
por F.J. González

Diez ensayos de cultura venezolana, de E. Alí González,
por R. García

Animazione culturale, de M. Pollo, por A. Iglesias

El amor, camino para un nuevo mundo, de C. Vítolo,
por O. Hernández

PRESENTACIÓN

Eduardo Frades, C.M.F.

Hemos titulado este número, el segundo del curso académico 2001-2002, con la pretenciosa frase de “Pensando lo político”. Las razones, siempre relativas, son en primer lugar la continuidad con el título (y esa vez también el contenido) del número anterior, el 27, en que nos preocupábamos hondamente por la actual situación conflictiva del país y la reflexión crítica sobre el momento histórico que vivimos. Pero también aquí, y éste es el segundo motivo, el mismo contenido apunta mayoritariamente a este tema, sólo que con una visión en general más académica, histórica y desligada de las angustias y problemas del presente. Sin embargo, hay otra serie de trabajos que desbordan dicho planteamiento y se ocupan de temas tan variados como la idea de metafísica en Aristóteles o la utilidad del griego y del latín para el conocimiento del castellano.

Entre las novedades del presente número está la presentación de cada trabajo en un resumen previo, elaborado por los autores mismos, que ponemos ahora en castellano y anteponeamos a cada artículo en versión inglesa, que agradecemos a la profesora Ariadne Suárez Hopkins que ha tenido a su cargo esta tarea. Ha sido una petición de varias personas, de dentro y fuera de la Institución que nos ha parecido adecuado aceptar, así como antes atendimos a la presentación de los autores de los artículos y continuamos haciéndolo con los nuevos. Esta vez se trata de nuevas firmas, sobre todo en el campo de la filosofía; algunos de ellos exalumnos beneméritos y la mayoría profesores del propio ITER. He aquí la formulación castellana de las síntesis que luego anteponeamos en inglés, siguiendo el mismo orden de presentación.

Resumen

“Somos un país multiétnico y pluricultural, aunque el proceso de modernización y ahora el de globalización nos homogeneicen en ciertos aspectos. En nuestro país coexisten las culturas indígenas, la afrolatinoamericana, la campesina y la criolla como culturas tradicionales, y la suburbana y la occidental mundializada como culturas contemporáneas. Las tres primeras y la suburbana son subalternas, y la criolla y la occidental mundializada son dominantes. Las dominantes tienen como substrato étnico a los occidentales con algunos occidentalizados. La campesina y la suburbana se componen, sobre todo, de mestizos. Y las otras dos obviamente de indígenas y negros. Sin embargo la multiétnicidad tiende a ser soslayada por la ideología del mestizaje, y el pruliculturalismo no es reconocido porque los de filiación occidental en la práctica se comportan como si su cultura fuera la única y las demás, atraso e incultura. El artículo plantea la pertinencia de admitir el carácter multiétnico y pluricultural del país, que equivale, como dice la Constitución, a construir un Estado de derecho. El reconocimiento de la cultura suburbana sería el test de este reconocimiento y el camino para reconocer a las otras. Nuestro problema es el mismo del occidente respecto del resto del mundo, y por eso su resolución abriría camino para resolver el problema mundial”. (P. Pedro Trigo)

Resumen

“A partir del ensayo **Las constituciones de papel y las constituciones orgánicas**, de L. Vallenilla Lanz, se reconstruyen dos conceptos fundamentales dentro de la filosofía política del autor, a saber: el de constitución escrita (o de papel) y el de constitución orgánica (o efectiva). Se procura mostrar que en opinión del autor la segunda de tales nociones determina a la primera. Ambas nociones se presentan como una dicotomía cuyo impacto se resiente en la manera que ha conducido las formas de entender la democracia en América. La crítica del autor estudiado se basa en la consideración de que ha habido una dogmatización de la creencia de que las sociedades se transforman por la sola acción de los preceptos constitucionales y de las instituciones por ellos generadas, sin estimar la naturaleza y carácter de la sociedad que pretende enmarcar”.

Palabras clave: Constitución Escrita o de papel, constitución orgánica o efectiva, nacionalidad, gendarme necesario, democracia, igualitarismo. S. Bolívar, H. Taine. J. Gil Fortoul. (Profesor Rafael García)

Resumen

“Se presentan aquí un conjunto de reflexiones sobre los orígenes del liberalismo contemporáneo. Para ello se hace uso de tres planos teóricos e historiográficos a través de los cuales se muestra el nexo que ha existido entre algunos filósofos modernos y diversos pensadores que han teorizado la política contemporánea. En primer lugar, se exponen algunas consideraciones sobre el momento antropológico y económico cuya expresión esencial se halla en el individualismo y la propiedad. En segundo lugar, se hace énfasis en el momento político, examinado a través de la tensión que se ha planteado entre la configuración del Estado y la constitución de la democracia. En tercer lugar, se aborda el momento moral, analizado desde las posiciones antagónicas representadas por el universalismo y el relativismo. A manera de conclusión se plantea la utilidad de repensar el nexo y la continuidad, muchas veces ignorada, que existe entre diversos pensadores modernos y contemporáneos.

Palabras clave: liberalismo moderno y contemporáneo, individualismo, democracia, relativismo”. (Profesor Omar Astorga)

Resumen

“Desde hace algunas décadas, especialmente desde los setenta, las crisis políticas ocurridas en el mundo tanto en las sociedades occidentales como en las llamadas en ese momento sociedades socialistas, colocaron de relieve la aparición de un nuevo escenario distinto a los considerados tradicionales: la Sociedad Civil. Pero esta Sociedad Civil no era un concepto nuevo, arrastraba una historia y como ha quedado demostrado por la epistemología, todo concepto siempre sigue significando las distintas acepciones que se han tenido de él. Cada nueva acepción se transforma en dominante durante un tiempo, pero siempre convive con los diferentes rostros de sí mismo. Bastaría señalar la presencia actual de las significaciones de cultura que coexisten desde agricultura, a cultura corporativa por ejemplo. Por lo tanto, la emergencia del concepto de Sociedad Civil es igual a *la emergencia de una isla: la isla no flota en el agua, sino que es la cima de una montaña submarina*. Aquí trataremos de caracterizar la montaña submarina de la Sociedad Civil, de enfatizar su dialéctica melliza con la Sociedad Política, lo que impide tratar

a una sin la otra, pero a su vez señalaremos en un breve esbozo, la nueva isla que despunta por emerger en paralelismo con el protagonismo político de la Sociedad Civil: la Sociedad de la Vida Cotidiana.

Palabras clave: Espacio político. Sociedad Civil, Sociedad Política. Sociedad de la Vida Cotidiana. Crisis Política. Teoría”. (Profesor Enrique Alí)

Resumen

“La palabra no es sólo el espacio histórico donde el otro se revela y es reconocido en su aquí y ahora, ella está entrecruzada por una tensión negativa dinamizada por el ritmo de los contrarios, por el cual el sujeto humano es desvelado en su realidad más íntima, como relación de recíproca alteridad, que acontece bajo la libertad del dejarlo pronunciarse en cuanto otro. La alteridad nos inserta dentro de la analogía como forma del lenguaje, por la que toda conceptualización viene entrecruzada por el peso de la realidad histórica, cuya concretez anuncia la realidad siempre mayor y cercana de un Dios que se revela bajo el *iter* del reconocimiento, como auténtico *agape*, que lleva en su propuesta, la superación de una metafísica primera del estudio del ser en cuanto ser, para entrar en la hondura real de una metafísica creatural del reconocimiento del otro en cuanto otro, cuya forma profética y provocativa, se revela bajo la más inquietante realidad del *agape*.”

Palabras clave: Alteridad, analogía, forma, semejanza, desemejanza, palabra, misterio, catástrofes, trágico, “*agape*”, “*commercium*”.(Profesor Rafael Luciani)

Resumen

“El presente artículo intenta defender la metafísica de ciertos ataques que pretenden derribarla construyendo una imagen totalmente desfasada de dicho saber. En este sentido, y haciendo hincapié en la propuesta filosófica aristotélica, me propongo mostrar lo que me parece el aspecto esencial de la metafísica entendida como saber ontoproológico esencialmente crítico en cuanto constituido dialécticamente”. (Profesor Carlos Paván)

Resumen: “En latín no se usaban acentos ortográficos, pero es posible deducir cuál era la acentuación de las palabras latinas a partir de la acentuación

de los equivalentes términos del castellano, lengua derivada del latín. Por otra parte, en castellano tenemos muchas palabras griegas o derivadas del griego; varias de ellas entraron al latín hablado hace 2000 años y se adaptaron a la acentuación latina, que se conserva también en castellano. Por tanto, es posible predecir cómo se acentuará una palabra griega en la medida en que se incorpore al léxico popular castellano”. (Profesor Bruno Manara)

Resumen

“El tema del siguiente artículo es un resumen de la doctrina del entendimiento agente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, a la luz de la interpretación que de ella realiza Étienne Gilson cuando explica la postura realista del Aquinate enmarcada dentro de su visión más amplia del pensamiento cristiano”. (Profesora Ariadne Suárez Hopkins)

La última parte de la revista vuelve a ocuparse de los libros que nos han sido enviados con el fin de que los reseñemos brevemente, cumplimentando así el deseo de esas editoriales. Lo hacemos muy gustosamente, con el resultado de que algunas reseñas son verdaderas recensiones, por la amplitud y el detalle de su presentación. Son unos veinte libros, algunos de grueso volumen y otros de pequeño formato, pero todos significativos en su área. Han colaborado en esto la mayoría de los profesores del ITER, cumpliendo con uno de sus compromisos profesionales con el propio Instituto. Esperamos seguir contando con el envío de nuevos libros por parte de las editoriales, y nos comprometemos a responder a su generosidad con la recensión o reseña correspondiente.

Queremos también señalar que estamos atentos al desarrollo del Concilio Plenario de Venezuela (CPV), a pesar de la preocupación casi obsesiva por el mundo político que nos embarga a todos en estos meses. Por eso comunicamos a nuestros lectores que la próxima sesión, la tercera, tendrá lugar en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), iniciando con una jornada de oración el día 26 de julio y continuando con las sesiones de trabajo entre el día 27 de julio y el día 3 de agosto del presente año en las instalaciones de Montalbán. Invitamos a unimos a la oración y al trabajo de reflexión y propuestas de estas jornadas conciliares.

PRESENTACIONES

OMAR ASTORGA

El Profesor Omar Astorga es caraqueño y egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (1997), ha sido Director de la Escuela de Filosofía de la UCV y se desempeña como Titular de la misma Escuela y como Director de postgrado en la Facultad de Humanidades. Entre sus libros más recientes se destacan: *Ensayos para una historia de la Filosofía. De los presocráticos a Leibniz*, de 1998 como coautor. *El pensamiento político moderno. Hobbes, Locke y Kant*. Caracas, EBUCV, 1999. Con este libro gana el Premio Bienal de la APUCV al texto universitario del año 2000. *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*. Caracas, CDC, 2000. El trabajo presentado en este número de ITER, *Los orígenes del liberalismo contemporáneo*, recoge la conferencia dictada el día 7 de diciembre del año 2001 en el mismo Instituto, con ocasión de las jornadas de reflexión filosófica que se vienen teniendo cada curso académico.

RAFAEL GARCÍA TORRES

El Profesor Rafael García es venezolano, casado y con tres hijos. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1992 y obtiene Maestría en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB) en 1998. Actualmente está culminando su Doctorado, a la vez que se desempeña como Agregado de la Escuela de Filosofía de la UCAB en las cátedras de Filosofía Política y Filosofía de la Historia; y como profesor de Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea y Filosofía Social y Política en la Escuela de Teología de la UCAB, en la Sección de Filosofía del ITER; también es profesor de Postgrado de Filosofía en la misma UCAB.

Entre sus publicaciones señalamos: *De la patria boba a la teología bolivariana*, de Luis Castro Leiva (Comentario bibliográfico). Cuadernos Venezolanos de Filosofía. N° 2. 1989. *Filosofía e Historiografía filosófica: Comentario al libro «Philosophy and its History», de Jorge Gracia*. Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar. N° 31-32, 1995. *Filosofía y poses filosóficas: a Javier Sasso In Memoriam*. Ucabista, n° 22, Año 3, octubre de 1997. *En torno al concepto de identidad nacional*. Iter, Revista de Teología, N° 19. *Idea de Progreso: Anotaciones en torno a las Filosofías de la Historia de Voltaire, d'Alembert y Condorcet* Iter, Revista de Teología, N° 21. El presente trabajo se presentó el 26 de abril de este año 2002 en las jornadas de reflexión filosófica del ITER

RAFAEL F. LUCIANI RIVERO

El Profesor Rafael Luciani es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana (UPS) con sede en la ciudad de Los Teques. Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma (PUG). Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Docente en pregrado y postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello, el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Univeristario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Jefe de la división de Investigación y Extensión del IUSPO. Investigador y autor de los libros *La Palabra olvidada: de la significación a la simbolización* (1997), *Vida en abundancia* (2000) y en imprenta *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar, y su uso en teología trinitaria*.

BRUNO J. MANARA

El Profesor Bruno J. Manara es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Ha ejercido por muchos años como docente de castellano, latín y literatura en el

Instituto Pedagógico de Caracas (IPC) desde 1967; y en el Instituto Venezolano de Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de griego bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (concretamente el Latín), en este mismo Instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular, a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP; y como resultado de esa experiencia, publicó: *Cantos y Fábulas de Luis M. Jiménez* (1982), *Cantos y Décimas de Reyes José López Vásquez García "Monteverde"* (1984), *De Charallave a Caracas –Cuentos viejos-* (1885) y *Antonio Ratia y su mundo* (1985). En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (Dir. De Cultura, UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998).

CARLOS PAVÁN SCIPIONE

El Profesor Carlos Paván Scipione realizó sus estudios primarios en Italia. Luego vino a Venezuela y está casado con la profesora Ariadna Suárez. Desde el año 1980 es Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV) y Doctor en Filosofía Contemporánea por la misma Universidad, desde el año 1996 con la tesis titulada *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*. Actualmente se desempeña como profesor titular de la Escuela de Filosofía de la UCV, de la que ha sido Director; y ahora es jefe del Departamento de Historia de la Filosofía y delegado de los profesores en el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación; y jefe del proyecto de Investigación Doctoral "*Ontología, Hermenéutica y Teoría de la Racionalidad*". Entre sus numerosas publicaciones señalamos estas: *Ser y pensamiento de Anselmo de Aosta*, en Autores Varios, *Ensayos para una Historia de la Filosofía*, Facultad de Humanidades y Educación del UCV, 1998. *Introducción al pensamiento filosófico de Tomás de Aquino*, Ibídem, *Fe y razón en Boecio de Decia*, Ibídem. *Constituyente y formación del ethos*,

en Autores Varios, *Filosofar sobre la Constituyente*, Caracas, Tropykos, 1999. *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Caracas, FHE, 200. Tiene artículos en varias revistas especializadas y ha obtenido varios premios, entre ellos el PPI de Conicit, y el Conaba y PEI de la UCV.

ARIADNE SUÁREZ HOPKINS

La Profesora Ariadne Suárez Hopkins es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis *El conocimiento de la existencia según Étienne Gilson*. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En estos momentos, cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), en Caracas, Venezuela.

PENSANDO LO POLÍTICO

LOS ORÍGENES DEL LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO

Profesor Omar Astorga

Abstract

Here we present a group of considerations about the origins of contemporary liberalism. To do so, we have used three theoretical and historical areas through which it is shown the link existing among some modern philosophers and several thinkers who have theorized contemporary politics. In the first place, we expose some thoughts referred to the anthropological and economical moment which essential expression is individualism and property. In the second place, we emphasize the political moment examined through the stress presented by the state configuration and the democracy establishment. In the third place, we consider the moral moment, analyzed from antagonistic positions represented by universalism and relativism. Finally, we conclude the usefulness of thinking over the link and continuity, many times disregarded, existing among several modern and contemporary thinkers.

Key words: modern and contemporary liberalism, individualism, democracy, relativism.

La tarea de mostrar los orígenes del liberalismo contemporáneo puede resultar muy compleja y difícil, sobre todo si se tiene presente que con el término liberalismo se alude no solamente a una doctrina, sino también a un pensamiento económico y social, así como a una posición filosófica que desde el siglo XVII hasta hoy se ha expresado a través de diversas corrientes¹. Y la tarea de exponer los orígenes del liberalismo contemporáneo en un brevísimo

1 Véase, por ejemplo, de Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social. John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985. Para una interpretación panorámica véase de John Dunn, *La teoría política de occidente frente al futuro*, México, FCE, 1981.

ensayo no sólo es compleja y difícil, sino que, más aún, corre el riesgo de simplificar, no sólo por razones didácticas, un espectro de temas y problemas que han alimentado el desarrollo de la cultura liberal.

Sin embargo, este ensayo nos ofrece la oportunidad de exponer, asumiendo el riesgo de la simplificación, algunos aspectos que a nuestro juicio son claves, no sólo para comprender los orígenes del liberalismo, sino también para realizar una aproximación que podría servir de base para sugerir modificaciones a la imagen tradicional que se tiene del liberalismo y de la modernidad filosófica.

Vamos a distinguir, en principio, tres aspectos en la consideración de la cultura liberal. En primer lugar, un momento que llamaremos antropológico-económico. En segundo lugar, el momento político, y en tercer lugar, el momento ético o moral. Estos tres aspectos han sido retomados en el liberalismo contemporáneo (entendiendo en este caso el liberalismo del siglo XX) por economistas, sociólogos y filósofos que han tenido en común el interés por justificar ciertas posiciones y principios en nombre de la libertad.

En atención al momento antropológico y económico se pueden destacar dos principios a través de los cuales se ha intentado expresar y justificar la libertad. Por un lado, el individualismo, entendido como forma esencial de constitución de la naturaleza humana. Y por el otro, la propiedad, vista como una de las formas fundamentales de desarrollo individual. En esta dirección, nos referimos a pensadores como Hobbes, Locke y Hayek, entre otros².

El momento político puede ser visto a través de dos principios a través de los cuales se ha justificado el funcionamiento de la sociedad y del Estado. Por un lado, la idea de los límites del Estado en los asuntos sociales. Y por el otro, la constitución democrática del Estado. En este caso, nos referimos a Locke, Bobbio e Isaiah Berlin, entre otros.³

Finalmente, nos referiremos al momento ético/moral que puede ser considerado en atención al carácter universal y abstracto de los valores morales, o poniendo de relieve la importancia de la historia y de la cultura a

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Madrid, Alianza Editorial, 1989; John Locke, Madrid, Aguilar, 1973; y F.A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Barcelona, Folio, 1997.

3 Locke, *op-cit*; Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1978; Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en A. Quinton (compilador), *Filosofía política*, México, FCE, 1974.

través de la cual surgen principios que deben regular, más allá del mundo jurídico, la actividad individual y colectiva. En esta dirección se pone de manifiesto la teorización que han ofrecido pensadores como Rawls (ubicado en el marco del contractualismo) y Rorty (quien puede ser ubicado en el seno del pensamiento neopragmatista y post-moderno).⁴

Pasemos ahora a considerar, con más detalle, el significado y sentido de los aspectos antes indicados, considerando sus orígenes.

I. EL MOMENTO ANTROPOLÓGICO Y ECONÓMICO: INDIVIDUALISMO Y PROPIEDAD

El individualismo constituye, sin dudas, uno de los aspectos fundamentales del pensamiento liberal. Y quizás la mejor forma de concebirlo se halla en la célebre distinción propuesta por Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa. Mientras la idea de la libertad positiva concibe la libertad como un principio de constitución de cada uno en comunión con el otro, de tal modo que esa constitución viene entendida a partir de su relación con la comunidad, tal como lo vieron los griegos, o tal como lo postula Rousseau,⁵ la idea de la libertad negativa fija su atención en el campo de acción que un individuo puede tener independientemente de los demás. La libertad en este sentido, compatible con la más estricta aplicación del derecho positivo, supone la afirmación del individuo y su ubicación en un lugar privilegiado y autónomo respecto a las pretensiones que puedan provenir de la comunidad. No significa esto que el individuo sea considerado como un ente aislado o contrario al interés social. También es visto como un ente relacionado pero bajo el principio según el cual el valor originario que se debe conservar es el de la libertad individual, de manera tal que la sociedad deba estar subordinada a este principio.

Ahora bien, la razón de ese principio se encuentra en la fuerza del egoísmo, según la cual el acercamiento a los demás tiene como norte fundamental el beneficio propio. En tal sentido, se puede afirmar que fue Thomas Hobbes, pensador de mediados del siglo XVII, quien expresó de un

4 John Rawls, *Una teoría de la justicia*, México, FCE, 1979; Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

5 Jean Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

modo contundente o por lo menos atractivo, la idea según la cual la conservación de sí mismo, expresada no solamente como derecho a la vida, sino también como derecho a la felicidad, es el núcleo fundamental de la naturaleza humana, que viene entonces concebida de un modo diametralmente opuesto a la forma como la pensó Aristóteles, para quien la naturaleza política y social era una dimensión previa y constitutiva del ser humano.⁶ Para Hobbes, por el contrario, la sociedad y especialmente el Estado, son un mal necesario, es decir, un instrumento del cual se valen los individuos para conservarse. Y si bien la posición radical de Hobbes, llamada comúnmente pesimismo antropológico, fue objeto de críticas, se puede sostener que el individuo, visto como eje y fin de las relaciones sociales, se convirtió en el punto de partida de las teorías políticas y económicas que se desarrollaron a partir del siglo XVII. Desde Locke a Stuart Mill, o desde Hayek a Isaiah Berlin, el individuo y más fuertemente el individualismo como teoría, como ideología y como metodología, se convirtió en uno de los ejes fundamentales de la cultura liberal.⁷

Pero hay que tomar en cuenta que el individualismo presentado de esta manera sería de algún modo una condición antropológica abstracta y ahistórica, si no se tiene presente el segundo eje a través del cual se ha expresado su fuerza. Se trata del derecho a la propiedad y del desarrollo económico de la sociedad que ese derecho supone. Y si bien este es un aspecto que ya Hobbes había visto en sus reflexiones antropológicas y políticas, fue especialmente a partir de la obra de John Locke, a finales del siglo XVII cuando la propiedad se convirtió en un concepto central para concebir la libertad y para justificar el surgimiento del Estado. Locke dice que así como el hombre es dueño de su cuerpo, es dueño también de lo que el cuerpo produce y puede, a través del dinero, establecer relaciones comerciales para ofrecer lo que no necesita para su consumo personal. De este modo, Locke justifica no solamente la propiedad como derecho, sino que también explica el surgimiento del capitalismo moderno. El individualismo posesivo se convierte así, como ha dicho un intérprete canadiense, Macpherson, en la categoría fundamental para entender el desarrollo del pensamiento económico y político moderno.⁸ El desarrollo de esta categoría en Mandeville, en Adam

6 Aristóteles, *La Política*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

7 Locke, Hayek, Berlin, *Op.cit.* John Stuart Mill. *De la libertad*, Madrid, Técnos, 1967.

8 C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Smith e incluso en Marx para explicar el desarrollo del capitalismo es la mejor prueba de la importancia de John Locke en su génesis y desarrollo.⁹

II. EL MOMENTO POLÍTICO: LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO Y LA CONSTITUCIÓN DE LA DEMOCRACIA

Si se desea entender la naturaleza y los orígenes del surgimiento del Estado liberal, es conveniente acudir de nuevo al pensamiento de Hobbes y Locke, específicamente en lo que respecta a las diferencias que separaron a ambos pensadores. Si bien Hobbes utilizó como punto de partida la idea del individualismo posesivo, que suponía en su proyecto político una raíz de corte liberal, desembocó sin embargo, en un modelo de Estado que encerraba un poder absoluto sobre los individuos, y donde, paradójicamente, podía entrar en crisis el principio mismo de la libertad. La respuesta de Locke, y junto a ella todas las reacciones liberales que se han producido desde el siglo XVII, y especialmente en nuestro siglo las que se produjeron frente al socialismo de Estado, especialmente en su versión soviética, consistió en postular un modelo de Estado, no sólo con poderes separados entre sí, sino sobre todo limitado a las estrictas funciones de la sociedad política. Desde esta perspectiva, los límites de la intervención del Estado en la vida individual y, por tanto, en la vida social, se convirtió en una posición esencial del pensamiento liberal. Quizás la propuesta más radical la haya formulado Robert Nozick, un pensador norteamericano que planteó la necesidad de repensar el Estado contemporáneo en el mismo sentido teorizado por John Locke pero proponiendo un "Estado mínimo" casi cercano a la utopía de una sociedad anárquica (en relación al uso del monopolio de la fuerza) pero que pueda autorregularse.¹⁰

El segundo aspecto político a través del cual se puede explorar el pensamiento liberal se halla en la cada vez más afianzada orientación hacia la constitución de una sociedad democrática. Pero, si bien la democracia se

9 Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982; Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, México, FCE, 1978; Karl Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1968.

10 Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988.

ha convertido para el hombre en un lugar común, hasta el punto de que podría afirmarse que se han tomado como equivalentes ser humano y ser democrático, es necesario precisar el sentido que tomó en el seno del pensamiento liberal.

Si partimos del criterio según el cual la libertad negativa, que es el concepto clave del liberalismo, no surge como una empresa común y colectiva, sino que encuentra en la sociedad un instrumento de realización, entonces la democracia, concebida como gobierno de todos – tal como llegó a entusiasmar a Rousseau– aparece como un modo de constitución de la política no solamente inútil sino que puede llegar a ser contraproducente. Rousseau precisamente –debido a las célebres fórmulas políticas que aparecen en el *Contrato Social* – llegó a ser visto no tanto, en los círculos académicos, como un defensor de la libertad positiva, sino como justificador del totalitarismo, legitimado en nombre de la mayoría. Quizás no sea casual que en nuestro siglo, en nombre de las democracias populares, empezaron a justificarse gobiernos totalitarios, amparados también por la ideología del socialismo de Estado.

Pero hay que advertir que la democracia no ha sido un aspecto que ha surgido clara y naturalmente del pensamiento liberal. Más aún, tal como lo pensó Hobbes o tal como lo han demostrado algunos dictadores latinoamericanos, es posible lograr cierto grado de coexistencia entre las premisas liberales – especialmente en su dimensión económica - y formas políticas autoritarias, es decir, no democráticas. Por ello hay que tomar en cuenta que la democracia, convertida, sin dudas, en una aspiración legítima, si bien no es un producto obvio y necesario de la cultura liberal, ha surgido adaptada a los sistemas económicos y sociales que se originan en el individualismo. Entendida esta exigencia, la democracia se ha consolidado más como un proceso formal y representativo que garantiza los derechos políticos y económicos no a través de la participación y del gobierno de todos, sino a través de las complejas y sofisticadas formas que adopta el principio de representación. De este modo, la democracia representativa se ha convertido en el modo político como el liberalismo se ha desarrollado especialmente después de la segunda guerra mundial.

Pero los orígenes, claros y contundentes de esta forma de democracia aparecieron formulados a finales del siglo XVIII en la obra de Kant y B. Constant, quienes entendieron que el principio de representación es,

precisamente, el que distingue la libertad antigua de la moderna y garantiza una forma de vida política no sujeta a los riesgos del autoritarismo.¹¹

III. EL MOMENTO MORAL: UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO

Finalmente queremos referirnos a un aspecto fundamental de la cultura liberal contemporánea que corresponde a la reflexión sobre la moral en el contexto de la sociedad moderna. En este caso podemos distinguir dos posiciones que se han destacado en el debate filosófico reciente. Por un lado, la posición constructivista y universalista según la cual los valores morales que los individuos deben desarrollar para alcanzar una sociedad bien ordenada surgen a partir de un acuerdo racional, basado esencialmente en el principio de la justicia, que hace posible entonces arribar a una concepción general o universal de las relaciones del individuo con la sociedad. Esta es básicamente la posición formulada por John Rawls en su célebre libro *Teoría de la Justicia*. Una formulación que asume un horizonte teórico distinto, pero que posee las características del constructivismo y del universalismo, se encuentra en uno de los más recientes libros de J. Habermas en el cual se plantea la justificación de los valores a partir del diálogo racional que encuentra su expresión universal y a la vez concreta en la Constitución, a la cual se puede apelar como instrumento y criterio regulador de las relaciones sociales.¹² En ambos casos, se puede observar el acento formal y universalista que domina estas posiciones.

No es difícil encontrar los orígenes de esta posición. Rawls y Habermas se han encargado de señalar explícitamente y de un modo contundente la influencia que han recibido del pensamiento ético y político de Kant quien, efectivamente, concibió el surgimiento de los valores morales a través de una suerte de diálogo racional que, si bien no fue planteado en términos históricos sino más bien abstractos, constituye una fundamentación formal y a la vez universal de la moral con la cual el individuo debe lograr relaciones justas con sus semejantes. El imperativo categórico en este sentido constituye

11 Emmanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Técnos, 1989; Benjamín Constant, "De la libertad de los antiguos en comparación con la de los modernos", en *Liberalismo y democracia*, Caracas, UCV, 1983.

12 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

el soporte teórico más importante, toda vez que ofrece el marco normativo a través del cual se justifica el orden moral y jurídico. Kant, asimismo, como resultado de su posición racional constructivista, apela al formalismo de la constitución y a la fuerza del derecho positivo como instancia fundamental a la cual acudir en el momento de ajustar –digámoslo así– las relaciones entre los hombres, marcadas originalmente por el principio de la insociable sociabilidad.

Una forma opuesta al formalismo y al universalismo de origen kantiano que también ha surgido en el seno de la cultura liberal, se ha expresado en una posición relativista, de carácter histórico-cultural, representada por el grupo de críticos del liberalismo individualista expuesto por Rawls. Este grupo ha sido llamado comunitarista, especialmente por el hecho de haber tomado a la comunidad como la referencia más importante para comprender o postular la constitución del ciudadano. Taylor, entre otros, han tomado distancia frente al individualismo y a las posiciones racionalistas y abstractas de Rawls.¹³ Y en una posición crítica semejante, aunque de un modo más radical, se ubica la obra de Richard Rorty, quien ha desarrollado un pensamiento filosófico inspirado en el pragmatismo norteamericano y en el pensamiento postmoderno de origen francés. Rorty ha expuesto de un modo radical la crisis –o el giro– del pensamiento filosófico y ha asumido –desde una posición liberal– una moral relativista, condicionada por las circunstancias históricas. Su crítica al universalismo cartesiano y kantiano se dirige básicamente a los conceptos de naturaleza humana, yo, conciencia, e incluso a la noción misma de fundamento, a partir de la cual tradicionalmente se había asumido que era teóricamente posible arribar a una reflexión moral de carácter universal. Rorty, por el contrario, desde el plano epistemológico hasta el ámbito moral, justifica una posición escéptica e incluso contingente en relación a los valores morales.

Ahora bien, el mismo Rorty se ha ocupado de señalar los orígenes de su propuesta filosófica. Como ya decíamos, su fuente fundamental es el pragmatismo (representado por James y Dewey), el pensamiento filosófico francés de orientación postmoderna (representado entre otros, por Lyotard), y sobre todo las grandes fuentes del pensamiento postmoderno, es decir, la filosofía de Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger.¹⁴ De Nietzsche toma Rorty

13 Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Madrid, Paidós, 1986.

14 William James, *Pragmatismo*, Cambridge, M.A. Harvard University Press, 1979 (Originalmente publicado en 1907); John Dewey, *El desarrollo del pragmatismo americano*, en *The Collected Works of John Dewey*, Illinois University Press, 1990, V.

fundamentalmente el nihilismo de los valores morales, de Wittgenstein toma esencialmente la idea de la preeminencia del lenguaje, y de Heidegger sobre todo el acento existencial y antimetafísico. Pero si consideramos los orígenes del relativismo, del escepticismo y del antifundamentalismo defendido por Rorty, tendríamos que remitirnos a los pensadores modernos de los siglos XVII y XVIII, como Hobbes y Hume, quienes habían desarrollado un discurso filosófico basado en la variabilidad de la imaginación y de las posiciones, y por consiguiente de los valores morales.¹⁵

Valga entonces destacar, finalmente, que un pensador liberal y a la vez postmoderno como Rorty pueda ser considerado heredero no sólo de la filosofía del siglo XIX y XX sino también de la que se elaboró en los siglos XVII y XVIII, es decir, la filosofía moderna. Esto nos lleva a formular la pregunta en torno a la prolongación y la vigencia del pensamiento moderno en el seno de la cultura liberal de hoy.



A manera de conclusión nos gustaría entonces plantear que la búsqueda de los orígenes del liberalismo contemporáneo puede tener la doble utilidad de establecer contextos historiográficos y vínculos intelectuales y doctrinarios que permiten constatar la presencia de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, entre otros. Conocer estos vínculos es importante ya que nos permite comprender no sólo la génesis sino fundamentalmente el sentido y las rutas que han marcado el mapa de la cultura liberal.

Pero existe una segunda utilidad que acompaña la motivación inicial de nuestra aproximación al liberalismo contemporáneo. Se trata de la posibilidad de repensar los alcances de aquellas propuestas que, en nombre del liberalismo y de la postmodernidad, han pretendido establecer una fractura

2; Jean F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987; de Friedrich Nietzsche véase, por ejemplo, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 1980; Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1980; Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1980.

15 Hobbes, *Op.cit* David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Técnos, 1992.

intelectual e histórica con el mundo moderno. Creemos que esa fractura podría convertirse en algo menos radical si se muestran los lazos de continuidad que han existido entre representantes fundamentales del liberalismo contemporáneo y pensadores emblemáticos de la época moderna. Mostrar esa continuidad es precisamente lo que hoy hemos querido sugerir, no como una verdad absoluta sino como una vía de reexploración que ha sido descuidada y cuyos resultados podrían hacer repensar la naturaleza y el sentido del liberalismo contemporáneo. Por ello, más que una posición preestablecida nos gustaría presentar este ensayo como una fuente de preguntas y sugerencias sobre un tema que merece seguir siendo revisado.

LA CRISIS POLÍTICA Y LOS NUEVOS ESCENARIOS: DE LA SOCIEDAD CIVIL A LA SOCIEDAD DE LA VIDA COTIDIANA

Enrique Ali González Ordosgoitti

Abstract

Some decades ago, specially in the '70s, political crisis occurring in the world –in western as well as in eastern societies- led to a first spot the appearance of a new scenario different from all well-known ones: the “civil society”. However, this “civil society” was not a new idea, it had a history and, as epistemology has shown, every concept keeps its different meanings throughout time, although suffering from several transformations. It would be sufficient example to mention the current meanings of the word “culture” from agriculture to “corporate culture”. Therefore, the “civil society” concept emergence equals to *the emergence of an island. The island does not float on water, as it is the peak of a submarine mountain.* Here we will try to character the “civil society”'s submarine mountain, its matching dialectic with the political society, a fact that prevents us from dealing one without the other. As in its turn, we will show in a brief remark a new island emerging very closely to the political character of the “civil society”: the current life society.

Key words: Political space, Civil society, Political society, Current life society, political crisis, Theory.

1. EL ESPACIO RESIDENCIAL POLÍTICO: TODO LO POLÍTICO

Comencemos por revisar el concepto de Espacio Residencial Político, el cual va a tener como Lugar (en el sentido aristotélico) la Institución Política.

La misma puede ser analizada desde el punto de vista estrictamente político, o económico o cultural. Por ser de nuestro interés queremos enfatizar sobre éste último, pues pensamos que nos proporciona el marco adecuado para saber cómo la crisis de la sociedad política desde los años setenta llevó a la necesidad de plantearse su reducción y sustitución por la Sociedad Civil. Desde el punto de vista de la creación de significados, es posible destacar cuatro momentos en la realización sociocultural de una Institución Política, los cuales conforman la llamada Cultura Política: la **Cultura Organizacional de la Institución** responsable directa de la *producción*. La **Imagen Institucional** que como producto es *distribuida* en la sociedad. Esa Imagen es *intercambiada* con otros actores sociales con el fin de obtener **Prestigio**. El grado de Prestigio obtenido le transfiere su Valor de Cambio a la **Mercancía Simbólica Institucional** que será *consumida* al final del ciclo.

La Cultura Organizacional, la Imagen, el Prestigio y la Mercancía Simbólica son elementos extra políticos –más propiamente culturales– que cada vez se toman más en cuenta, por haberse demostrado la importancia de los mismos sobre el valor de uso y sobre el valor de cambio de la mercancía que se coloca en el mercado político.

Problemas como el autoritarismo, el aristocratismo u oligarquía, el democratismo, el anarquismo, son analizados hoy en día, bajo la presión de la idea de promover los estilos democráticos de trabajo en las Instituciones Políticas. La Imagen de una Institución Política dice tanto o más que el propio producto que se ofrece. El Prestigio de la Institución influye mucho en las posibilidades de desarrollo o mantenimiento del proyecto político, lo limita o lo potencia. La Oferta Política (el Programa), como principal condensación de la Mercancía Simbólica, actúa como fuente fundamental para la acumulación o no de Valor del producto.

Cada uno de esos momentos de la realización sociocultural de una Institución Política es un todo complejo dentro de estructuras definidas, las cuales se comportan como campos, razón por la cual podríamos aseverar la existencia del: Campo de la Cultura Organizacional de la Institución Política; el Campo de la Imagen de la Institución Política; el Campo del Prestigio de la Institución Política y el Campo de la Mercancía Simbólica de la Institución Política. Desde mediados de los setenta asistimos a una erosión de estos distintos campos del Espacio Residencial Político que devendrá en una deslegitimación de la correlación de fuerzas en el mismo y, por ende, desatará sacudidas sísmicas en los diferentes Bloques Históricos.

2.-TIPOS DE SOCIEDADES PRESENTES EN EL ESPACIO RESIDENCIAL POLÍTICO

El Espacio Residencial Político mostrará su agrupación por Regiones (Norberg-Shulz, 1975), a través de la Sociedad Política, la Sociedad Civil y la Sociedad de la Vida Cotidiana. Cada uno de estos niveles -por su alto grado de estructuración- al desenvolverse en la realidad social actuará como un campo, por lo que podríamos hablar de: Campo de la Sociedad Política, Campo de la Sociedad Civil y Campo de la Vida Cotidiana.

2.1.-Sociedad Política

Las tres Regiones del Campo Político mantienen estrechas relaciones entre sí aunque de manera distinta: la Sociedad Política y la Sociedad Civil tienen relaciones dialécticas, mientras éstas con la Sociedad de la Vida Cotidiana mantienen una relación de interpenetración. Mientras las Sociedades Políticas y Civiles se convierten en estructuras formales que se confrontan, la Sociedad de la Vida Cotidiana siempre es informal por lo tanto no ofrece resistencia física a las Sociedades Política y Civil, sino que las interpenetra, las ocupa, se convierte en parte de su ambiente, pero con su propia lógica de funcionamiento. Para decirlo en términos de Maffesoli, crea un ambiente suave y cálido, sensible para las relaciones sociales en el interior de las Sociedades formalizadas, racionales. Por estar sometidas a relaciones dialécticas las Sociedades Política y Civil, cualquier definición de alguna de ellas, necesariamente remite a la otra. Al menos así ha sido en gran parte de la historia conceptual de las mismas.

En el pensamiento político moderno observamos dos grandes tendencias en la definición del Estado, el de verlo como máximo representante de la racionalización del mundo o por el contrario, como la expresión de la irracionalidad de las relaciones sociales. Sobre la primera tendencia, el científico social italiano Norberto Bobbio, nos dice:

El pensamiento político moderno, de Hobbes a Hegel, se ha distinguido por la tendencia constante, incluso entre diversas soluciones, a considerar el Estado o sociedad política respecto del estado natural (o sociedad natural) como el momento supremo y definitivo de la vida

común y colectiva del hombre, ser racional, como el resultado más perfecto, o menos imperfecto, del proceso de racionalización de los instintos, de las pasiones o de los intereses, para el cual el reino de la fuerza desbordada se transforma en el reino de la libertad regulada. El Estado se concibe como producto de la razón, o como sociedad racional, en el que sólo el hombre puede llevar una vida conforme a la razón, es decir, conforme a su naturaleza. En esta tendencia confluyen y se mezclan tanto las teorías realistas que describen el Estado como es (desde Maquiavelo hasta los teóricos de la razón de Estado) como las teorías iusnaturalistas (de Hobbes a Rosseau, a Kant) que proponen modelos ideales de Estado y delinean el Estado como debiera ser para realizar su propio fin. El proceso de racionalización del Estado (el Estado como sociedad racional), que es propio de las segundas, se encuentra y se confunde con el proceso de estatalización de la razón, que es propio de las primeras (la razón de Estado). En Hegel que representa la disolución y el cumplimiento de esta historia, los dos procesos se confunden, tanto que en la Filosofía del Derecho la racionalización del Estado celebra el propio triunfo y viene representada no ya como una propuesta de un modelo ideal sino como una comprensión del momento histórico real: la racionalidad del Estado no es sólo una exigencia sino una realidad, no sólo un ideal sino un acontecimiento de la historia. (BOBBIO, 1977: 19-20).

Esta idealización del Estado viéndolo como el momento final de la racionalización, pudo realizarse mediante la puesta en práctica de un modelo dicotómico, en el cual el momento positivo era el concerniente al Estado mientras el momento negativo era el concerniente al no-Estado:

La racionalización del Estado se produce mediante la utilización constante de un modelo dicotómico, en el cual se contraponen el Estado como momento positivo a la sociedad preestatal o antiestatal, degradada a momento negativo. De este modelo se pueden distinguir, si bien con cierto esquematismo, tres variantes principales: el Estado como negación radical y, por consiguiente, eliminación y derrocamiento del estado natural, es decir como renovación o restauratio ab imis respecto de la fase del desarrollo humano anterior al Estado (modelo Hobbes-Rousseau). El Estado como conservación-regulación de la sociedad natural y, por lo tanto, ya no entendido como alternativa sino como reorganización o perfeccionamiento respecto de la fase anterior (modelo Locke-Kant). El Estado

conservación y superación de la sociedad preestatal (Hegel) en el sentido que es un momento nuevo y no sólo un perfeccionamiento (a diferencia del modelo Locke-Kant), sin por otra parte constituir una negación absoluta y, por consiguiente, una alternativa (a diferencia del modelo Hobbes-Rousseau). (BOBBIO, 1977: 20-21).

Esta entronización del Estado como culminación de lo racional, comenzará a ser cuestionada por su visión contraria:

Con Hegel, el proceso de racionalización alcanza el punto más alto de la parábola. En los mismos años, a través de los escritos de Saint Simon...había empezado la parábola descendente: la teoría, o al menos la creencia (el mito), de la inevitable desaparición del Estado. Esta teoría o creencia habíase convertido en un rasgo característico de las ideologías políticas dominantes en el siglo XIX. Marx y Engels habían hecho de él uno de los pilares de su sistema: el Estado ya no es la realidad de la idea ética, lo racional en sí y por sí, sino, según la famosa definición de El Capital: "violencia concentrada y organizada de la sociedad". La antítesis de la tradición iusnaturalista, que culmina en Hegel, no podía ser más completa. (BOBBIO, 1977: 21-22).

Marx y Engels efectuarán una triple crítica del Estado, una por cada modelo anterior. En relación con la concepción del Estado como negación radical del estado natural, afirmarán que:

En contraste con el primer modelo, el Estado ya no es concebido como eliminación, sino como conservación, prolongación y estabilización del estado natural: en el Estado, el reino de la fuerza no ha sido suprimido, más bien ha sido perpetuado, con la única diferencia que la guerra de todos contra todos ha sido sustituida por la guerra de una parte contra otra parte (la lucha de clases, de la cual el Estado es expresión y sentimiento). (BOBBIO, 1977: 22).

Acerca del segundo modelo que planteaba que el Estado regulaba a la sociedad natural, contestarán que:

En contraste con el segundo modelo, la sociedad de la que el Estado es supremo regulador no es una sociedad natural, conforme a la naturaleza eterna del hombre, sino una sociedad históricamente determinada, caracterizada por ciertas formas de producción y por

ciertas relaciones sociales, y por tanto el Estado, como cometido de la clase dominante, antes que ser la expresión de una exigencia universal y racional, es, a la vez, la repetición y la potenciación de intereses particulares. (BOBBIO, 1977: 22).

Y sobre el tercer modelo, hegeliano, que postula que el Estado es la superación de la Sociedad Civil, Marx y Engels refutan que:

En contraste con el tercer modelo, finalmente, el Estado no aparece como superación de la sociedad civil, sino como el simple reflejo de ésta: tal la sociedad civil, tal el Estado. El Estado contiene la sociedad civil, no para convertirla en otra cosa, sino para conservarla como es; la sociedad civil, históricamente determinada, no desaparece en el Estado, sino que reaparece en él, con todas sus determinaciones concretas. (BOBBIO, 1977: 22-23).

De las críticas a los tres modelos de Estado, Marx y Engels derivarán hacia una teoría propia:

De esta triple antítesis se pueden obtener los tres elementos fundamentales de la doctrina de Marx y Engels sobre el Estado: 1.-el Estado como aparato coercitivo, o, como se ha dicho, "violencia concentrada y organizada de la sociedad": es decir, una concepción instrumental del Estado, que es lo opuesto a la concepción finalista o ética; 2.-el Estado como instrumento de dominio de clase, para el cual "el poder político del Estado moderno no es más que una delegación, que administra los intereses comunes de toda la burguesía", es decir, una concepción particularista del Estado, opuesta a la concepción universalista propia de todas las teorías del derecho natural, incluida la de Hegel; 3.-el Estado como momento secundario o subordinado respecto de la sociedad civil, ya que "el Estado no condiciona y regula la sociedad civil, sino que por el contrario, la sociedad civil condiciona y regula el Estado: o bien una concepción negativa del Estado, que es lo contrario de la concepción positiva propia del pensamiento racionalista. (BOBBIO, 1977: 23).

Con esta visión el Estado deja de ser el punto de llegada para convertirse -a través de su negación- en el punto de partida para construir la sociedad utópica, el ideal alcanzable pasa a ser el lograr el predominio en lo social de aquello que no es Estado:

Como aparato coercitivo, particularista y subordinado, el Estado no es el momento último del movimiento histórico, no superable ulteriormente: el Estado es una institución transitoria. Así, la inversión de las relaciones sociedad civil-sociedad política significa una revolución en la concepción del curso histórico: el progreso ya no se entiende como el movimiento de la sociedad al Estado, sino inversamente, del Estado a la sociedad. El proceso de pensamiento, iniciado con la concepción del Estado que suprime el estado natural, termina cuando se insinúa y toma fuerza la teoría según la cual el Estado debe ser, a su vez, suprimido. (BOBBIO, 1977: 23-24).

Hoy en día, de regreso de las utopías sociales del siglo XIX, pareciera estar claro tanto la pervivencia del Estado como las críticas al mismo, pero intentando desarrollar proposiciones que sin presumir su desaparición total, buscan la limitación de sus atribuciones y la profundización de la democracia a través de la asunción por parte de la Sociedad Civil de muchas de las antiguas atribuciones del aparato estatal. Se quiere elevar –y en algunos casos se ha logrado– el protagonismo político de la Sociedad Civil.

2.2.-La Polisemia de la Sociedad Civil

La Sociedad Civil es un término polisémico el cual hay que tratar de comprender en sus diversas aristas, asunto que no resultaba problemático hasta principios del siglo XX, debido a que la misma no jugaba un papel estelar, desde el punto de vista de la teoría política, para explicar el cambio social. Ese nuevo protagonismo de la Sociedad Civil se ha desarrollado desde el segundo tercio del siglo XX y casi exclusivamente en los países del tipo de las llamadas democracias occidentales –en donde el ejercicio político requiere la participación de grupos sociales más amplios– especialmente cuando dentro de las filas del movimiento comunista, se enfatizan las diferencias entre las formas de acceder al poder en países capitalistas de avanzada y países capitalistas rezagados. La vanguardia teórica recaerá en el político italiano Antonio Gramsci:

Para una reconstrucción del pensamiento político de Gramsci el concepto-clave, el concepto del que hay que partir, es el de sociedad civil. Conviene partir del concepto de sociedad civil mejor que del de

Estado porque respecto del primero más que respecto del segundo el uso gramsciano se separa tanto del uso hegeliano como del marxiano y engelsiano. (BOBBIO, 1977: 25-26).

2.2.1.-Sociedad Civil Iusnaturalista igual a Sociedad Política

Debemos hacer un breve recuento de los distintos significados que ha tenido el término Sociedad Civil, con el fin de precisar exactamente a qué nos estamos refiriendo. En orden cronológico encontramos a los iusnaturalistas:

*En toda la tradición iusnaturalista, la expresión *societas civilis*, antes que designar la sociedad preestatal, como sucederá en la tradición hegeliano-marxista, es sinónima, según el uso latino, de sociedad política, por consiguiente del Estado: Locke usa indiferentemente uno y otro término; en Rosseau *état civil* significa Estado. También Kant, que con Fichte es el autor más próximo a Hegel... (BOBBIO, 1977: 27-28).*

En esta visión el par de oposición no será entre Sociedad Civil-Sociedad Política, sino entre Estado Natural-Estado Civil:

En la tradición iusnaturalista, como es sabido, los dos términos de la síntesis no son ya, como en la tradición hegeliano-marxista, sociedad civil-sociedad política, sino Estado-natural/Estado civil. La idea de un Estado preestatal de la humanidad viene inspirada no tanto por la antítesis sociedad-Estado, como por la antítesis naturaleza-civilización. (BOBBIO, 1977: 28).

Con el tiempo se reconocerá cierta organización en ese Estado natural, hablándose de una sociedad natural:

Por otra parte, se va abriendo camino en los escritores iusnaturalistas la idea de que el Estado preestatal o natural no es un Estado social, es decir, de guerra perpetua, sino una primera forma de Estado social, caracterizado por el predominio de las relaciones sociales, reguladas por las leyes naturales como eran, o así se creía, las familiares... Esta

transformación del status naturalis en una societas naturalis es evidente en el paso de Hobbes-Spinoza a Pufendorf-Locke. Todo lo que Locke encuentra en el estado natural, es decir, antes del Estado, junto con las instituciones familiares, las relaciones de trabajo, la circulación de los bienes, el comercio, etc., muestra que también él llama societas civilis al Estado, la imagen que el tiene de la fase preestatal de la humanidad es el anticipo de la burgerliche Gesellschaft de Hegel...Este modo de entender el estado natural como societas naturalis se extiende, tanto en Francia como en Alemania, hasta la época de Hegel. La contraposición de la société naturelle, entendida como sede de las relaciones económicas, a la société politique es un elemento constante de la doctrina fisiocrática. (BOBBIO, 1977: 28-29).

2.2.2. Sociedad Civil de Hegel igual a Sociedad Pre-Política

Hegel introducirá cambios sustanciales en la concepción de Sociedad Civil:

La innovación de Hegel respecto de la tradición iusnaturalista es radical. En la última redacción de su trabajadísimo sistema de filosofía política y social, es decir, en la Filosofía del derecho de 1821, Hegel se decide a llamar sociedad civil -una expresión que hasta en sus inmediatos predecesores servía para indicar la sociedad política- a la sociedad prepolítica, es decir, a la fase de la sociedad humana que hasta entonces se denominaba sociedad natural...Hegel se acerca a los economistas, sobre todo ingleses, para quienes las relaciones económicas constituyen el tejido de la sociedad preestatal, y donde la distinción entre lo preestatal y lo estatal se configura como distinción entre la esfera de las relaciones económicas y la esfera de las instituciones políticas. (BOBBIO, 1977: 30).

Y a su vez, la satanizará:

La innovación sustancial consiste en la interpretación que la Filosofía del derecho nos ofrece: la sociedad civil de Hegel, a diferencia de la sociedad de Locke a los fisiócratas, no es ya el reino de un orden natural, que debe ser liberado de las restricciones y de las distorsiones impuestas por malas leyes positivas, sino, por el contrario, el reino

“de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética”, que debe ser regulado, dominado y anulado en el orden superior del Estado. En este sentido, y sólo en este sentido, la sociedad civil de Hegel y no la sociedad natural de los iusnaturalistas, de Locke y Rousseau a los fisiócratas, es un concepto premarxista. (BOBBIO, 1977: 30-31).

Los elementos componentes de la Sociedad Civil abarcarán tanto la esfera económica de la economía clásica inglesa como del derecho tradicional:

(...) Hegel comprende no sólo la esfera de las relaciones económicas y la formación de las clases, sino también la administración de la justicia y el ordenamiento administrativo y corporativo, es decir, dos argumentos del derecho público tradicional...La sociedad civil en Hegel es la esfera de las relaciones económicas y la regulación externa de todo el conjunto según los principios del Estado liberal y es, conjuntamente, sociedad burguesa y Estado burgués. En ella concentra Hegel la crítica de la economía política y de la ciencia política, inspiradas en los principios de la libertad natural y del estado de derecho. (BOBBIO, 1977: 31-32).

El esquema hegeliano no será dicotómico como en los iusnaturalistas sino tricotómico:

(...) la sociedad civil constituye el momento intermedio entre la familia y el Estado, y, por tanto, no incluye, como incluyen la sociedad natural de Locke y la sociedad civil en su actual uso predominante, todas las relaciones y las instituciones preestatales, comprendida la familia. (BOBBIO, 1977: 31-32).

2.2.3.-Sociedad Civil de Marx igual a Estructura Económica

La tendencia abierta por Hegel de incorporar la estructura económica a la Sociedad Civil será completada por Marx al identificar completamente ambas:

La forma de relaciones determinadas por las fuerzas productivas existentes en todos los estadios históricos hasta ahora ocurridos, y

que, a su vez, determina aquellos es la sociedad civil... La sociedad civil es el verdadero hogar, el escenario de toda historia; es absurda la concepción de la historia que se limita a transcribir las acciones de los jefes y de los Estados y que descuida las relaciones reales... La sociedad civil comprende todo el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Comprende todo el complejo de la vida comercial e industrial de un grado de desarrollo y trasciende, por tanto, el Estado y la Nación, aunque, por otra parte, deba afirmarse nuevamente hacia afuera como nacionalidad y organizarse como Estado. (BOBBIO, 1977: 33-34).

Marx se aleja de la visión tricotómica de Hegel y retoma la dicotomía de los iusnaturalistas, aunque con diferentes componentes; Sociedad Civil-Estado:

En Marx se produce la fijación del significado de "sociedad civil", extendiéndose a toda la vida social preestatal, como momento del desarrollo de las relaciones económicas, que precede y determina el momento político, y, por lo tanto, como uno de los dos términos de la antítesis sociedad-Estado...La importancia de la antítesis sociedad civil-Estado debe relacionarse también al hecho de que ésta es una de las formas en las que se presenta la antítesis fundamental del sistema, entre estructura y sobreestructura. Si es verdad que la sociedad política no agota el momento sobreestructural, también es verdad que la sociedad civil coincide –en toda su extensión– con la estructura. (BOBBIO, 1977: 32-33).

2.2.4.-Los usos de Gramsci

En el político y filósofo italiano Antonio Gramsci, encontramos una profundización teórica en el concepto de Sociedad Civil que la convertirá en el eje de la posibilidad o no del cambio político, trasladando lo fundamental de las luchas revolucionarias del Estado a ésta. El desarrollo de la teoría sobre la Sociedad Civil lo expresará Gramsci en cuatro preguntas que se relacionan entre sí, formando parte de una totalidad: su ubicación espacial social, su sustancia, su participación en la lucha política y su destino final.

Las respuestas estarán en el siguiente orden: la Sociedad Civil es parte integrante de la Sobreestructura, dentro de ésta su sustancia es ser el contenido ético del Estado. La lucha política se desarrolla en dos escenarios que conllevan dos contenidos diferentes: la relación entre Estructura-Sobreestructura como enfrentamiento entre la Necesidad y la Libertad y la relación en el interior de la Sobreestructura como enfrentamiento entre la búsqueda del Consenso y el uso de la Fuerza. El destino final de la Lucha Política será la desaparición del Estado engullido y transformado dentro de la Sociedad Civil.

2.2.4.1. Igual a una parte de la Sobreestructura

La concepción de Sociedad Civil en Gramsci representa una ruptura con todo lo precedente al hacerla coincidir con una parte de la sobreestructura:

La sociedad civil en Gramsci no corresponde al momento de la estructura sino al de la sobreestructura... en uno de los textos más importantes de los Quaderni: Se pueden establecer dos grandes niveles sobreestructurales; el que se puede calificar de sociedad civil, o conjunto de organismos que habitualmente se llaman privados, y el de la sociedad política o Estado, que corresponden a la función de la hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad, y al de dominio directo o de autoridad que se expresa en el Estado o en el gobierno jurídico. (BOBBIO, 1977: 34-35).

Significa una diferencia fundamental con Hegel y una coincidencia con Marx, el convertir la Sociedad Civil en un momento positivo de la historia:

El problema de la relación entre Marx (y Engels) y Gramsci se puede presentar también de este modo, aún más neto: tanto para Marx como para Gramsci la sociedad civil representa el momento activo y positivo del desarrollo histórico, mientras que para Hegel lo era el Estado. La diferencia radica en que para Marx este momento activo y positivo es estructural, mientras que para Gramsci es sobreestructural. En otras palabras, ambos ponen el acento, no ya en el Estado como lo había hecho Hegel concluyendo la tradición iusnaturalista, sino en la sociedad civil, es decir en cierto sentido, dándole la vuelta a Hegel. Pero con esta diferencia: que la inversión de Marx comporta el pasaje

del momento sobreestructural o condicionado al momento estructural o condicionante, mientras que, en Gramsci, la inversión se produce en el interior mismo de la sobreestructura. (BOBBIO, 1977: 36).

Pero en otros aspectos las diferencias con Marx serán elocuentes:

Parafraseando el pasaje de Marx anteriormente citado, podríamos decir que la sociedad civil no comprende para Gramsci "todo el complejo de las relaciones materiales", sino el complejo de las relaciones ideológico-culturales; no "todo el complejo de la vida comercial e industrial", sino todo el complejo de la vida espiritual e intelectual. Pero si es verdad que la sociedad civil es, como dice Marx, "el verdadero hogar, el escenario de toda historia", esta ampliación del significado de sociedad civil en Gramsci, ¿no nos induce a pensar si no ha cambiado de lugar "el verdadero hogar, el escenario de toda historia"? (BOBBIO, 1977: 35-36).

2.2.4.2.-Igual al Contenido Ético del Estado (Hegel)

Aunque Hegel ubicará la Sociedad Civil en la Estructura de la Sociedad y no en la Sobreestructura como la hará Gramsci, sin embargo afirmará que en ella existen dos momentos; el inicial y el final, en el primero es un

Estado salvaje" que el Estado deberá controlar, pero el segundo –en el que se encuentra la Familia– representa el contenido ético del Estado, asunto que retomará Gramsci en su calificación de la Sociedad Civil: "...es extremadamente, casi literalmente, exacta la rápida anotación en la que, refiriéndose a Hegel, Gramsci habla de la sociedad civil como del "contenido ético del Estado". Literalmente exacta, digo, si se advierte que la sociedad civil hegeliana que Gramsci tiene en mente no es el sistema de las necesidades (del cual parte Marx) es decir, de las relaciones económicas, sino las instituciones que la regulan, de las que Hegel dice que, como la familia, constituyen "la raíz ética del Estado", que penetra en la sociedad civil o, en otro lugar, "la base estable del Estado", "las piedras angulares de la libertad pública". En definitiva, la sociedad civil que Gramsci tiene en mente, cuando se refiere a Hegel, no es la del momento inicial en el que estallan las contradicciones que el Estado deberá dominar, sino

la del momento final en el que a través de la organización y regulación de los diversos intereses (las corporaciones) se ponen las bases para la transición al Estado. (BOBBIO, 1977: 38-39).

2.2.4.3.-La relación Estructura-Sobreestructura: la Necesidad vs. la Libertad

Gramsci le asigna el papel de subordinante a la Sociedad Civil en las relaciones entre las Mega-Estructuras Formales Económicas y Políticas:

Las diferencias fundamentales entre la concepción marxiana y la gramsciana de las relaciones entre estructura y sobreestructura son esencialmente dos. De los dos momentos, siempre considerados en relación recíproca, para Marx el primero es el primario y subordinante, y el segundo es el momento secundario y subordinado...En Gramsci sucede todo lo contrario...Y ya preanunciaba el planteamiento de los Quaderni al sostener que "la estructura económica no determina directamente la acción política, sino la interpretación que se da de la misma, así como de las llamadas leyes que gobiernan su desarrollo.(BOBBIO, 1977: 40).

Es bueno acotar que en estas antítesis entre la Mega Estructura Económica y la Sobreestructura Política, conformada por los momentos del consenso y de la fuerza, sólo se está tomando en cuenta el primero:

Adviértase, además, que de los dos momentos sobreestructurales, el momento del consenso y el momento de la fuerza, de los cuales el primero tiene una connotación positiva y el segundo negativa, sólo se toma en consideración en estas antítesis el primero. (BOBBIO, 1977: 41).

Estas relaciones subordinantes de la Sociedad Civil producirán tres antítesis: Momento Económico/Momento Ético-Político, Necesidad/Libertad y Objetivo/Subjetivo, las cuales serán superadas por la dialéctica del pase de lo cuantitativo a lo cualitativo a través de un proceso catártico:

En los Quaderni dicha relación está representada por una serie de antítesis; las principales son las siguientes: momento económico-momento ético-político, necesidad-libertad, objetivo-subjetivo. El párrafo más importante es, a mi parecer, el siguiente: "Se puede emplear el término "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta pasional) al momento ético político, es decir, la elaboración superior de la estructura en sobreestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad". La sobreestructura es el momento de la catarsis, es decir, el momento en el que la necesidad se convierte en libertad, entendida ésta hegelianamente como conciencia de la necesidad. Esta transformación se produce por obra del momento ético-político. El pasado histórico, considerado también como parte de la estructura, es asimilado a la necesidad, entendida como el conjunto de las condiciones materiales que caracterizan una determinada situación histórica. Tanto el pasado histórico como las relaciones sociales existentes constituyen las condiciones objetivas, cuyo reconocimiento es obra del sujeto histórico activo, que Gramsci identifica en la voluntad colectiva: sólo a través del reconocimiento de las condiciones objetivas el sujeto activo se hace libre y se pone en condiciones de poder transformar la realidad. (BOBBIO, 1977: 41-42).

En Gramsci la relación Estructura Económica-Sobreestructura Política, no es de causa-efecto, sino –por intermedio de la voluntad colectiva– de medio-fin:

La relación estructura-sobreestructura que considerada desde el punto de vista naturalista, es interpretada como relación de causa y efecto, y conduce al fatalismo histórico, considerado desde el punto de vista del sujeto activo de la historia, de la voluntad colectiva, se transforma en relación medio-fin. El sujeto histórico opera en la fase sobreestructural el reconocimiento y la consecución del fin, sirviéndose de la estructura, la cual se convierte, de momento subordinante de la historia, en momento subordinado. (BOBBIO, 1977: 42).

Finalmente:

Resumiendo esquemáticamente los pasos de un significado al otro de la antítesis estructura-sobreestructura, se pueden fijar los siguientes

puntos: el momento ético-político, en cuanto momento de la libertad entendida como conciencia de la necesidad (es decir, de las condiciones materiales) domina el momento económico, mediante el reconocimiento de la objetividad por parte del sujeto activo de la historia, reconocimiento que permite transformar las condiciones materiales en instrumentos de acción y, por consiguiente, alcanzar el fin propuesto. (BOBBIO, 1977: 42-43).

2.2.4.4.-La relación en el interior de la Sobreestructura: Momento de la Sociedad Civil vs. Momento del Estado

Gramsci planteará la existencia de otra antítesis, esta vez en el seno de la sobreestructura, entre la Sociedad Civil y el Estado:

(...) Gramsci añade una antítesis secundaria a la antítesis principal entre estructura y sobreestructura. Una antítesis que se desarrolla en la esfera de la sobreestructura entre el momento de la sociedad civil y el momento del Estado. De estos dos términos, el primero es siempre el momento positivo y el segundo, el negativo. Así resulta claramente del elenco de opuestos que Gramsci propone al comentar las afirmaciones de Guicciardini, según el cual, el ejército y la religión son absolutamente necesarios al Estado: "La fórmula de Guicciardini puede ser traducida a otras fórmulas menos drásticas: fuerza y consenso; coerción y persuasión; Estado e Iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral (historia ético-política de Croce); derecho y libertad; orden y disciplina; o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude. (BOBBIO, 1977: 43).

Aunque Marx también había afirmado que la Sobreestructura contenía dos elementos; el Estado (las instituciones) y posteriormente las ideologías, Gramsci los toma y les invierte el orden de precedencia, colocando a la ideología en primer término y luego las instituciones:

Es cierto que en el pensamiento de Marx el Estado, entendido exclusivamente como fuerza coactiva, no cubre por sí sólo el momento de la sobreestructura, puesto que también forman parte de ésta las

ideologías; pero también es verdad que... las ideologías aparecen siempre después de las instituciones, casi como un momento reflejo en el ámbito del mismo momento reflejo, puesto que se las considera en su aspecto de justificaciones póstumas y mixtificadas-mixtificantes del dominio de clase... Labriola habría explicado que la estructura económica determina en primer lugar y directamente los modos de regulación y de sujeción de los hombres por los hombres, es decir, por el derecho (la moral) y el Estado; en segundo lugar e indirectamente, los objetivos de la fantasía y del pensamiento, en la producción de la religión y de la ciencia. Gramsci invierte la relación entre instituciones e ideologías, aún en el esquema de una acción recíproca: las ideologías se convierten en el momento primario de la historia y las instituciones, en el secundario. Después de considerar que la sociedad civil es el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, de las que la sociedad civil es la sede histórica, se consideran no sólo como justificación póstuma de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino como fuerzas formadoras y creadoras de la nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que de uno ya constituido. (BOBBIO, 1977: 44-45).

2.2.4.5. La reabsorción del Estado

El Campo Político, compuesto por la Sociedad Civil y la Sociedad Política, deberá ser conducido a la reabsorción de la segunda por la primera, es decir, a la desaparición del Estado, proposición que ilustra la dirección finalista del cambio político:

La sociedad sin Estado, que Gramsci denomina "sociedad regulada", es el resultado del ensanchamiento de la sociedad civil, y, por consiguiente, del momento de la hegemonía, hasta eliminar todo el espacio ocupado por la sociedad política. Los Estados existentes hasta ahora son una unidad dialéctica que incluye la sociedad civil y la sociedad política, la hegemonía y el dominio. La clase social que logre hacer universal la propia hegemonía hasta el punto de hacer superflua la coerción, habrá puesto las premisas para el paso a la "sociedad regulada". En un párrafo, la "sociedad regulada" es considerada, sin más, como sinónimo de sociedad civil (y también de estado ético), es decir, de sociedad civil liberada de la sociedad política. (BOBBIO, 1977: 56).

Existe una diferencia fundamental entre la teoría de la desaparición del Estado en Marx-Lenin con relación a Gramsci, en cuanto al escenario fundamental donde se desarrollará el proceso. Para los primeros será en la Estructura Económica, mientras que para el segundo será en la Sobreestructura:

Aunque se trata de una acentuación diversa, más que de un contraste, se podría decir que en la teoría marx-engelsiana, recogida y divulgada por Lenin, el movimiento que conduce a la extinción del Estado es fundamentalmente estructural (superación de los antagonismos de clases hasta su supresión), mientras que en Gramsci es principalmente sobreestructural (ensanchamiento de la sociedad civil hasta su universalización). En el primer caso los dos términos en la antítesis son: sociedad con clases-sociedad sin clases; en el segundo caso, son: sociedad civil con sociedad política, sociedad civil sin sociedad política. (BOBBIO, 1977: 56-57).

Esa diferencia de escenario tendrá su equivalente en la lógica actuante: dialéctica en Marx-Lenin y potenciación en Gramsci, asunto de hondas repercusiones políticas:

El hecho... de que la sociedad civil sea un término de mediación entre la estructura y el momento negativo de la sobreestructura comporta una consecuencia relevante respecto del mismo movimiento dialéctico que conduce a la extinción del Estado: cuando los términos son dos, sociedad civil y Estado, el momento final, es decir, la sociedad sin clases, es el tercer término del movimiento dialéctico, es decir, la negación de la negación. Cuando los términos son tres, el momento final se alcanza mediante la potenciación del término medio. Es significativo que Gramsci no hable de superación (o supresión) sino de reabsorción. (BOBBIO, 1977: 57).

2.3.-Sociedad de la Vida Cotidiana

La tercera sociedad que está presente en el Espacio Residencial Político, es la Sociedad de la Vida Cotidiana, la cual definimos como el Lugar fundamental de la Socialidad (en el sentido de Maffesoli), donde tienen asiento

todas las Mega-Estructuras Informales de la Sociedad (Amistad, Etnicidad, Género, Lengua, Parentesco, Vecindad y Edad). La Sociedad de la Vida Cotidiana no se erige como un tercer polo entre la Sociedad Civil y la Sociedad Política, sino que las atraviesa transversalmente mientras transcurre su existencia dentro de la Socialidad, entendida como magma de lo social.

Mientras las Sociedades Civil y Política son formales y formalizantes, la Sociedad de la Vida Cotidiana es informal e informalizante. Mientras las primeras expresan en su complejión los intentos de concreción de la Razón Instrumental, la segunda sirve de vehículo de expresión a las otras lógicas no instrumentales, cálidas, blandas, más elementalmente humanas (en el sentido de Cirese), pero con peso muy fuerte en el momento de la toma de decisiones.

En situaciones históricas como la actual, algunas de las Macro-Estructuras de la Sociedad de la Vida Cotidiana asumen y proponen las principales ideas y motivos que sirven de base para la formulación de Proyectos Globales de Sociedad, tales como lo son la etnicidad, el género y en menor medida la lengua (cuando es asumida como criterio fundamental para delimitar la pertenencia social, tal como ilustran los casos de los cantones suizos y la división entre balones y flamencos en Bélgica).

Creemos posible afirmar que se está efectuando un traslado de protagonismo político básico, de la Sociedad Civil a la Sociedad de la Vida Cotidiana. Así como en los setenta –y aún continúa- comenzó una Lucha Política entre la Sociedad Política y la Sociedad Civil, expresada entre otras organizaciones nuevas por las ONG, por el control de la agenda de los problemas públicos, incluso declarando al Estado un problema público cuya solución se circunscribía a las llamadas Reformas del Estado. En la actualidad se viene desarrollando una Agenda Social, desde la base social expresión inmediata de la Socialidad, que existe como Sociedad de la Vida Cotidiana y cuya expresión organizada se encuentra en las Mega Estructuras Informales -de la Amistad, la Etnicidad, el Género, la Lengua, el Parentesco, la Vecindad y la Edad- cuya resolución tiende a efectuarse fuera de los marcos, tanto de la Sociedad Civil como de la Sociedad Política.

Esta Agenda Social de lo Cotidiano se configura en ausencia, y en ocasiones en rechazo, de las Sociedades Civil y Política, por lo que la asunción de lo político tiende a darse en marcos distintos a las racionalidades políticas dominantes, incluida entre ellas unas que nos son altamente preciadas, como la eticidad y la legalidad democrática. Esta Agenda Social de lo Cotidiano

ejecuta una acción política tanto a nivel micro (las Mega Estructuras Informales de la Amistad, Parentesco, Vecindad y Edad), como macro (Etnicidad, Género y Lengua), determinando las posibilidades reales del cambio social en nuestras naciones. *El descuido de toda esta potencia de la Agenda Social de lo Cotidiano que cada vez más se convierte en acto, ha servido para reforzar en límites más allá de lo deseable, las "murallas invisibles" en donde rebotan todos los intentos de cambio social incluso, los que pudieran considerarse (según lo que pretenden demostrar esos oráculos modernos llamados encuestas) consensuales, "exigidos por las mayorías sociales"*.

Es necesario que se comprenda que lo político de las sociedades no se agota en la Sociedad Política (algo descubierto en los setenta), pero tampoco en la Sociedad Civil (algo que debe ser descubierto por quienes toman decisiones), sino que debe incluirse también la Sociedad de la Vida Cotidiana. *Si nos detenemos a mirar lo que está ocurriendo con las relaciones interétnicas en América Latina, con las fricciones interconfesionales y con los rebotes de nacionalismo, destaca de suyo la urgencia de aumentar la racionalidad política democrática en la Sociedad de la Vida Cotidiana, antes que sea lamentablemente tarde.* Ayudaría mucho prestar atención a la vieja conseja metodológica que nos dice, que "lo obvio es lo que no se ve y se cree erróneamente conocer", porque la Sociedad de la Vida Cotidiana es lo obvio, lo que al final explica todo aunque no intentemos explicarla a ella, pero sin embargo sufrimos las consecuencias de esa ignorancia.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (1992).-*Cultura Organizacional. Aspectos Teóricos, Prácticos y Metodológicos.* Colombia. Legis, Fondo Editorial. pp.202.
- AAVV (1973).-*Textos situacionistas. Crítica de la Vida Cotidiana.* España. Editorial Anagrama, Cuadernos Anagrama, N°55, pp. 100.
- BARTH Fredrik, Compilador (1976).-*Los Grupos Étnicos y sus fronteras.* México. Fondo de Cultura Económica. pp. 204.
- BAUDRILLARD Jean (1976).-*La génesis ideológica de las necesidades.* España. Editorial Anagrama, Cuadernos Anagrama N° 140. pp. 78.

- BOBBIO Norberto (1977).-*Gramsci y la concepción de la Sociedad Civil*. Barcelona, España. Editorial Avance, Textos de Apoyo, nº 21. pp. 88.
- BOBBIO Norberto y Nicola MATTEUCI (1985).-*Diccionario de Política*. México. Siglo XXI Editores. Tomo II. Traducción de Raúl Crisapio, Alfonso García, Mariano Martín y Jorge Thula. Edición en italiano: 1976, 3ra edición en español: 1985.
- BROCCOLI Angelo (1979).-*Antonio Gramsci y la Educación como Hegemonía*. México. Editorial Nueva Imagen. pp. 320.
- DIAZ POLANCO Héctor (1981).-*Etnia, clase y cuestión nacional*. EL VIEJO TOPO (España) 59: 16-21, agosto.
- FERRATER MORA José (1994).-*Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España. Editorial Ariel, SA, 4 volúmenes, pp. 3830.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1993).-*Lo bicultural-binacional en expansión, en: Diversidad Cultural y Construcción de Identidades*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos-CEAP-FACES-UCV. 1993, pags 35-60.
- : (co-Autor) (1996.a).-*La Prensa de la Comunidad Étnica Bicultural-Binacional, Colombo-Venezolana y la Globalización en: Daniel MATO, Maritza MONTERO y Enmanuel AMODIO (Coordinadores).-América Latina en los procesos de globalización. Procesos Culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas. UNESCO, UCV, ALAS. pp: 117-134.
- : (1996.b).-*Agenda Cultural para la Venezuela del Tercer Milenio*. Caracas. UPEL, Vicerrectorado de Extensión, Programa Nacional de Extensión Sociocultural, Colección Cátedra Libre de Cultura Popular Profesor Eloy G. González, Serie Políticas Culturales, pp. 27.
- GRAMSCI Antonio (1972).-*Los intelectuales y la organización de la Cultura*. Argentina. Ediciones Nueva Visión. pp.192.
- GUITIAN Carmen Dyna (1993).-*Sociología del Habitar*. Caracas. Trabajo de Ascenso presentado para optar a la Categoría de Agregado en el escalafón universitario. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Escuela de Arquitectura, Sector de Acondicionamiento Ambiental. julio. pp. 154.

- GUITIAN Carmen Dyna (1999).-*Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar*. mimeo. UCV. FACES. Tesis Doctoral. 2 tomos.
- MAFFESOLI Michel (1993).-*El Conocimiento Ordinario. Compendio de Sociología*. México. FCE. (Primera edición en francés 1985), Primera edición en español. pp. 216.
- NORBERG-SHULZ Christian (1975).-*Nuevos caminos de la Arquitectura. Existencia, Espacio y Arquitectura*. Barcelona. España. Editorial Blume. Primera Edición. 1975. pp. 145.
- WAISMAN Marina (1977).-*La Estructura Histórica del Entorno*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. pp. 288.

CONSTITUCIÓN ESCRITA VS CONSTITUCIÓN ORGÁNICA: DOS NOCIONES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LAUREANO VALLENILLA LANZ¹

Rafael García Torres

Abstract

From L. Vallenilla-Lanz's essay entitled *Las constituciones de papel y las constituciones orgánicas*, we reconstruct two fundamental concepts inside the author's political philosophy, as shown: the written constitution (or paper one) and the organic constitution (or effective one). We intend to show that in the author's opinion, the second conception determines the first one. Both notions are presented as a dichotomy which impact on politics has been weakened by the fact of understanding democracy in America has led us to. The author's critique is based upon consideration of the appearance of a dogma in the belief that societies are transformed by the solely action of constitutional precepts and institutions created by them without regarding the society's nature and character they pretend to frame.

Key words: Written constitution or paper one, organic or effective constitution, nationality, *gendarme*, democracy, equality, S. Bolívar, H. Taine, J. Gil Fortoul.

1. UNA DICOTÓMICA CUESTIÓN CONSTITUCIONAL

En 1926, L. Vallenilla Lanz (en lo sucesivo *LVL*) –1870-1936– publicó un conjunto de cuatro breves ensayos, compilados bajo el título general de *El sentido americano de la democracia*. Tal como se puede apreciar una vez

1 Comunicación presentada en las Jornadas de Reflexión Filosófica (26 de abril de 2002), dedicada al Pensamiento Latinoamericano, Segundo Semestre del año académico 2001-2002, Escuela de Teología UCAB-ITER.

ubicado el texto en su contexto, la fuerza ilocucionaria del discurso se dirige a la réplica de algunos detractores de las tesis que ya en 1919 el autor había presentado en su célebre libro *Cesarismo Democrático*. Los ensayos habrían sido escritos entre 1922 y 1925 y de su lectura se nota que procuran resaltar, aunque no siempre con la misma intensidad, las nociones centrales de la filosofía política adherida por *LVL*.

Una de esas nociones lo es sin duda la bipolarización teórica *Constitución Escrita (o de Papel) / Constitución Orgánica (o Efectiva)*. De hecho, el primero de los ensayos incluidos examina dicha noción e intenta clarificarla no sólo a la luz de la polémica en la que el autor se ve envuelto, sino además de la realidad americana, con especial atención en la venezolana, y la forma como estos países han ido formando sus respectivas nacionalidades a partir de ciertos modelos constitucionales, radicalmente objetables según la opinión de *LVL*.

Para utilizar las propias palabras del autor, “el sentido americano de la democracia” ha sido uno signado por la funesta oposición entre las fórmulas constitucionales postuladas, contentivas de los más altos ideales políticos, enmarcadas por grandes principios filosóficos, fundamentadoras, en fin, de los derechos del hombre de mayor precio, y –permita el lector decirlo de esta manera– la *realità effettuale della cosa*. Así –recurriendo a un ejemplo–, un asunto serán los “Derechos del Hombre” reconocidos en el Capítulo VIII de la *Constitución Federal para los Estados de Venezuela*, de 1811 (*Vid.* “Bibliografía”), e hilvanados por la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad (art. 152), y otro muy distinto el orgánico régimen de castas que para el momento configuraba a la Provincia de Venezuela. Frente a la república de papel, pues, se halla la nación real y efectiva.

El propósito, entonces, es señalar acá lo que a juicio de *LVL* ha sido una dicotomía filosófico-política, cuya consecuencia se aprecia constantemente en, al menos, una doble dirección: (i) el perverso sentido que la democracia latinoamericana, y particularmente venezolana, ha adherido; y (ii) coadyuvado por lo anterior, el establecimiento permanente de condiciones favorables para la aparición del “hombre fuerte” como *único y necesario* conductor de los destinos “democráticos” de una nación. Para alcanzar este objetivo, se presentará la médula del argumento vallenillano al respecto, echando mano del ensayo *Las constituciones de papel y las constituciones*

orgánicas (Vid. "Bibliografía")² que abre la mencionada compilación. De igual modo, conviene señalar el carácter expresamente descriptivo del presente trabajo, pues en definitiva el interés de quien escribe estas líneas se sitúa más en el ámbito reconstructivo argumental, que en otro de carácter crítico, sin perjuicio de que en algún momento de esta comunicación se emitan algunas rápidas opiniones sobre el asunto tratado.

2. CONSTITUCIONES ESCRITAS Y CONSTITUCIONES ORGÁNICAS: LOS TRAZOS DE UNA POLÉMICA

Las Constituciones de papel y las Constituciones orgánicas es un texto polémico que recoge la respuesta de *LVL* al artículo que bajo el título *Cesarismo democrático en América*, publicara el escritor y parlamentario uruguayo Mario Falcao Espalter (1983), en el diario *La Prensa* de Buenos Aires (julio de 1925). La crítica del autor sureño fundamentalmente se centra en dos cuestiones: en primer lugar, Falcao Espalter estima que la tesis vallenillana del gendarme necesario puede ser empleada como contra-argumento de sí misma, especialmente si, por un lado, se observa la realidad venezolana —dirigida "hace ya algunos años por el jefe único, cuyo mandato el señor Vallenilla Lanz habría venido a sancionar con la pluma del historiador" (p. 309)—, y, por el otro, si se tiene pendiente una posibilidad abierta: quizá sea "mejor experimentar un tiempo las desazones y las inquietudes democráticas como los pueblos del Plata las experimentaron, que no acostumar al pueblo nativo a una inacabable postergación de sus derechos políticos, con el ejemplo de un mandato presidencial único" (p. 310).

En segundo lugar, Falcao Espalter piensa que a partir de la interpretación sostenida por *LVL* acerca de las luchas independentistas, se puede inferir que el estallido de las mismas fue "prematureo", carácter que a su vez estaría vinculado estrechamente con "la incapacidad en que se hallaban nuestros pueblos para practicar principios exóticos, teorías importadas (...)" (*CPCO*, 4). En opinión del articulista, sería este, pues, un "corolario ya inadmisibles, por donde la tesis histórica y orgánica del distinguido escritor venezolano flaquea" (Falcao, 1983: 310).

2 En lo sucesivo, todas las referencias a este texto se harán utilizando la siguiente nomenclatura y sintaxis: *CPCO*, [nº de página en arábigo].

El texto de *LVL*, objeto de exposición, atiende precisamente a esta segunda crítica y funda su respuesta sobre la dicotómica contraposición entre las constituciones escritas y las constituciones orgánicas de las naciones americanas. En su opinión, los “principios exóticos” constitucionalmente asumidos, cayendo en manos de “la gente semiletrada” y trastornando “la natural evolución de estos países”, “sin la Revolución Francesa y el ejemplo de los Estados Unidos, habrían hallado, dentro de las tradiciones españolas y de sus propias idiosincrasias, las formas políticas más adaptables al estado rudimentario de sus masas pobladoras y a sus nuevas modalidades de existencia” (CPCO, 4). La clave del argumento vallenillano es la *dogmatización* ocurrida sin más del supuesto de que la forma de gobierno óptima y necesaria es el *self government*, por lo que sólo podrían aspirar a la independencia “aquellos países cuyos pueblos poseen la capacidad necesaria para practicar los abstractos y *sacrosantos* principios de la democracia republicana” (CPCO, 4). Situada esta premisa general, el discurso de *LVL*, ataca. Véase en detalle.

A juicio de *LVL*, tal dogma apunta a la destrucción del “principio de las nacionalidades”, esto es, el derecho que cada sociedad tiene de gobernarse “según sus tradiciones, según su temperamento, según su historia” (CPCO, 4). Afirmar un principio constitucional contrario, por lo tanto, “es desconocer los orígenes y la evolución de cada una de estas naciones [americanas]” (CPCO, 5). Descuidar esta consecuencia implica arropar en una única “clasificación sociológica” la tarea, el principio de búsqueda de las mejores formas de organización socio-política sobre la base de lo que históricamente ha ido siendo una determinada sociedad. El señalamiento de *LVL* es claro y expreso:

En pueblos colocados en las primeras etapas de su desarrollo hay que tomar en cuenta, antes que todo, la influencia del medio físico y telúrico (...). Para formarnos un concepto preciso del sistema de gobierno que, a pesar de las constituciones escritas ha regido necesariamente en cada uno de estos países, hay que penetrar en sus orígenes y en su evolución. (CPCO, 5).

A lo expresado se añade una observación metodológica, que no deja de ser llamativa: sí, penetrar en los orígenes y evolución de estas naciones; pero “con criterio puramente americano y no a través de las teorías importadas

(...)” (CPCO, 5)³. Desde aquí el razonamiento del autor discurre de la siguiente manera. La afirmación de que América es el continente de la democracia, suele admitirse dentro del horizonte intelectual de la región como una cuestión de hecho; sin embargo, considera *LVL* que esto ha sido así porque el sistema democrático representativo, debido a la carencia de “tradiciones de gobierno propio”, ha quedado instalado sin mayores alternativas y “sin temores de retrocesos hacia un régimen antiguo” (CPCO, 6). En Latinoamérica, la lucha grande se ha librado “contra los excesos de libertad individual, contra el nomadismo, contra los sacudimientos anárquicos y comunistas de pueblos impacientes y aventureros que han pugnado por la preponderancia absoluta, con menoscabo de toda jerarquización, de todo principio de autoridad y de orden” (CPCO, 6). En fin, alega *LVL*, se desmontó dramáticamente la “disciplina colonial”, pero no se ha creado aún —hasta 1926, al menos⁴— la “disciplina republicana”.

Aunado a lo inmediatamente dicho y apuntando al contenido mismo de la democracia americana, ella tiene “un sentido completamente distinto al de la democracia europea” (CPCO, 6). Según *LVL*, decir democracia en América, es postular *igualitarismo*: “En América, (...), democracia es igualdad, es nivelación, es ‘ascensión social y política sin selección y sin esfuerzo depurador’” (CPCO, 6). Lo grave no es sólo lo afirmado, sino la consecuencia que se desprende:

Cuando en Europa la democracia lucha contra las supervivencias y las superestructuras del feudalismo, que todavía se oponen fuertemente a su imperio, y el sistema parlamentario inglés se transplanta y se deforma para servir de transacción en otros países entre el antiguo régimen y las aspiraciones populares, (...) en América la democracia igualitaria y niveladora impone la necesidad de los gobiernos fuertes,

3 *LVL* apunta principalmente a las teorías de cuño contractualista, al marco teórico de las revoluciones francesa y norteamericana y en general a los principios políticos contenidos o desprendidos de los ilustrados franceses (Rousseau o Mably, por ejemplo). Este aspecto de la crítica vallenillana no puede ser detallado acá más allá de lo dicho rápidamente en la presente nota, si es de interés su consulta *vid.* García Torres, 1992.

4 Conviene decir que *CPCO* apareció originalmente en *El Nuevo Diario* (Caracas) el 22 de septiembre de 1925, p. 1; y luego, en 1926, fue incorporado, sin modificaciones, a la compilación que en parte ocupa al presente trabajo. De igual modo, *CPCO* aparece, entre otros, como apéndice en la 3ra. edición de *Cesarismo Democrático*, publicada en 1952 por la Tipografía Garrido.

capaces de establecer la disciplina y el respeto a la autoridad emanada del pueblo mismo, graduar la libertad que es patrimonio de todos, mantener el orden y sofrenar las ambiciones caudillescas. (CPCO, 7).

Parece, pues, que además del carácter igualitario de la democracia americana, otra de sus características fundamentales sea la estimación de la necesidad de un “Jefe de la nación”, que ejerza los poderes políticos de manera similar a los de un monarca. *LVL* apelando a una cita de autoridad, hace suyo el siguiente argumento:

Conviene observar —ha escrito hace poco W. Steed— que la democracia americana (se refiere a los Estados Unidos pero podría referirse así mismo a la América entera) es de un tipo absolutamente distinto al de las democracias occidentales europeas. Es en cierto modo una autocracia, o si se prefiere, una demo-autocracia, cuyo jefe posee, aún en tiempo de paz, poderes mucho más extensos que los de mayor parte de los más potentes soberanos. Se dice frecuentemente —y creo que el examen de los poderes constitucionales que posee el Presidente de los Estados Unidos, confirma esta afirmación— que el Presidente Wilson es mucho más autócrata que el antiguo Zar y no estoy seguro de que no posea un poder más absoluto que el del mismo emperador Guillermo. (CPCO, 8) ⁵.

De lo anterior se infiere, entonces, que el sentido americano de la democracia es (i) igualitarismo y (ii) poder autocrático, centralizado en un solo hombre, el “Jefe de la Nación”, lo que Steed llama la “demo-autocracia”. Para *LVL*, el uno implica al otro: “La razón de ese poder autocrático (...) se halla precisamente en el imperio del igualitarismo (...). Donde todo el mundo se cree con derecho a ser y puede ser, la necesidad del orden social impone la existencia de un poder capaz de regular ese derecho” (*CPCO*, 8-9).

En el fondo la cuestión debatida es la fundamentación de la democracia sobre la base de la libertad o de la igualdad, que son dos puntos de partida distintos, aunque no necesariamente contrapuestos. Sin embargo, *LVL* no

5 Citado por *LVL*, referencia bibliográfica en *CPCO*, 8, nt. 1, transcrita a continuación: “W. Steed. Redactor en jefe del *Times* de Londres, *Lo démocratie anglaise*. En el libro *Les Démocraties modernes*. París, 1921”.

pareciera atender a esto último, pues su tesis es dura: “La victoria de la democracia igualitaria es la derrota de la libertad”, alega el autor (CPCO, 9); y apoyándose en una afirmación de Fustel de Coulanges (*Transformation de la royauté*, p. 583), concluye: “Las desigualdades sociales están siempre en proporción inversa de la fuerza de la autoridad” (CPCO, 9, nt. 3). Ésta no es otra, pues, sino la vieja discusión entre el igualitarismo y el liberalismo. Para *LVL*, el error conceptual de los teorizantes constitucionalistas es la consideración (dogmática) de que la única opción política va por el lado del “republicanismo democrático” (CPCO, 11). Semejante concepción, además, deja fuera un elemento definitivo: la historia que ha venido configurando a las “individualidades nacionales”. Esta falta de consideración, por lo demás, ha conducido a los constitucionalistas republicanos hasta un optimismo poco realista:

Nuestros primeros legisladores —señala LVL—, inspirados en el abate Mably, creyeron que ‘hacer un pueblo, era lo mismo que fabricar una cerradura’, y se dieron a la ideológica tarea de fabricar constituciones de acuerdo con los modelos importados de Francia y de los Estados Unidos (CPCO, 11-12).

En este punto, el argumento vallenillano hace un giro constructivo y busca apoyo en lo que él estima como la *doctrina constitucional* de S. Bolívar. El Libertador, cuyo “criterio genial” se reveló “contra esos ideólogos” (CPCO, 12), habría señalado ya “las funestas consecuencias de aquel empeño de querer imponer a pueblos nuevos, de constitución heterogénea, principios políticos que todavía, después de cien años andan vagando en las naciones europeas por la región de las abstracciones” (CPCO, 12). Así, basándose *LVL* en las indicaciones puestas por Bolívar en la *Carta de Jamaica*, se postula que la conveniencia o no de tal o cual forma de gobierno para una determinada sociedad, ha de tomar en cuenta “climas, situaciones, intereses y caracteres” que en definitiva hayan configurado el modo de ser de esa sociedad. Esto es lo “racional y científico” (CPCO, 12). De modo que la mejor forma de organización social y política de un pueblo será aquella que recoja en sus enunciados constitucionales la *naturaleza* y el *carácter* de la nación “para quien se instituye” la constitución escrita.

La sugerencia de *LVL* es clara: los principios contemplados en una constitución escrita podrán ser excelsos, pero si ellos no son expresión de lo que orgánica y efectivamente *ha venido siendo* una nación, entonces se tendrá

a lo sumo un bello marco constitucional, *sólo que de papel*. La tarea del constituyente, por lo tanto, no es sólo teórica (en el sentido filosófico político y jurídico), sino también sociológica, antropológica e histórica. Ello significa que el *material* sobre el cual ha de fundarse el acto constitutivo como tal, habrá de ser el complejo entramado —permítase decir— que funge de estructura cultural de una determinada sociedad. Esto cabe expresarlo en los propios términos de LVL: es una vana pretensión suponer que meros preceptos constitucionales están en capacidad de cambiar un “estado de anarquía espontánea” (Vallenilla, 1952: 111). Más duramente:

(...) las constituciones no son obras artificiales, que ellas [las constituciones] se hacen a sí mismas porque no son sino expresiones del instinto político de cada pueblo en un momento dado de su evolución; y que por sobre los preceptos escritos existe un derecho consuetudinario que se impone fatalmente, a despecho de los ideólogos fabricantes de constituciones, definitivamente condenados por la ciencia positiva. (Vallenilla, 1952: 145).

Dentro del horizonte normativo general del lenguaje positivista de la época, los factores configuradores de la constitución orgánica de una sociedad se presentan bajo la forma de un triple determinismo: el geográfico, el sociológico y el histórico. A título de ejemplo, se puede echar mano de las opiniones que al respecto sostienen dos figuras incluidas en la audiencia histórico-intelectual de LVL, J. Gil Fortoul y H. Taine. El primero, en su representativo texto de 1896, titulado *El Hombre y la Historia*, al examinar en el capítulo I el concepto de “raza”, expresa:

Cada pueblo y cada agrupación de pueblos solidarios obran preferentemente de acuerdo con su historia, y la historia la constituyen las costumbres de las generaciones anteriores, costumbres que a su vez son resultado de todas las condiciones de existencia colectiva, así orgánicas o etnográficas como físicas o geográficas.

El alma de un pueblo o de una raza es ‘la síntesis de toda su historia y la herencia de todos sus antepasados’ (...); y de ahí que haya podido afirmarse con razón que los muertos gobiernan a los vivos. Cada generación se apoya sobre el tesoro de experiencia legado por las generaciones muertas, y vence con él los obstáculos que encuentra en su marcha progresiva. La herencia orgánica y la herencia mental transmiten a través de las generaciones las fuerzas y los ideales, los

sentimientos y las aspiraciones, la facilidad para el individuo de adaptarse a su medio y el poder colectivo de conformar el medio con las necesidades sociales.

En suma, las condiciones de raza y de medio son en todas partes condiciones esenciales de los actos de la vida social; la repetición constante de los mismos actos origina costumbres, y las costumbres forman la trama de la historia. Sin recordar ésta es imposible darse cuenta del estado social de un pueblo, y, al propio tiempo, la historia es incomprensible si no se analizan previamente los elementos orgánicos y físicos que han contribuido a constituirla y a determinarla. (Gil Fortoul, 1955: 338-339).

El segundo, Taine, en la "Introducción" de su *Historia de la literatura inglesa*, cuya primera edición vio la luz en 1864, postula como factores socialmente configuradores a la raza, el medio y el momento, entendiéndose por este último "la ocasión en que una idea matriz sucede a otra idea matriz, con lo cual se forman las grandes corrientes históricas, y la historia se convierte, así, en un problema de mecánica psicológica" (Mieres, 1981: 104). Tales factores son *causalmente* los responsables de todo devenir social, al punto de que sólo mediante ellos cabe comprender las producciones del espíritu humano. De cara a los fenómenos sociales, el historiador (y en general, *cualquier* observador *calificado*) tendrá que conducirse como el "naturalista" frente a la "metamorfosis de un insecto", puesto que el hombre por ser un organismo vivo más en el mundo natural habría de estar sujeto también a las leyes generales que regulan el desenvolvimiento de la naturaleza orgánica. La diferencia del hombre con el resto de la cadena de organismos vivientes se da en la *continuidad evolutiva* en la que aquél estaría situado, y que vendría expresada por la adición de nuevos factores *revelados*, por ejemplo, en el *desarrollo* del lenguaje o del arte.⁶

Obsérvese la comunidad de criterio, que definitivamente dibuja el lenguaje normativo aludido páginas atrás. *LVL* asume ese horizonte conceptual, estimándolo metodológica y epistemológicamente correcto. También es, por lo demás, la base teórica sobre la cual enlaza su disputa y tesis acerca de la dicotomía "constitución escrita / constitución orgánica". Quizá ya hoy parezca fuera de lugar y objetable el determinismo subyacente

6 No es posible una exposición mayor de algo que acá se presenta a título meramente ilustrativo. Si resulta de interés, el lector puede remitirse a García Torres, 1992.

en su argumentación; pero igualmente quizá hoy valga la pena indagar qué se quiere hacer en los días que corren cuando se procuran realizar investigaciones a propósito del ser (social, político, cultural...) de los países latinoamericanos con fundamento en caracterizaciones o descripciones de lo que se ha dado en llamar el *ethos* de tales sociedades. La pregunta parece aún abierta: ¿Hasta qué punto las constituciones escritas siguen siendo de papel por no atender la constitución efectiva de las “individualidades nacionales”?

Otro aspecto igual de polémico queda implicado: la figura del “hombre fuerte” pero “democrático”. Del argumento vallenillano, se infiere que semejante figura es la consecuencia fatal de la dicotomía en discusión, porque al acontecer la anarquía como único resultado del “deseo inmoderado de imitación y de trasplante de instituciones exóticas” y del carácter igualitarista sin más postulado en la base misma de tales instituciones, se requiere la aparición de un Jefe centralizador regulativo de todo instinto nivelador y caudillesco. *LVL* apela a la autoridad de Bolívar en apoyo de su tesis:

En 1828 el Libertador veía ya cumplidas sus tremendas profecías: ‘Yo considero al nuevo mundo como un medio globo que se ha vuelto loco y cuyos habitantes se hallan atacados de frenesí y que para contener ese flotamiento de delirios y de atentados se coloca en el medio a un loquero con un libro en la mano (una Constitución), para que les haga entender su deber’. Dos años más tarde los jacobinos de la Gran Colombia le llevaban al sepulcro! (CPCO, 16).

El sometimiento a las “desazones” e “inquietudes” democráticas, que en la crítica de Falcao Espalter serían socio-políticamente preferibles para la naciones americanas a “una inacabable postergación de sus derechos políticos con el ejemplo de un mandato presidencial único”, es a juicio de *LVL* jugar a las Constituciones. En todo caso, las “desazones democráticas” han sido “verdaderas tempestades oclocráticas” (CPCO, 17). La experiencia histórica ha mostrado que de ese juego sólo dos resultados se tienen: por una parte, el *desideratum* de la alternabilidad y de la no reelección presidencial; y, por otra parte, algo realmente funesto: que las luchas partidistas no han sido otra cosa sino “luchas personalistas por el poder, por más que en el tumulto de las pasiones se oscurezca algunas veces la realidad, por la gárrula palabrería de nuestro chancletismo intelectual” (CPCO, 18). Para *LVL*, la ceguera constitucionalista obedece, en verdad, a la falta de un instrumental interpretativo que, teórica y metodológicamente, permita detectar “que detrás

de todos esos acatamientos, de todas esas pleitesías al precepto matriz de la democracia —según el concepto hispano-americano— se halla siempre una personalidad prestigiosa” (CPCO, 19). En manos de LVL, entonces, lo orgánico es la base de lo constitucional.

El caso venezolano brinda buenos ejemplos al respecto. Según LVL, el país ha logrado (no conviene olvidar, a la fecha del ensayo: 1926) crear un “gobierno eminentemente nacional”, que ha borrado “los horrores de la guerra civil”, y cuyas características típicas germinaron gracias al surgimiento del Jefe de la nación. Es por todos conocido que el personaje aludido por LVL, es J. V. Gómez. Afortunada o desafortunada para unos u otros y sin querer entrar en una discusión que alejaría por completo a este trabajo de su objetivo principal, la figura del General, siguiendo la tesis de M. Caballero (1994), puede ser calificada de “Tirano Liberal”. Asimismo, independientemente del rechazo absoluto a toda forma de totalitarismo o régimen dictatorial, la argumentación vallenillana parece apuntar a la imagen del “Jefe único” por ser ella la que efectivamente permitiría superar la dicotomía en juego, al tiempo de que detendría tanto los inmoderados impulsos niveladores no depurativos ni selectivos, como las ambiciones caudillescas perturbadoras de la paz social. Permítase citar *in extenso* la —llámesele así— “descripción fenomenológica” hecha al respecto por LVL:

Esa obra de Patria y de humanidad no ha sido el resultado de las imposiciones de la fuerza. Siete mil kilómetros de carreteras y de vías férreas, el saneamiento del país, la extinción del bandolerismo y de la vagancia, la disminución de la criminalidad por medio de la aplicación rigurosa de la ley sobre importación, fabricación y porte de armas; el respeto a la propiedad y las más amplias garantías al capital extranjero; la protección a las clases trabajadoras; la organización científica de la hacienda pública que ha permitido hacer enormes erogaciones sin apelar a empréstitos extranjeros y disminuyendo al mismo tiempo las contribuciones públicas por la supresión de los derechos de exportación; la redención de nuestras deudas que algunas de ellas databan de la Independencia; la conversión del proletario en propietario por medio de la distribución equitativa y gratuita de las tierras baldías pertenecientes al Estado con el fin de acabar con el nomadismo, creando elementos populares conservadores que sirvan de fundamento a la democracia; la reorganización del ejército nacional que ha acabado con lo que Fourier llamó en Francia el tartarismo democrático, es decir, la montonera armada e inorgánica; y por último,

todos los beneficios, todos los progresos que se desprenden de veinte años de una paz fundada en el asentimiento general del país, bajo la dirección continuada de un Hombre de Estado, venezolano, que no sabe ni quiere saber de partidos ni de banderías, realizando el concepto que expresó José Martí sobre el 'buen gobernante en América, que no es el que sabe como se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible, donde cada hombre se conoce y ejerce y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas'. (CPCO, 23-24).

Sin ánimo de llevar al lector hacia una trampa argumental, deje en blanco toda alusión a la figura histórica que está detrás del texto, y la imagen teórica del “Jefe único” sigue en pie. De allí que parezca falaz replicar que la tesis de *LVL* no es válida porque se remite en el fondo, o bien a una apología del gobierno de Gómez (teniéndose como premisas implícitas que *LVL* fue gomecista y que Gómez fue un cruento tirano), o bien a una apología de la dictadura en general (con el repertorio de premisas implícitas que este caso suele adherir), o bien, finalmente, a ambas. Objeciones como estas incurren en argumentos *ad hominem* (en sus típicas modalidades, ofensivo y circunstancial) y en *ignoratio elenchi*: no es válido rechazar lo alegado por el autor dado que él formó parte, por ejemplo, del gabinete gomecista (argumento *ad hominem* ofensivo); o porque en tanto gomecista tenga un conjunto de creencias que lo obligan a postular la tesis del “Jefe único”, con la concreta presencia del General Gómez y del gomecismo como escenografía (argumento *ad hominem* circunstancial); o porque las formas dictatoriales de gobierno conculcan, entre varios, los derechos individuales y reducen a los ciudadanos a condiciones no legítimas o alienadas de vida en las que el terror campea, lo cual podrá ser muy cierto, pero visto lo que se quiere decir tampoco deja de ser una conclusión inatinerente (*ignoratio elenchi*). Alegatos de este género, pues, dejan en pie a *LVL*.

A estas alturas conviene, entonces, recoger velas y sintetizar a modo de conclusión lo dicho por el autor. Partiendo del ensayo seleccionado acá (*Las Constituciones de papel y las Constituciones orgánicas*, de 1925, reimpresso en 1926 en la compilación titulada *El sentido americano de la Democracia*), *LVL* señala a la dicotomía “constitución escrita / constitución

orgánica” como una categorización con “funestas” implicaciones; pues a consecuencia de la aplicación persistente y sin más de la creencia de que las sociedades se transforman por la sola fuerza de los preceptos constitucionales y de las instituciones por ellos fundadas, se ha dogmatizado al republicanismo democrático, en un sentido radicalmente igualitarista, en tanto única opción socio-política para la organización de las naciones americanas del momento o contexto vallenillano. Tal creencia dejaría a un lado las “individualidades nacionales” y la naturaleza y carácter por ellas, históricamente, determinado: no son las constituciones de papel las que modifican el acontecer social, político, histórico y cultural de una nación; son aquellas las que idiosincrásicamente deben adaptarse a la sociedad puesta en juego. Además, las tendencias igualitarias que le han dado forma al sentido de la democracia en América han conducido, por la generación desde su interior de lo que el autor llama “anarquía niveladora”, o de manera más retórica, “tempestades oclocráticas”, a la necesaria aparición de un “Jefe único” que centralizando el poder integre y reordene a la sociedad, mediante el allanamiento de las ambiciones caudillescas. Pensar, en fin, cuál sea la mejor modalidad constitucional para una nación, pasa previamente, según *LVL*, por la determinación de la constitución orgánica, efectiva de esa nación. Parece que la cuestión, pues, todavía sigue abierta.

3. BIBLIOGRAFÍA

- Caballero, M. (1994). *Gómez, el Tirano liberal: Vida y muerte del siglo XIX* (2da. ed.). Caracas: Monte Ávila.
- Constitución Federal de Venezuela, 1811 (1961). (Reproducción facsimilar de la edición de 1812; Estudio Preliminar P. Grases). Caracas: Corpa.
- Falcao Espalter, M. (1983). Cesarismo democrático en América. En L. Vallenilla Lanz, *Obras Completas* (vol. I; pp. 305-310). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas - Universidad Santa María.
- García Torres, R. (1992). *La interpretación de los fenómenos sociopolíticos en la filosofía positiva de Laureano Vallenilla Lanz*. Caracas: Escuela de Filosofía, Ucab. Tesis de Grado de Licenciatura, no publicada.

- Gil Fortoul, J. (1955). El hombre y la historia. En J. Gil Fortoul, *Obras Completas* (vol. IV, pp. 323-429). Caracas: Ministerio de Educación.
- Mieres, A. (1981). *Ideas positivistas en Gil Fortoul y su Historia*. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación – Instituto de Estudios Hispanoamericanos - UCV.
- Taine, H. (1945). *Historia de la literatura inglesa*. Buenos Aires: Americalee.
- Vallenilla Lanz, L. (1926). Las constituciones de papel y las constituciones orgánicas. En L. Vallenilla Lanz, *El sentido americano de la democracia* (pp. 3-28).
- Vallenilla Lanz, L. (1952). *Cesarismo Democrático: Estudios sobre las bases sociológicas de la Constitución efectiva de Venezuela* (3ª. ed.). Caracas: Tipografía Garrido.

“ESTABLECER UNA SOCIEDAD MULTIÉTNICA Y PLURICULTURAL EN UN ESTADO DE JUSTICIA”

El diálogo intercultural en Venezuela

P. Pedro Trigo, S.J.

Abstract

We are a multiethnic and multicultural country although the modernization process and now the globalization one make us all alike in certain ways. In our country coexist several different cultures: Indian, afro-american, peasant and creole as traditional cultures, and suburban and western worldwide as contemporary ones. The first three and the suburban are below-ranked cultures, the creole and western worldwide are dominant. The dominant cultures have an ethnic western underground with some westernized people. The peasant and suburban cultures are composed mainly by people of mixed-races. The other two are obviously indians and blacks. However, the multiethnic character tends to be neglected by mixed-race ideology, so the multiculturalism is not recognized because those with western roots behave as if its culture were the only one and the others were underdeveloped and uncivil.

This paper proposes the pertinence of admitting the country's multiethnic and multicultural character, which means, as the Constitution states, to build a nation-state. The suburban culture awareness would be the trial for this recognition and the path to acknowledge the others. Our problem is the same as in reference to the western hemisphere and the rest of the world, thus its solution would open up a way to solve the world problem.

1. CARACTERIZACIÓN DE NUESTRA SITUACIÓN CULTURAL Y DE SU DINÁMICA

En el prólogo de la constitución vigente se dice que su objetivo es, entre otros concatenados, “establecer una sociedad multiétnica y pluricultural

en un Estado de justicia”. Esta declaración de buenas a primeras puede parecer sorprendente y aun chocante, pero bien entendida me parece que expresa una dirección irrenunciable para el país, si quiere ser viable y medianamente humano. Lo ridículamente pretencioso aparece al considerar que si somos ya una sociedad multiétnica y pluricultural, la constitución no tiene que establecerla, y si no lo somos la constitución no tiene poder para que lleguemos a ser lo que no somos ni potestad para enrumbarnos por una dirección predeterminada y que no es la que llevamos ni queremos llevar. Pero ésta sería una mala lectura de este texto constitucional.

1.1. A pesar de la ideología del mestizaje, somos un país multiétnico y pluricultural

Para comenzar tenemos que reconocer que en Venezuela vivimos personas de razas diferentes y de diversas culturas. Yo acierto a distinguir seis tipos de culturas: las indígenas, la afrolatinoamericana, la campesina, la criolla tradicional, la suburbana y la occidental mundializada. Las dos primeras tienen como soporte a las etnias indígenas y africanas más o menos mestizadas. La campesina tiene como sujetos a mestizos en toda la gama del mestizaje, desde el llanero casi indígena hasta el parameño casi blanco pasando por todas las combinaciones (que no mezclas) posibles o por mejor decir todos los armónicos de esa novedad histórica que es el mestizaje latinoamericano. La criolla tiene como base a los pobladores y vecinos de nuestras ciudades que eran señores de indios o hacendados o funcionarios o profesionales, es decir personas blancas más o menos mestizadas, a los que se añadieron con el tiempo mestizos que ascendieron sobre todo a causa de la democratización de la educación. Estas cuatro son culturas tradicionales y composiciones étnicas bastante diferenciadas entre sí y consolidadas. Pero en nuestro país hay además dos culturas de formación contemporánea: la suburbana, que tiene como referente étnico al nuevo mestizaje que se ha formado en los barrios de nuestras grandes ciudades, y la occidental mundializada cuyo sujeto son altos técnicos y gerentes de corporaciones trasnacionales, agentes de ONGs. locales con presencia en organismos multinacionales o ONGs. del primer mundo con presencia en el país, y algunos intelectuales conectados establemente con universidades o fundaciones del primer mundo. Son en general criollos o acriollados trasmutados.

Se esté o no de acuerdo con esta fenomenología o por mejor decir taxonomía, sí creo que convendremos en que somos una sociedad multiétnica, a pesar de la ideología del mestizaje que consiste en declarar que aquí todos somos cafeconleche, aunque unos más café y otros más leche. Esta ideología tiende obviamente a negar la diversidad cultural, asentando que vivimos una misma matriz cultural con diversos matices regionales y con diversa densidad.

Esta ideología proclama una homogeneidad que en realidad no se da. El empeño difuso pero persistente en no reconocer la diversidad étnica y cultural obedece a que esa diversidad no puede ser comprendida como variedades simbióticas sino que se da en relaciones asimétricas. Esto en unos crea una sensación no reconocida de culpabilidad, y en otros de vergüenza o resentimiento. Por eso unos y otros se sienten mejor negando públicamente el hecho, aunque lo tomen ciertamente en cuenta en su vida diaria y en sus decisiones.

Así pues, creo que es un hecho innegable que nuestra sociedad es multiétnica y que en la práctica esta diversidad opera frecuentemente en un sentido asimétrico, es decir de superioridad-inferioridad, que se expresa como privilegio y discriminación.

1.2. Modernización y homogeneización cultural

Pero, asentada la multiétnicidad, hay que convenir también en que la ideología del mestizaje cuenta con una cierta base empírica. Ésta es doble: por un lado el predominio numérico de los mestizos y por el otro una cierta homogeneidad cultural que recubre en cierta medida la innegable pluriculturalidad. Esto exige una explicación.

Como se sabe, Venezuela es una realidad de reciente data. No puede remontarse más allá del último tercio del siglo XVIII cuando se creó la intendencia y la capitanía general, con el nombre y más o menos el territorio actual, de la fusión de tres territorios: La Nueva Andalucía al este, Caracas o Venezuela en el centro y la parte andina al oeste. Hasta el nombre de Venezuela es absolutamente anecdótico y por tanto meramente designativo sin que sirva de ningún modo para caracterizarla. Claro está que los elementos de los que se formó Venezuela existían mucho antes, pero no estaban mutuamente referidos ni componían un solo conjunto. Así pues el país como tal es una

creación político-administrativa que necesitó de mucho tiempo para cuajar a nivel de autoconciencia de sus pobladores y mucho más todavía a nivel de referencia real.

Había obstáculos muy fuertes para que esta unidad cristalizara. Ante todo la dificultad casi insuperable de comunicación. El oriente en sí siempre estuvo disgregado y sólo se comunicó por mar y río. No podemos hablar de una integración entre Barcelona, Margarita y Sucre respecto de Guayana y los pueblos de Monagas. Con la provincia de Caracas la relación era por mar hasta que cesó la conquista en 1665 y se fueron estableciendo misiones y con ellas la paz y el intercambio. La provincia de Caracas sólo entró a los llanos desde fines del XVII, y la relación con el occidente no fue más allá de la red de ciudades que unía los valles de la cordillera central hasta los valles y el piedemonte andino. La mayor relación con el occidente fue por mar por las costas de Coro hasta Maracaibo que era el puerto por el que desaguaban los andes venezolanos y los actuales santanderes colombianos. Hasta los años cincuenta del siglo XX no llegó a articularse el territorio nacional y sólo desde entonces arranca la comunicación fluida y más todavía el trasvasamiento poblacional que creó las grandes urbes. Mal podía desarrollarse la conciencia de pertenencia cuando las comunicaciones y los intercambios e incluso las noticias eran tan escasos. Hasta bien entrado el siglo XX el comercio era o de exportación y se dirigía de los campos a los puertos o exclusivamente regional.

Se puede decir que mucho más que la economía fueron las guerras las que durante el siglo XIX movilizaron por el país a contingentes humanos. Ellas llevaron a Caracas a los llaneros, a los orientales, a los corianos, nuevamente a los llaneros y finalmente a los andinos. La disputa por el poder llevó a los de diversas regiones a considerarse pertenecientes al mismo país. No creo que hasta avanzado el siglo XX la educación o la cultura hayan sido elementos aglutinadores significativos. Hasta entonces la música, el baile, las tradiciones y la cocina habían servido más bien para caracterizar y distinguir a las diversas regiones que para aglutinarlas mediante referentes comunes.

La integración, además de la vertebración por la red de carreteras, tuvo dos vías fundamentales: la primera es la masificación de la educación, que se inicia en la segunda mitad de los años 40 y que alcanza una gran densidad desde la primaria hasta la universidad. La segunda, que sucede por los mismos años, es la entrada de las masas en la política. El que la casi

totalidad de los venezolanos hayan estudiados en los mismos textos y con la misma orientación, y el que se hayan visto referidos a los mismos partidos durante medio siglo ha creado una unidad bastante densa. La popularización de la política ha sido posibilitada por la red de carreteras y por el establecimiento acelerado de un gran parque automotriz. Pero han sido sobre todo los medios de comunicación, al principio la prensa y luego la radio y más aún la televisión, los que más han contribuido a formar esa unidad.

Podemos decir en síntesis que la unificación cultural del país, la referencia mutua y el sentido de pertenencia están estrechamente asociados al proceso de modernización que, arrancando en los años veinte del siglo pasado, cobra fuerza en los cuarenta y cuaja en los sesenta.

1.3. Somos un país nuevo, pero escindido por el colonialismo interno

En este sentido global podemos convenir con Darcy Ribeiro en que Venezuela es un país nuevo, es decir no es ni evolución de lo que existía antes de la llegada de los españoles ni trasplante de Europa a América. Aquí novedad designa una creación histórica y en este sentido de entidad histórica Venezuela constituye una unidad, aunque sea internamente diferenciada. Pero, como señala el antropólogo brasilero, esa diferenciación contiene principios que entran la unidad y lastran su dinamismo. De su resolución depende nuestro porvenir.

Esa diferenciación que desgarró la unidad se debe a que, hablando en términos culturales, unas culturas son dominantes y otras dominadas. Así ha sucedido desde su nacimiento. Para lo que estamos tratando el problema no consiste en que nacimos como colonia. El problema cultural que arrastramos es el colonialismo interno: los criollos se consideraron superiores al resto y lo señorearon. Así ha sido hasta hoy con la variante de que en la cultura criolla no entran sólo los españoles (y más en general los europeos) americanos que son los criollos en sentido estricto, sino también los mestizos acriollados. Esta ampliación de la base criolla es en un sentido una conquista de los mestizos; pero también una necesidad para que la cultura criolla mantuviera su dominancia, puesta en entredicho por la escasez de elementos criollos respecto del conjunto de la sociedad. Esta ampliación fue sordamente resistida por los elementos criollos más prominentes, que sin embargo sí se complacieron de que así se consolidara el parámetro cultural criollo.

El que la cultura criolla fuera el parámetro para toda la sociedad fue una concepción republicana. En la colonia se tendió, es cierto, a ladinizar a indígenas y negros, pero se conservó el concepto de pueblo de indios, es decir el reconocimiento jurídico de las culturas indígenas. Para la república, en cambio, el ciudadano es el criollo. Incorporar a los de abajo a la vida nacional significó siempre asimilarlos a la cultura criolla. Esto lo intentó o por mejor decir se lo propuso Guzmán Blanco; pero de hecho se fue logrando, aunque en pequeña escala, por dos vías: una, minoritaria pero con amplio poder de irradiación, fue la toma del poder: el caudillo y sus adláteres se proponían, a veces con toda la aplicación y con relativo éxito, como en el caso de Páez, asumir las maneras, las costumbres y aun los gustos de los criollos. Esto hacía feliz al pueblo que veía a uno de los suyos, es decir de su composición étnica y de su cultura, elevado al rango de los criollos. El hecho obraba en dos direcciones: una la de asentar que la cultura propiamente dicha era la criolla, lo que ellos vivían era atraso e incultura, y otra que ellos tenían madera para llegar a ser de cultura criolla, por lo cual tenía sentido proponérselo como meta. La segunda vía de asimilación a la cultura criolla fue ponerse al servicio de criollos prominentes como personal de confianza: esa cercanía era proclive a un conocimiento pormenorizado del mundo criollo y a una acomodación a él; aunque, metidos en esta dirección había que tener precaución para que la asimilación no fuese vista por ellos como hacerles la competencia, lo que acarrearía la caída en desgracia.

Pero ya hemos insistido que hasta los años cuarenta del siglo XX esto se logró a pequeña escala. Fue el proceso de modernización el que se propuso, y lo logró hasta cierto punto, imponer la cultura criolla modernizada, partiendo de la educación generalizada y del principio democrático de la ascensión social en base a la meritocracia. Esto es así, pero sólo hasta cierto punto porque la igualdad abstracta de oportunidades fue aprovechada sobre todo por la clase criolla que tenía una indudable ventaja adquirida.

1.4 Recesivamente las culturas populares se han expandido en el proceso de modernización

Sin embargo, como contrapeso de esta dirección homogeneizadora dominante, también hay que reconocer que la mayor solvencia económica de las clases populares obró en la dirección de cultivar elementos culturales

propios que les daban satisfacción o que les parecían especialmente cualitativos. Hay que reconocer que muchas tradiciones populares fueron repristinadas en el proceso de modernización. Este fenómeno es tan importante que tanto la industria cultural como la investigación universitaria lo han advertido y explotado. Manifestaciones de culturas tradicionales dominadas, como la música llanera o el golpe de tambor, para poner dos ejemplos, no sólo se han consolidado y expandido enormemente sino que han pasado a formar parte de la cultura criolla, que es, no lo olvidemos, una cultura mestizada ya que no mestiza.

Valgan dos palabras para destacar la diferencia. La cultura criolla es una cultura occidental, cosa que no son en sentido estricto ni la cultura campesina ni la suburbana, que son culturas mestizas. Pero es mestizada porque, a pesar de que sus elementos estructuradores son netamente occidentales, otros no medulares provienen o de las culturas mestizas o de las culturas indígenas o afrovenezolana, que a su vez están también fuertemente mestizadas.

Un indicio muy fehaciente de la profundidad del llamado inicial que se hizo a las masas para que se incorporaran mediante la política a la vida nacional fue el gran festival de música popular, festival folklórico en el sentido más denso del término, que tuvo lugar en el Nuevo Circo de Caracas en 1948. Era la primera vez que salían de sus tierras cultores muy cualificados de distintas tradiciones populares del interior de la república, y era la primera vez que Caracas los veía, sabiamente presentados, resaltando todo su valor. Ese día el país empezó a tener conciencia de su densidad cultural y de la inmensa variedad de esa riqueza. Siguieron discos, nuevos descubrimientos y presentaciones y estudios eruditos, y la aceptación por parte de la cultura criolla de la calidad de las culturas populares, que en punto a estética, al menos, no eran de ningún modo culturas inferiores. Y, por este lado de la estética, los más perspicaces y desprejuiciados llegaron a percatarse de que no tiene mucho sentido la catalogación de superiores o inferiores referida a las culturas.

Sin embargo, el peso que tienen las relaciones de producción en el sistema capitalista obra en la dirección de privilegiar a la cultura criolla modernizada sobre las demás. Eso, a pesar de la dirección niveladora de la democracia, que empleó parte de los recursos petroleros en promover a los sectores populares otorgando servicios gratuitos no sólo de salud y educación

sino de dotación de agua, drenajes, luz y vialidad en los barrios autoconstruidos o proporcionando viviendas tanto rurales como urbanas a muy bajo costo, cuando no sin costo alguno.

1.5. La cultura occidental mundializada, matriz difusa que homogeneiza al país

El proceso modernizador siempre tuvo como referente a las culturas metropolitanas, tradicionalmente a Francia a nivel cultural, en el sentido convencional de la palabra, y USA en el de la cultura de la cotidianidad. A la larga podemos decir que la cultura occidental desarrollada, en su versión estadounidense, se ha introyectado en el país como uno de los elementos que lo caracterizan. No sólo gran parte de los bienes civilizatorios de consumo instantáneo o durables sino también su versión del acontecer a través de las agencias de noticias que alimentan la prensa o dan sus imágenes a la televisión o la casi totalidad de las películas que se proyectan en el cine o las series de televisión o deportes como el béisbol o el básquet o hábitos alimentarios, además de cadenas de comida rápida provienen de USA.

Esta presencia en Venezuela de la cultura occidental desarrollada en su versión estadounidense se ha incrementado con el proceso de globalización. No es sólo que USA sea el socio comercial más importante sino sobre todo que el modelo económico conocido convencionalmente como neoliberal, practicado de modo salvaje por el gobierno de Carlos Andrés Pérez a fines de 1988 con la consecuencia del caracazo y de dos intentos de golpe militar, más allá de la ortodoxia y el acierto con lo que lo han aplicado los sucesivos gobiernos, ha funcionado como horizonte y en ese sentido como imaginario, originando un talante cultural que a nivel antropológico se manifiesta como individualismo. Este individualismo se ha conjugado con el individualismo que se ha ido incubando en el país, en el que no tuvo relevancia la comunitariedad indígena sino que se fue imponiendo el conuquero que es el peón de hacienda que se va a tierra de nadie para no estar sometido al patrón y vive en un relativo aislamiento hasta que emigra a la ciudad donde se desarrolla sin pertenencia comprometida a comunidades estables, prefiriendo la convivialidad libre y los tratos y contratos a conveniencia de las partes. Este individualismo, digamos endógeno, es realimentado y en cierto modo trasmutado por el que segrega el modelo económico en el que estamos

inmersos, aunque funcione en una versión degradada e ineficiente, y por el que inocular la televisión.

Con esto estamos queriendo decir que la cultura occidental mundializada no es sólo una de las culturas que vige en el país, cuyos sujetos son gente cualificada efectivamente ligada al sistema globalizado, sino que también es una matriz cultural difusa que obra en la dirección de homogeneizar la cultura nacional. Opera por un lado como presión ya que la gente siente que si no se adapta a sus requerimientos se queda fuera, es decir sin elementos para vivir y aislado de esa gran corriente que domina la escena; pero también es sentida como un mundo vertiginoso, caleidoscópico, que fascina por su ritmo frenético y por la ingente cantidad de elementos que acarrea, y opera como invitación y reto de vivir de esa manera, aunque se sabe que el precio que hay que pagar es altísimo.

Así pues, así como hasta ahora el diálogo intercultural ha sido mediatizado y digamos desnaturalizado porque la cultura criolla, primero tradicional y luego modernizada ha sido propuesta por sus fautores como paradigma, es decir como cultura dominante, así ahora casi se puede decir que este diálogo desaparece, al menos del lado de la cultura occidental mundializada que se presenta como la única posibilidad para el que quiera vivir en el hoy, que no es otro que el hoy del mundo a través de la óptica del mundo occidental.

1.6. El chavismo como toma de la escena por parte de las culturas populares preteridas

Creo que el inmenso arrastre que tuvo inicialmente Chávez se debe a que la mayoría del pueblo venezolano, que aceptaba sinceramente la necesidad de capacitarse para hacerse más competitivo, y que veía este reto como un enriquecimiento de su ser, rechazaba sin embargo el modo como le era presentado, que él interpretaba correctamente como morir a sí, como realidad cultural, para resumirse a su rol de productor dentro de las pautas establecidas (que llevaban a una pérdida completa de protecciones y seguridades jurídicas e institucionales) y consumidor de los productos de las corporaciones transnacionales publicitados por los medios masivos de difusión.

Hugo Chávez, con su capacidad realmente monstruosa de comunicación, repuso en el horizonte nacional a las culturas populares, las trató

no como culturas que tramontan sino como cotidianidad cualitativa. La gente popular sintió que ya su ser cultural no era algo recesivo, casi vergonzoso sino algo público lleno de dignidad que se hace presente en la televisión por boca del que está al frente de los demás como paradigma de ciudadano, que eso significa presidente, además de como jefe de Estado.

Por eso a medida que ese discurso está siendo sustituido por otro de tinte ideológico, mucha gente popular ya no se reconoce en él, aunque evoque constantemente a Bolívar y fustigue al colonialismo interno. Primero porque las culturas populares, como culturas vivas de la cotidianidad, son muy concretas y complejas, y no encuentran expresión en una ideología en extremo simple y fixista. Pero, más aún, porque las culturas populares tradicionales se viven hoy en una versión modernizada y la cultura suburbana es netamente contemporánea, y a los que viven en ellas les disuena ese discurso tan marcadamente del pasado. Las culturas populares ansían conjugarse con la cultura occidental mundializada, y una de sus aspiraciones irrenunciables consiste en asumir los bienes civilizatorios de la última revolución científica y tecnológica. Lo que no quieren es que se las declare abolidas desde el poder, tanto político como intelectual como massmediático, que era lo que venía sucediendo. Su deseo más hondo es que se establezca a nivel nacional una interlocución cultural no asimétrica sino verdaderamente ecuménica y simbiótica.

2. VARIABLES DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y POSIBILIDADES A QUE DA LUGAR

A partir de esta caracterización de nuestra situación cultural y de su dinámica pasaré a delinear algunas distinciones teóricas que ayudarán a comprender nuestra realidad y a establecer propuestas superadoras. Enunciado complexivamente, me parece pertinente resaltar que el diálogo intercultural tiene diverso significado cuando se entabla entre seres que están solidamente asentados en su identidad cultural y que se consideran iguales en rango en sus respectivas culturas, que cuando unos pertenecen a culturas antiguas y dinámicas, que además se consideran superiores a las demás, en tanto que otros forman parte de culturas contemporáneas en plena gestación y por tanto no tienen aún perfilada su identidad cultural y además tienen conciencia de que sus culturas son tenidas como subalternas.

En el primer caso el diálogo no es constituyente sino secundario ya que en él no está en juego el propio ser cultural. Por eso el diálogo puede darse o no. Es en cierto modo accesorio, aunque se lo estime como conveniente. Su objetivo principal es el enriquecimiento propio o mutuo. Ya que el reconocimiento que en él se obtiene es meramente confirmatorio del que ya se posee como miembro de la propia comunidad cultural.

En el segundo caso en cambio el diálogo, como es asimétrico, tiene objetivos diversos para cada uno de los dialogantes. Para el que pertenece a una cultura constituida y dominante el diálogo busca o la mera expansión y predominio y entonces, a pesar de sus formas, nada tiene de diálogo, o el enriquecimiento propio que reconoce virtualidades en esas culturas subalternas y busca apropiárselas desprendiéndolas de sus actuales sujetos, o el reconocimiento desde arriba como modo de hegemonizar a esos sujetos tenidos como otros e inferiores.

Para aquel cuyo ser cultural está en trance de constituirse y que vive en los cauces de una cultura popular el diálogo es constituyente y además va en procura del reconocimiento. Es constituyente ya que para construir su identidad cultural necesita tanto de bienes civilizatorios y culturales de la cultura occidental emergente que piensa adquirir por esa vía del diálogo, como del reconocimiento, libremente otorgado por el de arriba, de la condición de ser cultural y por tanto valioso, del que vive en una cultura popular.

No quiero decir de ningún modo que los seres populares construyen su identidad cultural sólo a través del diálogo con los que poseen la cultura criolla modernizada o la occidental mundializada. Si así fuera las culturas populares sólo serían una versión elementalizada de las culturas dominantes. En ese caso no serían verdaderas culturas. Lo que digo es que los elementos más dinámicos de las culturas populares tradicionales saben que sus culturas sólo se mantendrán vivas modernizándose y que una vía privilegiada para lograrlo es el diálogo intercultural. Por su parte los artífices de la cultura suburbana, que es contemporánea, la gestan en contacto permanente con la ciudad, que es la sede tanto de la cultura criolla modernizada como de la occidental mundializada. Este contacto no es meramente mimético sino que conlleva una verdadera asimilación dentro de la propia matriz cultural, operando, pues, como sujeto y no meramente como consumidor. Ellos saben que para lograr esos bienes civilizatorios y culturales que precisan tendrán que pagar el precio de la humillación, del ridículo o del vasallaje. Desde

luego que esto no les hace felices sino que les duele enormemente; pero lo soportan porque ese objetivo les parece irrenunciable, porque anhelan constituirse como seres culturales.

También para ellos, como para los de arriba, es vital el reconocimiento de sus iguales. Pero este reconocimiento no basta. Al ser culturas subalternas es vital para ellos que los reconozcan libremente y como otros de igual dignidad personas significativas de las culturas dominantes. Es un reconocimiento paradójico ya que aunque en su contenido significa que su cultura ya no es subalterna, el acto de someterse a ese arbitraje y obtener esa certificación es en sí un ejercicio de su condición subordinada. Sólo si el que pertenece a la cultura tenida como superior trasciende su cultura desde dentro relativizándola y no considerándola ya como parámetro, es posible entablar un diálogo intercultural realmente simétrico y simbiótico. Pero en ese caso el diálogo será constituyente para ambos, no sólo para el de cultura popular.

Hay que reconocer que no es normal que quien pertenece a una cultura dominante en un país periférico la viva de un modo trascendente, relativizándola. En general es consciente de que vive en una situación privilegiada, y tiende a defenderla como un botín adquirido. Más aún, dada la inestabilidad que provoca la dirección dominante de esta figura histórica, es preciso defenderla porque no está sólidamente establecida ni en el caso de una pertenencia tradicional, con el cúmulo de ventajas adquiridas que esta posición acarrea. Sin embargo tampoco son casos excepcionales que confirman la regla sino minorías, por lo general muy cualitativas. Éstas abundan más en el primer mundo, primero porque en él hay más elasticidad, más posibilidad de juego sin que esto entrañe un heroísmo, y además porque ha habido más tiempo para volver sobre sí y tomar decisiones superadoras conociendo exactamente lo que da de sí el juego establecido.

Así pues consideramos tres variables en el diálogo intercultural: que se dé entre personas cuya identidad cultural esté plenamente constituida, aunque sea dinámica, o que ocurra entre éstos y sujetos que están en trance de constituirse como seres culturales. Que se desarrolle entre culturas distintas consideradas por ambos de igual rango, o que se dé entre culturas tenidas como superiores y culturas consideradas como subalternas. Que tenga lugar entre personas que se identifican con sus culturas, o que se dé entre personas que viven en sus culturas de modo trascendente; o, dicho de otra manera, que en la práctica consideran que ser humano es ser de su cultura, o que viven su

cultura como el modo que tienen a la mano para constituirse como humanos. Quienes viven así su cultura consideran que las culturas son los modos que tienen de habérselas con la realidad las distintas colectividades históricas para constituirse como humanas. Quiero aclarar que ésta es mi perspectiva y que por tanto considero que las culturas han de conjugarse en plural, que tienen por sujeto las distintas colectividades históricas, y que su objetivo trascendente es constituirse como humanas. Esto significa que no se puede ser humano sino a través de las culturas, y que ser humano trasciende desde dentro la condición cultural. Desde esta perspectiva sólo puede ser posible el diálogo intercultural simbiótico cuando los dialogantes quieren constituirse como humanos a través de sus culturas y por tanto las relativizan. Los dialogantes se encuentran en la humanidad a la que aspiran y les trasciende. Se encuentran, pues, en tanto caminen. Así caminar implica siempre apertura de las culturas, transformación cultural.

3. LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA PROPIA CULTURA, NUDO PROBLEMÁTICO DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

3.1. *Absolutización dura*

Lo que sostengo es que lo que impide radicalmente el diálogo intercultural es la manera absolutizada de vivir la propia cultura. Si en la práctica yo vivo como si constituirse en humano es invertir plenamente las posibilidades de la propia cultura, no tengo nada que dialogar con el que no vive en ella ya que no existe exterioridad en lo que se refiere a humanidad. Si diálogo es dar y recibir por medio de la palabra, no hay diálogo cuando uno no tiene nada que recibir del otro, porque piensa que no tiene nada que darle. Si sólo él puede dar, lo que existe es un monólogo. Si el que cree que nada tiene que recibir está, sin embargo, dispuesto a dar, se entabla lo que a nivel formal puede llamarse diálogo pedagógico con el objetivo de convencerle de que lo que vive no es la humanidad propia de este siglo sino una humanidad preterida, una humanidad que desde las coordenadas actuales debe ser considerada como incipiente, como poco humana, como un camino desechado por sus escasas virtualidades. Si el otro acepta su argumentación, puede continuar el diálogo pedagógico en el sentido estricto de iniciarlo en la propia cultura. Pero en esta interlocución, al faltar radicalmente la exterioridad, ya

que en la práctica se sostiene que no existe sino una cultura, no se da un diálogo intercultural.

Quiero insistir que se puede vivir y de hecho es frecuente que se viva de modo absolutizado en una cultura incluso cuando uno sostiene a nivel de declaración de principios, es decir de ideología que se profesa, que existen diversas culturas. Éste es el caso más frecuente. Es como cuando los peninsulares vinieron a América. Muy pocos se atrevían a negar que los indígenas fueran seres humanos, casi todos lo afirmaban con toda naturalidad como cosa obvia. Pero para la mayoría el modo que tenían los indígenas de ejercer la humanidad les parecía tan inferior al suyo que los veían como niños o como si fueran sobrevivientes de épocas superadas. Decían que no tenían "polecía", que carecían de civilidad. No ser civilizados era para ellos no ejercitar constructivamente el entendimiento y la voluntad, que les atribuían como potencias. Por eso los llamaban bárbaros, siguiendo la usanza y el vocablo griego. De entre ellos distinguían aquellos que venían de tan lejos y mostraban tan poca disposición para aprender a ser humanos a la altura de su siglo, es decir para civilizarse, que los daban por perdidos. A éstos los llamaron siervos por naturaleza. Otros, en cambio, que mostraban disposición y capacidad para asimilar la civilización, eran simplemente bárbaros que podían llegar a lo que para ellos era un pleno estatuto humano, es decir a su cultura europea.

Es exactamente lo que pasa hoy. Nadie va a negar que un indígena, un negro de la costa, un campesino o un poblador de barrio sean humanos. Es obvio que lo son; es cierto, pues, que son seres culturales. Pero las culturas tradicionales son tan rudimentarias, ofrecen tan pocas posibilidades a sus ojos para vivir una vida plena que a estas alturas de la historia no puede llamárselas culturas, es decir culturas vivas, actuales. Son sólo sobrevivencias de épocas pasadas.

Más aún, para estas personas, todos los habitantes de Venezuela incluso los criollos modernizados, estamos ante el reto de engancharnos en la cultura occidental globalizada so pena de quedarnos fuera, es decir como desechos de la evolución. En esta tesitura cuando están convencidos de que tienen que concentrar todas las energías en subirse al carro de la historia, no le ven ningún sentido a perder el tiempo en dialogar con quienes para ellos no tienen ningún futuro. Para estas personas en esta coyuntura de apremio se impone el lema de dejar a los muertos que entierren a sus muertos y seguir la marcha de la historia. Cualquier distracción en esta hora apretada equivale a un

suicidio. Estas personas creen que hay que mirar sólo para adelante. Aquellas personas de esas culturas residuales que tengan suficientes energías sentirán el llamado y se despojarán de lo suyo para ponerse a caminar en la dirección globalizada. Los demás no tienen salvación. Así es la ley de la historia. Es una falsa piedad meterse a redentor cuando uno mismo puede quedarse fuera. Y es más todavía un despiste imperdonable el romanticismo de que existen muchas culturas y que todos tenemos que aprender de todos. Esos rollos son trampas caza-bobos que acaban inutilizando la vida de gente de buenos sentimientos y hasta bien dotados, que sin embargo se metieron en un camino sin salida.

Lo que sí hay que hacer es dar a todos los habitantes del país, pero sobre todo a niños, adolescentes y jóvenes, las herramientas para que entren en el mercado globalizado bien cualificados y por tanto competitivos. Ése es un punto no sólo de justicia, sino sobre todo de aprovechamiento eficiente del capital humano, que es lo más susceptible de valorizarse.

Este debería ser para ellos el mandato constitucional. Sólo así se construye la nación, o, como está de moda decir poniéndonos retóricos y solemnes, la patria.

3.2 Absolutización resignada

No son sin embargo excepción en el país quienes experimentan tan vivamente la inhumanidad e incluso la irracionalidad que prevalecen en la dirección dominante de esta figura histórica que nos les parece en absoluto pertinente hablar de cultura para referirse al actual proceso de globalización e incultura refiriéndose a las demás culturas. Para ellos, junto a indudables adquisiciones por lo que toca a bienes civilizatorios, se da también un retroceso respecto a la calidad cultural, es decir a la capacidad de esta cultura para que a través de ella los seres humanos se constituyan en humanos. Ellos creen que a este nivel se advierte un tremendo retroceso que sienten vivamente en carne propia. Para decirlo sencillamente, jugando las reglas del juego establecidas, resulta muy difícil mantenerse humano. Ellas empujan a la competitividad sin restricciones y por tanto a una pavorosa insensibilidad respecto de la suerte de los demás e incluso de las consecuencias indirectas de la propia actuación. Eso, sin hablar de la compulsión al consumo con la elementalización aditiva que provoca.

Desde esta apreciación ellos valoran muchos elementos de la cultura criolla e incluso de las culturas populares. Los valoran sincera y realmente, no sólo como declaración retórica para no aparecer ante los demás y ante la propia conciencia como personas cerradas y excluyentes.

Pero una parte de ellos están perplejos y viven una existencia patéticamente escindida. Porque, aunque ésta es su apreciación sentida, ven sin embargo que la dirección dominante que ha tomado el occidente mundializado bajo la égida de las corporaciones transnacionales tiene un peso tan contundente que no hay lugar para otra opción, y así se ven condenados a una deshumanización que no quieren y que intentan paliar como pueden. Para ellos sería deseable e incluso necesario desabsolutizar a la cultura dominante para así transformarla desde dentro superadoramente, y para ello sería de gran ayuda el diálogo intercultural. Pero el talante fundamentalista e incluso totalitario que le caracteriza impide esta operación salvadora y amenaza con el ostracismo a los que la emprenden.

3.3 Absolutización cualitativa

Otros sin embargo, no creen que esta dirección dominante es irreversible sino que por el contrario piensan que la misma cultura occidental mundializada encierra en sí bienes culturales (la cultura de la democracia, de los Derechos Humanos y de la vida), que sirviéndose eficazmente de sus bienes civilizatorios pueden obligarla a desabsolutizarse y a aceptar limitaciones e incluso transformaciones a través de mecanismos políticos y culturales. Estas personas están convencidas de que para que el occidente se libere de sus demonios y ponga a funcionar sus mejores potencialidades es crucial la ayuda de otras culturas a través del diálogo.

En Venezuela tenemos a un puñado influyente de mundializadores que podemos calificar de “duros”; también hay otros que los secundan sin ideología, simplemente para quitar toda barrera a sus posibilidades de incrementar ganancias. Los hay en mayor número que son mundializadores patéticos y resignados ya que, aunque creen que este camino nos conduce a una pérdida seria de densidad humana, no ven posible incidir para cambiar de dirección. Son minoritarios, pero empiezan a aumentar y algunos son muy sagaces, los empeñados en cambiar de rumbo desde los bienes culturales civilizatorios de esta figura histórica, es decir desde dentro de la cultura

occidental mundializada. De entre éstos hay unos que, aunque son respetuosos de todas las culturas del país y hasta pueden participar de acciones para favorecerlas, en el fondo sí absolutizan la cultura occidental, no ciertamente en el sentido de su peso fáctico, en definitiva de su contundencia para imponerse sobre las demás por su peso aplastante, pero sí por su prestancia, por su versatilidad, por su complejidad, por su capacidad de autocriticarse y autotranscenderse, incluso por su capacidad de absorber lo que tienen de cualitativo las demás culturas y de fecundarse con ello.

De entre los que en Venezuela pertenecen a la cultura criolla modernizada, o a la occidental mundializada, pienso que son pocos quienes piensen como proyecto en un país pluricultural. La mayoría no sueña con un Estado que sea instrumento de la sociedad para crear un estado de justicia respecto de las diversas etnias o culturas. Al menos en este aspecto programático que estamos considerando, se puede decir que no son muchos los venezolanos de las culturas dominantes que asumen la Constitución Bolivariana.

3.4. Absolutización fundamentalista

¿Y qué podemos decir de los miembros de las culturas dominadas? Creo que la formulación constitucional recoge adecuadamente el deseo vehemente de la mayoría.

Aunque la absolutización de la propia cultura es una tendencia que caracteriza a las culturas dominantes, también se da en las dominadas como reflejo de defensa. Así ha sucedido muchas veces en la historia con etnias que se ven en peligro de extinción o con culturas que al ser penetradas por otras se ven en tal estado de indefensión que se repliegan sobre sí para no ser destruidas. Esto viene sucediendo en el tercer mundo desde fines del siglo XV. Pero en estos tiempos de globalización impuesta el fenómeno es también mundial. Así se explica el auge del fundamentalismo: es un mecanismo de resistencia extremadamente rígido y por eso no superador que ritualiza la propia cultura y que exige una entrega a ella no deliberante como modo extremo de conservar la existencia cultural, el sentido de la vida en el mundo y la compactación social.

En Venezuela también existe fundamentalismo. Se da sobre todo en los dos extremos: el fundamentalismo religioso compensatorio de los que

han sentido que su entrega al mercado totalitario vulnera su integridad moral y el sentido de su existencia, y esperan salvar su alma entregando su vida privada a una comunidad de salvación que la configure y que a su vez les certifique la legitimidad de su desempeño económico. También en la clase alta se da el fundamentalismo ideológico de aquellos economistas, funcionarios y gerentes que conciben sus recetas no como hipótesis provisionales y perfectibles sino como dogmas que no quieren contrastar con la práctica y que imponen desde el poder sin paliativos. Esta absolutización es claramente antihistórica e irracional ya que se fija sólo en unas pocas variables a corto plazo negándose a asumir las consecuencias de sus políticas. La rigidez de estas conductas y postulados que no admite la discusión abierta, es indicio de la dirección antihistórica de quienes los sustentan.

También abunda en el país entre los más pobres el fundamentalismo religioso. Son lo que se llama convencionalmente las sectas. A través de ellas las personas adquieren el sentido de la vida, el reconocimiento de su dignidad y con frecuencia una rehabilitación moral; claro está que el precio es la absolutización de esa subcultura en la que viven, desde la que queda excluido todo diálogo ya que la única relación con los otros es el proselitismo.

4. RECONOCIMIENTO DE LA CULTURA SUBURBANA E INTERLOCUCIÓN CON ELLA, NÚCLEO DEL DIALOGO INTERCULTURAL

4.1 El estar-entre, caracterizador del poblador del barrio: el forastero, el marginado y el mediador

Sin embargo la mayoría de nuestro pueblo resiste a esta tentación y prefiere el camino arduo de hacer justicia a la realidad y tratar de abrirse camino en ella, a pesar de que experimentan de modo lacerante la enorme desventaja en la que se encuentran y las pocas oportunidades que se les brindan. Sostengo que las mayorías populares tratan de salir a flote e incluso de prosperar por todos los medios a su alcance, aferrándose incluso al familismo y compadrazgo cuando no hallan más posibilidades. Pero no estoy de acuerdo con los que sostienen que ellos son así y que la estructura familista y clientelar es la columna vertebral de las culturas populares. Por lo que conozco, un número importante de gente popular acepta como muy razonable la propuesta de capacitarse constantemente para alcanzar, mantener e incluso

acrecentar la competitividad. Les parece con sentido la propuesta de un mercado abierto de competencia perfecta. Eso a pesar de la conciencia de su desventaja inicial casi insuperable. Por eso también creen que tienen derecho a una ayuda del Estado, es decir a una cierta discriminación positiva. Pero ven que sucede lo contrario. Las ventajas son para los de arriba y ellos están excluidos, abandonados. No se quejan, pues, del sistema sino de que no funciona. Estos elementos populares, que creo que llegan a ser mayoría, sí están dispuestos al diálogo cultural.

Es cierto que en el pueblo existen los marginados en el sentido de definirse por la cultura occidental mundializada de la que están al margen. Estas personas se definen, pues, por lo que no son. Viven en el barrio porque no tienen acceso a la ciudad; pero viven de espaldas a él, haciéndole sentir su desprecio o por lo menos su ajenidad, aun exponiéndose a su rechazo, o convirtiéndose en él, en agentes de la ciudad. Éstos no aceptan el desafío de construir la cultura del barrio; prefieren ser un prospecto, todo lo incipiente y deformado que sea, de la cultura prestigiosa de la ciudad. Para estas personas no tiene sentido el diálogo intercultural; sólo la mímesis y, dentro de lo posible, la iniciación en algún aspecto al menos de la cultura occidental mundializada.

Sin embargo la mayoría se caracteriza por su estar-entre: entre el campo y el barrio, entre el barrio y la ciudad, y entre las heterogeneidades del barrio. Este estar-entre, puede estar referido a la cultura campesina que se dejó materialmente atrás porque no proporcionaba medios para vivir, pero que se sigue valorando como vida cualitativa. Es el forastero. Éste puede ser también el talante del que llegó de otro país. Entre otros pobladores el estar-entre puede estar dirigido tendencialmente a establecerse en la ciudad, aunque nunca lo logren. El caso extremo de esta tendencia es el marginado en el sentido aludido.

Pero lo más característico del barrio que lo convierte en lugar de creación cultural, es cuando el estar-entre no vuelve a la persona intermediaria de una de las partes para con las otras sino mediadora. Ese carácter de mediador es el que caracteriza a estas personas como creación histórica. Porque la mediación no es sólo exterior, es decir, respecto de los campesinos, los ciudadanos o los otros del barrio, sino antes que eso, interna: ellos son esa mediación, que no es ya yuxtaposición o mezcla sino una combinación que los constituye como personas. Con esto estamos diciendo que el punto más alto en cuanto al diálogo intercultural en el país tiene lugar en estos pobladores,

y que este diálogo es tan profundo que constituye la cultura suburbana. Este estar-entre el campo, el barrio, la ciudad y las heterogeneidades del barrio, es, pues, ante todo una posición vital que se convierte en una estructura dinámica que caracteriza al habitante del barrio.

Pero el campo y la ciudad pueden funcionar también en él como realidades culturales que lo caractericen en parte. Es el caso del poblador de barrio que tiene también una casa y tal vez una tierrita que habita en períodos regulares (por ejemplo un día a la semana si es cerca, o varios seguidos al mes, si está más lejos), y que tiene también una ocupación en la ciudad que cobra tal densidad que lo constituye, al menos en parte. Esa persona es así en alguna medida un campesino y un ciudadano, además de un poblador de barrio. En este caso, como se ve, el diálogo intercultural, cuando se da, es un diálogo interno. No es fácil sin embargo, que acontezca porque en general los ciudadanos tienden a considerar a los campesinos como el pasado superado y a los del barrio como los que dejaron de ser campesinos y no han entrado aún en la ciudad. Sin embargo, si el campo mantiene un intercambio dinámico con la ciudad por su productividad y el vigor de sus tradiciones, si el barrio tiene buena fama por su paz y convivialidad y por las iniciativas de sus pobladores, y si el oficio en la ciudad es tenido como digno y a la persona le resulta gratificante, se dan las condiciones para que se entable ese diálogo interno ya que la persona puede sentirse orgullosa de pertenecer a esos tres mundos y vivir esa pertenencia múltiple como una enorme riqueza que cultiva asiduamente. Creo que este diálogo cultural resume los demás diálogos y por eso ha de ser visto como un logro excepcional.

4.2. El barrio latinoamericano, laboratorio de lo que presagia el movimiento mundial de pueblos

Podría pensarse que estas personas no llegarán a formar una cultura porque la ciudad acabará asimilando al barrio y estas personas serán sólo exponentes, si se quiere cualitativos, de una fase de transición. Así lo creen bastantes. No se han dado cuenta de que lo que más caracteriza a esta época es el movimiento de pueblos. No solamente la ciudad no va a asimilar al barrio sino que la cultura occidental mundializada y más en concreto el occidente moderno está sitiado por el tercer mundo, que ya ha penetrado en él como el caballo de Troya porque el occidente lo ha introducido como imprescindible mano de obra.

Este movimiento de pueblos es tan indetenible que, si el occidente no lo resiste sino que lo canaliza, gradualmente irá cambiando hibridándose con esas otras culturas. Pero si, como sucede mayoritariamente hasta hoy, se empeña en resistirlo, para ello debe abjurar de sus mejores tradiciones y entregarse a sus demonios, con lo que la cultura occidental no será ya la misma y el mundo vivirá una edad de hierro que llegará a ser un verdadero infierno.

Así pues, el barrio, lejos de ser una fase transitoria, debe ser considerado más bien como un laboratorio relativamente previsible de lo que puede llegar a ocurrir a nivel mundial.

La causa de esta situación es la diferencia tan abismal en cuanto a recursos vitales entre el occidente mundializado y el resto. Esta diferencia no se debe ante todo a la vertiginosa producción de bienes civilizatorios por parte del occidente sino a las relaciones de producción y a las relaciones sociales derivadas de su modo de producción. Al otorgar todas las garantías al capital financiero y al concentrar en él todos los derechos, se está produciendo una brecha que desquicia toda la institucionalización precedente. Mientras la sociedad no logre transformar tanto las relaciones de producción como las relaciones sociales, ellas seguirán obrando en una dirección deshumanizadora y en ese sentido desculturizadora. Ya he dicho que yo no creo que esta dirección sea fatal y ya se empiezan a organizar las fuerzas que propugnan su superación. Pero sí creo que ya se ha polarizado tanto la humanidad que no veo fácil impedir esta transformación del occidente a la que he aludido.

4.3. Lo que está en juego en la consolidación o el colapso de la cultura suburbana

Desde esta óptica hay que mirar lo que está sucediendo en los barrios de América Latina y en concreto en Venezuela. Todavía se lee a veces en los periódicos que hay que acabar con los barrios. Quienes así piensan no se han tomado en serio lo que los barrios son y representan. Para empezar no se han dado cuenta de que en ellos vive la mitad de la población del país. Es claro que quienes los fundaron lo que pretendían era establecerse en la ciudad. Pero lo que resultó fueron los barrios. Ellos, con todas sus limitaciones y problemas son una creación cultural. Y denota una terrible ceguera histórica

no reconocerlo. Pero reconocerlo implica emprender con ellos un diálogo cultural en vistas a su optimización. Esa es la única política sensata y fecunda.

Si se continúa excluyendo al barrio, abandonándolo a su suerte, lo que sobrevendrá es lo que se llama cultura de la pobreza, que es un modo absolutamente elementalizado de vivir que al consolidarse se transforma en modo de vida y en ese sentido en cultura; pero que, si sirve para mantener por cierto tiempo los mínimos de vida, impide entablar procesos hacia cotas más cualitativas, es decir hacia una vida realmente humana. La cultura de la pobreza es el cáncer de la cultura suburbana. Y la cultura de la pobreza es una consecuencia directa del abandono del barrio por parte del Estado y de la sociedad. Ella expresa lo que pasa cuando las culturas dominantes se niegan a reconocer la cultura suburbana y a entablar con ella un diálogo simbiótico.

Pero hay que estar muy claros en esto: si la "cultura de la pobreza" asfixia a la cultura suburbana, se acaba la democracia. Sin la mediación, digamos gráficamente, sin el colchón de la cultura suburbana no son viables nuestros países. Esto, nada menos, es lo que está en juego en la consolidación o el colapso de la cultura suburbana.

Así pues la parte más significativa del barrio está dispuesta al diálogo con la ciudad y sus instancias; más aún, no sólo lo anhela sino que está preparada para ese diálogo porque en su condición de mediador lleva en sí en alguna medida a la ciudad. Quienes se niegan al diálogo son los que absolutizan las culturas dominantes de cualquiera de los modos arriba indicados.

4.4. Se está abriendo camino un verdadero diálogo intercultural

Sin embargo, gracias a Dios, sí hay gente de la cultura criolla modernizada y de la cultura occidental mundializada que considera que en el barrio habitan personas conscientes, capaces y abiertas, con las que puede entablarse un diálogo permanente, tanto en orden a la optimización de los barrios como territorios que propicien la humanización de sus pobladores, como en orden a que el país como conjunto se democratice realmente.

La izquierda en un tiempo penetró con cierta consistencia en algunos barrios. Pero no propició un verdadero diálogo intercultural, porque, como ilustrada que era, consideró que lo que había en el barrio era atraso e incultura

y por eso, en vez de inculturarse en el barrio, desgajó a sus militantes de la cultura suburbana asimilándolos a un socialismo más o menos acriollado, subcultura de filiación occidental. Eso mismo hicieron con sus comités de barrio y las asociaciones de vecinos los partidos del status porque nunca consideraron a los habitantes del barrio como sujetos adultos, como seres culturales, sino como clientes, y a lo más como candidatos a ciudadanos, en el doble sentido de habitantes de la ciudad y de componentes de una comunidad política. También la Iglesia en su pastoral de barrio se propuso inicialmente y todavía hoy se propone mayoritariamente extender hasta esas zonas marginales sus instituciones de servicios religiosos y sociales. En este esquema los pobladores de barrio eran meramente usuarios habituales o esporádicos de sus servicios. Los más asiduos se convertían en gente de la iglesia o del colegio, es decir personas que en esos niveles dejaron su cultura y asumieron la de los promotores. Dejaron el catolicismo popular y asumieron el de la institución eclesiástica o dejaron el de la cultura suburbana y asumieron la criolla modernizada.

Quienes en Venezuela primero entablaron relaciones horizontales y mutuas con habitantes de barrios fueron aquellos agentes pastorales (sobre todo religiosas y religiosos) que se metieron a los barrios a dar testimonio, como se decía, es decir, a compartir la vida con sus moradores como un compromiso solidario. En el argot del concilio Vaticano II que propició esta corriente, esto se llamaba encarnarse. Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979) profundizaron esta dirección, pero no ya como extensión al barrio de la institucionalización vigente sino como superación del colonialismo interno desde el reconocimiento de la condición de sujetos culturales y espirituales de sus pobladores. Sólo estimulando y favoreciendo sus organizaciones de base sería posible democratizar las instituciones públicas y por tanto, llenar de contenido las formas democráticas y alcanzar así tanto la justicia social como el desarrollo integral.

A pesar de este horizonte, la mayoría de los agentes pastorales que se encarnaron en los barrios tenían tan arraigada su superioridad cultural que más que entablar un verdadero diálogo, en contra de su ideario, lo que hacían de hecho era promover y organizar según sus propios patrones culturales. Sólo cuando estas personas, relegadas por la dirección dominante de la institución eclesiástica y hostigadas por los sectores dominantes de la sociedad y por tanto, en crisis objetiva y no pocas veces también subjetiva, fueron

ayudadas eficazmente por gente popular, que les brindó compañía cualitativa y así esperanza, descubrieron en la práctica la condición de seres espirituales y culturales de esas personas con quienes generosamente habían echado la suerte. Habían venido a ayudar y recibieron ayuda. Esta experiencia inesperada de reciprocidad les llevó a relativizar realmente su propia cultura y a abrirse por eso al diálogo intercultural. Ya no eran los bienhechores. Ahora daban y recibían en una reciprocidad de dones que los humanizaba.

He desarrollado esta experiencia porque me parece paradigmática. Si de algún modo no se ha pasado por ella, no es posible entablar un diálogo intercultural con los que socioeconómicamente están abajo.

Otro gremio que, aunque minoritariamente, ha entrado en esta dirección es el de los arquitectos. El estereotipo de los barrios es el caos urbanístico y la tugurización deshumanizante. Pero en nuestro país ha habido grupos de arquitectos que, haciéndose cargo de las dificultades tanto subjetivas (penuria económica y amateurismo profesional) como objetivas (terrenos en pendientes muy pronunciadas, o en zonas pantanosas o de arcillas expansivas y en todo caso sin ningún estudio ni servicio previo), que propiciaban el caos y el amontonamiento, han sido capaces también de captar que a veces las soluciones técnicas fueron ingeniosas, otras sorprendentes, y que en algunos casos se lograban incluso ambientes hermosos. Fuera de Caracas y alguna población andina es un hecho bien visible que los barrios urbanizados por la gente están muy arborizados, permiten expansiones a medida de las posibilidades y necesidades de la gente y componen hábitats mucho más humanos que los construidos por los gobiernos, que resultan, fuera de algunas excepciones, conejeras asfixiantes en las que se dificulta mucho la convivencia e incluso la vida familiar. Esta visión matizada les ha permitido reconocer que en los barrios vive gente razonable y con gran capacidad de aprendizaje, seres, pues, culturales con los que se podían entablar procesos sólidos y profundos de mejoramiento.

Lo típico de los gobiernos había sido utilizar la construcción para premiar a los que les apoyaban. Esta concepción implicaba dos cosas: la primera que el barrio no podía diseñar, gerenciar, controlar y ni siquiera ejecutar las obras, que se decidían en el gobierno y se encomendaban a empresas amigas; la segunda, que como se trataba de premiar amigos, bien sea por el sistema de la subcontratación por el de la comisión, sólo una parte de los recursos asignados se empleaba en las obras con lo que estas no podían llegar a los niveles de calidad pautados, que ya eran mínimos.

Tomando en cuenta la perversión de este sistema clientelar, estos arquitectos proponen que los proyectos sean discutidos por los vecinos y controlados, gerenciados y ejecutados por ellos, constituidos en empresas con la corresponsabilidad de los organismos estatales y de ellos mismos. Con estas premisas se establecieron Consorcios, que, constituyendo al barrio en comunidad organizada y en empresas solventes, expresaron a nivel jurídico y operativo la corresponsabilidad entre el barrio, profesionales cualificados y comprometidos, y los organismos estatales.

Este proceso, que había sido rechazado por sucesivos gobiernos que no podían desprenderse de sus hábitos clientelares, fue aprobado por el gobierno de Chávez como la expresión más fehaciente de que el pueblo estaba tomando la escena pública como sujeto organizado. Sin embargo, tampoco él se encuentra cómodo con colectivos constituidos desde sí mismos, con consistencia y autonomía, y prefiere formar su propia clientela a la usanza antigua. Sin embargo, tenemos esperanza de que este proceso apenas en ciernes vaya encontrando cauces y dando de sí.

Como se ve, también en este caso, la posibilidad de entablar un diálogo intercultural pasa por la desabsolutización de la propia cultura, que se aviene a reconocer la calidad cultural de realizaciones de personas tenidas hasta entonces como carenciados, aunque se considere que su negatividad no se debe a culpas propias sino a nuestro poco desarrollo como país o a un estado de injusticia estructural que impide su desarrollo.

He puesto dos ejemplos que me parecen especialmente relevantes y significativos. Pero es claro que también podríamos hablar de abogados, pedagogos y otros científicos sociales que han logrado superar la relación ilustrada y abrirse a una relación intercultural realmente mutua y por tanto enriquecedora para ellos tanto como para el pueblo e incluso constituyente, es decir que abre desde dentro la propia persona y cultura a nuevas posibilidades más humanizadoras. Sin embargo es preciso reconocer que este tipo de relaciones, aunque muy promisor, es aún minoritario y no logra hasta ahora constituir un ambiente y menos todavía una cultura de diálogo. Aunque hacia eso vamos.

5. QUÉ ES DIALOGO INTERCULTURAL

Con estos desarrollos se va desvelando también lo que entiendo por diálogo intercultural. Ordinariamente los referentes de este diálogo son viajes de exploración, de estudio, de contacto con otras culturas o la asistencia a espectáculos folklóricos o a exposiciones de objetos de otras culturas o la lectura de documentos etnográficos o literarios o artísticos. Este tipo de acercamientos tiene de común que hay un cierto interés, una cierta apertura para comprender, una cierta simpatía humana, e incluso un gozo estético que puede entrañar dosis elevadas de admiración. Pero esos contactos son también desinteresados. En un doble sentido: que me interesa esa cultura y no mi interés, y que en el fondo no me interesa, es decir que son contactos que enriquecen pero no constituyen. Son también contactos más con productos culturales que con personas. Pero sobre todo, no son contactos en los que yo estoy en juego.

Sin embargo, en los dos casos apuntados, el diálogo intercultural toca aspectos medulares de la existencia de esas personas, de manera que en alguna medida ellas se van constituyendo a través de esos diálogos. No son, pues, diálogos de tiempo libre, no son hobbies, aun en el mejor sentido de esta palabra; ni siquiera son una dedicación generosa al margen de mi cotidianidad. Son relaciones en las que me implico y que me transforman, relaciones, no sólo privadas, sino públicas. Relaciones que transforman internamente mi cultura. De este diálogo intercultural estamos hablando.

6. PERTINENCIA DEL TEXTO CONSTITUCIONAL

En este sentido preciso afirmo que es bueno, es deseable, es imperioso para el país “establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia”, como reza el texto constitucional. Claro que somos una sociedad multiétnica y pluricultural. Pero en la práctica, al absolutizar la cultura criolla modernizada, y la occidental globalizada, no son reconocidas las demás. En este sentido no hay en Venezuela un estado de justicia. La falta de reconocimiento entraña una privación injusta. La consecuencia de esta injusticia es la inhumanidad de los que la realizan, y el abandono que dificulta mucho adquirir elementos para vivir y que induce al autodesprecio y la deshumanización de los que la padecen. Por eso la Constitución aboga por

un Estado de justicia que en la práctica reconozca las culturas dominadas y a sus sujetos.

Esta acción del Estado debe expresarse en la educación, que desde las ilustraciones de libros y carteleras hasta los estereotipos, y sobre todo desde la aceptación de su propio ser cultural por parte de los docentes hasta los contenidos, debe ser multiétnica y pluricultural. Debe expresarse en la salud que tiene que establecer los patrones de normalidad característicos de cada etnia, como también los factores de morbilidad a que es más proclive cada una. Debe expresarse en las policías que hasta hoy han sido inducidas a considerar sospechosos a los de las etnias y culturas dominadas, a los que pertenecen ellos mismos, y a no meterse con los de las dominantes. En las cárceles, que mantienen en estado subhumano a los que pertenecen a etnias y culturas subalternas. En los jueces, que pocas veces condenan y menos aún meten a las cárceles a los de las culturas y etnias dominantes. En todos los entes burocráticos, que tratan con poca consideración a unos y privilegian a otros que consiguen sus documentos por cauces extralegales. Debe expresarse en los presupuestos de obras públicas que se dirigen en su casi totalidad a las zonas que frecuentan unos y que descuidan aquellas donde residen los otros, que, no lo olvidemos, son la mayoría de los ciudadanos.

Por esta enumeración sucinta queda claro que no sólo no tenemos un Estado de justicia, sino que no es muy claro que las etnias y culturas privilegiadas quieran renunciar a sus privilegios, ni que las subalternas tengan clara conciencia de sus derechos y estén dispuestas a luchar sin cuartel para lograrlo.

Un Estado de justicia no es capaz por sí solo de lograr que el país se ponga en un estado de justicia. Es imprescindible el concurso organizado de los ciudadanos. Pero es difícilísimo que éstos caminen progresivamente en esta dirección si no hay un Estado firmemente empeñado en lograrlo. Por eso comencé diciendo que este texto constitucional, realmente nuevo, expresa una dirección irrenunciable para el país, si quiere ser viable y medianamente humano.

TEMAS ABIERTOS VARIOS

LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL DISCURSO ACERCA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE ERICH PRZYWARA

Rafael Luciani

Abstract

The word is not only a historical space where the other is simply reveal and recognize in his being now and here. The word ist surpassed from a negative tension dinamically moved by the rhythm of the contraries, by which the human subject is discovered in his very own reality, as relation of reciprocal alterity, which is only possible in the liberty of a letting him pronounce as other. The alterity inserts us in the concept of analogy understood as language form, where every conceptualization is surpassed by the load of the historical reality, whose concreteness announces the ever great but near reality of a God that reveals itself through the *iter* of recognition, as authentic *agape* that carries in its proposal the superation of a primary metaphysics of the being as being, to insert us in the real deepness of a creatural metaphysics of the recognition of the other as other, whose provocative and profetic form reveals itself in the movement of the *agape*.

Key words: alterity, analogy, form, likeness, unlikeness, word, mistery, tragic, catastrophies, "agape", "commercium".

Los inicios del siglo XX abrían el horizonte del pensamiento a un nuevo reto luego de los esfuerzos de renovación eclesialística que surgieron a raíz del Concilio Vaticano I¹ y la encíclica *Aeterni Patris*² frente al modernismo. Se trataba de la reconsideración de las relaciones entre fe y

1 Cfr. DH 3015-3020. Responde al capítulo 4 de la Constitución dogmática *Dei Filius* titulado *De fide et ratione*. La constitución data del año 1870.

2 Cfr. DH 3135-3140. La encíclica fue promulgada el 4 de agosto de 1879 por León XIII

razón, que ya en el lenguaje de la escolástica clásica había sido formulado bajo el problema de lo natural y lo sobrenatural. En este contexto surge con voz profética y renovadora el jesuita Erich Przywara, quien bebiendo de las fuentes de la tradición eclesiástica, deseaba expresarla bajo una forma nueva que permitiese retomar un diálogo con la cultura del momento. ¿Cómo evitar una identidad absoluta entre la realidad inmanente y la trascendente, lo que nos llevaría a un teopanismo, sin por ello caer en una total equivocidad que reduzca el absoluto a una realidad relativa, lo que desembocaría en un panteísmo? Esta pregunta impulsa al entonces joven jesuita a realizar una profunda relectura de la tradición que le permita descubrir la forma esencial que constituye y estructura el dinamismo fundamental de toda relación posible entre las creaturas y Dios.

En nuestra investigación podemos destacar dos momentos. Por una parte, nos orientamos al análisis de aquellos elementos que, emergiendo de la vasta producción literaria de Przywara, van estructurando una forma propia del pensamiento (*Denkform*). Por otra parte, esta *Denkform* desvela la más íntima y exigente realidad de la humanidad, a saber, la alteridad, expresando, con ello, la constitución y estructuración *analógica* del lenguaje acerca de Dios. Nuestra investigación se inserta dentro de la analógica del intercambio, a partir de la cual, toda forma de pensamiento se expresa e integra bajo una forma del lenguaje que tienda necesariamente al reconocimiento del otro en cuanto otro.

1. ANALOGÍA Y *DENKFORM*: ALGUNOS ELEMENTOS QUE CONSTITUYEN LA FORMA DEL PENSAMIENTO

La forma del pensamiento (*Denkform*) przywariano es fruto de un caminar vivo que, tomando en serio el peso de la tradición recibida, descubre su inquietante compromiso frente a la historia que vive. A continuación analizaremos los elementos que emergen del contacto cercano, y no por ello menos crítico, de Erich Przywara con la filosofía griega, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, la mística alemana, Ignacio de Loyola y el magisterio eclesiástico³. Estos elementos van conformando un estilo propio en la medida

3 Mechels destaca tres importantes influencias en el pensamiento de Przywara. La teología de los padres griegos con su interpretación del *Logos* en el evangelio de san Juan, la teología de Agustín bajo la experiencia de la deformidad del Hijo encarnado, y finalmente

que son insertados dentro de la dinámica del ritmo oscilante de los contrarios, al modo de un encuentro que implica siempre un cierto desencuentro.

1.1 Heráclito: el dinamismo del devenir o la tensión entre los opuestos (ano-kato)

El famoso dicho de Heráclito que reza, “el camino de subida (*ano*) y el de bajada (*kato*) son una misma cosa”⁴, ilumina profundamente a Przywara. El movimiento ascendente (*ano*) no se puede entender sin el otro descendente (*kato*) dando así origen a una tensión entre los opuestos en la que todo lo que existe es. La tensión que se origina entre los dos movimientos propios de esta dialéctica de los opuestos evita todo posible reduccionismo de la realidad que no puede ser agotada pues existe en continua tensión, en función de un siempre más allá de sí que la supera. Se trata de un esquema vertical que funciona desde abajo hacia arriba y viceversa, por el que ninguno de los dos polos vienen absolutizados sino recíprocamente exigidos, y en cuyo continuo dinamismo (al modo de un *ano-kato*), reposa su propio ser. Esto implica comprender al ser como tensión, en función de un continuo salir de sí, sea ascendente o descendentemente, que abre la realidad a una profundidad siempre mayor de toda manifestación posible, y que en Heráclito viene expresada como el *Logos* eterno.

Ahora cabe la pregunta ¿pertenece esta tensión sólo al ser mundano en su devenir y concreción, o también a este *Logos* eterno? Según Heráclito el *Logos*, en cuanto fundamento de toda la realidad, se encuentra separado de lo concreto y relativo. A su Ser sólo le pertenece el *decir* como realidad fundante y homogénea que *es*, mientras que al mundo del hombre pertenece el *contra-decir*, en otras palabras, la *contradicción* propia de lo particular y singular que subsiste por exclusión. En este *Logos* todo alcanza su unidad perfecta y a él todo es dirigido (frag. 41). Sin embargo, siendo la tensión propia de la esencia del mundo, ésta se origina en el acto de donación del

la teología escolástica, especialmente con Tomás de Aquino, en su particular distinción de las relaciones entre Dios y las creaturas. Cfr. E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Düsseldorf, 1974, 255-256.

4 “*Odos ano kato mia kai oute*”. H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1960, 164. Fragmento 60.

mismo *Logos* que implica su velar-desvelar-se al hombre mediante el lenguaje humano mortal y fragmentado (*legein*). Este mostrarse y ocultarse que complace al *Logos* (frag. 123) revela la dinámica que constituye y estructura la realidad mundana al modo de una tensión que se expresa bajo la forma del *ano-kato* (movimiento ascendente-descendente) y que se manifiesta según muchos modos. Heráclito la expresa como el devenir de la naturaleza por el que “un día no es igual a otro” (frag. 106) y “el sol es nuevo cada día” (frag. 6). En fin, este dinamismo del devenir es la tensión misma que permite descubrir que la realidad es más honda y profunda de lo que aparece fenoménicamente⁵.

1.2 Platón y Aristóteles: el progreso infinito (*ana-ano*) y el medio (*ana-ana*)

Entre el conocido mundo de las ideas de Platón y las imágenes que se nos muestran en la realidad se genera una tensión que ha de entenderse desde el *centro* o aquello que acontece *entre* los dos extremos, que son el arquetipo y la imagen. Ante todo se trata de un movimiento que viene desde arriba, a razón del arquetipo ideal que se proyecta-desciende sobre el mundo de las imágenes. Sin embargo, esto conlleva a un movimiento ascendente, pues las imágenes no son completas en sí mismas, están en referencia a sus ideas arquetípicas en donde reside su plenitud. La imagen sólo participa de la idea, mas no se identifica unívocamente con ella. En este sentido podemos decir que la forma de la analogía platónica es la de un *ana* de un *ano*, es decir, una immanencia que es sólo imagen incompleta de una trascendencia, donde lo divino se muestra como el momento originario⁶ mediante los arquetipos, mientras que lo mundano es siempre el momento relativo y capaz de los contrarios en su búsqueda incesante por lo definitivo.

De este modo surge el ritmo de la analogía platónica como el movimiento de distanciamiento y negación del mundo de las imágenes para ascender al mundo verdadero de las ideas, donde todo es luz y no sombra.

5 Para una profundización del tema se puede seguir a R. LUCIANI, *La Palabra olvidada: de la significación a la simbolización*, Los Teques (Venezuela), 1997, 13-23.

6 Cfr. *Analogia Entis. Metaphysik, Ur-Struktur und all-Rhythmus*, Einsiedeln, 1996, 145-146. La primera edición de 1932 ha sido publicada como el tercer volumen de sus escritos. De ahora en adelante haremos referencia a este texto como *AE*.

Sin embargo, el ejemplarismo de las ideas reina ya en el mundo de las imágenes, pero no en cuanto realizadas, sino fundando una tensión o centro cuya esencia se caracteriza por la lucha y distanciamiento de la creatura inteligente respecto al mundo de las imágenes. El límite consiste en que el *ana* es siempre una realidad incompleta y no real frente al *ano*, lo que no permite un auténtico ascenso hacia el misterio divino⁷, sino un vivir en tensión que conlleva a permanecer en la cueva de aquello que acontece *entre* ambos extremos, en el *centro*. Este *entre* platónico se presenta, pues, como lucha y distanciamiento frente a una situación no real, y en cierta manera aquí ya se plantea un drama para el hombre, la no posibilidad de alcanzar su reposo definitivo mientras viva bajo la provisoriedad de este mundo.

Aristóteles considera la analogía como proporción⁸ entre dos alteridades, es decir, cuando dos cosas se encuentran en una relación de otra a otra⁹. Se trata de una relación de contrarios o realidades totalmente distintas. ¿Qué ocurre entonces *entre* los dos extremos? ¿están condenados a no coincidir nunca? Aquí recurre Aristóteles a un segundo aspecto de la analogía. Entre ambos extremos se da una proporción y ésta es definida como el punto medio, el centro¹⁰ o tensión que mantiene unidos a los extremos. La analogía es presentada aquí como una unión en tensión de orden horizontal (*ana-ana*).

Según Aristóteles es el *centro* (meson) a constituir la propia causa de las cosas, porque lo que une a la realidad con la idea no es la participación (*Teilnahme*), como en Platón, sino la inhabitación (*Einwohnung*) hasta el extremo de una cierta identidad¹¹, que no llega a ser completa debido a lo

7 Cfr. *AE*, 149.

8 Aristóteles aplica esta analogía de proporción a la predicación de un término según es usado en diversas acepciones. Así usa el ejemplo de la palabra *sano* que aunque siempre es referida a la única realidad de la *salud*, tiene diversos usos según sea dicho de quien la padece como puede ser el enfermo, o de quien ayuda a conservarla como lo es el médico. Sin embargo todos estos usos confluyen en el único término semántico *sano*. Para una ampliación de este tema se puede leer a P. GILBERT, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, 1994, 93-95. Este aspecto no es desarrollado por Przywara, a quien le interesa más bien el concepto de centro y la determinación del tipo de tensión que ahí acontece entre ambos extremos, lo que responde a su interés por definir el tipo de dinamismo propio del movimiento analógico.

9 Cfr. *Metafísica* IV, 6, 1016 B 34-35.

10 Cfr. *Ética* V3, 1131 B11.

11 Cfr. *AE*, 149.

estático del mundo. El centro aristotélico no es la tensión entre dos extremos o alteridades simplemente, sino ante todo, el lugar donde el uno se manifiesta a través de lo múltiple. Si para Platón el *eidos* representaba el *universale trans rem*, ahora para Aristóteles el universal (καθολου) adquiere la forma de un *universale in re*. Se trata de un movimiento en cuyo centro ya no es la lucha lo que caracteriza a la tensión, sino el cambio de orientación o movimiento horizontal continuo hacia sí mismo (*Umschwung*)¹². En este sentido la analogía aristotélica se caracteriza por un movimiento cíclico cerrado en sí mismo donde el *ano*, o misterio divino, se revela realmente en el *ana*. El límite de esta forma es que, permitiendo expresar con claridad el movimiento infinito de las cosas entre sí, no alcanza a llegar al propio fundamento de la realidad, pues cierra el movimiento a la apertura trascendental que Platón expresaba con el término de lucha, y lo dirige hacia una circularidad autofundante (*Umschwung*) que se agota en la insuficiencia del propio ser finito¹³.

1.3 Agustín: la dolorosa concordia de los contrarios (*ano-ana*)

Según comenta von Balthasar “Agustín permanecerá antes que todo la fuente siempre viviente del pensamiento de Przywara, considerándolo como el padre de todos los movimientos espirituales del occidente”¹⁴. Agustín representará el puente de unión *entre* los dos momentos fundamentales de la antigüedad. Por una parte, encontramos un primer momento marcado por Parménides-Platón, dinamizado por el inquieto afán de pasar de lo mutable a lo inmutable. Por otra parte, está el momento constituido por Heráclito-Aristóteles con su oscilante ritmo entre los contrarios. Entre estos dos

12 Cfr. *AE*, 155.

13 “Der platonischen wie aristotelischen Analogie ist also zunächst eine gewisse letzte Vorordnung des *ana* gemeinsam: im Platonischen als das Zwischen des Künstlerischen im unsterblichen Kampf, im Aristotelischen als das wider Willen zuletzt über sich weisende Torso, das Verstümmelte des ewigen Bewegungs-Umschwunges in sich selbst (...). Es sind die beiden Grundformen einer Immanenz-Metaphysik: des Progress ins Unendliche des Idealismus und der geschlossenen Endlichkeit des Realismus”. *AE*, 161.

14 “Augustinus vor allem bleibt der immerfort lebendige Urimpuls in Przywaras gesamtem Denken, in ihm erblickt er den eigentlichen Vater aller geistigen Strömungen des Abendlandes”. L. ZIMNY, *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln, 1963, 11-12.

momentos se levanta Agustín, leído desde el enlace que provee a¹⁵ estos dos extremos de la antigüedad para dar una forma definitiva al pensamiento cristiano. Es así como en su lectura del Evangelio de Juan se prolongará el primer momento bajo el inquieto movimiento del *credere-intelligere-videre*, mientras que el segundo momento renace en San Pablo bajo la lucha de la propia existencia, la carne y el espíritu, que se concretiza en el ritmo oscilante que acontece entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios¹⁶. “Así se convierte Agustín prácticamente en el genio del espíritu europeo: es el origen de sus motivos antagónicos y la superación de ese antagonismo”¹⁷. Más aún, los contrarios encuentran en la propia vida de Agustín su propio espacio vital, pues en él se encuentran ya los dos polos que dinamizarán sus escritos, él es auténtico “ardor africano” entrelazado con una profunda “sutileza intelectual”, en fin, él representa “la mediación antitética de la criatura mutable como alborada de la luz inmutable”¹⁸.

Estos dos polos que entrecruzan el pensamiento de Agustín quedan expresados con gran claridad en la relación del alma con Dios, que representa la inquietud oscilante *entre* el mundo sensorial y el espiritual, donde la vida se manifiesta como un creciente trascenderse y elevarse hacia Dios, estando ya dentro de Dios¹⁹. Por una parte, el alma tiende *hacia Dios* (*zu Gott hin*) cumpliendo un movimiento ascendente *más allá de los sensibilia, externa y temporalia* propios del hombre, pero por otra parte, esto presupone un movimiento *a partir de Dios* (*von Gott her*) que *tiende hacia los sensibilia, externa y temporalia* del hombre. De este modo, el movimiento ascendente (*ana*) propio de la búsqueda de lo divino (*Hinauf*) está ya entrecruzado por el movimiento descendente (*ano*) de la donación de Dios (*Hinab*)²⁰. “Es así

15 “Die Augustinische ist bereits in seiner natürlichen Grundlage das Zwischen und die stete Unruhe des Zwischen”. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, 115. De ahora en adelante haremos referencia a este texto como *Augustinus*.

16 Cfr. *Augustinus*, 17.

17 “So wird Augustinus praktisch zum Genius des europäischen Geistes: Ursprung seiner sich bekämpfenden Motive, Höhe über diesem Kampf”. *Augustinus*, 17.

18 “...das Zwischen der Antithetik der ‘Kreatur Wandlung’ als Durchbruch des ‘Unwandelbaren Lichtes’”. *Augustinus*, 21.

19 Cfr. *Augustinus*, 115-116.

20 Cfr. *AE*, 163.

como la forma determinante es este *ανω* en su tensión²¹ conformada por un movimiento continuo hacia delante y hacia atrás, de salida y regreso²², que en la vida espiritual se traduce bajo la tensión entre interiorización–exteriorización por la que el alma, buscando incesantemente a Dios, no permanece en sí misma sino que se supera más allá de sí al trascender, y en este movimiento se nos revela el mismo Dios bajo el ritmo del *siempre más allá* (*je über hinaus*) respecto al alma misma, por el que todo intento humano de comprensión de Dios es experimentado como un comprender lo incomprendible (*ein Greifen der Un-be-greifbarkeit*)²³.

La analogía se inserta en esta oscilación entre comprensión e incompreensión, entre la contradicción fruto de la mentira del hombre y la verdad de Dios, cuya forma ya no es la del ejemplarismo, sino la de un *ana* que se presenta como anuncio del *ano*, en fin, como *noche* en la que se revela el misterio sobre-luminoso de Dios al hombre, como noche donde el abismo de la creatura y la inmensidad de Dios se encuentran²⁴, revelando así el ritmo analógico oscilante que ocurre entre los dos polos en su doble movimiento, “hacia abajo en el abismo de la creación, que pasando ‘la desemejanza cada vez más grande’ expresa casi una contradicción; hacia arriba en la inconmensurabilidad de la incomprendibilidad de Dios donde la creatura es raptada, de modo que, más allá de la ‘tan grande semejanza’ del ejemplarismo, se muestra como suspendida en Dios”²⁵. La noche no es una actitud esporádica, sino “el modo de estar del hombre en Dios”²⁶, su corazón inquieto que no cesa de *buscar para encontrar y de encontrar para encontrar*, “así vivimos nosotros *entre*, vivimos entre noches, es decir, desplazados del mundo y aún no asentados en el Señor manifestado”²⁷. La analogía es el dinamismo de la propia revelación que manifestándose en la forma de la *noche* se revela como la más grande “belleza de los contrarios, como tensión musical del movimiento”²⁸, en el que los contrarios no están uno contra el otro, sino a

21 “Und so sehr ist dieses *ανω* (in seiner Spannung) die bestimmende Form”. *AE*, 163-164.

22 “So ist das erste Eigentümliche der augustinischen Analogie die betonte Bewegtheit ihres Hin und Rück”. *AE*, 164.

23 Cfr. *AE*, 166.

24 Cfr. *AE*, 170.

25 *AE*, 170.

26 “Diese Nacht ist die *Weise*, in der der Mensch in Gott ist”. *Augustinus*, 557.

27 “So leben wir zwischen Nächten ihr Zwischen: ‘ausgeheimatet’ (aus der Welt) und ‘noch nicht eingeheimatet’ (zum enthüllten Herrn)”. *Augustinus*, 559.

28 “...als Schönheit der Gegensätze gab, als musikalische Spannung der Bewegung”. *Augustinus* 26.

modo de una unión en la tensión o *concordia dolorosa* en la que se revela la belleza siempre antigua y siempre nueva²⁹.

1.4 Tomás de Aquino: la alteridad como más allá de sí en el dentro-de (ana de ano)

Para Przywara, el punto de partida en su lectura del Aquinate es la formulación de la *distinctio realis* entre *essentia* y *esse*³⁰ dentro de la creaturalidad. La tensión existente entre la esencia (*essentia*) y el ser (*esse*) establece tanto un límite como una relación de contrarios sin la que la creatura no puede ser. Es una primera alteridad intrínseca a la creaturalidad por la que la *essentia* (*So-sein*) *aliud quam esse* (*Da-sein*) *est*. En las obras maduras de Tomás se puede apreciar con claridad otra alteridad, una que apunta a la relación entre Dios y la creaturalidad, de modo tal que Dios es su propio ser (*subsistens*) mientras que la creatura lo tiene por participación (*per participationem*). Mientras que en la creatura su contenido formal representa su propio límite, según el ser es recibido bajo un modo particular de ser respecto a tantos otros posibles, Dios es el ser sin límites que todo lo funda (salida) y hacia el cual todo está ordenado (regreso)³¹.

¿Cómo se comprende entonces la relación entre el Creador y la creaturalidad desde esta alteridad originaria? En consonancia con el Aquinate, la respuesta de Przywara apunta a la comunidad de semejanza existente *entre* ambos, mas no según la forma o contenido, sino según una analogía del ser común. Es decir, “en este ser se encuentra todo cuanto sea semejante a Dios, en cuanto él es el principio y fundamento de todo ser”³², mas no es Dios

29 “Gott ist objektiv die Einheit dessen, was in der Schöpfung Gegensatz ist, und darum besteht in dem Maße auch subjektiv ein relatives ‘Stehen über den Gegensätzen’, als der Suchende eine Einheit nicht dadurch sucht, daß er eins gegen das andere ausspielt (wodurch dieses ‘eine’ zu Gott gemacht würde), sondern allein dadurch, daß ihm gerade das Gegensatzgefüge die Offenbarung und die Nähe der ‘immer alten und immer neuen Schönheit’ wird”. *Augustinus*, 42.

30 “Das Opusculum De ente et essentia gibt uns die Antwort mit seiner Lehre von der letzten Spannung zwischen *essentia* und *esse* im Geschöpflichen”. *Ringens der Gegenwart* II, Augsburg, 1929, 924. De ahora en adelante este texto será citado como *RG*.

31 Cfr. *RG* II, 925.

32 “In dieser Weise ist alles, was von Gott ist, Ihm ähnlich, insofern es ist, Ihm als dem Erst- und Allgrund alles Seins”. *RG* II, 926.

mismo, sino su donación y creación por el que la creaturalidad puede participar realmente de la vida divina diferenciándose al mismo tiempo de ella, dada la alteridad siempre mayor que entrecruza su *essentia* y su *esse*, al contrario que Dios que *est sua essentia*. La comunidad en el ser reinante entre Dios y las creaturas no indica univocidad entre ambos, pues “el ser de Dios es esencialmente puro, mientras que en la creaturalidad se da bajo la tensión entre la esencia (*Sosein*) y la existencia (*Dasein*)”³³. Esta alteridad intrínseca a la creaturalidad en el orden ontológico constituye para Przywara “el momento trágico originario de la creatura”³⁴ por el que su existencia se encuentra entrecruzada por el límite que le impone su propia esencia, cuya consecuencia en el orden lógico será siempre la comprensión del Dios incomprensible a partir del misterio de su propia alteridad o tensión entre los contrarios que constituye su ser creatural³⁵.

Mediante esta doble alteridad se nos revela el movimiento dual que estructura la realidad. Horizontalmente aparece un *ordo rerum* caracterizado por la tensión creatural entre la *essentia* y el *esse* en su movimiento inmanente. Verticalmente se nos muestra un *ordo sacrum* o jerárquico dispuesto por la tensión entre la creaturalidad (*esse per participationem*) y el Creador (*Esse subsistens*) en su movimiento trascendente. Es así como horizontalmente se revela el ritmo del *ana* y verticalmente el del *ano* de modo que “el $\alpha\alpha$ de la *perfectio universi* es el $\alpha\omega$ porque en el *universum* natural se anuncia un *universum* sagrado”³⁶. Lo que quiere decir que ya el *ana* no puede ser considerado como una horizontalidad cerrada, sino en su dinamismo de ser impulsado a un siempre más allá (*über hinaus*) debido a que no reposa en sí mismo.

¿Cómo darle, entonces, forma a este movimiento analógico? La respuesta va siempre en la línea del Aquinate. Dios no está en relación con la

33 “Gottes Sein ist wesentlich reines Sein, des Geschöpfes Sein wesentlich Sosein-Dasein-gespanntes Sein”. *RG* II, 928.

34 “...ist die letzte urtümliche Tragik der Kreatur”. *RG* II, 927.

35 “...Und darum ist (in Folgerichtigkeit der Korrelation von Sein und Erkennen) alles geschöpflichen Gotterkennens höchster Gipfel: zu begreifen Gottes Unbegreiflichkeit. Indem das Geschöpf durch alle peripheren Begreiflichkeiten durchdringt in das unbegreifliche Gegensatzgeheimnis seines Wesens, schlägt es sein wahres Auge auf zum wahren Gott”. *RG* II, 928.

36 “Das $\alpha\alpha$ der *perfectio universi* ist das $\alpha\omega$, weil ein sakrales *universum* in einem natürlichen *universum* sich kundtut”. *AE*, 186.

creaturalidad como el uno al múltiple o el universal al particular, sino como la perfección a la imperfección³⁷ (*sicut perfectus actus ad imperfectos*), lo que significa que “por una parte, Dios está esencialmente fuera de todo orden, en cuanto está por encima de todo orden (...). Y por otra parte, el *ordo rerum* está compenetrado por Dios (en función de un *universum* sagrado)”³⁸. La analogía coincide en una primera acepción con el concepto de *ordo* tomista por el cual Dios (*ordo* sagrado) se encuentra en-sobre las creaturas (*ordo* natural).

Estas primeras consideraciones sobre la analogía tomista iluminan a Przywara y lo impulsan a realizar su novedosa relectura del concepto de relación a partir del de alteridad, que dotará de originalidad a la *analogia entis*, tanto que “el concepto de la analogía como relación de recíproca alteridad se repropone así en un nuevo modo, en el que la alteridad constituye el problema mismo de la relación (según es planteado por Tomás)”³⁹. La tensión que se origina entre los dos contrarios o alteridades, que en este caso se refieren a Dios y la creaturalidad, se puede caracterizar como la reciprocidad de los polos por la que el movimiento ascendente de la creatura hacia un *más allá* (*über hinaus*) de sí, no sólo revela una tendencia *hacia* o inclinación natural de la creatura, sino que presupone que ésta sea realizada *dentro* (*in*) de la propia vida de Dios y como puro don divino. De este modo la analogía adquiere un ritmo propio según la forma de un *más allá de sí en el dentro de* (*Über-hinaus-im-In*)⁴⁰.

Aquí realiza Przywara el paso Anselmiano que Tomás sigue, según el cual “Dios no es sólo ‘el ente del cual no se puede pensar algo más grande’, sino ‘el ente que está por encima de todo lo que se pueda pensar’, y por eso Aquel que es conocido en su no-conocimiento”⁴¹. La analogía coincide en

37 Cfr. *AE*, 177.

38 “Einerseits ist Gott wesenhaft ‘außer aller Ordnung’, weil ‘über alle Ordnung hinaus’ (...). Andererseits aber besteht ein solches Durchdringungsein des *ordo rerum* durch Gott (zu dem sakralen Universum)”. *AE*, 178.

39 “Die definition der Analogia als ‘Beziehung gegenseitigen Andersseins’ (S. 136ff) erneuert sich damit in einer neuen Weise: indem im Beziehungs-Problem (wie es bei Thomas sich eben aufrollte) das ‘Anderssein’ sich aufturn”. *AE*, 187.

40 Cfr. *AE*, 190.

41 “Aber Gott wird erst dann wahrhaft als Gott erkannt, wenn wir Seiner nicht nur inne werden, als des ‘Wesens über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann’ (*ens quo maius cogitari non potest*), sondern als des ‘Wesens, das über alles hinaus ist, was gedacht

una segunda acepción con el movimiento por el cual Dios (como lo conocido) está en-sobre la creatura (que conoce). Si en la primera acepción se resaltaba la fundación ontológica de la analogía sobre el *ordo universum*, ahora se hace ver su inferencia epistemológica en el *ordo cognitionis*. Entre ambos órdenes se manifiesta de nuevo un doble movimiento analógico. El primero se puede caracterizar como un movimiento descendente de Dios a la creatura, como principio y fundamento de todo lo creado, bajo la forma del *a partir de Dios* (*absteigendes über hinaus*). El segundo movimiento parte de la creatura en su afán por buscar y conocer a Dios (*aufsteigendes über hinaus*). Los dos coinciden en la constitución de la forma analógica del conocimiento de Dios según el ritmo del *más allá de sí en el dentro de* (*Über-hinaus-im-In*) que da coherencia al clásico principio según el cual sólo podemos conocer a Dios mediante Dios mismo⁴², como don absoluto de su vida divina.

A partir de esta relectura tomista, lo decisivo de la analogía no es la *noche* Agustiniana, sino el ritmo del más allá Dionisiaco que informa a la *theologia negativa* de un ritmo tal cuyo centro (entre los contrarios) es Dios mismo por el que todo movimiento ascendente *más allá de sí* de la creatura encuentra la perfección en el movimiento descendente y gratuito de Dios primero. La noche mística de la creatura no es más que la experiencia del Dios de la noche, del *Deus absconditus*, en el que se revela la forma concreta de la analogía según el principio escolástico *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*. Esto significa que la naturaleza y la razón no subsisten en sí mismas, sino en cuanto ordenadas a la gracia, en una relación de recíproca alteridad, donde acontece un movimiento ascendente de la naturaleza (razón) en búsqueda de su sentido último (fe), que supone (*supponit*) la prioridad del movimiento descendente, de Dios a la creaturalidad, por el que la naturaleza-razón alcanza su perfección como un acto gratuito del mismo Dios (*perficit*)⁴³.

werden kann' (*aliquid supra id quod cogitari potest* - c. Gent 1,5), und darum als desjenigen, der im Nichtgewußt-sein gewußt ist (*hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire* - de pot. q. 7 a. 5 ad 14.)". *AE*, 188-189. Anselmo lo exponía en el *Pros.*, 15 afirmando de Dios que "non solum est quo maius cogitari nequit, sed est quiddam maius quam cogitari potest".

42 Przywara es fiel en este pasaje a Tomás en *SCG* III, 52.

43 En este sentido hay una prioridad de la analogía de atribución ascendente (de los nombres) subordinada a una prioridad fundacional de la analogía descendente de Dios a las creaturas. "Es besteht das *prius* einer aufsteigenden Analogie des setzenden Nennens, vom Geschöpf

Es así cómo para Tomás, la analogía, más allá de la lucha platónica, el centro aristotélico o la noche agustiniana, señala ante todo un confín que perfecciona (*vollendende Grenze*), cuyo límite es el mismo movimiento creatural hacia un *más allá de sí* (*über hinaus*) que hace saltar del hombre-centro al Dios-centro, quien en su continuo donarse sin límite se revela plenamente bajo la forma del Dios-hombre que lleva todo a su perfección⁴⁴. La forma de la analogía queda con Tomás constituida definitivamente bajo la recíproca alteridad del *ana* (*proportio*) y el *ano* (*excedens*)⁴⁵.

1.5. Concilio Lateranense IV: semejanza-desemejanza (*Deus Semper Maior*)

Bajo el Papado de Inocencio III se realiza el IV Concilio Lateranense, que se encarga de revisar los escritos sobre la unidad o esencia de la Trinidad que el abad Joaquín de Fiore había publicado contra Pedro Lombardo. El abad cisterciense afirmaba en su obra *De unitate Trinitatis* que la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu “no es verdadera ni propia sino colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia según aquello: ‘la muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma’ (Hech 4,32); y: ‘El que se une a Dios, es un solo espíritu con Él’ (1Cor 6,17)”⁴⁶. Dos son las consecuencias más resaltantes de esta doctrina. Por una parte, confesar que la unidad trinitaria es *non veram et propriam* desemboca en un triteísmo que anula la esencia divina. Por otra

hin zu Gott (*prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata - ebd*), -aber unter dem *prius* einer absteigenden Analogie des vorliegenden (und darum nur vorfindbaren) Geltens, von Gott hin zum Geschöpf (*quamvis esse et bonum prius inveniatur in Deo - ebd*)”. *AE*, 199.

44 Cfr. *AE*, 201-202.

45 Hierin ist klar, warum die Problematik der *analogia entis* in Thomas von Aquin so sehr sich schließt, daß sie schlechthin unter seinem Namen geht: weil in dieser Fassung das $\alpha\nu\alpha$ und das $\alpha\nu\omega$ selber in Vollendung sich durchdringen: *proportio* ($\alpha\nu\alpha$) und *excedens* ($\alpha\nu\omega$) als *proportio excedens* wie als *proportio excedens*”. *AE*, 202.

46 “Non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia iuxta illud: ‘Multitudinis credentium erat cor unum et anima una’ (Act 4,32); et: ‘Qui adhaeret Deo, unus spiritus est’ (1Cor 6,17)”. *DH* 803.

parte, al haber en Dios una unidad sólo accidental, las relaciones entre Dios y la creaturalidad quedan absorbidas bajo un panteísmo espiritualista que deja a un lado cualquier diferenciación entre los dos polos. En el fondo, esta doctrina identifica la unidad *de* Dios (*Eins Gottes*) con la unidad *con* Dios (*Eins mit Gott*), distinción que el Concilio hace notar con toda su fuerza⁴⁷.

Ante el primer aspecto afirma el Concilio con claridad que Dios no es una especie de unificación de tres personas, sino la verdadera y propia identidad consigo mismo. Ante el segundo aspecto, asevera que la unidad de Dios responde al orden de la naturaleza, mientras que la unidad con Dios acontece como unión en la gracia, de ahí que en el mismo concepto de unidad se manifiesta ya la siempre mayor diferencia entre Dios y la creaturalidad⁴⁸.

El Aquinate advertía cómo el ser en Dios es idéntico a su esencia (*ens per essentiam*), mientras que la creatura lo posee por participación (*per participationem*), por lo que no puede haber una identidad entre ambos o semejanza según la forma, sino sólo por *analogía*, de modo que cualquier semejanza (*similitudinem*) se encuentra entrecruzada por una mayor desemejanza (*maxima dissimilitudo*)⁴⁹. Esta analogía del ser-diferente, predicado tanto de Dios como de la creatura⁵⁰, implica que no puede haber alguna semejanza formal o identidad absoluta entre ambos, dada esta diferenciación originaria que se revela a partir del misterio del ser.

Tratando de darle forma a este misterio de la diferencia existente entre el Creador y la creatura, el Concilio proclama la célebre frase que según Przywara constituirá la forma de toda diferencia, a saber: “*no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse una mayor desemejanza*”⁵¹. Más aún, a partir de esta forma, la analogía es repensada “como el principio absolutamente *fundamental* de la Catolicidad, porque es el principio absolutamente *originario* de la relación entre Dios y la

47 Cfr. *AE*, 252.

48 Przywara recuerda que ya Agustín había hecho evidente el principio de la mayor desemejanza de Dios respecto a la creatura. Cfr. Agustín de Hipona, *De Trin.*, XV, 20.39.

49 “Creaturae autem quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest”. *De Ver.*, q. 1 a. 10 ad 1 in contr.

50 “Analogie ist Anderssein desselben einen, das von Gott und Geschöpf ausgesagt wird (als *proportio proportionalitatis*: *De Ver* q. 25 a. 7 ad 9)”. *AE*, 260.

51 “Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”. *DH* 806.

creatura”⁵². Es así como Przywara hace énfasis en dos momentos de la analogía. Primero como *Denkform*, y por ende, principio fundamental de la Catolicidad, y segundo como *Ur-Struktur*, o principio originario de toda relación entre Dios y la creación. En cuanto *Denkform*, la analogía desvela la forma de la teología desde dos perspectivas. Primero, como teología de la revelación entendida a partir de la participación a la naturaleza divina donada al hombre desde el primer instante de la creación y definitivamente en la encarnación. El hombre es siempre hijo-del-Padre, con-forme-al-Hijo y en-el-Espíritu⁵³. Segundo, como teología de la cruz que contempla el descenso de Dios entre los contrarios (*Abstiegs zwischen den Gegensätzen*), como Señor-esclavo, Santo que carga el pecado del mundo, Gloria-escándalo⁵⁴. Sólo *entre* estos contrarios se nos da a conocer la forma por la que se nos revela la gloria divina, es decir, bajo la deformidad de la cruz que se extiende a la Iglesia de-formada⁵⁵, pues “la gloria de Dios (que es el centro de la divinización) está en el escándalo de la cruz (que es el centro de la salvación)”⁵⁶. En cuanto *principio originario*, la analogía desvela la forma de la relación entre el Creador y la creatura. La creatura se entiende en cuanto conformada por el impulso vital de la *potentia oboedientialis* como naturaleza perfeccionada por el Creador. Hay en ella un progreso o tensión que busca su propia perfección y que es sostenida por el don de la participación en la propia vida divina (*gratia-perficit*). Esta tensión manifiesta la semejanza entre ambos⁵⁷. Sin embargo, el Creador es la *causa efficiens* de todo el creado, y

52 “...hier die Analogie als das Grundprinzip des Katholischen überhaupt, weil sie ist das Grundprinzip zwischen Gott und Geschöpf überhaupt”. *AE*, 261 (Las indicaciones en cursiva son mías). La palabra alemana *Grundprinzip* puede traducirse como fundamental u originario según se quiera acentuar el sentido semántico como *Grundprinzip* (fundamental) o *Grundprinzip* (originario). De ahí que hemos utilizado para nuestra traducción las dos palabras, pues la analogía constituye tanto el principio *fundamental* de la Catolicidad (en cuanto *Denkform*) y el *originario* de toda relación entre Dios y la creaturalidad (como *Ur-Struktur*). Siendo el segundo sentido semántico (*originario*) el que funda y posibilita el primero (*fundamental*).

53 Cfr. *AE*, 264.

54 Cfr. *AE*, 268.

55 “Die Teilnahme an Gott als der ‘Reinen Form’ schenkt sich in der Teilnahme am ‘deformierten’ Christus in der ‘deformierten’ Kirche”. *AE*, 267.

56 “Die Glorie Gottes (als Mitte der Göttlichkeit) ist im Skandal des Kreuzes (als Mitte der Erlösung)”. *AE*, 267.

57 Cfr. *AE*, 269.

es aquí donde reina la *maxima dissimilitudo*, pues la creatura no se puede crear a sí misma, es creada⁵⁸.

La consideración de la analogía como principio originario, derivada a partir de la definición conciliar, significa que la dimensión natural (del orden creado) se encuentra ya *dentro* de la aún más grande dimensión sobrenatural por participación real, de modo que la forma analógica por excelencia que determina las relaciones entre el Creador y la creatura es la de una semejanza tan grande (*so Großen Ähnlichkeit*) que presupone y está determinada (*supponit*) por la realidad de una desemejanza divina cada vez mayor (*je immer größere Unähnlichkeit*)⁵⁹, siendo sólo Dios esta siempre mayor desemejanza, y no la creatura. “Esta analogía es, según el Concilio, la forma tanto del objeto cuanto del acto de la única teología posible”⁶⁰ caracterizada por el doble movimiento, ascendente (*Analogie nach oben*) en su orientación hacia la majestad divina siempre mayor, y descendente (*Analogie nach unten*) como referencia hacia la autonomía y libertad de la creatura⁶¹, en cuyo *entre* acontece una auténtica *unidad en la diferencia*.

2. MISTERIO Y PALABRA: LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL LENGUAJE

2.1. *Reductio in mysterium: la palabra como entre*

¿Puede el discurso expresar con exactitud el misterio divino? ¿no está ya la *ana*-logía (de la palabra humana), en cuanto movimiento ascendente del lenguaje en su intento por comprender y expresar lo divino, entrecruzada por una *ano*-logía (del *Logos* divino), como descenso que posibilita y dona toda comprensión y decibilidad posible acerca de Dios? La palabra se nos muestra como la forma lingüística de la noche en la que el abismo creatural

58 Cfr. *AE*, 270.

59 “Die Natürlichkeit des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint faktisch einzig ‘in’ der ‘so großen’ Übernatürlichkeit (der Einen faktisch geschichtlichen Ordnung von übernatürlicher Teilnahme und Erlösung); und innerhalb des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf erscheint die ‘je immer größere Unähnlichkeit’ wesentlich einzig ‘in’ der ‘so großen Ähnlichkeit’”. *AE*, 273-274.

60 “Diese ‘Analogie’ ist, gemäß dem Konzil, die Form für Gegenstand und Akt der einzig möglichen Theologie”. *AE*, 274.

61 Cfr. *AE*, 298.

(*das Abgründige des Geschöpfes*) y la inmensidad divina (*des Grundlose Gottes*) se tocan y son una misma cosa⁶². La palabra humana, en cuanto ex-presión, asciende desde el abismo creatural en su pobreza semántica, sabiendo que su decir se ha de enmarcar dentro de los límites de la contradicción (*Widerspruch*) que le es exigida por la siempre y cada vez mayor desemejanza de lo expresado. Por otra parte, el don absoluto de la Palabra divina (*Logos*) desciende y toma entre sí a la palabra humana en su pobreza para elevarla consigo hacia lo alto, casi como raptándola (*entrückt*), para sumergirla en la dimensión misteriosa de esa realidad cada vez más desemejante, que antes que alejamiento absoluto se le revela como don siempre novedoso y mayor a cuanto pueda ser esperado por la creatura humana⁶³.

La palabra no subsiste en sí misma sino en el ritmo de ese misterioso *entre* que se revela como acontecimiento semántico que ocurre libremente entre el abismo de la creaturalidad y la inmensidad divina. De ahí que no pueda sino existir dentro de la tensión de su propia ex-presividad que es posibilitada por la im-presión del don divino primero recibido. En este *entre* la palabra muestra su propio ritmo. Primero, ella se revela como un *ana* que anuncia el *ano*, un camino hacia el misterio⁶⁴ divino que la sobrepasa, mostrando así su ser-tensión que la impulsa siempre hacia un más allá de sí. Ella es aquí ex-presión. Segundo, ella es simultáneamente un *ano* que se revela en el *ana*, es im-presión recibida y expresada, pues en su com-prehender (*greifen*) da a conocer lo que ha com-prehendido (*Griff*). En cuanto concepto (*Begriff*), la palabra se presenta a sí misma como un ser-com-prehendido

62 "Es ist Nacht, in der das Abgründige des Geschöpfes (*quid est profundius hoc abyssos?* - in Ps 41;13) un das Grundlose Gottes (*ut inventus quaeratur, immensus est* - in Jo tract 63;1) unergründlich eins sind". *AE*, 170.

63 "...Analogie nach unten und nach oben durchbricht: nach unten in eine Abgründigkeit des Geschöpflichen, die über eine 'je größere Unähnlichkeit' hinaus schon beinahe 'Widerspruch' sagt; nach oben in eine Unermeßlichkeit der Unbegreiflichkeit Gottes, in die das Geschöpf entrückt wird, daß es, auch über die 'so große Ähnlichkeit' der Exemplarität hinaus, schon beinahe 'Aufhören in Gott hinein' ist". *AE*, 170.

64 "So ist das Mysterium als 'Geheimnis' der innere Sinn der 'klar gebahnten Straße', die zu ihm hinein führt, aber als Straße notwendig vor den Türen des Geheimnisses abbricht. Die 'Straße' bricht vor der scheidenden Tür (*muw*) ab und geht so durch die Tür ein. In diesem Sinn führt der Begriff als Begriff ins Geheimnis: Es ist eine *re-ductio in fieri*, Einrücken des begriffhaften Lichtkranzes in die dunkle Mitte, indem es *re-ductio* ist, Führung auf den Wegen und gemäß Plan". *AE*, 88.

(*einbegriffen sein*) en-el-misterio, de modo tal que es el misterio quien se revela con toda su majestad en la pobreza de la palabra⁶⁵. Tercero, entre estos dos momentos surge la novedad del sentido. Sólo en este acto de com-prehensión (*einbegriffen sein*) del misterio, podemos comprender-nos a nosotros mismos (*uns einzubegreifen*) y así el sentido último de nuestra existencia, lo que significa que en este proceso de comprender somos llevados y reconducidos (*re-ductio*) a la verdad última⁶⁶. Por una parte, ya habitamos en el misterio en cuanto somos com-prehendidos por-dentro/de su realidad majestuosa. Pero por otra parte, sólo lo podemos comprender en la medida que somos conducidos gratuitamente hacia él por él mismo. Es así como la forma de este *entre semántico* que constituye al lenguaje se nos muestra como la del Misterio-en-sobre-el-concepto⁶⁷.

2.2 La transformación semántica de la alteridad: el otro como constitutivo de la palabra

Este *entre semántico* que constituye la forma del lenguaje adquiere un ritmo propio por el que la desemejanza cada vez mayor (*je immer größeren Unähnlichkeit*) que pueda anunciar la palabra (*ana-ano*) es reconducida a una semejanza todavía tan grande (*eine noch so große Ähnlichkeit*) que es siempre donada (*ano-ana*), de modo que la inmensidad del Dios cada vez mayor (*je immer größere Gott*) se manifiesta bajo su cercanía aún más grande (*noch so großen Gott-Nähe*)⁶⁸. Este es el siempre-nuevo-ritmo (*je neuen Rhythmus*) de la *reductio in Mysterium* (*Rückführung ins Geheimnis*) que

65 "Begriff entsteht hier mithin neu vom 'Geheimnis' her: als 'einbegriffen sein' durch das 'Geheimnis': wie die Nacht ihr Antlitz öffnet, im Maße alles Licht erlosch". *AE*, 89.

66 "Das Geheimnis greift uns, um uns ein-zu-be-greifen. Es führt uns, um uns in sich hinein rück-zuführen (im *re der re-ductio*)". *AE*, 89.

67 La analogía, desde este punto de vista, viene redefinida como el movimiento de regreso al misterio (*reductio in Mysterium*) o *Rückführung ins Geheimnis*. Cfr. *In und Gegen*, Nürnberg, 1955, 279. Este texto será citado de ahora en adelante como *IG*. Mechels recuerda cómo la categoría de misterio es para Przywara fundamental, es el *Herzpunkt* de su pensamiento, descubierto desde la experiencia del *mysterium in abscondito sub contrario* de Lutero. Cfr. E. MEHCELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 251.

68 *IG*, 280-281.

dinamiza y hace posible en la existencia todo lenguaje analógico acerca de Dios, porque

existe solamente el ritmo siempre novedoso, en el que 'la semejanza todavía tan grande' (...) es interrumpida radicalmente por un ascenso radical hacia la 'desemejanza cada vez mayor' del Dios que está por encima de todo lo que puede ser pensado; por tanto, esa 'desemejanza cada vez mayor' no puede ser comprendida a partir de un principio ilógicamente lógico de un 'totalmente otro' absoluto, sino que, el hombre experimentado y pensante desciende de las alturas vertiginosas a nuevas experiencias de 'semejanzas todavía tan grandes' en el abismo fecundo (tanto religioso como teológico) de la experiencia⁶⁹.

El Otro que viene al lenguaje no es, pues, un Dios absolutamente lejano o equívoco, incapaz de ser comprendido, sino el que, entrando en la alteridad de la pobreza del lenguaje, marcada por el anuncio de una desemejanza cada vez mayor, se revela en el rostro de una cercanía todavía más grande. El Otro que constituye al lenguaje, es el Dios cercano, que hace de su desemejanza un abismo inagotable y siempre novedoso de comprensión, una profundidad que no puede ser agotada por las palabras humanas, pero que las abraza a todas y cada una. Este siempre-nuevo-ritmo de la *reductio in Mysterium* procura al lenguaje el milagro de la *transformación semántica* por el que todo anuncio (*conductio*) de la palabra acerca de la realidad divina siempre mayor (*ana-ano*) es introducido gratuitamente, y por un don divino (*ano-ana*), en la profundidad del misterio mismo (*re-conductio*), que se desvela bajo la forma de la *alteridad* comprendida, no como una distancia absoluta e inalcanzable (*equivocidad*), sino como la novedad absoluta y radical de un Dios que se dona cada vez más y que no deja agotarse en discurso alguno.

La alteridad posibilita, pues, que la palabra ahonde en las profundidades del misterio para luego balbucearlo con la pobreza semántica de su discurso,

69 "Es gibt nur den je neuen Rhythmus, in dem die 'noch so große Ähnlichkeit' (...) radikal aufgebrochen wird in das radikal Übersteigende einer 'je immer größeren Unähnlichkeit' des 'Gott, der über allem ist, was gedacht werden kann', - aber so, daß auch und grade diese 'je immer größere Unähnlichkeit' nicht in ein alogisch logisches Prinzip eines absolut 'ganz Andern' hinein umgreifbar ist, sondern den erfahrenden und denkenden Menschen jeweils neu aus schwindelnden Höhen hinunter-weist in eine je neue Erfahrung 'noch so großer Ähnlichkeiten' im (auch religiös und theologisch) fruchtbaren Bathos der Erfahrung". *JG*, 280.

porque cada polo (palabra-misterio) reposando en su propia identidad, sin mezclarse ni confundirse con el otro⁷⁰, es simultáneamente dinamizado según el ritmo de lo que ocurre *entre* los dos polos. De este modo todo intento humano por expresar el misterio divino mediante un lenguaje ascendente (*ana-ano*), es transformado semánticamente por un movimiento descendente (*ano-ana*), que lo introduce (*re-conductio*) gratuitamente en la realidad de un Dios cada vez más cercano a la creaturalidad en sus experiencias cotidianas, aunque siga siendo, simultáneamente, el gran desemejante respecto al lenguaje, como Aquel que se encuentra por encima de todo lo decible y pensable⁷¹.

Nos hemos topado con la gran paradoja que surge como fruto de la transformación semántica que ocurre en toda palabra humana que intenta comprender la realidad divina. Mientras la desemejanza siempre mayor permanece, dada la pobreza expresiva del lenguaje en relación con la inmensidad y hondura del misterio, es Dios quien se acerca al hombre, y más que a su lenguaje, a sus propias experiencias, para desvelarle su amor incondicional como el Dios cuya cercanía es aún mayor que toda desemejanza lingüística y epistemológica. Podemos decir que se ha dado un nuevo paso que logra complementar el argumento ontológico Anselmiano. Dios no es solamente Aquél que está por encima de todo lo que pueda ser pensado, y como consecuencia de todo lo que pueda ser dicho. Este hecho que marca la diferencia radical entre la creatura y Dios, contiene a la vez su propia paradoja, en cuanto Dios es Aquél cuya cercanía es cada vez mayor a todo lo pensable y decible acerca de Él.

El lenguaje sólo puede estar, entonces, al servicio de esta cercanía siempre mayor que se nos dona gratuitamente bajo el ritmo del *entre* semántico que constituye toda forma lingüística (*entre* el abismo creatural y la inmensidad divina). La palabra es servicio de un ritmo que no surge de ella, sino que ella sabe expresar con humildad y gran altura, como camino que nos muestra el sentido último de la existencia bajo la forma de un anuncio fugaz y sutil, cuya pretensión no es la comprensión del misterio en sí mismo, sino la revelación de su siempre y misteriosa presencia cercana en-sobre

70 Y no puede haber mezcla ni confusión pues Dios es siempre Otro respecto a todo lo humanamente existente. "Gott - das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche". *RG I*, 243.

71 Cfr. *RG I*, 243.

nosotros. En fin, el misterio de la alteridad en Dios está a su vez entrecruzado por el ritmo de los contrarios, de modo que el ser-Otro de Dios respecto a la creatura no ha de ser entendido sólo en función de un horizonte de incomprendibilidad cerrado en sí mismo, sino marcado por un espacio de cercanía, de una presencia siempre mayor que toca la existencia de la creatura en lo más íntimo y propio.

2.3 La concretez histórica de la alteridad: el otro en cuanto otro

2.3.1 La alteridad como tensión entre lo concreto-general

El otro no es un tú general (*allgemeines Du*), como tampoco un yo general (*allgemeines Ich*) y abstracto, es un individuo humano concreto, que existe dentro de una historia particular determinada por un contexto y un tiempo propios, y sólo en este contexto y en este tiempo se nos muestra como una existencia concreta⁷². En este sentido podemos hablar del otro en cuanto otro, antes que adoptar modos lingüísticos abstractos y generales que diluyan la concretez y el drama de su historicidad. La concretez de la existencia delimita a cada persona dentro de un ahora (tiempo) y un aquí (contexto), dentro de un espacio vital e histórico en el que se desenvuelve y camina.

El otro es la expresión de una diferencia que dinamiza la propia vida de cada sujeto hacia una siempre mayor realización que acontece dentro de los límites del ahora-aquí⁷³ (*Jetzt-hier*) histórico de su existencia. Ahora bien, esta concretez del sujeto humano revela en él una tensión que lo entrecruza por la que no se puede decir que sea pura concreción e individualidad. Lo general habita en él, mas no de modo absoluto, como si él fuese sólo una idea abstracta más allá de este mundo, sino en la tensión de los contrarios, de un modo polar. Przywara nos recuerda que tanto para el pensamiento griego, como para el patrístico y el tomista, la idea de un "hombre-general habitaba en algún lugar del hombre concreto, y el individuo concreto participaba de

72 "Denn ein 'Mensch an sich' existiert nicht, es existiert nur der, 'in Raum und Zeit', 'gänzlich individuierte' Mensch" (...). Er ist Existenz einzig und allein als in 'diesem' Raum und 'dieser' Zeit, - als Existenz 'bezeichnet', wie die Materie bezeichnet ist: räumhaft und zeithaft". *Christliche Existenz*, Leipzig, 1934, 18.

73 Cfr. *Christliche Existenz*, 18.

algún modo positivamente en la realidad y valor propios del hombre-general"⁷⁴, es decir, un polo no se diluía en el otro, antes bien, se gestaba una mutua y perfecta reciprocidad en la alteridad entre ambos polos en tensión.

2.3.2 La alteridad como constitutiva del discurso

La otredad (*Anderssein*) se presenta fundamentalmente como constitutiva a cualquier discurso acerca de Dios⁷⁵, pues es en la *diversidad* de la realidad creada donde se nos dona el Dios siempre-mayor (*semper maior*) como principio y fundamento de todo lo que existe. La otredad o diversidad de las cosas creadas entre sí y respecto a Dios no es fruto de un defecto de la creación, sino un reconocimiento de lo esencial y propio de cada creatura que participa según diversos grados en la vida del Creador⁷⁶, de modo que, reconocer que cada sujeto humano es siempre un otro, respecto a los demás sujetos y a Dios, significa afirmar la sobreabundancia nunca aprehensible de la realidad divina, y simultáneamente, llevar lo propio y distintivo de cada creatura respecto a las otras a su desarrollo y plenitud⁷⁷. En fin, se trata del reconocimiento de la profundidad propia de cada uno de los polos que se encuentran y que constituye el ritmo de los contrarios como una relación de alteridad recíproca, por la que el otro (*alter*), siendo otro y distinto (*diversum*), sólo existe en la relación con su polo contrario, así como la expresión mediante la palabra sólo existe en la unidad diferencial con lo expresado por ella, que siempre le será mayor⁷⁸. Por otra parte, en todo ritmo de los contrarios, uno

74 "Dieser Allgemein-Mensch wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses Allgemein-Menschen". *RG II*, 741.

75 "Das jeweils konkrete geschichtliche Subjekt ist der andere, der konstitutiv ist für die Gottesrede - und es braucht die vielen, oder richtiger gesagt, alle individuellen Subjekte, damit es wirklich *Gott* ist, der zu Sprache kommt". M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster, 2000, 31.

76 Przywara sigue en esta reflexión sobre la multiplicidad y la distinción en el orden creado a Tomás de Aquino, especialmente en lo expuesto en el *Comp. Theol.*, 102.

77 De este modo el reconocimiento de la otredad implica "die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der Tiefen Gottes". *RG II*, 735.

78 Hemos de recordar la crítica que hace B. Puntel al referirse a una polarización de las diferencias en el pensamiento de Przywara, que desemboca en una forma ahistórica y

de los polos siempre ha de superar al otro, a razón de su ser siempre mayor, tal como de Dios se predica una desemejanza cada vez mayor respecto a la creatura, o lo expresado (misterio) se dice en un modo siempre menos adecuado en comparación con la expresión (palabra).

La alteridad constituye un principio absoluto y no relativo en Przywara, es decir, que cada polo es absolutamente otro y distinto, no se da una especie de correlación entre ambos a partir de una necesidad o complementariedad de uno respecto al otro. El *entre*, o único punto de encuentro, implica tanto la superación de un polo por el otro, según el principio del *semper maior*, como la mutua reciprocidad, sin mezcla ni confusión, sino en-la-alteridad absoluta (*Beziehung gegenseitigen Andersseins*). En base a esto, Przywara realiza una crítica al pensamiento dialógico que no puede pensar al Tú (Divino) sin el yo (humano), pues bajo la forma de una trascendencia correlativa (*Korrelative Transzendenz*) anula la verdadera y auténtica trascendencia que acontece entre los polos como relación de recíproca alteridad⁷⁹.

abstracta del misterio divino. Describe Puntel: "Przywara bedenkt wohl die Differenz-Beziehung, nicht aber *als solche*, sondern nur in ihren beiden 'Polen': die Beziehung von Akt (Bewußtsein) und Gegenstand (Sein) wird dann folgerichtig als ein Zueinander, ein Hin- und Her-Schwingen, eine Spannungsschwebung begriffen. Nun lautet hier die kritische Frage: Ist mit dieser Polarisierung der Beziehung-Differenz ihr Wesen (verbal!) wirklich erfaßt?". Según Puntel la concepción analógica de Przywara es ahistórica donde lo *otro* es presentado como algo abstracto que no forma parte de la esencia del propio ser, sino que le está en frente, ya que el concepto de diferencia o relacionalidad en Przywara permanece sólo en un plano ontológico, según es apreciado en la concepción del Dios siempre mayor, ilimitado y distanciado respecto de la creaturalidad. La obra *Analogia Entis* no puede ser leída como un fragmento aislado, sino en el contexto total de su pensamiento. En nuestra investigación desarrollamos cómo la polarización en Przywara radicaliza la historicidad bajo el entrecruzamiento de relaciones de recíproca alteridad que constituyen a la analogía como estructura originaria de la realidad, en la cual el orden ontológico, constituye sólo un orden que no puede leerse en sí mismo, al menos en el pensamiento de Przywara. La otredad no está fuera del sujeto, sino que lo constituye esencialmente en su devenir histórico. Sólo así se entiende cómo el *Deus Semper Maior* no es el inalcanzable, sino el conocido en la contradicción humana, en el misterio de su diferencia. L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1969, 542.

79 "Gott wird so sehr zum 'Du' des 'Ich' des Menschen, daß eine echte Transzendenz sich aufzulösen beginnt in eine rein 'Korrelativ Transzendenz': Transzendenz, die gewiß nicht 'umschlägt' in 'Identität', aber in Folgerichtigkeit einer Letztheit des 'Ich-Du', Korrelation wird, sodaß die (innerjüdische) Gefahr aufzieht, Gott nicht ohne das Gegenüber des Menschen denken zu können". *Logos: Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Düsseldorf, 1964, 152.

2.3.3 Del no-reconocimiento al reconocimiento del otro

La palabra no es sólo el espacio histórico donde el otro se revela y es reconocido en su ahora-aquí (*Jetzt-hier*), ella también está entrecruzada por una tensión negativa dinamizada por el ritmo de los contrarios, pero en este caso, no es el movimiento de la superación de uno de los dos polos en pro de la realización plena del otro lo que dinamiza la tensión, o el así llamado *entre*, tal y como acontece en el principio escolástico según el cual la *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*, sino que funciona por negación, incluso dialécticamente, bajo la intensidad negativa del no-reconocimiento histórico del otro mediante una praxis programática concreta cuyo efecto es la explícita negación y exclusión del otro del ahora-aquí que lo constituye como concreto, para diluirlo en la pura generalidad de un tú (*allgemeines Du*) vacío y abstracto cuya vida no es en lo más mínimo valorizada. Si el sujeto humano concreto sólo es tal en la medida en que es reconocido como otro dentro de un espacio y tiempo particulares, su no-reconocimiento y exclusión de estos espacios y tiempos concretos de la historia, logrados mediante distintas praxis históricas, conllevan directamente a la negación del sujeto humano en cuanto tal, en todo su valor como persona.

El camino para restaurar el reconocimiento perdido del otro en cuanto otro, ha de ser el lenguaje, así como hemos sido reconciliados con Dios en-por su Palabra. Si el reconocimiento del Otro (el *Deus semper maior*) se manifestaba bajo el movimiento ascendente (*ana*) de un *anuncio* del misterio (*ano*), ahora el reconocimiento del otro (el *sujeto humano concreto*) sólo puede acontecer bajo la libertad del dejarlo *pro-nunciar-se*, lo que hace de él un auténtico sujeto de la palabra antes que estar sujetado por ella.

El lenguaje puede, entonces, ser auténtico y semánticamente portador de un sentido sólo cuando cada sujeto humano sea “verdaderamente como *otro* concebido y reconocido, cuando el yo salga de su chocante extrañeza a partir de su totalidad y certeza. Comenzará entonces a venir a la mirada, ya no como alguien a quien busco acaparar a través de mis proyecciones, sino como alguien a quien deje que se pronuncie por sí mismo”⁸⁰. En este sentido,

80 “...so sehr is der andere nur wirklich als der *andere* erfaßt und anerkannt, wenn das Ich gerade durch seine schockierende Fremdheit aus seiner Geschlossenheit und seinen Gewißeheiten herausgerissen wird. Er beginnt dort in den Blick zu kommen, wo ich ihn

la analogía es la forma del lenguaje (*Sprachform*) por la que toda generalización y abstracción acerca del hombre viene entrecruzada y superada por la concreción de su realidad histórica que se pronuncia proféticamente en su crítica contra toda negación y exclusión del existente, para anunciar con valentía la realidad siempre mayor y cercana de un Dios que lo llama e invita a la propia realización personal dentro de un espacio y tiempo concretos, un Dios que se le revela como principio y fundamento de todo lo creado, y en este sentido como *Agape* o camino de auténtico reconocimiento.

2.4 Las catástrofes históricas como lugares de acceso al conocimiento divino

2.4.1 El reconocimiento del otro en cuanto otro como *iter* metodológico de la metafísica

La tensión *entre* la esencia (*Sosein*) y la existencia o ser-ahí (*Dasein*) dinamiza la historicidad según el ritmo de la dolorosa concordia de los contrarios caracterizada por una inquietante unión en tensión. Esto hace de la historia no sólo el lugar de revelación de la profundidad del misterio divino⁸¹, que permite entender a la tensión en su sentido positivo como movimiento pro-activo (*hacia más allá de sí*), sino también en un sentido negativo, como espacio de destrucción y negación (*contra la propia historia*) del otro. De hecho, el camino hacia el reconocimiento del otro en cuanto otro ha de pasar por esta dimensión trágica⁸² de la vida, que se concretiza en las innumerables catástrofes que acontecen en ella, pues “el rostro de una época es legible en las grandes controversias que surgen en la vida cotidiana”⁸³,

nicht mehr durch meine Projektionen von mir her zu vereinnahmen suche, sondern ihn selbst sich aussprechen lasse”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 30.

81 En este primer sentido la historia es concebida como “ein Kreisumschwung zwischen Anfang und Ende”. Cfr. *IG*, 290.

82 Esta segunda concepción negativa de la historia incuba ya una cierta positividad, pues a través del paso por esta tragicidad, se genera un crecimiento en la propia vida. “... zuletzt durch alle Katastrophen hindurch ein großes Wachstum: von einem alpha durch alle Buchstaben des Alphabets hindurch zu einem omega”. *IG*, 290.

83 “Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen”. *RG I*, 342.

hasta tal punto que “el núcleo esencial de la metafísica se revela en la filosofía y la teología que de ellas (estas controversias) procede”⁸⁴.

Es así como se nos presenta el camino metodológico que el mismo Przywara recorre y que no ha sido hasta ahora desarrollado ni valorizado como tal en la originalidad de su pensamiento. Las catástrofes y controversias históricas son lugares en los que se nos invita a re-conocer la verdad última divina, incluso se presentan como lugares de crecimiento. El camino metodológico que asume Przywara no es el de una metafísica abstracta que luego se concretiza. Antes bien, la metafísica surge de esta contrariedad que acontece en la vida cotidiana y la expresa pues “lo invisible es conocido a través de lo visible. Lo que significa que lo visible adquiere su verdadero significado, es decir, que es comprendido como la visibilidad de lo invisible. Lo invisible es sólo significativo en lo visible”⁸⁵.

En este sentido el *Deus absconditus* se revela en la historia, y más aún, en medio de la noche oscura de sus controversias y catástrofes, pues la historia es fuego y destrucción⁸⁶. Con ello hemos pasado de una metafísica primera que partía del estudio del ser en cuanto ser, según había sido formulada por Aristóteles, a una metafísica creatural que ha de partir del reconocimiento del otro en cuanto otro. Y aquí se revela la forma auténtica y profética de la analogía, el *Agape*, lo que veremos más adelante, que exige una opción por parte del sujeto humano antes que una concordancia abstracta entre los polos, pues en la tragicidad de la historia quedan desvelados los contrarios en su pura y dura realidad, de tal modo que “hay una sola luz, que es la nueva época. Y hay una sola penumbra, que es el pasado”⁸⁷. Y entre estos dos polos hay que optar y levantarse, como lo realizó “la nueva democracia contra (*gegen*) el autoritarismo, la nueva y auténtica humanidad contra la vieja profesioneidad (*Berufstum*) (...), la emancipación de la mujer contra el viejo

84 “Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen”. *RG I*, 342.

85 “Das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfaßt ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren”. *RG I*, 342.

86 Przywara describe a la historia con las fuertes palabras: “Geschichte im Feuer” o más aún, “Geschichte ist Destruktion als Advent und Advent als Destruktion”. *IG*, 291.

87 “Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur eine Finsternis, und das ist die Vergangenheit”. *RG I*, 342.

tiempo de los hombres”⁸⁸. La superación de uno de los dos polos es ahora descubierta bajo la lógica del contra (*gegen*), donde no cabe una falsa concepción de la unidad como correlación entre los dos polos, lo que sería una resignación⁸⁹, sino el llevar la tensión hacia uno de los extremos para, así, lograr superarlo y orientarlo hacia su transformación y plenitud. Esto no significa que la superación del polo positivo se realice de un modo absoluto en el mundo, pues “la oscuridad se ve o se comienza a ver también en la nueva luz”⁹⁰.

2.4.2 La superación (*Überwindung*) de lo trágico

Dentro de esta constitución polar del mundo, su tragicidad es indudable⁹¹. ¿Pero es este mundo trágico lo último y definitivo? ⁹². No, ya que las catástrofes históricas desvelan un sentido mayor a ellas mismas, una definitividad que pertenece al drama interno de Dios, pero que se nos da a conocer mediante el carácter dramático del mundo como revelación absoluta del amor de Dios. Por una parte, el envío del Hijo a la tragicidad de la historia, por parte del Padre, expresa un amor cada vez mayor, que es capaz de entregar a su propio Hijo al sufrimiento de una muerte en cruz. Por otra parte, el regreso del Hijo al Padre en el Espíritu Santo anuncia la superación de todo lo antagónico y contrario de la historia ante la definitividad de la Gloria de Dios⁹³. Es por ello que la tragicidad del mundo es tan terrible y desgarradora,

88 “So stand der neue ‘Volksstaat’ gegen den alten ‘Obrigkeitsstaat’, das neue ‘reine Menschentum’ gegen das alte ‘Berufstum’...”, y continúa con más alusiones: “die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (...) der ‘Aufstieg der Frau’ gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine”. Con la palabra *Berufstum* Przywara quiere contraponer la condición inhumana de la profesionalidad o absolutéz del conjunto de profesiones tomadas en y por sí mismas, ante las cuales el sujeto humano se convierte en un mero instrumento y prisionero. *RG I*, 342-343.

89 Cfr. *RG I*, 343.

90 “Man sieht (oder fängt an zu sehen) die Finsternis auch in dem neuen Licht”. *RG I*, 343.

91 Cfr. *RG I*, 344.

92 Cfr. *RG I*, 349.

93 “Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu Seinem Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Ueberwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes”. *RG I*, 350.

pues es también la tragedia de Dios, aunque simultáneamente, es ya el lugar de la esperanza y el conocimiento divino, pues toda negatividad histórica viene superada por la Gloria del amor de Dios, más aún, la tragedia del mundo incuba en sí ya la esperanza, porque ha estado ya superada desde la eternidad por el Hijo en la creación⁹⁴. El cristianismo se presenta así como superación de lo trágico, es decir, como un abandono completo en Dios⁹⁵. Pero que tal superación permanece siendo trágica en su forma, como la tragedia de la cruz, en la que Cristo, en medio del dolor y la contradicción, se entrega y abandona totalmente en los brazos del Padre, sin por ello dejar de vivir el extremo sufrimiento de la soledad humana⁹⁶. La lógica de la superación imposibilita toda identidad absoluta del Dios siempre mayor con las tragedias del mundo. Toda catástrofe histórica ha de ser considerada fundamentalmente como la negación explícita de Dios, es siempre una negación del reconocimiento del otro en cuanto otro.

Durante los años posteriores a la segunda guerra mundial el pensamiento de Przywara radicalizará el discurso del mundo trágico que había iniciado en sus escritos anteriores, levantándose enérgicamente contra el ocaso del occidente, que había iniciado a proclamar un discurso programático que se movía *entre* la afirmación del super-hombre (*Übermensch*) y del no-hombre (*Unmensch*)⁹⁷. Esta nueva forma de pensamiento, que es denominada el ocaso

94 "Weil der letzte Grund der Weltragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Weltragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte 'Phänomenon') des Ewigkeitseins der Gottragik ist, die von Ewigkeit sich den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte 'Noumenon')". *RG I*, 350-351.

95 La forma de la superación de lo trágico es la de un abandono absoluto en Dios (*restloses Sich-Aufgeben in Gott*). *RG I*, 376.

96 "Tragik bleibt, die Tragik des Kreuzes, des Zeichens des Widerspruches, aber eine Tragik, die sich in letzter Tiefe der Seele als ruhiges Kind in den Armen des Vaters weiß und darum nicht leidenschaftlich verlangt weder nach einer 'Unsterblichkeit um allen Preis', sondern mitten in männlichem Ringen und fraulich-mütterlichen Mit-leiden untragisch still ist in dem Einen 'Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!'" *RG I*, 379.

97 "Die ideale Identität, die durch das gesamte Denken des Abendlands, wenigstens als 'Traum', ging, ist in diesem 'Ende des Abendlands' aufgerissen in jene Antithetik, die im 'Ur des Abendlands' stand: zwischen einem gotthaft 'Idealen' und einem gotthaft 'Infernaln': erscheinend im Menschen als dem 'Dynamit' des Zwischen von 'Übermensch' und 'Unmensch'". *Logos*, 150.

del occidente, pretende romper el auténtico ritmo de los contrarios bajo una lógica de la destrucción y del no-reconocimiento del otro en cuanto otro, hasta llegar al extremo de la negación absoluta del sujeto concreto humano al considerarlo como un no-hombre, y de Dios al proclamar que ha muerto. Según Przywara, ya no se trata sólo de un simple ateísmo al cual le es indiferente la existencia de Dios, sino de un Contra-ateísmo que odia a Dios, excluyéndolo de toda posible concepción humana. Un ateísmo incluso que penetra bajo la forma de la duda en las nuevas formas religiosas⁹⁸. La imagen del Dios que garantizaba un orden socio-cultural ha desaparecido con el ocaso de la cultura occidental misma. El Dios de la política, de las leyes, del orden social, ya no aparece más. Este hombre, prisionero de su falsa imagen de Dios, ha sido desmascarado, a tal punto, que el que ha muerto no es Dios, sino los ídolos contruidos por el hombre⁹⁹.

En esta crisis del occidente, la respuesta parece encaminarse por la búsqueda de una nueva imagen divina, la del Dios dinámico y del movimiento como contraria al Dios estático y del orden que ha caído. Sin embargo, esta nueva imagen es tan idolátrica como la antigua, según Przywara, pues tal movimiento pretende superar continuamente cualquier orden o imagen divina hasta el final, de modo que se convierte él mismo en otro ídolo¹⁰⁰. ¿Dónde entonces se encuentra la posible salida de esta encrucijada a la que nos ha llevado este triste ocaso del pensamiento occidental? El Dios de hoy es, primero, “el Dios del fuego, de la justicia y del amor”¹⁰¹. Como fuego es en sí mismo la candela inextinguible de la vida y la gloria. Como Justicia, ha de

98 “Wir haben das 19. Jahrhundert hinter uns, das auf der Höhe seines Wissens mit einem vornehmen Atheismus sich rühmte. Dieses 19. Jahrhundert ist nun umgebrochen in das 20. Jahrhundert, das an Gott glaubt, aber ihn haßt. Der vornehme Atheismus ist umgebrochen in einen satanischen Kontratheismus, in eine Religiosität, die Gott haßt. Und es ist das Schlimmste an der heutigen Stunde, daß dieser Kontratheismus, diese Verzweiflung an Gott, dieser Aufruhr gegen Gott in uns Christen selber, wenn auch noch so unbewußt, wenn auch noch so verhehlt, wenn auch noch so tapfer und heldenhaft bekämpft, dennoch fortlebt, daß wir uns fragen: Wo ist Gott? Ist Gott überhaupt? Und wenn er ist, wie kann ich ihn ertragen?”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, Einsiedeln, 1948, 47.

99 “...gestorbenen ist nicht Gott, gestorben ist der zum Götzen erhobene Mensch”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 50.

100 H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

101 “Es ist erstens der Gott des Feuers des Gerichtes und der Liebe”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

actuar como el fuego que quema y consume todo ídolo que se pretenda construir, pero bajo la sombra del amor que nos asume y consume desde dentro para llevarnos a él. No puede haber justicia sin amor y fuego simultáneamente¹⁰². Segundo, el Dios de hoy se presenta también como “el Dios del fuego, de la cruz y de la gloria”¹⁰³. La cruz es el desvelamiento de la gloria, y la gloria es el misterio de la cruz. No pueden separarse una de la otra, y de ahí su fuerza que lleva a plenitud todo lo existente al consumirlo en su propio amor.

Ante esta situación que vive el occidente, la respuesta del hombre no puede ser la de la huida de la historia, sino la inserción en ella, pero caminando bajo el espíritu del *agape* que Dios mismo es en su amor inagotable como *iter* de superación de lo trágico del mundo. Este *agape* es la palabra capaz de hacer salir a la historia de su ocaso temporal para revelar su sentido último. El *agape* es el ritmo de la misma analogía que se dona como superación de la tragicidad terrible del mundo. Es un ritmo a su vez trágico, pues exige opciones concretas en cada persona *contra* las catástrofes históricas, antes que una huida de la realidad.

2.4.3 La analogía como *agape*: el *entre* como *encuentro-des-encuentro*

El denominado ocaso del occidente por Przywara trae consigo una nueva posibilidad: la salida del hombre cristiano, el levantarse de una nueva humanidad que deja espacio al misterio y que no pretende dominar con su lenguaje ni con una falsa imagen al Dios siempre mayor. La tragicidad de la historia es retada por una nueva forma de vida, la manifestación del *agape*, como forma del amor mismo, como encuentro-desencuentro (*Begegnung*) originario rico en amor¹⁰⁴. Este es el único ritmo que puede desvelar el sentido profundo de la realidad ante el cual toda catástrofe, en su oscuridad, no será

102 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

103 Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 54.

104 “Ursprünglich liebevolle Begegnung”. Hemos de tener en cuenta que la palabra *encuentro* (= *Begegnung*) implica simultáneamente una *confrontación*, un *desencuentro*. El amor ayuda a crecer, y de ahí su dinamicidad y riqueza. *Christentum gemäß Johannes*, Nürnberg, 1954, 232.

ya la última palabra proclamada en la historia, sino la negación de un amor siempre mayor que no se resigna a morir, antes bien, nos invita a superar esta condición trágica al asumir hasta lo último las consecuencias de un desencuentro (confrontación) con la realidad histórica para así conducirnos al verdadero encuentro con su verdad, del mismo modo cómo en el escándalo de la cruz se nos anunciaba ya la realidad de un amor mayor capaz de dar su vida hasta el final para hacer visible la Gloria divina.

El *agape* es el oscilante *entre*, es decir, el infinito y tenso centro que se gesta a partir del movimiento fruto del encuentro y desencuentro que acontece en el amor de (*entre*) un amante y un amado, es el punto medio donde se gesta la tensión de los contrarios¹⁰⁵. Y si hemos dicho anteriormente que este oscilante medio entre dos contrarios es lo que se denomina como *analogia entis*, tal y como sucede en las relaciones entre Dios y la creaturalidad, donde la cercanía de una *tanta similitudo* implica ya la distancia de una *maior dissimilitudo*, entonces el *agape* es la forma existencial concreta de la analogía¹⁰⁶ que permite al *Logos* eterno del Hijo manifestarse como *exégesis* del Dios invisible bajo la forma del *commercium*¹⁰⁷. Y decimos que permite porque entre el rostro histórico del Hijo que nos revela al Padre, pues son una misma cosa, y su filiación divina, como Hijo del Padre, acontece una auténtica analogía que evita toda identidad unívoca que pueda diluir la diferenciación real de las personas trinitarias.

105 "Agape, indem sie selber das schwingende Gegen zwischen liebender Begegnung und liebender Entgegnung ist, ist die unendliche schwingende Mitte". *Christentum gemäß Johannes*, 235.

106 "Das Formale von 'Analogie' ist material 'Agape', *Analogie ist Agape*". *Christentum gemäß Johannes*, 236.

107 Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

FILOSOFÍA Y METAFÍSICA

Carlos Paván

Abstract:

The following paper intends to defend metaphysics from certain attacks that pretend to tumble it by building a picture totally out of focus from this knowledge. By this mean, and stressing on aristotelian philosophical propose, I intend to show what seems to me the essential aspect of metaphysics understood as first principles of knowledge which method is dialectic.

I. Uno de los aspectos quizás más resaltante de la Historia de la Filosofía Contemporánea es el virulento ataque que los pensadores del “Círculo de Viena”(CV) libraron en contra de lo que ellos consideraron “pensamiento metafísico”. Por aquella época ellos concibieron la metafísica como un falso conocimiento que pretende brindar la definitiva respuesta a las últimas cuestiones tales como la naturaleza del fundamento, la inmortalidad o mortalidad del alma, el principio último de las normas éticas o el sentido del devenir histórico. En contra de semejantes y ciertamente absurdas pretensiones, el CV dio el famoso “giro lingüístico” que condenó las aspiraciones de la especulación metafísica desde el lenguaje mismo. Wittgenstein, al respecto, sentenció: “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que han sido escritas en materia de filosofía no son falsas, sino carentes de sentido. Por tanto, no podemos responder a tales cuestiones, sino únicamente mostrar su falta de sentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos obedecen al hecho de que no comprenden la lógica de nuestro lenguaje. (Son como la cuestión de si el bien se identifica más o menos con lo bello). Y no es de extrañar que los problemas profundos

no sean propiamente problemas.”¹ Desde, entonces, la superficialidad de los verdaderos problemas, tales afirmaciones derivan de la adopción de la conocida distinción entre proposiciones analíticas o tautologías y proposiciones sintéticas (o enunciados a posteriori). Es decir, los únicos enunciados con sentido o son las tautologías lógico-matemáticas que derivan de la manipulación simbólica o son las proposiciones empíricas y, por consiguiente, verificables. Ahora bien, dado que los enunciados metafísicos, religiosos, éticos y estéticos ni son tautológicos ni pueden ser verificados empíricamente, entonces, tales enunciados ni son verdaderos ni tampoco falsos, sino carentes de sentido. Una vez más citaré a Wittgenstein: “El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir más que lo que puede decirse, o sea, las proposiciones científicas—algo, por consiguiente, que no concierne para nada a la filosofía—; y si alguien se empeña en decir algo metafísico, demostrarle que no ha dado significado alguno a ciertos signos. Este método sería insatisfactorio—nadie tendría la sensación de que se le enseña filosofía—, pero es el único rigurosamente correcto.”²

El principio verificacionista, pues, es el que permitiría dar al traste con siglos de oscuridades metafísicas, religiosas, éticas y estéticas y transformar la filosofía en lo que debe ser: análisis del lenguaje científico o un análisis científico del lenguaje. Sin embargo, a la postre, resultó que el mismo principio de verificación se transformó en un solemne dolor de cabeza para los mismos neopositivistas. Me refiero al conocido trabajo de Hempel titulado “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado” (1950). En el artículo mencionado el autor alerta sobre los peligros del *requisito de verificabilidad completa en principio* ya que, si se afirma que un enunciado, que no sea una tautología, tiene significado empírico si y sólo si es posible determinar un conjunto finito de enunciados observacionales a partir del cual se deduciría el enunciado en cuestión, entonces las leyes científicas por su misma universalidad no podrían deducirse de un conjunto finito de enunciados observacionales. Además, el criterio en cuestión deja la posibilidad de formular enunciados S V N, siendo S un enunciado empírico y N un enunciado falso. Por último, mientras un enunciado existencial afirmativo es verificable, no

1 Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, trad. it., Milano-Roma, 1954, prop. 4. 003. La traducción del italiano es mía.

2 Wittgenstein, *Tractatus ...*, prop. 6.53.

lo es su negación por su carácter universal lo cual es lógicamente insostenible ya que si un enunciado tiene significado también su negación debe tenerlo³.

Tan devastadora crítica, como señala acertadamente Álvarez, “era ya detectable en Ayer (1936) y en Carnap, quien en *Testability and Meaning* afirmaba que, en el caso de enunciados universales, como las leyes, sólo cabe exigir una confirmación “gradualmente creciente””.⁴ Esta situación que muestra claramente la debilidad del criterio de verificación que, además de lo señalado, no acepta la autoreferencia, hará que los filósofos analíticos abandonen sus primitivas posiciones y reformulen en un sentido menos virulento sus opiniones iniciales. “Ciertamente —señala acertadamente Antiseri— no es difícil descubrir, detrás del ataque iconoclasta de los vieneses, la criptometafísica reductivista implícita en el principio de verificación. Pero este principio [...] ha tenido una vida muy agitada, y la superación de sus aporías ha caminado en dos direcciones: por una parte, con la propuesta del *principio de uso*⁵, y, por otra, con la introducción del *criterio de falsificabilidad*⁶. Y en esta atmósfera liberalizada ha desaparecido la angustia neurótica contra la metafísica.”⁷

Ahora bien, este mismo autor, en la obra recién citada, hace una serie de observaciones que es menester destacar con el debido énfasis de manera que de antemano me disculpo con el lector por la larga pero necesaria cita que transcribiré a continuación:

El lenguaje metafísico lleva siglos en uso; en él se han encarnado las opciones más profundas de las distintas civilizaciones. Las metafísicas son claramente el espejo de los valores directivos y de los sentidos de

3 Véase al respecto M.-C. Di Gregori, *La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas*, en L. Olivé (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 41-58.

4 S. Álvarez, *Racionalidad y método científico*, en L. Olivé (ed.), 1995, p. 153.

5 Obviamente, el autor se refiere al segundo Wittgenstein.

6 Y, esta vez, es el turno de Popper.

7 D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, trad. cast. de A. De la Fuente, Madrid, Ediciones cristiandad, 1976, p. 90. Antiseri, y esto es importante destacarlo, es un reconocido filósofo de la ciencia y del lenguaje además de lógico quien estudió en Viena, Münster y Oxford y actualmente es profesor de filosofía y análisis del lenguaje en la Universidad de Roma. Sin lugar a dudas, este agudo pensador no puede ser tildado de fanático metafísico.

la historia humana. *Es una superficialidad realmente ridícula e imperdonable afirmar que la metafísica es un sinsentido y liquidarla como simple expresión de sentimientos vitales. No se puede jugar al rugby con las reglas del ajedrez, ni se puede decretar el sinsentido de la metafísica basándose en las funciones desempeñadas por el lenguaje científico. Esto parece demasiado obvio, pero no lo fue para los neopositivistas y, por desgracia, no lo es hoy tampoco para ciertos científicos y neopositivistas empedernidos. Y debemos decir que esto se debe, entre otras razones, al hecho de que metafísicos de diversos tipos pretenden para sus discursos la controlabilidad y la perentoriedad racional de los discursos científicos; y esta confrontación resulta por fuerza negativa para la metafísica, la cual, al no querer ser un conjunto de tautología, no puede competir con las ciencias empíricas en la descripción, explicación y previsión de los hechos que acontecen en el mundo. Así, pues, los discursos metafísicos no se resuelven en el vacío tautológico y, al mismo tiempo, son ajenos al control empírico (de lo contrario, serían ciencias empíricas). No obstante, son discursos tan importantes que informan civilizaciones enteras; son, en una palabra, discursos que tienen un “uso” importante. Habrá, pues, que comprender ese uso, entender la función o, mejor, las funciones de los discursos metafísicos y no confundirlas con la de otros discursos. Ahora bien, en la más reciente filosofía analítica, la metafísica es considerada como visión, como un “nuevo modo” de ver las cosas. Los metafísicos son quienes, rompiendo las reglas del pensamiento o del lenguaje precedente, nos permiten ver el universo entero desde perspectivas nuevas, como si se tratase de la primera alborada. [...] la metafísica es una invención global de nuevos esquemas intelectuales [...] Una perspectiva global nueva, un blik⁸ insólito, se acepta o se rechaza; y sólo después de aceptar un blik podrán tener sentido términos como “prueba”, “verdad”, “objetividad”, “argumentación”, “teorema”, “axioma”, etc. Los Bliks metafísicos nos sitúan en una distinta longitud de onda, iluminando todo con una nueva luz [...] Concebida la metafísica de este modo, el primer dato notable que se descubre es que no constituye un conjunto de aserciones informativas sobre el mundo: las metafísicas son perspectivas nuevas, posturas, bliks sobre el universo entero; no son ni verdaderas ni falsas, sino donaciones globales de sentido, invenciones temerarias y arriesgadas [...] lo típico*

8 Como advierte el mismo autor, esta expresión ha sido creada por R. Hare en *Theology and Falsification*. A este respecto me permito remitir el lector a mi artículo *Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad*, en *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1999, n. 15, pp. 101-114.

*de la filosofía es destruir la costra muerta de la tradición y de las convenciones, romper las cadenas que nos atan a los prejuicios heredados [...] Lo decisivo, implícito en un nuevo modo de mirar, es la voluntad de transformar toda la escena intelectual [...] y estas visiones metafísicas no se dan una vez por todas, no son discursos sub specie aeternitatis.*⁹

He utilizado las negritas para destacar las reflexiones decisivas de este invaluable texto de Antiseri y, así, hacer más claro mi “comentario a pie de página” que desarrollaré a continuación.

En el pasaje citado, podemos distinguir dos clases de observaciones: las que trazan el perfil teórico de lo que es la metafísica y las que critican las críticas de la metafísica misma. Empecemos por las primeras. ¿Qué es la metafísica según Antiseri?

- 1) Vista desde el punto de vista lingüístico, la metafísica debe calificarse como un *uso* decisivo del lenguaje: ese *uso* del lenguaje no debe medirse con el criterio de verificabilidad ya que ello sería –según la simpática metáfora de Antiseri– algo así como utilizar las reglas del rugby para jugar al ajedrez¹⁰.
- 2) Lo dicho significa que la metafísica no es ni verdadera ni falsa y que, por ende, no nos informa sobre el estado del mundo.
- 3) La metafísica es una forma de ver al mundo como totalidad. Es ver la realidad desde cierta perspectiva.
- 4) La metafísica no es un saber dogmático sino es un saber esencialmente crítico.

Pasemos, ahora, a destacar el segundo tipo de reflexiones que responden a esta pregunta: ¿en qué se equivoca la crítica neopositivista de la metafísica?

- 1) Concibe la metafísica como si fuera una ciencia más y, coherentemente, le aplica el criterio de verificabilidad propio del uso científico del lenguaje.
- 2) Concibe la metafísica como un saber dogmático y de pretendidos iniciados que tienen un privilegiado acceso a la realidad.

9 Antiseri, 1976, p. 90 ss. Negritas y cursivas añadidas.

10 No hace falta enfatizar las claras alusiones al segundo Wittgenstein.

- 3) Confunde la totalidad metafísica con la totalidad extensiva, de manera que el metafísico sería el poseedor de un saber de *todas las cosas*, es decir, de un saber que anula las diferencias.

Esquematisado el texto de Antiseri de esta manera, a continuación lo comentaré.

Me parece que el nudo central de las reflexiones positivas de Antiseri consiste en destacar que la verdadera esencia de la metafísica consiste en un uso del lenguaje que no es ni verdadero ni falso, sino que explicita cierta manera de ver al mundo. Como veremos más detalladamente en la segunda parte de este artículo, cuando Aristóteles proclama: “hay una ciencia del ente en cuanto ente”; lo que quiere decir no es afirmar que él posee el saber de toda la realidad –algo así como que la metafísica nos permite adueñarnos de cualquier tipo de conocimiento, desde la zapatería hasta la física–, sino que la filosofía primera es una manera de ver el saber, una visión desde la cual se pretende descubrir la perspectiva que otorga sentido a nuestro discurso sobre la realidad. Esta es la totalidad del metafísico y nada tiene que ver con un insulso discurso omniabarcante. Precisamente por mostrar la manera de ver el mundo implícita en los cánones de racionalidad propios de cierta cultura, los cuales bien pueden manifestarse en las ciencias particulares, la metafísica es un saber que nos impone enfrentarnos críticamente a la tradición. Volviendo a Aristóteles es suficiente recordar las constantes referencias críticas del Estagirita a la tradición filosófica griega. Ahora bien, siendo la metafísica esa visión que otorga sentido a cierta manera de conocer el mundo, la metafísica es ciencia primera pero no por ser un saber exotérico al que acceden unos pocos iniciados, sino por ser el saber que se propone explicitar los principios a partir de los cuales cierta manera de conocer la realidad adquiere su sentido pleno.

Ahora bien, a partir de esta manera de concebir la metafísica, Antiseri delinea la *pars destruens* que se desprende de su concepción de la metafísica. Tal crítica esta centrada en denunciar la peregrina idea –idea que, es preciso reconocer, ha sido fomentada muchas veces por ciertos principiantes de la filosofía que pretenden ser metafísicos sin saber de lo que verdaderamente se trata– según la cual la metafísica pretende ser un saber informativo, lo cual significa hacer competir la metafísica con las ciencias fácticas. Esta lectura de la metafísica es totalmente falsa precisamente porque desconoce la verdadera naturaleza de este *uso* del lenguaje. Una vez cometido este imperdonable error, con implacable consecuencialidad, se desprenden todos

los lugares comunes acerca de la metafísica desde su carencia de sentido hasta la cómica pretensión de acabar la metafísica denunciando a los metafísicos como los elitescos poseedores de un saber oculto. Pero semejante crítica es del tamaño del objeto que quiere demoler y ese objeto, a su vez, es una caricatura de lo que es la metafísica; con lo cual se explique las ridiculeces y superficialidades que han escritos muchos neopositivistas.

Lo dicho expresa, según mi punto de vista, el núcleo de las argumentaciones de Antiseri: sin embargo, se trata de meras descripciones (con lo cual no quiero de ninguna manera criticar a este autor cuyas reflexiones van mucho más allá del pasaje que estamos considerando) que deben ser sustanciada de alguna manera. Para ello, en la segunda parte de este artículo intentaré mostrar de qué manera en Aristóteles se encuentra una concepción del saber metafísico que se ajusta al cuadro trazado por el filósofo italiano.

II. Ya hice referencia a las cualidades fundamentales que, según Antiseri, caracterizan al saber metafísico. Con el fin de exponer las ideas con claridad, resumiré brevemente tales propiedades¹¹:

- 1) La metafísica no es una ciencia particular lo cual significa que no es verificable y, por consiguiente, no es ni verdadera ni falsa.
- 2) Es una forma de ver el mundo desde un punto de vista que se pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestra manera de racionalizarlo.
- 3) No es un saber dogmático, sino más bien crítico que intenta salvaguardar las diferencias.

Ahora bien, mostrar con rigurosidad la presencia de tales concepciones en la *Metafísica* aristotélica respetando, a la vez, los límites de un artículo es una tarea imposible si en verdad pretendemos mantener un mínimo de rigurosidad. Por lo tanto, solamente mostraré la posibilidad de verificar la presencia en la *Metafísica* del tercer aspecto destacado por Antiseri.

El tema central de esta parte de la discusión concierne a la naturaleza y al objeto de la metafísica. En cuanto a los escollos epistémicos que tiene que sortear Aristóteles –con la intención de mantenernos lo más rigurosamente cercanos al texto de la *Metafísica*– es prudente atenemos al recorrido temático que el mismo autor transita en el libro de las aporías enfatizando las primeras

¹¹ Véase *supra*, p. 126 s.

cuatro¹² de ellas que, algunos interpretes han denominado “aporías metodológicas”¹³. Ahora bien, la solución de cada una de estas dificultades es lograda por el Estagirita acudiendo a un “nuevo punto de partida”¹⁴ que consiste en postular la existencia de una ciencia universalísima que el filósofo denomina “ciencia del ser en cuanto ser” y que nosotros conocemos bajo el rótulo de ontología. Y aquí se inserta el tema fundamental relativo al objeto de dicha ciencia.

Una tradición hermenéutica, que encuentra en Heidegger su más influyente heraldo, sostiene que la metafísica aristotélica es una onto-teología en cuyo seno se reduce el ser al ente, es decir, al ente en su más eminente

- 12 He aquí, según el orden de exposición que, como es sabido, es distinto al de desarrollo (en efecto, se invierte la posición de la IV y V aporía), las primeras cuatro de las catorce aporías que el Estagirita considera necesario resolver para poder constituir el saber metafísico: “<I> La primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria [se refiere, obviamente al libro A]; si corresponde a una o muchas ciencias el estudio de las causas. <II> Y si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principio de la entidad, o también ha de ocuparse e los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones como, por ejemplo, si es posible o no afirmar y negar a la vez una y la misma cosa, y los otros principios de este tipo. <III> Y en el caso de que se ocupe de la sustancia, si es una sola o más de una la <ciencia> que se ocupa de toas las sustancias, y en el caso de que sean más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de “sabiduría” y a otras otro nombre. <IV> Entre lo que ha de investigarse necesariamente está también esto: si ha de afirmarse que existen solamente las sustancias sensibles, o también otras además de éstas, y si hay un género de sustancias o más de uno como afirman los que, además de las Formas, ponen, entre éstas y las sensibles, las Realidades Matemáticas.” (Aristóteles, *Metafísica*, trad. cast. de Tomás Calco Martínez, Madrid, Gredos, 1998, III, 1, 995 b 4 ss.. Utilizaré esta traducción con pequeños retoques). Me pregunto: ¿cómo afirmar el carácter dogmático de la metafísica cuyo creador dedica todo un libro a plantear los problemas que es menester resolver para constituir dicho saber?
- 13 Me refiero, por ejemplo, a Terence Irwin y a su obra maestra *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988 y, sobre todo a la Segunda Parte, cap. VIII, par. 88. Sobre el tema de las aporías la bibliografía es muy vasta. En tal sentido me limito a recomendar la lectura, además del texto de Irwin recién citado, de G. Reale, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994 (VI ed.). Allí, además de una erudita discusión del tema se encuentra una vasta bibliografía que es imprescindible consultar al respecto del tema de las aporías y su función en el marco de la *Metafisica*.
- 14 La expresión se encuentra en la ya recordada contribución de Irwin. De qué manera la formulación de la metafísica como ontología resuelve las aporías metodológicas, lo explica muy bien Irwin en la obra citada, Segunda Parte, cap. VIII.

expresión que es Dios¹⁵, produciéndose de esta manera el así llamado olvido del ser, es decir, de la diferencia ontológica. Ahora bien, las reflexiones que intento plasmar en esta ocasión se oponen decididamente a esta tesis. En efecto, la filosofía primera de Aristóteles es ontología y sólo en cuanto ontología es protología [ciencia de los primeros principios] y usiología [ciencia de la sustancia] pero nunca se reduce a ninguna de las dos últimas.

Que la sustancia no agote el concepto aristotélico del ser se desprende de las siguiente razones. En primer lugar, sabemos que el ser se dice según las categorías, la verdad y la falsedad y la potencia y el acto¹⁶. Ahora bien, en cuanto a la verdad/falsedad también sabemos que se trata de atributos del pensamiento de manera que no pueden ser reducidos sus significados al de

15 No viene al caso estudiar en esta sede los detalles de esta lectura. Me permito simplemente remitir el lector al excelente estudio de Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984. La tesis que sostiene este autor destaca que es posible sintetizar el desarrollo de la filosofía heideggeriana estudiando las maneras en las que el filósofo alemán ha interpretado el concepto del ser, las cuales siguen de cerca los distintos significados del ser definidos por Aristóteles en *Metafísica*, V. Según esta propuesta exegética, en el periodo que va desde 1907 a 1916, Heidegger centraría su atención fundamentalmente en el concepto de ser como sustancia y esencia. En el segundo periodo, que se extiende desde 1916 hasta 1930, los intereses fenomenológicos llevarían al filósofo alemán a interesarse por la noción de ser como verdad y, desde 1930 hasta su muerte, Heidegger habría reflexionado en torno al concepto entendido como acto. La reducción de la ontología aristotélica a usiología onto-teológica se produciría, según Volpi, en el primer periodo bajo la influencia, entre otros, de Natorp y de su *Tema y disposición de la metafísica de Aristóteles*. En cuanto al supuesto carácter reductivo de la metafísica en general y de la metafísica aristotélica en particular es preciso destacar que autores de gran valía hasta han negado la existencia de la teología en Aristóteles. Me refiero, por ejemplo, a Paul Natorp y a su fundamental ensayo *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, en "Philosophische Monatshefte", 24 (1888), pp. 37 - 65 y en particular a los capítulos VIII, IX, X (y digo 'fundamental' refiriéndome al propio Heidegger quien, como es sabido, cita el texto de Natorp en sus *Principios metafísicos de la lógica*. Por otra parte, no hay que olvidar que fue Natorp quien, impresionado por la lectura del *Natorp-Bericht* [1922], es decir del programa de investigación sobre Aristóteles que le envió Heidegger aconsejado por Husserl, lo introdujo como profesor en la Universidad de Marburgo. A este respecto es bueno recordar el artículo de E. Berti, "La *Metafísica* di Aristotele: "onto-teología" o "filosofía prima"?, en A. Bausola e G. Reale (ed.), *Aristotele: perché la metafísica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 117 - 144).

16 He aquí las palabras del Estagirita: "Puesto que el ser, en general, se dice según muchos significados: en primer lugar, está el ser como accidente; en segundo lugar, el ser en el sentido de "es verdadero" y lo que no es en el sentido de "es falso"; además, están las figuras de las categorías [...] y aún, además de todos estos <sentidos>, el ser como potencia y como acto" (*Met.*, VI, 2, 1026 a 33 ss.) Véase también el capítulo séptimo del libro). Yo los reduzco a tres porque incluyo en las categorías el significado accidental del ser.

sustancia¹⁷. Por otra parte, si es verdad que la pareja de principios potencia/acto se dice categorialmente, también es cierto que Aristóteles sentencia:

Además, y respecto de estos sentidos enumerados [se trata de los distintos significados del ser que, justamente, Aristóteles expone y analiza en el capítulo séptimo del libro V], ser y ente significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es en acto: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que es alguien que ve, y parecidamente <decimos> que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que es tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las sustancias (Met. V, 7, 1017 a 35 – 1017 b 6).

Lo cual significa que potencia y acto se predicen en todas las categorías y no sólo de la sustancia, de manera que no pueden ser reducidos a ella.

En cuanto a la reducción del ser a la sustancia inmóvil, ello es imposible porque, en primer término, sería preciso anular el significado del ser como accidente que es justamente uno de los cuatro significados del ser que enumera Aristóteles y, en segundo lugar, desde el punto de vista metodológico, la física precede a la teología en vista de la distinción gnoseológica fundamental entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí. Por último, es sin duda cierto que la sustancia es el ser en cuanto esencia lo cual ha sido enfáticamente expuesto por Aristóteles en el libro VII y, además, también es cierto que Aristóteles considera que la anterioridad de la sustancia es lógica, gnoseológica y ontológica, sin embargo, sería erróneo confundir el ser por esencia con la esencia del ser. En efecto, ¿cómo podría tener esencia el ser que ni siquiera es género?¹⁸ Además, Aristóteles en el capítulo tercero del libro Z, nos dice:

17 “La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo inmediatamente falso) sino en el pensamiento.” (VI, 4, 1028 a 25 s.)

18 En los *Tópicos* Aristóteles brinda varias razones en virtud de las cuales de las cuales niega el carácter genérico del ser. Véase al respecto: *Tóp.*, IV, 3, 121 b 5 ss.; IV, 6, 127 a 26 ss. VI, 3, 140 a 23 ss. y VI, 6, 144 a 31 ss. En cuanto a la *Metafísica*, véase B, 3, 998 b 22 ss. En general podríamos afirmar que el ser no es un género porque el género no se predica de sus diferencias mientras que el ser, en vista de su naturaleza transcategorial o trascendental, sí.

“La sustancia se dice, si no en más sentidos, al menos según cuatro significados fundamentales: en efecto, consideramos que la sustancia de cada cosa es la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto.” (1028 b 33 ss.).

Ahora bien, dos de estos significados, el de materia y el de universal o género, son descalificados cuales candidatos al título de sustancia porque no cumplen con los requisitos fundamentales exigidos por el Estagirita para que algo se diga sustancia. Como es bien sabido, tales criterios son tres: en primer lugar, la sustancia debe ser sujeto de predicación y no predicado:

“El sujeto, por su parte es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra.” (1028 b 36).

En segundo lugar, la sustancia goza de existencia subsistente y, por último, es algo totalmente determinado en filosofía griega o, según las palabras del mismo Estagirita,

“los caracteres de la sustancia son sobre todo el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado” (1029 a 28 s.)

Ahora bien, si consideramos la sustancia como materia y como universal, es evidente que estos dos últimos criterios no son satisfechos. Por ello, quedan como posibles significados el compuesto y la esencia y el primero, sin lugar a dudas cumple con todos los requisitos de manera que es el primer significado de la sustancia. Sin embargo, no sólo el compuesto es sustancia; también lo es la esencia ya que, en cuanto causa formal, es la cosa misma en cuanto tal, de manera que

“la cosa singular no parece ser algo distinto de su sustancia, y la esencia se dice la sustancia de cada cosa singular.” (1031 a 17 s.)

Así, pues, el compuesto y la esencia son los significados primeros de la sustancia. Como bien dice Berti:

Esta doctrina no colide, como alguien cree, con la conocida doctrina de las Categorías, según la cual “sustancia primera” es el individuo concreto [...] porque en este tratado el hombre singular se dice “sustancia primera” respecto de los candidatos al título de sustancia como la especie (hombre) o el género (animal), que son “sustancias segundas” en cuanto pertenecen a la categoría de la sustancia, pero son universales. En Metafísica Z, en cambio, la forma, por ejemplo el alma humana, que no debe confundirse con la especie, es decir, el

*hombre, se dice "sustancia primera" respecto a los candidatos como el hombre singular y su materia, es decir, el cuerpo, y por ende es tal en sentido distinto del que se indica en las Categorías.*¹⁹

En suma, por todas las razones expuestas no es posible desde ningún punto de vista reducir el ser a la sustancia o a la esencia.

Ahora bien, ello no significa, por otra parte, extremar la lectura—como hace Aubenque— y, aprovechando la heterogeneidad categorial, inferir la imposibilidad de la ontología misma. En efecto, aun no pudiéndose reducir el ser a sustancia, la sustancia es su significado primero, aquel significado que permite unificar los distintos significados del ser (categoriales y trascendentales) haciendo posible el carácter científico del discurso ontológico como lo hace Aristóteles en el libro IV. Ello significa romper los criterios epistemológicos trazados por el Estagirita en los *Analíticos* ya que el objeto de la ontología nunca podrá gozar de la sinónima del género, pero Aristóteles piensa que se puede hacer eso justamente porque la ontología no es una ciencia particular.

Dicho esto, es decir, descartada la posible reducción de la ontología a la usiología es preciso también negar la otra reducción: la de la ontología a la protología. Esta segunda reducción es la que permite introducir la concepción de la metafísica aristotélica como onto-teología pero, una vez más, es esta una lectura que hay que rechazar y ello por una sencilla razón que ha sido expresada con gran claridad por Berti quien, refiriéndose a la identificación de ontología y teología expuesta en el libro VI, afirma:

*Hay que tomar en cuenta que ella no implica la identificación del objeto de una ciencia, en este caso del ente en cuanto ente, con su principio: la ciencia del objeto y la ciencia del principio son la misma ciencia no porque objeto y principio se identifiquen, sino porque poseer la ciencia de un objeto significa conocer sus principios y sus causas, es decir estar en condiciones de explicarlo, tanto desde el punto de vista del ser, es decir, de la existencia, como desde el punto de vista de la noción, del concepto. Ni, por otra parte, dicha identificación implica una reducción del objeto a su principio, sino solamente una "dependencia" del primero respecto del segundo.*²⁰

19 E. Berti, *La metafísica di Aristotele: "onto-teologia o "filosofia prima" ?*, en A. Bausola e G. Reale, 1994, p. 139.

20 Berti, 1994, p. 132 s.

Esta observación es totalmente correcta. En efecto, ontología y protología son dos aspectos fundamentales del concepto aristotélico de filosofía pero, precisamente por ello, no hay que confundirlos. Si confundimos ontología y protología inmediatamente, como señala Berti, confundimos el ser con la sustancia, es decir, respectivamente el objeto (de la ontología, o el ser en cuanto tal) con el principio (de la protología, o la sustancia, las causas, las categorías, la potencia y acto etc.)²¹ Si, por otra parte, confundimos ontología y protología utilizando la mediación de la teología tampoco esa operación dará resultado. En efecto, para explicar el movimiento sublunar Aristóteles –desde la Física- piensa que necesita probar la existencia de un primer motor que a su vez no se mueva para evitar la reducción al infinito. Pues bien, dicho primer motor no es sujeto de movimiento justamente porque, como nos dice XII, 7, Dios es pensamiento puro. Ahora bien, si la esencia del primer motor es pensamiento que piensa a sí mismo, entonces es de suyo evidente que no puede coincidir con la sustancia la cual no se reduce para nada al pensamiento (ello, en efecto, implicaría confundir el significado del ser como sustancia y el significado del ser como verdad). La sustancia de Dios –es decir, su esencia- no es, pues, ni la sustancia, siendo Dios pensamiento, ni mucho menos el ser en cuanto tal ya que tal ser no puede ser sustancia de nada no siendo él ni tan siquiera un género y es justamente por ello que tiene muchos significados. En suma, ni es posible la identificación de ontología y protología a secas ni de ontología y protología mediante la teología. La filosofía de Aristóteles, es decir, el concepto de filosofía que nos ha entregado en su *Metafísica*, es el de una teoría ontológica y, a la vez, protológica. Sólo así es posible construir la sabiduría en el sentido expuesto en el libro A.

Ahora bien, lo dicho nos permite concluir que, lejos de ser una ciencia reductivista, como pretende Heidegger, la metafísica no sólo no reduce el ser ni a sustancia (o a la esencia) o a un tipo de sustancia (Dios) sino que la ausencia de toda deducción de las categorías muestra claramente el carácter abierto, es decir, respetuoso de la diferencia que se patentiza justamente en la misma pluralidad categorial y en la homonimia focal del ser.

21 No hay que olvidar la característica fundamental de la concepción aristotélica de 'principio' que es su pluralidad como enfatiza Wieland.

¿Y entonces, en qué quedamos? Dónde está la pretendida naturaleza avasalladora de la diferencia de la metafísica? ¿Dónde está su olvido del ser? ¿Dónde está su férreo dogmatismo? Me temo que deberemos buscar todo esto en la mente de ciertos intérpretes y no en Aristóteles ni, mucho menos, en lo que la tradición llamó metafísica y que el Estagirita simplemente denominó filosofía y nada más.

ÉTIENNE GILSON Y LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO RACIONAL EN LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Ariadne Suárez

Abstract

The following paper's subject is a brief summary of Saint Thomas Aquinas doctrine of "*intellectus agens*" as it is interpreted by Étienne Gilson when this respected medievalist proceeds to explain Saint Thomas' realistic thesis taken from his own christian thought.

Las siguientes reflexiones tienen por objeto destacar algunos aspectos relacionados con la doctrina del conocimiento racional en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, a la luz de la interpretación que Étienne Gilson realiza siguiendo fiel y concienzudamente el pensamiento del Aquinatense. De acuerdo con esto, desarrollaremos en las líneas subsiguientes el tema referido al primer orden de potencias, que son las potencias intelectuales del alma humana y las operaciones que las caracterizan.

El entendimiento es una potencia del alma cuyo principio de operación no define su modo de ser o esencia de la misma manera que en Dios se identifica el obrar con su ser, sino que se relaciona, atendiendo a la distinción entre esencia y ser en las criaturas, como la potencia con el acto¹. Por esta razón, explica Santo Tomás de Aquino, al hombre no se le llama *Entendimiento* o *Mente* como al ángel, porque el alma tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas. No es, pues, un intelecto puro. Es evidente, luego, que, conforme a la diversidad de actos habrá diversidad de potencias.

1 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I*, Parte I, q. 79, a. 1, ad Resp., trad. de José Martorell Capó, B.A.C., Madrid, 1994, 722. En adelante este texto será citado con las siglas *S.Th. I*, seguido de la cuestión, el artículo y la respuesta correspondiente.

Esta situación nos permitirá introducir enseguida la estructura y las principales operaciones del alma humana, desde el punto de vista del intelecto y del conocimiento racional.

La inteligencia humana, en la situación presente en que está unida a nuestro cuerpo, puede ser descrita como un espíritu encarnado. Como no reside en ella la plenitud de la espiritualidad, el carácter bajo el cual aparece el intelecto humano es el de una potencia pasiva. El significado del término *padecer*, en el más general de todos los sentidos, subraya Étienne Gilson en esta parte de la interpretación, “no significa que un ser pierde o se despoja de una cualidad para adquirir otra, *sino simplemente que lo que estaba en potencia recibe aquello respecto de lo cual estaba en potencia*”². Así, el tránsito de la potencia al acto, se considera como pasivo. Al contrario de lo que esta aseveración pudiera implicar, tal pasividad encierra una connotación positiva, porque como veremos más adelante, esta condición del espíritu humano lo coloca en el lugar preciso desde donde abarcar las diversas zonas de nuestros objetos de pensamiento³.

En efecto, prosigue Gilson haciendo suyo el pensamiento de Tomás, el entendimiento realiza una operación que recae sobre el ser en general. Con respecto a la relación que sostiene con el ente universal, decimos que el intelecto está en potencia o en acto. Para poder distinguir el grado de intelectualidad que nos corresponde dentro de esta jerarquía, hemos de determinar, primeramente, cuál es aquel entendimiento que encarna la absoluta inteligibilidad y, cuya referencia con respecto al ser en general viene determinada como acto de todo el ser⁴. Encontramos, así, en la suprema cumbre de todo, al Intelecto Divino quien representa, con relación al ente universal, el acto puro y simple de existir. Bajo el poder de Dios encontramos que “todo el ser preexiste originaria y virtualmente como en su causa primera”⁵. En términos absolutos, sólo en Dios entender es lo mismo que ser, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. La unidad absolutamente

2 GILSON, É., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. de Fernando Múguga, EUNSA, Pamplona, 1978, 378.

3 GRENET, P. B., *De la evolución a la existencia. Las XXIV Tesis Tomistas*, trad. de Francisco Soares, Club de Lectores, Buenos Aires, 1963, 279.

4 *S.Th.*, I, q. 79, a. 2, *ad Resp.*

5 GILSON É., *El Tomismo*, 378.

perfecta es actualmente el existir total porque el ser de Dios es el ser puro e infinito⁶.

No sucederá lo mismo con los intelectos creados. Toda criatura manifiesta una perfección entitativa, propia de su naturaleza compuesta, cambiante y múltiple, que no representa jamás el acto del ente universal considerado en su totalidad. Ningún intelecto creado, observa Gilson, es, pues, el acto de todos los inteligibles. La condición de ser que caracteriza a la pasividad intelectual de la criatura señala los límites de una inteligencia participada y finita, *en potencia respecto de todo lo que no es ella*. Debemos aclarar, entonces, esta potencialidad del intelecto humano, la cual se concibe directamente relacionada con la limitación de su ser. Alejados como lo estamos del Supremo Inteligible, la relación de inteligibilidad que une la potencia al acto en las sustancias corruptibles revela un intelecto que, para alcanzar su objeto, esto es, los inteligibles, debe pasar al acto para aprehenderlos. Esta condición de finitud que caracteriza a nuestro intelecto lo define como pasivo no solamente frente a los inteligibles que capta y recibe, sino también desde el punto de vista de su constitución natural. Lo anterior nos lleva a reconocer una condición fundamental de nuestro entendimiento que lo describe como extremadamente imperfecto, cosa que impulsó al mismo Aristóteles a referirse al alma como una *tabula rasa*, por estar desprovista de conceptos⁷. Más aún, la intelección es una cierta afección cuya naturaleza es proporcional a la de su objeto, es decir, que existe algo en común entre la cosa que actúa y la cosa que padece. De ser esto así, prosigue Aristóteles, “o bien el intelecto se dará en las demás cosas o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas”⁸. Así, cuando Aristóteles se pregunta por cuál principio entendemos, su respuesta es que el hombre entiende por su inteligencia, o, con otras palabras, nos contesta con la doctrina del intelecto agente.

I. Si es verdad que todo cognoscente se une al objeto por la facultad cognoscitiva, es preciso reconocer no solamente que nuestro entendimiento

6 *S.Th.*, I, q. 79, a. 1, *ad Resp.*

7 Puesto que ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, explica Santo Tomás, nuestro intelecto, alejado como lo está de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible “y, al principio, es como una tablilla en la que nada ha escrito, como dice el Filósofo en III *De Anima*”. *S.Th.*, I, q. 79, a. 2, *ad Resp.*

8 ARISTÓTELES, *Acercas del alma*, Libro III, 4, 429b 25-29, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1983, 232-233.

está en potencia con respecto a lo inteligible, sino que es necesario que exista un entendimiento agente que haga inteligibles las especies sensibles⁹. Pero, para que nazca el conocimiento humano, comenta Gilson, la realidad natural sensible debe presentarse ante nosotros individualizada en sus propios géneros, especies y “materia signata”. No podríamos siquiera hablar de intelección si sólo hubiese intelectos pasivos; las ideas puramente inteligibles trascienden, por esencia, la experiencia sensible, y no existe entre ellas y nuestro entendimiento una proporción natural. Ahora bien, si la solución no consiste en elevarse platónicamente hasta la Idea inteligible, ¿cómo explicamos que hay, en efecto, conocimiento humano? Si, como subraya Gilson, el intelecto posible está en potencia respecto de los inteligibles, ¿en qué consiste ese modo de conocimiento que nos invita constantemente hacia lo sensible? Procuremos, junto a nuestro autor, dar respuesta a estas interrogantes.

Nuestro intelecto forma todos sus conceptos desde las intuiciones sensibles y alcanza su objeto a partir de esas intuiciones. Al contrario de lo que pensó Platón, la forma de las cosas naturales no existe separada de los singulares, no es algo distinto de ellos. Por otra parte, prosigue Gilson, “las formas dadas en una materia no son inteligibles por sí mismas, puesto que es la inmaterialidad la que confiere inteligibilidad...”¹⁰. La razón de ello, interviene Santo Tomás, es que las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto. Su inteligibilidad proviene, repetimos, de su inmaterialidad, pero como no pueden subsistir sin la materia, es necesario que pasen de la potencia al acto por medio de algún ser en acto. Habrá que atribuir, pues, al intelecto “una potencia activa que haga inteligible en acto lo inteligible que la realidad sensible contiene en potencia”¹¹. A esta facultad se le da el nombre de intelecto agente.

Como quiera que la relación que se establece entre los sentidos y lo sensible y entre nuestro entendimiento y lo inteligible es análoga¹², hemos de admitir, que las potencias sensitivas del alma se comportan, con respecto

9 Las palabras de Tomás son las siguientes: “lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de las abstracciones”.

S.Th., I, q. 79, a. 3, *ad 3m*.

10 GILSON É., *El Tomismo*, 379.

11 IBIDEM.

12 *S.Th.*, I, q. 79, a. 3, 1, *Sicut enim*.

a lo sensible actual y existente fuera del alma, de modo totalmente pasivo. Como no subsisten sin la materia, la inmaterialidad del entendimiento posible resultaría insuficiente para entender unas formas que no son inteligibles en acto¹³. Por ello, cuando postulamos la existencia de un entendimiento agente para entender, refutamos la tesis platónica según la cual una cosa es inteligible en acto por el mero hecho de ser inmaterial¹⁴. En efecto, los seres individuales poseen cierta inteligibilidad la cual posibilitará el conocimiento de lo sensible, a través del cual, abstrayendo las especies de sus condiciones materiales, nuestro intelecto concebirá incluso las sustancias inmateriales actualmente inteligibles, tales como los ángeles o Dios.

Ahora bien, ¿qué es el intelecto agente, se pregunta Gilson? ¿Es, acaso, una potencia del alma, una sustancia separada, como pensaron algunos filósofos, que adjudica desde fuera la facultad de conocer? Pues bien, eso que hemos descrito acerca de la naturaleza del alma, a la vez que señala una plenitud o suficiencia de ser, expresa también una condición negativa: aun siendo racional, su participación e imperfección requieren la existencia de un intelecto superior, pleno y perfecto, que la haga partícipe de la Suprema inteligibilidad por la cual ella conoce¹⁵: el alma, observa Gilson, no es un principio intelectivo más que por participación. No hay lugar, pues, para intuición inmediata alguna en una inteligencia que no llega a entenderlo todo: es necesaria, prosigue el Aquinatense, la existencia de un intelecto más alto que ayude al alma a entender. Si pensamos este entendimiento como sustancialmente separado que “ilumina” las imágenes haciéndolas inteligibles en acto, no podemos más que reconocer en la misma alma humana “una facultad participada de aquel entendimiento superior por la que haga a las cosas inteligibles en acto”¹⁶. Por tanto, es necesario que el principio de tal acción sea algo propio del alma. Así, Aristóteles hablaba mejor de lo que pensaba cuando comparaba el entendimiento agente a la luz, ya que la participación en la luz increada y en su fuerza iluminadora se encuentra ya

13 *S.Th.*, I, q. 79, a. 3, *ad 3m*.

14 “Pues Platón sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia, y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial”. *S.Th.*, I, q. 79, a. 3, *ad Resp*.

15 “Es manifiesto que se debe determinar la existencia, por encima del alma racional, de un intelecto superior del que ésta reciba su facultad de conocer”. GILSON, É., *El Tomismo*, 380.

16 *S.Th.*, I, q. 79, a. 4, *ad Resp*.

inserta en nuestra naturaleza racional por estar dotada del entendimiento agente.

Tal facultad intelectual por la que el alma es llamada intelectual determina la presencia de una energía derivada del entendimiento divino que ayudará al alma a entender. Por ello, sostiene Gilson que, si el entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma¹⁷, hemos de establecer, entonces, un fundamento activo *propio* del alma por el que le sea posible abstraer las formas universales de sus condiciones particulares. Esta potencia activa de inteligibilización se denomina intelecto agente. Si, como dice Aristóteles, existe algo en potencia que *es* todas las cosas, como la materia, y, junto a ella, existe también otro principio activo que causa porque le corresponde *hacer* todas las cosas¹⁸, debemos reconocer que a toda pasividad le corresponde su principio activo. Si el entendimiento posible es algo del alma humana, también lo será aquella acción que convertirá los fantasmas en inteligibles en acto, para que por ellos entienda el entendimiento posible¹⁹.

Hacemos uso de la intelección para concebir, por la simple aprehensión, una verdad inteligible; el razonamiento, en cambio, se caracteriza por un modo de reflexión donde el pensamiento marcha de un objeto conocido a otro para alcanzar esa misma verdad inteligible. En lugar de aprehender las esencias materiales por un simple acto de intelección como lo hacen las sustancias separadas y angélicas, el hombre debe recurrir al movimiento discursivo de la razón, yendo de un objeto a otro, hasta llegar a la verdad inteligible. Partimos, pues, de la aprehensión de los primeros principios que se produce intuitivamente (*intellectus ut intellectus*), y por vía de juicio y raciocinio (*intellectus ut ratio*) confrontaremos lo que hayamos encontrado con los primeros principios²⁰. La intelección se encuentra, pues, puntualiza Gilson, tanto en el origen como en el fin del razonamiento. Este progreso en nuestro conocimiento evidencia que la inteligencia y la razón dependen de

17 *S. Th.*, I, q. 79, *Ibid.*

18 ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Libro III, 5, 430a 10-13.

19 "El entendimiento agente no hace las especies inteligibles en acto para entender él mismo por ellas, sobre todo si fuese sustancia separada, ya que no está en potencia; sino para que por ellas entienda el entendimiento posible". SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Libro II, cap. 76, trad. de Carlos Ignacio González, S.J., Porrúa, México, 1977, 233. En adelante, esta obra se citará colocando las siglas SCG, seguidas del libro y del capítulo correspondiente.

20 *S. Th.* I, q. 79, a. 8, *ad Resp.*

una sola y misma potencia, porque por la misma facultad entendemos y raciocinamos.

Es así, que, imperfectamente y siguiendo la vía de la mediación, el alma humana puede llegar al conocimiento de la verdad inteligible. Dirijamos entonces nuestra atención hacia esta actividad que acabamos de describir para determinar, junto con Gilson, la manera cómo el intelecto humano conoce las sustancias corporales que le son inferiores. Para precisar en qué consiste la doctrina tomista del conocimiento concerniente a la parte racional del alma centraremos nuestra atención en la vida intelectual trascendente a lo sensible, y descubramos por qué la inteligencia humana se deslumbra ante los objetos puramente inteligibles.

II. Todas las sustancias intelectuales, explica Gilson, poseen un modo de entender sometido a la influencia de la luz divina. Ésta, porque es una y simple, es el primer principio a partir del cual se ordena la jerarquía de las criaturas cognoscentes. De allí que Dios, quien es lo más perfecto, conoce todas las cosas por su sola esencia. Las sustancias separadas superiores, que están próximas a Dios, conocerán las especies inteligibles, pero sólo emplearán las más universales debido a su facultad cognoscitiva²¹. En el caso de las sustancias intelectuales inferiores, es decir, del hombre, se requiere un mayor número de formas, menos universales y eficaces para comprender la realidad. Como están inmersas en la materia, las formas, observa nuestro autor, no permiten aprehender con la misma distinción los objetos particulares. Si ellas poseyeran las formas universales de las inteligencias separadas pero no la intelección de éstas, interviene Santo Tomás, su conocimiento de lo particular no sería perfectamente inteligible sino genérico y confuso²². Su conocimiento tendría, como bien lo afirma Gilson, la apariencia de vaga y confusa generalidad. Y es que dentro de este universo ordenado donde las cosas llevan el signo de su orientación hacia un fin, el alma humana es la más limitada de las sustancias espirituales: para conocer, preciso es que su ser se ordene naturalmente al cuerpo y por el cuerpo obtenga la perfección intelectual adecuada a lo sensible. Es así que, por este mismo modo de conocer, podrá elevarse hasta el conocimiento de sus objetos. Procuremos ahora determinar mejor todavía cómo el intelecto humano aprehende el objeto que le es propio.

21 GILSON É., *El Tomismo*, 387.

22 *S.Th.*, I, q. 89, a. 1, *ad Resp.*

Cuando decimos con Aristóteles que el alma es en cierto modo todos los entes, hemos de establecer una distinción con respecto al tipo de ente de que se habla. Los seres son o inteligibles o sensibles y el conocimiento de cada uno requiere una disposición habitual que involucra ya las cosas mismas, ya sus formas²³. Hay que decir, luego, que el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. El entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, conoce algo en acto recurriendo a los fantasmas. El fantasma *-similitudo rei particularis-* es, como sabemos, la imagen de un cuerpo sensible aprehendida por los sentidos y que el entendimiento conserva por medio de la imaginación²⁴. No tenemos todavía con él la *causa* del conocimiento intelectual, observa con razón Gilson, ni siquiera su *causa eficiente*; pero poseemos, por lo pronto, la materia sobre la que esta causa se ejerce²⁵. Ahora bien, siendo el entendimiento una facultad que no es el acto de ningún órgano corporal pero cuya quiddidad es ser la forma de un cuerpo, le corresponde, como objeto propio, el conocimiento de la esencia o naturaleza existente en la materia corporal. En esa naturaleza visible presente en la materia sensible individual, el intelecto puede alcanzar el conocimiento de lo invisible. De la misma manera que le es esencial a la naturaleza sensible existir en una forma concreta individuada, es necesario que la esencia del ente sea conocida en una materia corporal individual y sea percibida por los sentidos y por la imaginación²⁶. Por ello, concluye Tomás, para que el entendimiento aprehenda en acto su objeto, preciso es que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. El intelecto, así entendido, recibe especies universales; la imaginación, por su parte, consiste en una semejanza de la realidad concreta. Tenemos, entonces, una diferencia de género entre la naturaleza universal y las imágenes, entre lo universal y lo particular. Es así que los fantasmas constituyen el material requerido y el instrumento gracias al cual el conocimiento intelectual se hará posible. Volvamos ahora nuestra atención hacia el papel que juega el intelecto agente en la cognición intelectual de lo universal.

23 ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Libro III, 8, 431b 20-30.

24 *S.Th.* I, q. 84, a. 7, *ad Resp.*

25 GILSON É., *El Tomismo*, 394.

26 "Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación". *S.Th.*, I, q. 84, a. 7, *ad Resp.*

La inteligencia humana conoce al ser pero no alcanza directamente sino una de sus formas más bajas, esto es, el ser material. A diferencia de los sentidos cuyo objeto es la cosa material en su individualidad concreta, el intelecto humano conoce su objeto propio bajo la forma separada, prescindiendo de la materia sensible individual, es decir, como abstracto y universal²⁷. La acción propia del intelecto agente consistirá, explica Gilson, en disociar lo inmaterial e inmóvil de la realidad singular y sensible con la finalidad de proporcionar al intelecto posible lo inteligible y universal implícito en lo sensible²⁸. En otras palabras, se trata, como bien lo afirma Grenet, de hacer pasar, por medio de una reflexión una noción que ya poseemos del estado confuso al estado claro. Esto es lo que se denomina abstracción.

¿Qué significa *abstraer*? Según Cayetano, y en una primera aproximación, es conocer un elemento de un conjunto excluyendo los restantes: *cognoscere unum, non cognito alio*²⁹. De acuerdo con lo dicho, conocer el elemento potencialmente universal de la imagen dejando fuera las notas particulares que limitan esta misma imagen a estos huesos y a esta carne, es abstraer la forma de la materia individual representada en los fantasmas³⁰. Desde este punto de vista, este proceso de abstracción que realiza el intelecto agente consiste en aprehender la naturaleza específica del objeto, prescindiendo de sus principios individuales que pertenecen a la materia individuante.

Lo más cercano al sentido es lo más inteligible *para nosotros*, aunque, *considerado en sí*, sea lo menos inteligible. Como no siempre sentimos y, según nuestra naturaleza individual, tampoco entendemos siempre, existe en el alma humana una facultad, especie de hábito, por el que vemos a la manera como la luz hace que los colores en potencia lo sean en acto³¹. Así, el entendimiento agente, que es esa luz inteligible connatural en nosotros, produce para nosotros los inteligibles que proceden de los sentidos. El intelecto agente no solamente traslada la imagen al intelecto posible, debe también producir la especie inteligible proporcionada a nuestra naturaleza. Para

27 VERNEAUX, R., *Filosofía del Hombre*, trad. de L. Medrano, Herder, Barcelona, 1988, 99-100.

28 GILSON É., *El Tomismo*, 395.

29 GRENET, P.B., *Ontología*, trad. de Moserrat Kirchner, Herder, Barcelona, 1985, 194.

30 *S.Th.*, I, q. 85, a. 1, *ad Resp.*

31 *SCG*, Libro II, cap. 78. Ver también cap. 77.

que esto ocurra, es decir, para que la especie sensible se convierta en la forma inteligible del intelecto posible, es necesario, observa Gilson, que dicha especie sufra una verdadera transformación. Dado que el entendimiento humano, como ya dijimos, no posee ideas innatas, el contenido de nuestro pensamiento se obtiene de la experiencia sensible. Ahora bien, el punto de partida de la inteligencia no es la sensación *sino el fantasma* que se forma en la imaginación. Hacia esta impresión particular de un objeto particular se dirige el entendimiento activo para iluminar el elemento formal e implícitamente universal contenido potencialmente en la imagen. Luego, el entendimiento abstrae este elemento universal potencial de la imagen particular y la imprime en el intelecto pasivo, dando lugar así al universal como tal³².

Detengámonos un momento en la operación que acabamos de describir y formulemos la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto podemos decir que, en la abstracción, la inteligencia rebasa la experiencia sensible que le sirve de punto de partida? Volvamos, junto con nuestro autor, a los datos mismos del problema.

Por un lado tenemos lo inteligible en acto; en el extremo opuesto está la materia y, entre ambos, un mediador, por decirlo de alguna manera, que es el sensible como tal. El sensible es la composición de una forma inteligible y una materia determinada. Luego, lo inteligible está presente en lo sensible pero sólo en potencia, es decir, determinado en acto por un modo de ser individual. El hombre, por su parte, posee un intelecto inteligible en acto, pero indeterminado, “una luz por la que se puede ver, pero en la que no se ve nada”³³. A semejanza de la lechuza cuyos ojos son débiles y debe volar solamente por la noche, nuestro entendimiento queda deslumbrado cuando se trata de cosas evidentes³⁴. La luz inteligible connatural a nosotros ilumina aquellas realidades menos inteligibles que se muestran y que provienen de lo sensible. La teoría del conocimiento que procuramos explicar, como apunta Gilson, requiere una capacidad en virtud de la cual “lo sensible, determinado

32 COPLESTON, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. de Elsa Cecilia Frost, F.C.E., México, 1987, 200.

33 El texto de Gilson dice lo siguiente: “Del lado del hombre, se encuentra también lo inteligible en acto, su intelecto, esta parte de él mismo por la que prolonga los órdenes angélicos más ínfimos; pero este inteligible es indeterminado, es una luz por la que se puede ver, pero en la que no se ve nada”. GILSON É., *El Tomismo*, 398.

34 VERNEAUX R., *Filosofía del Hombre*, 111.

en acto e inteligible en potencia, pueda comunicar su determinación a nuestro intelecto, que es inteligible en acto, pero determinado solamente en potencia”³⁵.

El alma intelectual tiene algo en acto, para lo que los fantasmas están en potencia, y está en potencia para algo, en lo cual los fantasmas están en acto³⁶. Como ella es inmaterial, no está determinada a conocer más que aquello que en realidad es universal y eterno, como lo llama Aristóteles, es decir, separado de las condiciones materiales que hacen que tal o cual hombre sea conocido como tal. Así, el alma está en potencia con respecto a las determinaciones en acto que emanan continuamente de los objetos sensibles. El fantasma, por su parte, determinado como se halla a la naturaleza sensible individual y a las condiciones materiales, no es inteligible en acto, su inteligibilidad está en potencia. Por lo tanto, para captar lo que hay de universal y eterno en el fantasma, el alma “les conferirá la inteligibilidad, por lo que será intelecto agente, y recibirá su determinación, por lo que será intelecto posible”³⁷. Si es verdad, entonces, que todo conocimiento se realiza por la semejanza del objeto conocido con el sujeto quien conoce, es preciso que el alma intelectiva encuentre esa determinación en acto del fantasma elevada a un grado tal, que abstraída de las notas particulares, pueda convertirse en un inteligible en acto. Por ello, la acción del intelecto agente precede a la captación del intelecto posible, proporcionando y produciendo el inteligible en acto adecuado a nuestra naturaleza. Sólo entonces, y por reflexión, la inteligencia aprehenderá que lo universal puede ser predicado de cualquier individuo³⁸.

III. Hasta aquí hemos descrito la manera cómo la inteligencia humana conoce su objeto propio abstraído directamente de las cosas materiales. El uso que posteriormente daremos a este conocimiento nos permitirá descubrir

35 GILSON É., *El Tomismo*, 398.

36 Tomás explica el tema de la siguiente manera: “...nada impide que una cosa esté en potencia en un aspecto, y en acto en otro, como observamos en las cosas naturales... Y tal comparación es válida cuando la establecemos entre el alma intelectual y los fantasmas; porque el alma intelectual tiene algo en acto, para lo que el fantasma está en potencia, y está en potencia para algo, en lo cual el fantasma está en acto”. *SCG*, Libro II, cap. 77.

37 GILSON É., *El Tomismo*, 399.

38 “...lo que el entendimiento conoce primero es el universal, es decir, la forma, tal como ha sido aprehendido en Pedro. Éste es conocido como un hombre. Y sólo después aprehende el entendimiento lo universal justo como tal. Es decir, sólo en forma secundaria aprehende que lo universal puede ser predicado no sólo de Pedro, sino también de Jaime, de Juan y de cualquier otro ser humano individual”. COPLESTON F., *El pensamiento*, 201.

que el alma humana puede alcanzar, ya sea por reflexión o por analogía, el *objeto indirecto* de nuestra inteligencia, que quiere decir, el conocimiento de sí misma y los objetos situados por encima de ella. Si decimos con Aristóteles que el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos porque se trata de seres inmateriales, debemos investigar si el entendimiento humano tiene la capacidad conocerse a sí mismo por su propia esencia. Si la naturaleza del alma está ordenada al conocimiento de las cosas materiales solamente en cuanto está en acto, significa que por su misma operación tiene ella el poder de entender mas no el de ser entendida, hasta que no pase al acto³⁹. Sobre este acto directo y primero de conocimiento cuyo objeto es *una esencia* cualquiera el intelecto reflexiona y, cuando lo hace, conoce primero *su acto* y, luego, llega a conocerse a sí mismo como *principio* de ese acto⁴⁰. Es así como conoce su existencia, no por su esencia, sino por su acto. En efecto, tal conocimiento por el que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo por medio de su acto, constituye su última perfección en la que primeramente advierte que entiende y, en segundo lugar, cuando, partiendo de los actos del entendimiento, investiga su propia naturaleza y esencia⁴¹. Para la primera de estas operaciones Santo Tomás supone que el alma tiene un conocimiento habitual de sí que se fundamenta en la simple *presencia* del alma en sí misma. Este conocimiento *implícito* es el principio del acto por el que el alma se conoce a sí misma⁴². El segundo conocimiento, continúa Gilson analizando al Aquinatense, es algo más elaborado y minucioso: dada su naturaleza inmaterial, conocerá también, mediante analogía, la esencia de lo universal.

De esta manera, el entendimiento puede conocer su acto –que sería su mismo entender– pero no como su primer objeto, puesto que el objeto primero de su intelección es el ser y lo verdadero –el universal– considerado en las cosas materiales. Así, concluye Tomás, es como el entendimiento llega al conocimiento de todo lo demás, esto es, su mismo entender para luego inteligir la perfección última propiamente dicha que es su misma esencia⁴³. Más allá

39 *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, *ad Resp.*

40 VERNEAUX R., *Filosofía del Hombre*, 106. Por otro lado, Gilson sostendrá la siguiente aseveración: “El alma sólo llega al conocimiento de sí en cuanto aprehende, primeramente otras cosas: *ex obiecto enim cognoscit suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius*. En primer lugar, conoce su objeto, después su operación, y, finalmente, su propia naturaleza”. GILSON É., *El Tomismo*, 399-400.

41 *S.Th.*, I, q. 87, a. 3, *ad 1m.*

42 *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, *ad Resp.*

43 *S.Th.*, I, q. 87, a.3, *ad Resp.*, *ad 1m.*

de aquello que nuestra imagen imperfecta pueda contemplar, advertimos que la captación directa de lo inteligible como tal le está negada⁴⁴. Sin embargo, esto no significa buscar a ciegas el rostro de Dios: conocemos y juzgamos todo a la luz de la primera verdad, porque esta primera verdad es la *causa* de nuestra facultad cognoscitiva. Finalmente, y ya para cerrar, sabemos que nuestro intelecto es el que mejor representa la divina semejanza entre todas las criaturas inferiores y por ello mismo sabemos también que una inteligencia como la nuestra tiene el ser adecuado a ese tipo de conocimiento que parte de los sentidos. Luego, es a través de lo corpóreo y en comparación con él que nos será conocido lo incorpóreo; la verdad adecuada a nuestro modo de ser se ajusta así al lugar que nuestra facultad de conocer ocupa en la jerarquía de los seres creados.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983.
- COPELSTON, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, F.C.E., México, D.F., 1987.
- GILSON, É., *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1981.
- GILSON, É., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GRENET, P. B., *De la evolución a la existencia. Las XXIV Tesis Tomistas*, Club de lectores, Buenos Aires, 1963.
- GRENET, P.B., *Ontología*, Herder, Barcelona, 1985.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México, D.F., 1977.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Partes I y II, B.A.C., Madrid, 1994.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del Hombre*, Herder, Barcelona, 1989.

44 Gilson nos lo explica de esta manera: "En cuanto al modo como el alma conoce aquello que está por encima de ella, se trate de ángeles o de la esencia infinita e increada que llamamos Dios, la captación directa de lo inteligible como tal le está negada". GILSON É., *El Tomismo*, 400.

EL ACENTO LATINO DEDUCIDO POR EL ACENTO CASTELLANO, Y VICEVERSA, EN PALABRAS DE ORIGEN LATINO Y GRIEGO

Bruno Manara

Abstract

In Latin there was no need of syllable accent or stress, but it is possible to infer what the emphasis of a Latin word was by comparing it with its equal word in Spanish, as a derived tongue from Latin.

On the other hand, in Spanish we have many greek words or derived from Greek, many of them were introduced to Latin two thousand years ago and were adapted to the latin accent, which it is still kept in Spanish. Therefore, it is possible to predict how a greek word is stressed as meanings of how it is incorporated into the Spanish common usage.

ACENTUACIÓN DE LAS PALABRAS EN CASTELLANO, LATÍN Y GRIEGO

Posiblemente pocas lenguas, fuera del griego, posean un sistema de acentuación ortográfica tan estricto y preciso como el castellano. El conocimiento de tal sistema de acentuación sería suficiente para que un extranjero pudiera leer correctamente cualquier palabra castellana, aun sin comprender su sentido. Pero, ¿qué de una lengua muerta como el latín, que se escribía sin acentos ortográficos? El griego, en cambio, no presenta este problema, debido a que a partir del s. III a. C. se introdujo el uso de los acentos ortográficos, precisamente para obviar las dificultades que se presentarían luego con el latín.

En la actualidad, el uso y el conocimiento del latín sigue teniendo cierta relevancia en Biología ya que, siguiendo la norma impuesta por Linneo

en el s. XVIII, todos los nombres científicos de plantas y animales se expresan en latín, y en caso de que tales nombres estén formados con elementos griegos o de otros idiomas, se latinizan y se acomodan a las normas de concordancia de la gramática latina. Pero, ¿cómo pronunciarlos?

Este problema es muy sentido por los autores anglófonos de textos sobre el latín científico, quienes, al llegar al punto de cómo se pronuncian las palabras escritas en latín, a falta de algo mejor, sugieren que cada cual las pronuncie como le parece; en fin de cuentas, dicen, el latín científico es una lengua "escrita", no hablada.

Lo que dificulta aún más el asunto, para un inexperto, es que los diccionarios clásicos, para indicar la acentuación de una palabra latina, usan los signos de sílaba larga (-) y sílaba breve (). El signo de sílaba larga sobre una vocal, indica que la sílaba a la cual dicha vocal pertenece, recibe el acento prosódico (ejemplo: *obesus*), mientras el signo de sílaba breve indica que se acentúa la vocal de la sílaba anterior (ej.: *divortium*). Se debe observar, sin embargo, que en cada palabra puede haber más de una sílaba larga y más de una sílaba breve.

Para complicar la situación, algunos diccionarios (White, 1926, etc.) señalan las sílabas largas y las breves, no en función de la pronunciación de la palabra, sino para orientar en el cálculo de los pies métricos de los poemas clásicos latinos. De allí, por ejemplo, que se encuentren palabras con el signo de sílaba breve precisamente sobre la sílaba tónica (ej.: *juvenis*), o palabras con solo sílabas breves (ej.: *labefacio*), o con el signo de sílaba larga sobre una vocal átona (ej.: *tolerabiliter*). Diccionarios así, en nada ayudan a la hora de saber cómo se acentúa una palabra latina; y de todos modos, los signos de sílaba breve y de sílaba larga no se utilizan en la terminología científica.

Está, pues, plenamente justificada la frustración de Roland W. Brown (1954), quien escribe: "Chandler (1889), al igual que Goodwin (1927) con respecto del griego, dice que nadie en definitiva sabe cómo los romanos pronunciaban el latín, y que en muchas ocasiones es difícil saber si una vocal es larga o breve".

Debemos recordar, sin embargo, que hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965) el latín se usó a diario en la liturgia como lengua oficial de la Iglesia católica, durante muchos siglos se siguió hablando en las universidades, y se escribió en obras filosóficas, literarias y científicas de todo tipo, e inclusive

se acentuó con tilde (´), al estilo moderno, en ediciones internacionales de la Biblia, siguiendo las pautas de una pronunciación que se había ido transmitiendo tradicionalmente a lo largo de casi dos milenios.

Por otra parte, el problema de la acentuación de las palabras latinas no debería ser tan grave para nosotros, los latino-, y en especial para los hispanohablantes, ya que, aunque las palabras y la estructura sintáctica de los idiomas romances se hayan distanciado mucho del latín clásico (esencialmente por la pérdida de las declinaciones), sin embargo, es válido el principio establecido por el gran filólogo Ramón Menéndez y Pidal, a saber: que *las palabras castellanas todavía se pronuncian con el acento latino*, salvo escasas excepciones. Según este principio, si se quiere saber cómo se pronunciaban en latín palabras como: *hominem* (**h**ombre), *viridem* (**ver**de), *semitam* (**s**enda), *positum* (**p**uesto), *poetae* (poetas), *populum* (**p**ueblo), *laqueum* (**l**azo), *civitatem* (**c**iudad), *comitem* (**c**onde), *utilem* (**ú**til), *affinem* (**a**fin), *archipresbyter* (archipreste), etc., bastará acentuar en cada palabra latina la sílaba correspondiente a la de las palabras castellanas, así: *hominem*, *viridem*, *semitam*, *positum*, *poetae*, *populum*, *laqueum*, *civitatem*, *comitem*, *utilem*, *affinem*, *archipresbyter*, etc.

IMPORTANCIA DEL CASO ACUSATIVO

Para explicar a cabalidad la acentuación de las palabras castellanas, siempre según Menéndez y Pidal, debe recordarse que *están formadas sobre el caso Acusativo latino*.

La afirmación anterior se fundamenta en la circunstancia de que en la romanización de Hispania, luego de la segunda guerra púnica, a comienzos del s. II a. de C., hubo una gran afluencia de *negotiatores* itálicos, atraídos por las enormes riquezas de plata, estaño, cobre, hierro y oro de la península ibérica, por su próspera producción agrícola, por sus yegudas y las salazones de pescado.

Al mismo tiempo, los romanos fueron estableciendo varias colonias de veteranos, tanto para premiarlos por sus servicios, como para facilitar la romanización de los indígenas.

Se sabe que gran parte de esa masa humana de ocupación procedía del centro y sur de Italia, y concretamente eran de raza osca y umbra.

Desde el punto de vista lingüístico, estos pueblos hablaban el latín con unos rasgos que los diferenciaban del latín urbano hablado en Roma. En efecto, como dice Menéndez y Pidal, “hacían el nominativo plural de los temas en *-a* y *-o*, en *-as* y *-os*, conservando la desinencia indoeuropea, que el latín había alterado” haciendo el nominativo plural de los nombres en *-a* (1ª declinación) en *-ae*, y el nominativo plural de los nombres en *-o* (2ª declinación) en *-i*.

En otras palabras, mientras el latín de la Urbe, en plural en la 1ª y 2ª declinaciones distinguía el caso nominativo (*-ae* e *-i*, respectivamente) y el acusativo (*-as* y *-os*, respectivamente), los oscos, los umbros y los itálicos establecidos en España usaban para ambos casos la misma forma (*-as* y *-os*, respectivamente), que en latín clásico es propia del caso acusativo. Con esto reducían a una sola las desinencias expresivas de los distintos oficios sintácticos del sujeto y el complemento directo de la oración.

De lo anterior Menéndez y Pidal cita como evidencia una inscripción funeraria del s. II d. C. que dice:

Filias matri piissime posuerunt (que en correcto latín urbano hubiera debido ser: *Filiae matri piissime posuerunt*, “las hijas coloraron muy piadosamente –este recordatorio– para su madre”).

Este detalle, por lo que se refiere a la acentuación de las palabras de la 1ª, 2ª, 4ª y 5ª declinaciones, tanto del singular como del plural, en realidad, es irrelevante. En cambio, es de la mayor importancia en el singular de las palabras de la 3ª declinación, en la mayoría de las cuales el caso acusativo tiene una sílaba más que el nominativo, con lo cual suele provocar un desplazamiento del acento. Así se explica la acentuación de las palabras agudas castellanas que se originaron en palabras latinas de la 3ª declinación. Ejemplos:

	Latín	Castellano
(Nom. sing.)	(Ac. sing.)	
univérsitas	<i>universitatem</i>	universidad
cívitas	<i>civitatem</i>	ciudad
vírtus	<i>virtutem</i>	virtud

continúa...

	Latín	Castellano
(Nom. sing.)	(Ac. sing.)	
missio	<i>missionem</i>	misión
sermo	<i>sermonem</i>	sermón
vélox	<i>velocem</i>	veloz
éfficax	<i>efficacem</i>	eficaz
carbo	<i>carbonem</i>	carbón
orátor	<i>oratozem</i>	orador
descriptio	<i>descriptionem</i>	descripción
máior	<i>maiozem</i>	mayor
mélior	<i>meliozem</i>	mejor

Por lo anterior, es fácil deducir el acento correcto en palabras latinas de la 3ª declinación en caso acusativo singular, simplemente partiendo del equivalente acento castellano (ej.: *imperatorē*, *sanguinem* y *cimicem*, porque en castellano es: emperador, sangre y chinche).

ACENTUACIÓN LATINA Y CASTELLANA DE PALABRAS GRIEGAS

Muchísimas palabras de uso corriente en nuestra habla cotidiana son o están construidas con elementos griegos. En dicha lengua, las palabras pueden ser: *agudas*, *graves* y *esdrújulas*. En latín, en cambio, no existen palabras agudas, de modo que una palabra cualquiera solo podrá ser *grave* o *esdrújula*. Por tanto, aunque el latín y el griego sean ambos "lenguas clásicas", se debe tener en cuenta que cada lengua posee su propia psicología, y una palabra griega, por ejemplo, al pasar a boca de un latino hablante, se adaptaba forzosamente a las normas fonéticas del latín. Este fenómeno se produce a diario con todas las palabras que pasan de un idioma a otro.

Por de pronto, las palabras bisílabas griegas agudas pasaron al latín como llanas, y el castellano así las recibió del latín. Algunos ejemplos:

Griego	Latín	Castellano
scholé	<i>schola</i>	escuela
psyché	<i>psyche</i>	psique
chordé	<i>chorda</i>	cuerda
plegué	<i>plaga</i>	plaga, llaga
aér	<i>áer</i>	aire
Christós	<i>Christus</i>	Cristo
Kletós	<i>Cletus</i>	Cleto
laikós	<i>laicus</i>	laico, lego

En cuanto a las palabras polisílabas griegas agudas, al pasar al latín se volvieron esdrújulas (y una vez más, el castellano las mantuvo así también). Ejemplos:

Griego	Latín	Castellano
parabolé	<i>parábola</i>	parábola
orphanós	<i>órphanus</i>	huérfano
epikós	<i>épicus</i>	épico
politikós	<i>políticus</i>	político
technikós	<i>téchnicus</i>	técnico
methodós	<i>méthodus</i>	método
physiké	<i>physica</i>	física
botaniké	<i>botánica</i>	botánica
agorá	<i>ágora</i>	ágora

A este mismo acento esdrújulo, en latín (y en castellano) se acomodaron otras palabras, que en griego clásico eran llanas, como:

Griego	Latín	Castellano
Aristotéles	<i>Aristóteles</i>	Aristóteles
Sócrates	<i>Sócrates</i>	Sócrates
Alkybiádes	<i>Alcybiades</i>	Alcibiades
Demosthénés	<i>Demósthene</i> s	Demóstenes
Bereníkes	<i>Verónica</i>	Verónica
phosphóros	<i>phósphorus</i>	fósforo
porphyra	<i>púrpura</i>	púrpura
oikonómos	<i>oecónomus</i>	ecónomo
esophágos	<i>esóphagus</i>	esófago

Por tanto, cuando nuestros puristas afirman que en castellano no es correcto decir *diábetes* o *síndrome*, sino que lo apropiado es “diabetes” y “síndrome”, porque en griego se dice diabétes y syndróme., en realidad no consideran que cada lengua tiene su propia psicología.

Donde sí se debe tomar muy en cuenta el acento griego es en las palabras obtenidas a partir de los términos *phílos*, amigo, y *phyllon*, hoja. Combinaciones hechas con el primer elemento son, por ejemplo: *Theóphilos* (“amigo de Dios”), *Pámphilos* (“amigo de todos”), *biblióphilos* (“amigo de los libros”) y otras parecidas. Tales palabras en latín mantienen el acento esdrújulo (*Theóphilus*, *Pámphilus*, *biblióphilus*), al igual que sus equivalentes en castellano; en efecto, la última sílaba es breve. En contraste, los muchos compuestos botánicos obtenidos a partir de *phyllon*, hoja, cuya última sílaba es larga, en latín son palabras llanas (ej.: *chlorophylla*, *macrophyllum*, *triphylum*, *polyphyllum*, *prophyllum*, *aphyllum*, etc.), y así deben permanecer también en castellano (clorofila, macrofilo, etc.), so pena de desvirtuar por completo el significado de lo que se pretende decir (ej.: *planta afile*, “planta sin hojas”; *planta áfila*, “planta sin amigos”).

Otro problema se planteaba en latín con las palabras griegas terminadas en *τα*. En latín también existen palabras terminadas en *ia*, y se pronunciaban (como todavía lo hacemos en castellano), diptongando los dos sonidos, es decir, pronunciándolos en una misma sílaba, así: *pa/tien/tia*, *pro/vin/cia*, *sa/pien/tia*, *jus/ti/tia*, *scien/tia*, *mi/ra/bi/lia*, *su/bli/mia*, etc. El griego, al contrario,

no hacía diptongo con *ia*, sino que pronunciaba esos sonidos en sílabas distintas. De allí resultaron las siguientes pronunciaciones:

Griego	Latín	Castellano
<i>I/ta/lí/a</i>	<i>I/ta/lia</i>	<i>I/ta/lia</i>
<i>A/na/to/lí/a</i>	<i>A/na/to/lia</i>	<i>A/na/to/lia</i>
<i>A/ra/bí/a</i>	<i>A/ra/bia</i>	<i>A/ra/bia</i>
<i>In/dí/a</i>	<i>In/dia</i>	<i>In/dia</i>
<i>ek/kle/sí/a</i>	<i>ec/cle/sia</i>	<i>i/gle/sia</i>
<i>bi/blí/a</i>	<i>Bi/blia</i>	<i>Bi/blia</i>

Que en latín las palabras señaladas se pronunciaban como lo indicamos arriba, se demuestra por el hecho de que algunas palabras griegas, como *hi/sto/rí/a*, *tra/goi/dí/a*, *ko/moi/dí/a*, *a/ka/de/mí/a*, *gym/na/sí/a*, que desde muy temprano llegaron a ser de uso general en latín, perdieron una sílaba en boca de los latinohablantes (*hi/sto/ria*, *co/moe/dia*, *tra/goe/dia*, *a/ca/de/mia*, *gym/na/sia*), y como tales pasaron al castellano: *his/to/ria*, *co/me/dia*, *tra/ge/dia*, *a/ca/de/mia*, *gim/na/sia*.

Por si lo anterior no bastara, una evidencia más de la diferente forma como se pronuncia el grupo vocálico final *ia* en latín y en griego, está en la circunstancia de que palabras absolutamente latinas, como los nombres propios femeninos *Li/via*, *Sil/via*, *Mar/cia*, *Lu/cre/tia*, en griego se volvieron: *Li/bí/a*, *Sil/bí/a*, *Mar/kí/a* y *Lou/kre/tí/a*.

Por otra parte, se debe destacar que muchas palabras griegas terminadas en *ia* nunca llegaron a ser del dominio público en latín, sino que estuvieron reservadas a la jerga de letrados y especialistas, y por lo mismo mantuvieron la pronunciación original con la separación de los sonidos *ia*; o bien se crearon o fueron incorporadas al castellano en siglos posteriores directamente desde el griego o de otras lenguas modernas, y por tanto, sin pasar por la boca del pueblo latinohablante de hace dos mil años. Tales palabras todavía mantienen en castellano la acentuación griega original. Por ejemplo:

Griego	Castellano
phi/lo/so/phi/a	fi/lo/so/fi/a
pai/da/go/guí/a	pe/da/go/gí/a
gue/o/gra/phi/a	ge/o/gra/fi/a
bio/lo/guí/a	bio/lo/gí/a
sym/pa/thí/a	sim/pa/tí/a
mo/no/to/ní/a	mo/no/to/ní/a
eu/pho/ní/a	eu/fo/ní/a
ka/ko/pho/ní/a	ca/co/fo/ní/a
or/tho/gra/phi/	or/to/gra/fi/a

Un soporte más del punto de vista que estamos expresando, es que de una misma palabra griega, pronunciada a la latina, o bien con la acentuación original, resultaron dos palabras modernas diferentes. Por ejemplo, symphonía, pronunciada a la latina, originó la voz “zampoña” (gaita), y a la griega : “sinfonía”; platéia, en boca de los latinohablantes, sonaba *platea* y *platia*, que originó nuestra “plaza”, mientras el término “platea” quedó para la jerga teatral; kathédra, pronunciada a la griega dio “cadera”, y a la latina, “cátedra”; kithára, a la griega se volvió “guitarra”, y a la latina, “cítara”..., y polítéia, está en el origen tanto de la “póliza”, como de la “policía”.

En castellano tenemos otros ejemplos de palabras originalmente griegas, pero con doble acentuación. Por ejemplo, las ciudades de Asia Menor y Siria llamadas Antiochía, las seguimos acentuando a la griega, mientras acentuamos a la latina la *Antioquia* de Colombia. Lo mismo dígame de Samaría y Romanía, cuya pronunciación castellana vacila entre la acentuación griega (Samaría, Rumanía) o latina (Samaría, Rumania).

Lo anterior nos permite establecer que, en la medida que las palabras griegas terminadas en *ia* pasen a formar parte del acervo lingüístico del pueblo de habla castellana, deberían ser pronunciadas a la latina. Esta tendencia se revela en muchas voces griegas, como euphonía, phobía, embolía, magnesía, orthodoxía, blasphemía..., que se volvieron “euforia”, “fobia”, “embolia”, “magnesia”, “ortodoxia”, “blasfemia”.... Igualmente, en una palabra muy controvertida, como demokratía, que suena “democrazia” en italiano y

“democracia” en portugués, en cambio, en castellano, a la latina pronunciamos: “democracia”, al igual que decimos: burocracia y méritocracia.

De esto podemos deducir que en designaciones ecológicas modernas como *Orinoquia* y *Amazonia*, en castellano deberían diptongarse los sonidos *ia* finales, para decir: Orinoquia y Amazonia. Al hacer un hiato con esos sonidos, propiamente no las pronunciaríamos a la castellana.

BIBLIOGRAFÍA

- Blánquez, A. 1960. *Diccionario latino-español*. 2 vols. Barcelona, Ed. Sopena.
- Blánquez, A. 1974. *Diccionario manual latino-español y español-latino*. Barcelona, Ed. Sopena.
- Brown, Roland Wilbur. 1954. *Composition of scientific words*. US National Museum, Washington.
- Menéndez y Pidal, Ramón. (1904) 1977. *Manual de Gramática Histórica española*. Madrid, Espasa-Calpe, 15ª Ed.
- Nybakken, Oscar E. *Greek and Latin in scientific terminology*. (1959) 1981. The Iowa State University Press, Ames. 9ª Ed.
- Sebastián Yarza, Florencio I. 1988. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona, Ed. Ramón Sopena.
- Stearn, William T. 1966. *Botanical Latin*. New York, Hafner Publishing Co.
- Tovar A., y J. M. Bázquez. 1975. *Historia de la Hispania romana*. Madrid, Alianza Editorial.
- White, John T. 1926. *A Latin-English dictionary* (Students edition). Chicago, Follett Publishing Co.

RECENSIONES Y RESEÑAS

SAGRADA ESCRITURA

AA.VV., *Biblia y Derechos Humanos*, Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica (ABM), México 1999. 228 pp.

La Asociación de Biblistas de México (ABM) nos presentan en este libro de 228 páginas los aportes de varios de sus miembros en torno al tema “Biblia y Derechos Humanos”. Los objetivos que persigue la obra son: iluminar desde la Palabra de Dios el campo de los Derechos Humanos; provocar conciencia sobre la materia en cuestión; sugerir fundamentos bíblicos para una opción y praxis en la línea de los Derechos Humanos.

La obra se divide en dos partes principales: la visión del tema desde el AT y la visión desde el NT; cada una de estas partes inicia con una introducción o panorámica general y luego se van proponiendo los tópicos o textos/libros claves que los autores encuentran más llamativos en cuanto a la fundamentación bíblica del tema de los Derechos Humanos. Así, por ejemplo, en la parte del AT tenemos, entre otros, los siguientes apartados: Derechos Humanos en Génesis, Culto y Defensa de los Débiles (Amós), La Viña de Nabot, Los Derechos Humanos en el libro de Ester. Y en la parte del NT: Paz en el NT, Derechos Humanos en Lucas, etc.

La obra en su conjunto se presenta como un libro de divulgación para personas y grupos con cierto grado de iniciación en estudios bíblicos. Aunque ha mencionado en la introducción la precaución o el cuidado para no imponer o forzar el texto de la Biblia con categorías modernas que le son ajenas, no siempre logra la coherencia con este principio, sobre todo cuando pretende proponer como clave de lectura de una secuencia de textos, por ejemplo Gn

1-11, la perspectiva unilateral de los “derechos de toda la humanidad” que estarían allí implícitamente enunciados.

Por lo demás es muy recomendable la lectura de esta obra en modo especial para grupos y organizaciones de Derechos Humanos, grupos y organizaciones de Voluntariado Juvenil, Comunidades y Grupos Eclesiales de Base. En su lectura hallarán motivos y estímulos para profundizar su opción evangélica en la lucha y el gozo de trabajar por la justicia y la paz. El último apartado del libro, en este sentido, ofrece abundante material para la reflexión personal y comunitaria en base a preguntas que buscan actualizar en el hoy el mensaje de los textos.

Francisco Javier González C., SDB

BLENKINSOPP, J., *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999, 346 pp.

La presente obra no se presenta explícitamente, por parte del autor, como un comentario al Pentateuco, ni tampoco como una teología del Pentateuco. La obra de Blenkinsopp se ubica a sí misma como un estudio preliminar sobre el Pentateuco que podría contribuir como soporte a un estudio más de tipo interpretativo teológico, o a suministrar una base para continuar avanzando en los estudios analíticos de los textos.

Por estudio preliminar el autor entiende el abordar los problemas patentes y latentes referidos a la cuestión del Pentateuco, e ir aportando soluciones en la medida de lo posible, a modo de una introducción.

La perspectiva desde la que se ubica Blenkinsopp en su estudio preliminar del Pentateuco, es la de conjugar en una misma obra lo mejor de los aportes del método histórico-crítico y la teoría documental clásica de Wellhausen y seguidores, junto con los “nuevos” aportes de las teorías de crítica literaria (escuela formalista, estructuralista y deconstruccionista).

Haciendo esto Blenkinsopp da un paso muy audaz y positivo, distanciándose de la polémica, que ya tiende a ser estéril, entre muchos escrituristas enfrascados en la disyuntiva excluyente de los métodos diacrónicos o sincrónicos en el estudio del Pentateuco. Para Blenkinsopp ambas formas de lectura de los textos bíblicos, la diacronía y la sincronía,

son legítimas y necesarias. Y si bien, no se puede hablar todavía de un cambio de paradigma en lo que se refiere al estudio del Pentateuco, ya que no se ve aún una alternativa global y convincente, a un siglo de Wellhausen, es claro que el estudio del Pentateuco se halla en un momento de cambio. Su contribución desea ser, en este sentido, una prueba de ello.

Luego de resumir sucintamente en el primer capítulo de la obra “dos siglos de investigación sobre el Pentateuco”, pasa el autor a desarrollar lo que consideramos lo más interesante de su aporte: “Aspectos básicos del Pentateuco: Estructura y cronología”. Ya por el título de este segundo capítulo, se presenta toda la orientación de la obra: conjugar en vistas a una mayor inteligibilidad el recorrido histórico de la génesis de los textos junto con la forma literaria final que ha sido dada a los mismos (“estructura y cronología”). A partir de aquí resulta fascinante toda la visión de conjunto que novedosamente va logrando hacer emerger en su estudio “preliminar” sobre el Pentateuco: los orígenes de la humanidad (Gn 1,1-11,26); la historia de los patriarcas (Gn 11,27-50,26); de Egipto a Canaán (Exodo, Levítico, Números); Sinaí, alianza y ley (Ex 19,1- Nm 10,28; Deuteronomio).

A modo de conclusión, se cierra la obra con las reflexiones finales del autor refiriéndose al Pentateuco como documento constitucional de un pueblo que se ha visto levantado de sus cenizas; ya que “no merece la pena recordar ese pasado que no puede hacerse presente” (S. Kierkegaard).

Auguramos, pues, que este camino que se empieza a transitar reporte gradualmente su fecundidad en el campo de los estudios sobre el Pentateuco en el que, tanto cristianos como judíos, de formas peculiares y muy distintas, encuentran las claves de su propia identidad.

Francisco Javier González C., SDB

BRUEGGEMANN, Walter.- *El mensaje de los salmos*. Universidad Iberoamericana, Santa Fe Ciudad de México, 1999 (original inglés de 1984), 268 pp.

El autor, Walter Bruggemann, es un famoso teólogo bíblico norteamericano, muy conocido en el mundo protestante, por sus aportes siempre significativos en el campo de la investigación científica, pero quizás más aún en el de las propuestas pastorales novedosas para nuestra situación de

creyentes actuales. Ha escrito numerosas obras, pero, desafortunadamente, muy pocas han sido traducidas al castellano. Entre ellas, le debemos a Ediciones Sal Terrae el hermoso librito *La imaginación profética*, escrito en 1978 y traducido, cuando iba ya por su quinta edición inglesa, en 1983. Por eso es muy de agradecer que la Universidad Iberoamericana de México nos haya facilitado este estudio teológico y pastoral sobre el libro de los salmos, escrito en inglés el año 1984. Todavía después ha vuelto sobre el tema en su obra *Israel's Praise. Doxology against Idolatry and Ideology* editado en Filadelfia en 1988 y otros estudios.

Esta obra es un comentario a un grupo selecto de salmos, con una clave peculiar, que pretende combinar la fuerza espiritual de los comentarios teológicos clásicos, incluidos los de Lutero o Calvino de la tradición protestante a la que pertenece el autor, con los resultados del estudio crítico actual, que tiene su origen en la obra pionera de Hermann Gunkel y continúa con Mowinckel y Westermann, sin descuidar a Kraus y otros autores más recientes. Por eso dice que su propósito es "*mostrar que las categorías críticas pueden dar realce a una lectura más existencial de los salmos*" (p.27, n.20). Naturalmente se echan de menos las voces de Alonso Schökel, Castellino, Ravasi, Mannati y tantos otros, cuyas obras son a veces posteriores a esta obra traducida casi con quince años de retardo. Pero merece la pena su lectura, todavía hoy, y a falta de otras como la de Beauchamp, que ciertamente no pudo conocer nuestro autor.

Se trata de una lectura teológica y pastoral, pensada y escrita desde y para la sociedad americana, pero sobre todo para orientar la fe actual, en todas las dimensiones de la vida ordinaria del lector creyente y proclamador litúrgico de estos salmos eternos. Acepta la orientación de los géneros literarios, iniciada en Gunkel y perfeccionada por Westermann; pero quiere tener en cuenta la lectura creyente y canónica de Childs o la construcción social de la realidad de la que escribieron Berger y Lukmann, con la lectura sociológica y retórica de un Gottwald o un Hanson. Con ello pretende llegar a ese lenguaje imaginativo y creativo que es ya propio del salterio y deber serlo de la liturgia cristiana actual. Utiliza la clave de orientación, desorientación y nueva orientación, pero sin pretender hacer de ella una camisa de fuerza. Así, tras un primer capítulo de introducción a la propuesta, los tres siguientes se ocupan primero de salmos de orientación, desorientación y nueva orientación.

En el capítulo segundo, entre los salmos de orientación, trata los salmos de creación: 8.33.104.145; de la Torâ: 1.15.24.119; sapienciales y otros: 14.37.112.131.133. Sigue el capítulo tercero, y el más largo de todos (casi la mitad de la obra) con los salmos de desorientación: que son las súplicas individuales: 13.35.86; y las colectivas: 74.79.137; los problemáticos 88 y 109, y los penitenciales: 32.51.130 y 143; además del 50.81 y 49.73 y 90 considerados también como sapienciales. En el cuarto capítulo aborda los salmos de la nueva orientación. Aquí entrarían los salmos de acción de gracias individuales (30.34.40. 138) o colectivos (65.66.124), los himnos de alabanza (100.103.113.117.135.146-150) y los salmos de Yahvé como Rey futuro (29.47.93.96.97.98.99) y tal vez los salmos reales (2.18.21.45.72.89.101...) en su relectura posterior, ya en clave mesiánica. Como se ve, es una propuesta de lectura en clave dinámica, que inicia por la confianza en lo dado y culmina en una esperanza radical y futura, pasando por la experiencia del fracaso, el dolor y la injusticia de la historia (la de los salmistas y la nuestra de orantes actuales).

Lo más chocante de los salmos, a pesar de que forman la mayoría, son los que aluden a ese lado oscuro de la realidad que el mundo moderno, tras la Ilustración y más aún en este momento postmoderno, no quiere mirar de frente y pretende ignorar. Pero en realidad, con eso tampoco entendemos la tercera dimensión propuesta, ya que esa nueva orientación supone una respuesta desde las tinieblas transformadas, desde el grito profundo y la experiencia de superación de las situaciones o “experiencias límite”, que necesitan ser expresadas también ellas con unas “expresiones límite” (P. Ricoeur). Por eso cita a John Updike y a J. P. Miranda: “*Puede decirse con seguridad que el salterio presenta una batalla del justo contra el injusto*” (p.16 y en 251) Porque salir de la “fosa” del caos, cuando creemos que no podemos escapar de ella, sólo es atribuible a la intervención graciosa de Dios (p.26). Se trata de una transformación, y no de un mero desarrollo, porque supone pasar por experiencias de muerte, a una nueva vida o resurrección.

El quinto y último capítulo se titula “*una mirada retrospectiva: espiritualidad y teodicea*”. Vuelve aquí Brüggemann a la frase de J. P. Miranda, y nos dice que la espiritualidad del salterio va estrechamente unida a la teodicea. Ante todo porque es un rechazo de la teodicea oficial, la que justifica el sistema de opresión dominante, tanto el antiguo de Egipto o la Monarquía copiada del mismo, como el posterior de Asiria, Babilonia, Persia, Grecia o Roma, para no salirnos de su ámbito de origen. Hay que afirmar que

el Salterio cree en un Dios de justicia, y no en un Dios justificador de la opresión; por eso, tantas veces, se vuelve cuestionamiento del Dios que parece apoyar el sistema establecido y las cosas como están, con todo el sufrimiento de los pobres y las víctimas. En esos momentos, tan cotidianos, de desorientación, puede quejarse de Dios y hasta acusarlo; pero el punto culminante es el Dios Rey justo, que anticipadamente celebra la liturgia cultural, en medio de este mundo injusto y en espera de su venida salvadora, sobre todo en esos salmos de nueva orientación, de esperanza más allá de la desesperanza histórica.

Porque mucho más "patológico" que sugerir que Dios pueda ser injusto es establecer una relación injusta con Dios; pues sencillamente no sería relación. El salterio sirve a una verdadera relación con Dios; "pero Israel insiste en que la comunión debe ser honesta, abierta y crítica y capaz de transformación" (260). Los salmos nos insertan en la cadena de testigos que nos precedieron en la fe y en la esperanza de la justicia y la liberación. "Esto no reduce los salmos a documentos políticos. Insiste más bien en que nuestra espiritualidad debe responder a un Dios presente donde las cuestiones de justicia y orden, transformación y equilibrio son de suma importancia... La espiritualidad de los salmos supone que el mundo es cuestionado en esta conversación con Dios " (p. 265); porque guardan la memoria de un pueblo que sabe que pertenece al imperio egipcio, pero que espera un reino de justicia y rectitud. Hacia esta lectura comunitaria, social y política, llena de sed de justicia transformadora de esta realidad injusta nos invita el autor.

Eduardo Frades Gaspar, CMF

LOHFINK, Norbert F., S.J.- *La opción por los pobres*. Traducido y editado Universidad Iberoamericana, Santa Fe Ciudad de México, 1999, 98 pp.

Se trata de un par de breves trabajos del famoso exegeta jesuita alemán, P. Norberto Lohfink. Licenciado en Filosofía por Munich y licenciado en Teología por Frankfurt; y tiene el doctorado en exégesis bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma el año 1963. Ha sido editor de la revista "Biblica" del mismo PIB de Roma y de la prestigiosa colección "Stuttgarter Biblestudien" de Stuttgart. Ha sido profesor de Sagrada Escritura en varios

centros académicos, y escritor de numerosos libros y artículos, aunque hay pocas traducciones castellanas, entre ellas *“La Alianza nunca derogada”*, editada por Herder de Barcelona en 1992; por lo que agradecemos a la Universidad Iberoamericana esta traducción. Estuvo muchos años asociado a la *“Integrierte Gemeinde”* de cristianos de Munich y sostuvo una fuerte polémica con el famoso psicoanalista y escritor E. Drewermann, por sus libros de hermenéutica bíblica que creyó muy desafortunados.

Aquí se trata sólo de dos trabajos menores del profesor N. Lohfink. El primero, que da el título al conjunto, es del año 1986, y sintetiza un curso dado por este escritor en el American Baptist Seminary of the West; y el otro es una conferencia magistral dictada en la Academia Santo Tomás en la Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am Main el año 1997. Ha sido valorado como un importante estudio *“sobre una de las frases más importantes y controvertidas en la teología contemporánea y en la vida de la Iglesia”*, que hoy día puede ser tan significativa como lo fue en su época la *“justificación por la fe”* (J. Donahue, S.J.). Hay que agradecer a la Universidad Iberoamericana de México la versión al castellano de estas dos obritas, poniéndolas al alcance del público hispanoparlante.

No sólo toca un tema bíblico relevante, sino que usa el método exegético relacionado con uno de los temas teológicos centrales de nuestra actualidad. Ciertamente lo hace desde una postura crítica a la Teología de la Liberación, pero también le da un sólido apoyo bíblico y teológico. El curso sobre *“la opción por los pobres”* inicia con su arraigo en las culturas del Cercano Oriente, para continuar con el Dios que opta por los pobres en el Éxodo y culmina en algunos textos proféticos y neotestamentarios. El trabajo titulado *“tres maneras de hablar de la pobreza”* es una lectura novedosa del malfamado salmo 109, tachado de la Liturgia de las Horas, pero que el NT usó en relación a la Pasión de Cristo y al destino de Judas. Nuestro autor sabe valorar en profundidad la sed de justicia de dicho salmo, que tal vez no tenga nada de *“imprecación”*, como suele interpretarse.

Eduardo Frades Gaspar, CMF

TEOLOGÍA Y MORAL

AA.VV. (COLEGIO MÁXIMO DE CRISTO REY Y CENTRO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA Editores.), *Hablar de Dios*, México, 1998, 144 pp.

Hablar de Dios siempre constituye una tarea ardua pero a la vez fascinante, iluminadora y a la par comprometedora. El Colegio Máximo de Cristo Rey (Instituto Teológico de la Compañía de Jesús) llega a sus 50 años de actividad académica, por tal motivo celebra una Semana Teológica, bajo el título: *Hablar de Dios, Diversas Voces*. Este pequeño libro titulado también: *Hablar de Dios* no es otra cosa que la publicación de todas las ponencias llevadas a cabo en dicha semana de reflexión. La dinámica de trabajo en esa semana fue la presentación de una ponencia, seguida de una réplica, para finalizar con la reacción de los participantes; de allí que esta publicación conste de: 6 ponencias y 5 réplicas, para un total de 11 artículos, presentados por un selecto grupo de invitados, en su mayoría teólogos. La finalidad de esta reflexión teológica fue la de escuchar diversas voces que hablaran actualmente de Dios, de allí que cada ponente expusiese el contexto de su quehacer teológico, la problemática que su centro aborda, el método de investigación y de enseñanza, los destinatarios y la actuación que estos tienen en la elaboración teológica. Podrá deducirse, pues, la cantidad de ideas, planteamientos y retos que salen de tan variado grupo de exponentes. Los autores hablan siempre desde su experiencia académica y desde el desafío que el quehacer teológico tiene en el ámbito universitario; podría decirse que este hablar de Dios es un hablar inculturado, atento a las necesidades del hombre de hoy, a lo que la Iglesia tiene que estar atenta. En suma, sin querer ser un manual dogmático sobre Dios, esta publicación nos abre el horizonte sobre los desafíos que implica el hablar de Dios en nuestros días.

P. Helizandro Terán OSA

ATTAR, F. e CARLOTTI, P. (curatori) *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti*, LAS (Libreria Ateneo Salesiano), Roma, 2002, 400 pp.

El volumen que recensamos es un homenaje que el Instituto de Teología Pastoral de la Universidad Pontificia Salesiana brinda al Prof. Guido Gatti. Como corresponde a este género de literatura el presente libro es una miscelánea en la que colaboran diversos autores con un estudio más o menos cercano a lo que son las preocupaciones académicas y literarias del homenajeado, en este caso la moral y la pastoral.

El presente volumen está dividido en tres secciones claramente diferenciadas:

- Una primera parte, que consta de tres estudios, se propone dialogar y confrontar la teología moral y la teología pastoral.
- La segunda parte, titulada *Cuestiones colaterales*, ofrece una serie de trabajos (7) de muy diversa temática – Inculturación y ethos cristiano; Conciencia y razón en John Newman; La formación moral en la catequesis tradicional; Estudio de la doctrina social de la Iglesia en Pío XII; Unidad del género humano y Pluralismo cultural y valores comunes- que intentan concretar en campos determinados algunos de los principios formulados en la primera parte.
- La tercera parte cuyo título es *Problemáticas sectoriales* desciende aún con más detalle a lo concreto en temas tales como: la familia, lo político, la bioética en geriatría, etc.

Me parece sumamente interesante el intento de hacer dialogar la pastoral y la moral: Son dos campos llamados a complementarse mutuamente y a enriquecerse con sus respectivas aportaciones. La palabra y la celebración (pastoral) tienen que vitalizar y dar fundamento al quehacer cristiano (moral) y éste, a su vez, con una rica experiencia de vida debe alimentar la palabra y el gesto por medio de los cuales se celebra la fe.

Superando la vieja concepción de que toda predicación debería llevar, como fruto maduro, a una buena confesión (visión muy reduccionista de la conversión) no cabe duda de que el anuncio y la celebración han de orientarse a la conversión y a un cambio de actitudes, es decir a un nuevo vivir cristiano

Este empeño en el diálogo entre ambas disciplinas, planteado en la primera parte, como muy bien señala el profesor Manlio Sodi en la presentación del volumen, es el que menos ha logrado alcanzar las metas del proyecto original (p. 8).

A pesar de esta limitación, perfectamente comprensible por las dificultades inherentes al ambicioso planteamiento, creemos que bien merece una mirada serena, reposada y reflexiva que nos lleve a descubrir las mutuas implicaciones de estas dos ramas de la teología. Teología moral y Teología pastoral deben caminar juntas en el servicio al cristiano de hoy ante el cual tantas y tan variadas ofertas se presentan.

Ignacio González, CSSR

CARLOTTI, Paolo, *Questioni di bioética*, LAS (Librería Ateneo Salesiano), Roma, 2001, 160 pp.

Frente a la multiplicidad de cuestiones en bioética el autor ha optado por tres:

- Discernimiento ético de la procreación asistida
- La clonación entre ciencia, terapia y ética
- Para una valoración moral del uso del preventivo del preservativo en el contexto matrimonial.

Como el mismo autor señala en la Introducción (p. 9) se ha optado por el tratamiento de las cuestiones desde *un específico punto de vista de reflexión ética, el vigente en la teología moral católica*, si bien confrontando con la reflexión llevada a cabo en el llamado ámbito laico.

En el primero de los capítulos el autor adopta expresamente la interdisciplinariedad (p. 11) como elemento imprescindible para el estudio de la bioética, haciendo dialogar a la teología moral con las ciencias empíricas, el derecho y las distintas concepciones éticas: teleológicas y deontológicas.

El capítulo segundo, sobre la clonación terapéutica, toma como punto de partida la publicación de las conclusiones de la llamada Comisión Dulbecco sobre clonación terapéutica (p. 59). El autor analiza los argumentos en que

se funda la negatividad moral de la clonación reproductiva para , a continuación afrontar un intento de valoración moral de la clonación terapéutica, un tema –es necesario precisarlo desde ahora- aún abierto y sujeto a previsibles profundizaciones de tipo biológico y, por tanto, ético (p. 60).

El tercero de los artículos se plantea la validez ética del uso del preservativo en el matrimonio ante el riesgo de contraer alguna enfermedad, por ejemplo El SIDA. Causa cierta extrañeza el ver incluido este tema en un libro que expresamente se define como Cuestiones de bioética. A nuestro modo de ver este tema, tal como está tratado, tendría más que ver con la moral matrimonial y la consideración debida al esposo (a) que con la bioética.

Como valoración final manifiesto la seriedad intelectual del libro. En la limitación de los temas seleccionados el presente libro merece una lectura atenta y puede ser de gran ayuda para personas interesadas en el tema: profesores, alumnos de teología moral, sacerdotes, etc.

Ignacio González, CSSR

GRASSO, Emilio, *Al Amanecer del Tercer Milenio*, La Asunción (Paraguay), 1996, 140 pp.

La Universidad Católica de Paraguay, en su serie Biblioteca de Estudios Paraguayos, Vol.53, publica esta obra titulada: “El amanecer del Tercer Milenio”. El autor es el P. Emilio Grasso, fundador de la comunidad “Redemptor hominis”, la cual se hace presente en varios países incluyendo el Paraguay. Este libro es fruto de la recopilación de varios artículos en los que el P. Emilio aborda el tema de la misión relacionado siempre con aquel de la nueva evangelización. Entre otras cosas el autor estudia la relación entre interioridad-comunidad-misión, la necesidad de ahondar teológicamente el problema de la misión, así como las exigencias del mandato misionero y recoge varias experiencias y testimonios de tierras de misión. Nuestro autor deja ver en sus páginas como “la misión está enfrentando, hoy, nuevos problemas que exigen nuevas soluciones; la Iglesia, dado que se construye en determinadas situaciones espacio-temporales, se encuentra siempre ante

nuevos problemas que tiene que superar con le coraje de carismas nuevos”, de allí su preocupación como misionero de dar respuesta desde la palabra y las obras a esa situación. Pero lo más característico de esta obra es que nace de la experiencia, el autor narra lo que vive, como afirma él mismo: “el telón de fondo del libro, su llave hermenéutica, está constituido por el rostro de aquellas personas a las que encuentro en mi camino”. De verdad que el libro deja un sabor inédito y cuestionador de lo que significa el mandato del Señor de ir y anunciar el evangelio.

P. Helizandro Terán OSA

TRIGO, Pedro, *La Institución eclesial en la nueva novela latinoamericana*. Compañía de Jesús de Venezuela, ITER, UCAB, 2002. Dos tomos, XXVII-915 pp.

La pregunta inicial que se había hecho el autor de esta tesis y a la que buscaba una respuesta, se expresaba así: ¿Qué tiene que decir el cristianismo a la nueva novela latinoamericana? Pero luego acertadamente pensó: “Primero será escuchar lo que la novela latinoamericana tiene que decir al cristianismo”. Concretó el tema partiendo de la institución eclesial, como lo más evidente dentro del misterio de la Iglesia.

Seleccionó 14 novelas escritas desde el año 1930 al 1970.

De Arguedas *Los ríos profundos, Todas las sangres y El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

De Arreola, *La furia*.

De Miguel Ángel Asturias: *El señor Presidente*.

De Icaza: *Huasipungo*.

De Leopoldo Marechal *Megafón o la guerra*.

De Núñez, *Cubagua*.

Juntacadáveres, de Onetti.

El luto humano, de Revueltas.

Roa Bastos: *Hijo de hombre*.

Juan Rulfo: *Pedro Páramo*.

Scorza:; *Redoble por Rancas*.

Agustín Yáñez: *Al filo del agua*.

El método teológico, nivel de perspectiva más que temático, persigue hacer visible lo que hay de pecado y de gracia en los materiales propuestos. Utiliza los siguientes principios hermenéuticos: dialéctica pascual (conservar la vida es perderla y viceversa) y recapitulación católica (encontrando convergencias a través de las divergencias aparentes). De este modo va descubriendo nuevos paradigmas latentes en el texto.

La obra consta de tres partes. En la primera yo diría que se abordan las novelas en su aspecto fenomenológico, estableciendo su significado elemental, de modo sintético. Es una primera aproximación donde se descubre el argumento y se capta la opinión del novelista sobre la Institución Eclesiástica, la Religión, los personajes y sus implicaciones. Se trata de una crítica intratextual.

La segunda parte es la más extensa y compleja. No es sólo el autor que se pone en contacto con la novela, sino que se establece un diálogo a varias voces entre los diversos comentaristas de cada novela. Aquí se percibe la capacidad crítica de Trigo, asumiendo ahora un punto de vista, rechazando después otra interpretación, combinando diversas opiniones y estableciendo su propio parecer con su fundamentación lógica. Esta parte abarca desde la página 147 hasta la 858, gran parte del tomo I y II. Lleva un anexo que considero muy valioso: Caracteriología sacerdotal en la novela hispanoamericana de testimonio político y social.

La tercera parte es la más breve: 43 páginas. El título es llamativo: La externidad de la Institución Eclesiástica en América Latina. Se estudia el sentido de lo universal: ¿es uniformidad o pluralidad? Se describen en concreto las relaciones de China por un lado y de África por otro, con el Occidente y el Cristianismo.

Para la peculiaridad latinoamericana aparece el mestizaje como nota característica. Se especifican y aclaran los tres proyectos históricos pastorales: Restauración de la Cristiandad (unanimidad católica), Nueva Cristiandad, cuyo sujeto serían los laicos promovidos, y Liberación integral, a partir de Medellín.

Los dos libros están bien presentados, con letra clara y legible, y al final se añaden unas once páginas de bibliografía. A lo largo de los dos tomos a veces se han colado algunos errores tipográficos.

Las novelas seleccionadas son realmente significativas. Aludiré brevemente a cada una de ellas, para abrir boca.

Al filo del agua presenta el dominio eclesiástico a través de las conciencias. El confesionario ocupa un lugar central, y el cura actúa frecuentemente como fariseo. La Institución Eclesiástica en vez de utilizar el sacramento como liberador, lo emplea como opresión.

En *Juntacadáveres* se describe el problema suscitado por la apertura de una casa de prostitución, y las reacciones que se suscitan entre la gente. Es un recurso fácil creer que Dios está con nosotros porque denunciarnos lo que creemos pecado.

En *Hijo de hombre* un leproso talla en madera una imagen de Cristo, pero el cura se niega a introducir el crucifijo en la iglesia por miedo al contagio. ¿No actuamos así cuando rechazamos a los indigentes y enfermos que nos rodean?

El luto humano narra el velorio de una niña. En medio de un aguacero impresionante, van dos hombres, enemigos entre sí, a buscar al sacerdote. Antes de llegar a la parroquia, uno de los hombres está a punto de ahogarse, y su enemigo lo salva. Después el sacerdote al encontrarse con su rival, lo mata de una cuchillada. La lección la da un ateo y no el que debiera darla: el ministro de la Iglesia.

Un fraile franciscano tiene en su casa a una bella indígena, ante el escándalo de muchos, pero sabe desenmascarar la modernización petrolera y valorar a los indios como personas, adaptándose a ellos, y asumiendo la representación de una Iglesia profética (*Cubagua*).

Huasipungo descubre la empresa de la colonización. Construir la carretera es vital para el progreso y requiere mano de obra barata. El cura suministra el motivo religioso: construyendo la carretera se gana el cielo. Lo que se ha llamado "opio del pueblo".

Arguedas en *Los ríos profundos* destaca la cultura indígena como único medio para asumir un cristianismo liberador. El protagonista deberá liberarse de la formación oficial recibida en el colegio y utilizar su arma que es la

memoria viva, su experiencia y sus raíces. En *Todas las sangres* encontramos el enfrentamiento entre encomenderos y frailes, y la figura emblemática del indio sacristán proclamando: "Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo".

Chimbote, el pueblo pesquero, donde el capitalismo y las transnacionales chupan la sangre del pueblo. En medio de esa gusanera cabe la fiesta y la estética liberadora. El comunismo sería la mediación histórica del cristianismo. Es el argumento de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, también de Arguedas.

El tema de la dictadura, destructora de conciencias y esperanzas, enfrentada al amor de un hombre y una mujer. En este ambiente surgen tres modos de presencia: el canónigo, el arzobispo y el cura. Es el escenario de *El señor Presidente*.

Megafón es el título de la novela y el nombre de un personaje salido del pueblo, que sostiene la teoría de que la Patria necesita una peladura exterior (la de los políticos) y otra interior (la del pueblo). La guerra tiene un carácter simbólico: hacer tomar conciencia a los opresores de su carácter antipopular. El Obispo Frazada oye a Cristo reclamándole que le presente vivo y no muerto: "Estoy a la derecha del Padre, pero no inmóvil".

Pedro Páramo, otro título de novela y personaje a la vez. El tal sujeto tiene muchos hijos naturales, pero sólo uno reconocido, que recorre la comarca robando mujeres. En un momento uno de sus hijos no reconocidos, lo mata. La figura eclesiástica es el P. Rentaría, cristiano de verdad en cuanto es capaz de perdonar al enemigo, e incoherente dejándose comprar por unas monedas.

Arreola, en su novela *La Feria* describe el conflicto de los indígenas con los hacendados por la propiedad de las tierras. La anécdota paralela del zapatero que compra un campo. Todo gira en torno a la fiesta del santo Patrón, con sus manifestaciones de religiosidad popular.

La gesta que plantea *Redoble por Rancas* consiste en la lucha de una comunidad indígena contra Cerro de Pasco Corporation. La sociedad americana tiene que salir del país y el pueblo sigue reprimido pero consciente de su fuerza. Paradigmática la afirmación del sacerdote: "No basta rezar".

Estas son las novelas en clave telegráfica. Habrá que leerlas para entrar a fondo en su contenido y mensaje. Pero aquí está la tesis doctoral de Pedro Trigo, escrita hace 20 años y que se mantiene en

plena actualidad, haciendo pensar. Es un trabajo polifacético, literario y teológico, eclesial, sacramental, antropológico, moral e histórico. Se mencionan tangencialmente problemas de envergadura y que naturalmente no se agotan, pero es bueno tomar nota de los mismos: Pretender asumir la cultura de un pueblo rechazando su religión; la negativa del sacerdocio a los indígenas; la contradicción de calificar al indígena de hermano pero tratarlo como esclavo; rechazo de las relaciones horizontales; la espiritualidad del miedo; la confrontación dialéctica ricos-pobres; lucha contra la pobreza y el pecado que degenera en la eliminación de las personas pobres y pecadoras; demonizar e idolatrar: dos posturas antievangélicas; la dimensión humana como inseparable del anuncio del Reino; concepción peyorativa de la sexualidad; Iglesia y dictaduras; diferentes eclesiologías y cristologías; amor y odio; ideologías, alienación y retos pastorales; culturas indígenas y su derecho a la existencia; lucha de clases sociales; magia, superstición, sentido popular; obediencia y libertad; problemas de lenguaje, de mentalidad, de concepciones teológicas.

Al llegar a la última página de la tesis doctoral de Pedro Trigo, tengo la impresión de haberme asomado a una obra sólida, a veces un poco oscura por compleja, pero iluminadora, aunque parezca contradictorio. La calificaría de trabajo literario y a la vez de un denso esfuerzo teológico, sobre todo de teología de liberación. El mismo autor en la introducción dedica dos apartados a las fuentes de la nueva novela latinoamericana y de la teología de la liberación. Son las dos coordenadas que enmarcan la investigación. No dudo de que se nos ofrece una obra que, aparte de sus valores intrínsecos, servirá de un sereno examen de conciencia: ¿Qué imagen ofrecemos ante el mundo los supuestamente seguidores de Jesús de Nazaret? Será un espejo al que será oportuno asomarse. Ahora sí que tendríamos que responder a la pregunta inicial que dio origen a este trabajo: ¿Qué tiene que decir el cristianismo a la vida y a la novela latinoamericana? Porque algo tenemos que decirle a nuestro pueblo.

Carlos Bazarra, OFM.Cap.

ESPIRITUALIDAD Y PASTORAL

BALLESTER, Mariano, *Hijos del viento. Meditar con la respiración*. Narcea S.A. de Ediciones. Madrid, 1999, 130 pp.

Hijos del viento es un libro dedicado a exponer diversas meditaciones (12) en conexión con “el viento que respiramos”. La unión de oración y respiración posee una larga tradición en el cristianismo (“la oración de Jesús”), y también en otras religiones no cristianas. Sus beneficios en el camino de la oración contemplativa son innegables, y van frecuentemente unidos a la gran simplicidad, no exenta de disciplina, que requiere su práctica.

En una primera parte el autor proporciona algunas orientaciones prácticas para orar con la respiración, y expone el esquema que va a seguir en las meditaciones: Una breve frase de la Escritura abre cada meditación. Posteriormente se amplía con una reflexión. Y termina con un “ejercicio” concreto de meditación que interioriza o “respira” la frase o palabra elegida de la Biblia. Son sugerentes algunos de los títulos de las meditaciones: El viento, Nacer de la respiración, La cuaresma de la respiración, Respirar la vida, El lugar de reposo...

El libro ayudará como preparación a quienes deseen iniciarse en este método de oración unido a la respiración. Más adelante estas meditaciones pueden dar paso a una oración todavía más sencilla. Será entonces el momento de poder prescindir de ellas.

Luis de Diego, SJ.

ESTRADÉ Miquel, “*Shalom Miriam*”, *Apuntes sobre la más mujer de las mujeres*, Narcea s.a. de Ediciones, Madrid, 1999, 174 pp.

Magistralmente motivadora e iluminadora podemos definir la obra de Miquel Estradé, pues nos presenta una reflexión sobre María la Madre de Dios, la mujer de las mujeres como él la define, de una manera sencilla y clara, pero al mismo tiempo muy profunda. Apuntes sobre la más mujer de las mujeres quiere expresar lo que la palabra misma refleja: un dibujo o pintura, hecho rápidamente, con pocas líneas o pinceladas, de algo que se tiene ante los ojos y que sirve para recordarnos su figura, disposición, color, etc.

El autor insiste que no quiere presentar un estudio apologético sobre la Madre de Dios, sino compartir una narración de manera popular que permita ver a María como alguien cercano y no como alguien inalcanzable para nadie. Por lo que nos muestra como el Avemaría es una muestra de esa cercanía, pues esta oración es un saludo que el pueblo se apropió, haciéndola suya, por la cual manifiesta la bendición de Dios que ha recibido por María. El Avemaría unida al Padrenuestro, son la base y fundamento de toda plegaria cristiana y la base insustituible de todo discurso sobre Dios.

También supone un reto presentar a María como un misterio de fe, de misericordia y sencillez, una María que sea significativa para el hombre de hoy, que sólo cree en lo que ve, que sólo espera lo que ya ha alcanzado, que ama a lo que le aporta una satisfacción o ganancia. Por lo que afirma que no se puede hablar de María, la Madre de Dios, si no se hace a partir de los caminos que nos ofrecen las Sagradas Escrituras, pues esto es lo que ha hecho que se le separe de nosotros. Se puede hablar de María sin querer pretender negar ninguna verdad de las que proclaman los dogmas marianos. Porque si las palabras con las que se enuncian los dogmas significarían cosas diferentes de las que nos suelen decir, María continuaría siendo para nosotros la mujer de todas las mujeres, la más grande de todas las madres, la que más ha escuchado la palabra de Dios y más ha hecho su voluntad, Madre de Dios y madre nuestra. De esa María se puede hablar y se puede escribir, María es Madre de Dios y de los hombres, como de todos los hombres es Padre Dios.

Todavía hoy existe la gran afición de mirar hacia arriba, para contemplar a María en su camino de fe en dirección hacia Dios. Hay que hacer el esfuerzo de mirar hacia abajo, para intentar contemplar a María en su igualdad o semejanza con cada uno de nosotros. Esta mirada hacia abajo puede plantearnos dos preguntas para la reflexión: ¿Qué es María en el Misterio de Dios?, ¿Cómo era María en las diversas incidencias humanas?

El autor nos quiere dejar claro que escribe una meditación de una María humana y cercana, pues cuanto más humana consideremos a María, más aparecerá como un ejemplo asequible y perfecto, y nos recuerda a nosotros los cristianos que nuestra devoción a María como Madre debe llevarnos a una relación de pureza luminosa, que por medio de su culto se puede entender y proteger lo que el nacimiento de cada niño tiene de divino.

María es la más mujer de las mujeres porque fue, es y será lo que puede decirse de de cualquier mujer madre: la primera grandeza de toda

mujer es ser madre. Mujer y madre, dos palabras entrañables, densas, difíciles y comprometidas, dos realidades que definen la grandeza de María, porque ella es mujer y madre, elementos que definen la femineidad, cuya vocación específica consiste precisamente en dar testimonio de una belleza y una ternura infinita, los dos rasgos más inefable del rostro de Dios.

María la Madre de Dios, vive profundamente su vocación en primer lugar porque se coloca delante de en una actitud de Gratuidad, que no quiere decir inutilidad, pues lo dones de Dios no son cosas inútiles, porque no hay algo más grande que aquello que se nos da por gracia, sin méritos, sin ganancias, ni peticiones. Nada se agradece tanto como lo que se nos da porque alguien nos ama, ejemplo que nos da María. En segundo lugar porque es la mujer apasionada por Dios, lo que la lleva a vivir con gozo y entusiasmo. María obra maestra de artesanía, vive ese entusiasmo desde la pasión por Dios, que llega a convertirse en su instrumento o colaboradora disponible para su proyecto de salvación.

Por eso en nuestra oración contemplamos a María, desde su colaboración al evangelio, desde el primer momento de su concepción hasta hoy. Hecho que nos hace ver la mirada de la Virgen María, como una mirada auténticamente infantil, la única mirada de niño que se haya posado sobre nuestra vergüenza y nuestra desgracia. Por lo que terminamos elevando nuestra oración para decirle: Señora y Madre sin mancha, permite que tus siervos vean, ahora y siempre, la dulce claridad de tu mirada.

Ramón Morillo, OFM Cap

LÓPEZ, Francisco, SOLTERO, Carlos Soltero y CELAYETA, M^a del Carmen, *Culto al Sagrado Corazón de Jesús*, Ediciones Paulinas, S.A de C.V, México, 2001, 206 pp.

El libro busca una presentación actualizada de la Devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Como segundo objetivo los autores desean contribuir a que el impulso principal de la vida de los cristianos sea el amor fuerte y creativo que se manifieste en el compromiso con el Reino de Dios, para un mundo mejor. Tras una primera presentación de conjunto de esta Devoción, en el capítulo primero, viene un resumen del pensamiento de los Papas sobre ella. En un tercer capítulo se expone el pensamiento del P. Pedro Arrupe a lo largo de sus variados escritos sobre un tema que le fue tan querido. También se citan diversos documentos y homilias del P. Peter Hans Kolvenbach.

La segunda parte del libro desarrolla algunos aspectos particulares de esta Devoción: su relación con los Ejercicios Espirituales ignacianos (cap. 4), diversos testigos y apóstoles de esta devoción comenzando por San Claudio la Colombière (1641-1682). El capítulo 6 se dedica al profeta David, un hombre "según el Corazón de Dios" (1 Sam 13,14) con una aplicación y llamada al hombre actual. Los últimos capítulos tienen como referencia al Apostolado de la Oración, el Pueblo de Dios y nuestros tiempos de "cambio epocal" en relación con esta Devoción.

M^a del Carmen Celayeta, impulsora de la publicación, tiene como colaboradores de esta obra a dos jesuitas. De ahí la impronta ignaciana del libro. Aunque toca temas algo dispersos interesará por igual a laicos y sacerdotes, así como a religiosas y religiosos interesados en esta Devoción.

Luis de Diego, SJ.

GRASSO, Emilio, *"La vida es la realización de un sueño de Juventud"*, Asunción-Paraguay, Conferpar, 1994, 75 pp.

En el presente libro se dan a conocer los comentarios en los cuales el P. Emilio Grasso, fundador de la comunidad *"Redemptor hominis"*, recoge las palabras del Papa Juan Pablo II y nos lanza a una reflexión renovadora. Los desafíos de la Nueva Evangelización y la promoción humana son las líneas centrales de esta reflexión.

Estos desafíos son efectivamente para todos pero, de una manera muy especial, el autor se dirige a los religiosos y religiosas de América Latina. De hecho los comentarios que hace el autor son basados en discursos que el Papa ha hecho en los países de América Latina. El libro, teniendo como base estos discursos, se estructura en cuatro partes: la primera va dirigida a los jóvenes de América Latina, la segunda a los campesinos de América Latina y la tercera y cuarta a los religiosos de América Latina.

El libro está escrito con mucha sencillez e invita a la reflexión, meditación y de esta manera a la renovación, pues son temas que despiertan la conciencia y sensibilidad hacia la Nueva Evangelización y Promoción Humana. Pienso que con una lectura calmada y no seguida, es como se aprovecharían mejor estas páginas, pues el texto da espacio para la reflexión y meditación personal. Se trata de una reflexión que no nos deja indiferentes, pues continuamente en estas páginas el Papa nos invita a la responsabilidad

para transformar nuestra realidad oprimida. Para ello necesitamos encontrarnos con Cristo, pues “el sueño se transforma en maravillosa realidad cuando el hombre encuentra a Cristo y se identifica con Él”.

Son textos que, por tanto, promueven a la responsabilidad, al compromiso, a la comunión eclesial en todos los niveles. Importantes para meditar a través de la voz del Papa que nos habla e interpela.

Alejandro Iglesias, SCJ

MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco, *El Libro de la Vida Cristiana*, Editorial Herder, Barcelona, 1996, 352 pp.

Orar es la consecuencia lógica del creer; todo creyente lo es en la medida en que un día se encontró con Dios e inició una relación personal que le ha ido exigiendo un abrirse para conocer y dejarse conocer.

Mario García Martínez nos presenta un práctico manual de oración que puede servirnos para mantener un ambiente de la misma, allí en el espacio y tiempo que supone la vida de oración. Espacio y tiempo para llegar a alcanzar una relación madura y profunda con quien sabemos nos ama. Porque como lo afirma el mismo autor, que la oración no puede ser reducida a sólo recitar fórmulas. Es un caminar y aproximarse a la plenitud. Es sintonizar la mente, el corazón y todo su ser con el Fin y la Meta. Orar es ser del todo, existir del todo. Es la realización del hombre como verdad y bondad definitivas. Es unión y comunión con Dios.

Es un libro de oraciones que trata abarcar los diferentes espacios de la persona humana en su trajinar diario, en la vivencia de los sacramentos, en el año litúrgico, en las grandes devociones cristianas, en los diferentes estados de ánimo y necesidades.

Nos expresa y deja bastante claro que no existe oposición entre oración mental y oración vocal. Que al contrario, la palabra concebida en la mente enriquece y coloca unas condiciones para mantener la relación de familiaridad con Dios. Que la palabra ofrece al que la escucha como un instrumento para llegar a ser capaz de suscitar un pensamiento inundado por la presencia de Dios. Hecho que permite un fortalecimiento de la vida interior.

Una obra que nos enseña y que enriquece la piedad para que ésta no caiga en una rutina intrascendente y hasta falsa. Que ésta llegue a ser una realidad sublime enclavada en la identidad del ser del seguidor de Jesús, de la autenticidad de la vida, de una existencia con sentido y horizonte.

Un pequeño libro de oraciones que está todo inundado por la Palabra de Dios, palabra que es el reflejo del proceso histórico de un enamoramiento entre dos: Dios, que se presenta siempre como iniciativa y llamada, y el pueblo que es llamado a realizarse como respuesta. La oración es como respuesta a esa propuesta que Dios nos hace en su Palabra, donde se debe discernir hasta llegar a conocer lo que verdaderamente nos está comunicando Dios en su mensaje, pero esto necesita tiempo, silencio, soledad, diálogo y disponibilidad para estar atento a los acontecimientos donde Dios nos da a conocer su voluntad.

La oración cristiana está siempre concebida como una respuesta a la palabra e iniciativa de Dios en la historia de la salvación. Debe, pues, partir de un conocimiento serio en la revelación cristiana, que nos ha llegado por Jesús, el Hijo del Padre que viene a ser la voluntad concreta del Padre en nuestra historia, con el cual debemos tener una relación afectiva en todo los ámbitos de nuestra vida.

La mayor tentación de los cristianos es mantener siempre esa separación entre vida y fe. La oración sólo será auténtica cuando la tengamos llena de los contenidos humanos, sociales, económicos, culturales, etc. Orar no es interrumpir la existencia humana, ni cortar nuestra cotidianidad, sino expresarlas o imbuirlas por la presencia de la acción del Espíritu de Jesús. Es llegar a hacer que nuestra existencia asuma los valores del Evangelio y hacer que estos sean una realidad histórica en la vida de oración de cada uno de nosotros.

Este es el aporte que nos quiere dejar el autor que nos invita a orar desde la vida ordinaria, desde la bondad, desde la verdad y unidad armónica con todas bellas oraciones para nuestro caminar hacia el Padre.

Ramón Morillo, OFMCap

SCHREINER, Klaus, *María Virgen, Madre, Reina*, Versión castellana de Annette Cherek, Editorial Herder, Barcelona, 1996, 600 pp.

María de Nazaret ha sido un personaje significativo a lo largo de la historia del kerigma cristiano. Ya en los primeros años del cristianismo ocupó un puesto relevante dentro la comunidad cristiana. Así la encontramos en la Iglesia naciente cumpliendo roles importantes –según las Sagradas Escrituras–: apurando los signos o prodigios de Jesús, su Hijo (Cfr. Bodas de Caná); cantando profecías (Cfr. Magnificat); esperando al Espíritu Santo y siendo ungida por él en unión de los apóstoles del Señor (Cfr. Pentecostés); etc. Esta presencia no pasó desapercibida por las comunidades eclesiales a lo largo de los siglos y múltiples manifestaciones de fe y de cariño ha ido arrancando y cosechando la Madre de Dios. El mosaico de estas manifestaciones es multicolor: desde las más serias y profundas reflexiones teológicas hasta las más populares poesías parten de una misma inspiración: el amor a María. Este amor ha sabido encontrar expresión también en el arte (pintura, escultura, frescos, grabados, mosaicos, etc.), en la producción de mitos e historias, ideas, imágenes e interpretaciones...

Pues bien, toda esta riqueza creativa es recogida magistralmente por Klaus Schreiner en su libro "MARÍA, Virgen, Madre, Reina. Este no es un libro de teología dogmática, pues sigue otros modelos y tiene otros intereses cognoscitivos. Como dice el mismo autor en la introducción de la obra: "estas páginas se escribieron con la intención de considerar el culto mariano como un espejo de las necesidades y situaciones humanas", particularmente en la Edad Media, momento en el que la religión era una cuestión social de la vida práctica. En ese período surgió una historia de la vida de María, y Schreiner intenta reconstruir esta historia por medio de testimonios literarios y gráficos, cotejando unos con otros los puntos de vista teológicos, antropológicos, estéticos, culturales y político-sociales de la reflexión, de tal forma, que con la sucesión de los diferentes capítulos resulta una imagen de María bastante coherente, una imagen que se hicieron los hombres del medioevo para poder vivir y tener esperanza.

Además de ilustrarnos sobre la producción mariana de la época, el autor nos ofrece un cuadro de la vida social, religiosa y cultural de aquel tiempo, por lo que la obra merece una atenta lectura que resulta por demás agradable.

Rafael Serrano, FMI

MATERIAS VARIAS

CASTAÑO, H., *La amistad y los cursillos de cristiandad*, Ediciones Trípode, Caracas, 2002, 72 pp.

Uno de los aspectos centrales del Movimiento de Cursillos de Cristiandad se basa en “la amistad” como medio para perpetuar el clima espiritual y apostólico del cursillo. A partir de esta convicción y esta experiencia de vida, el autor emprende en la pequeña obra de 70 páginas toda una exposición sobre el tema de la amistad. Exposición que abarca el aspecto humano, psicológico, filosófico de esta realidad para pasar luego a la consideración cristiana sobre la misma.

La conclusión que desde el inicio comienza a hilvanarse gradualmente queda expresada con mucha claridad al final: la amistad humana como punto de partida para la amistad cristiana y como fuerza de evangelización, el descubrimiento de la fuerza evangelizadora de la amistad.

La experiencia de amistad que propone el autor, que se concretiza desde su praxis pastoral a través de la reunión de equipo del movimiento, es una experiencia a la que está llamado(a) todo(a) cristiano(a), desde el mismo momento en que Jesús en sus discípulos, aquella última cena, nos ha dirigido a todos(as) estas palabras: “Ya no les llamo siervos sino amigos, porque el siervo no sabe qué va a ser su señor; en cambio, a ustedes, les he llamado amigos, porque les hice conocer todo lo que oí a mi Padre” (Jn 15,15). Quien haya descubierto, pues, esta luz maravillosa de la vida cristiana, que es la amistad, que la ponga en un lugar alto para que alumbre a todos los de la casa y no caiga en la tentación de esconderla bajo una olla que pudiese ser la de mi grupo de selectos o nuestro grupo de iniciados.

Francisco Javier González C., SDB

GONZÁLEZ O, Enrique Alf, *Diez ensayos de cultura venezolana*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, 1997, 176 pp.

Uno de los aspectos más interesantes de todo entramado social es la posibilidad que brinda al investigador de verle desde distintas perspectivas, cada una de las cuales expresa un **dato** que, a la manera del hilo Ariadne,

MATERIAS VARIAS

CASTAÑO, H., *La amistad y los cursillos de cristiandad*, Ediciones Trípode, Caracas, 2002, 72 pp.

Uno de los aspectos centrales del Movimiento de Cursillos de Cristiandad se basa en “la amistad” como medio para perpetuar el clima espiritual y apostólico del cursillo. A partir de esta convicción y esta experiencia de vida, el autor emprende en la pequeña obra de 70 páginas toda una exposición sobre el tema de la amistad. Exposición que abarca el aspecto humano, psicológico, filosófico de esta realidad para pasar luego a la consideración cristiana sobre la misma.

La conclusión que desde el inicio comienza a hilvanarse gradualmente queda expresada con mucha claridad al final: la amistad humana como punto de partida para la amistad cristiana y como fuerza de evangelización, el descubrimiento de la fuerza evangelizadora de la amistad.

La experiencia de amistad que propone el autor, que se concretiza desde su praxis pastoral a través de la reunión de equipo del movimiento, es una experiencia a la que está llamado(a) todo(a) cristiano(a), desde el mismo momento en que Jesús en sus discípulos, aquella última cena, nos ha dirigido a todos(as) estas palabras: “Ya no les llamo siervos sino amigos, porque el siervo no sabe qué va a ser su señor; en cambio, a ustedes, les he llamado amigos, porque les hice conocer todo lo que oí a mi Padre” (Jn 15,15). Quien haya descubierto, pues, esta luz maravillosa de la vida cristiana, que es la amistad, que la ponga en un lugar alto para que alumbre a todos los de la casa y no caiga en la tentación de esconderla bajo una olla que pudiese ser la de mi grupo de selectos o nuestro grupo de iniciados.

Francisco Javier González C., SDB

GONZÁLEZ O, Enrique Alt, *Diez ensayos de cultura venezolana*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, 1997, 176 pp.

Uno de los aspectos más interesantes de todo entramado social es la posibilidad que brinda al investigador de verle desde distintas perspectivas, cada una de las cuales expresa un dato que, a la manera del hilo Ariadne,

facilita el discurrir por el laberinto cultural de la formación social cuyo estudio esté en juego. Debido al propio dinamismo de lo real, el cambio de ángulo visor hasta conviene, metodológicamente hablando, al menos: la realidad histórico-cultural, por ejemplo, se expresa como una totalidad con distintos significados y sentidos, por lo que el observador **enfoca** su búsqueda según ciertos patrones de acercamiento e interpretación. Precisamente, la unidad de visión se constituye en función de tal multiplicidad de enfoques o ángulos de investigación en torno a un mismo objeto.

El texto de E. González es un claro ejemplo de lo que acaba de señalarse: de sus páginas surge una visión unificada de la realidad histórico-cultural venezolana, sobre la base de 10 ángulos distintos de abordamiento. El propio autor da cuenta de lo afirmado acá al suministrar una de sus claves para enfrentar la lectura: "(...) estos escritos (propriadamente papeles de trabajo), pueden agruparse alrededor de algunas constantes que delimitan muy claramente (hasta lo que es posible), el universo de mis dudas (...). *Esos senderos recorridos obsesivamente son: nuestras raíces histórico-culturales; la dinámica cultural actual; las culturas regionales; la relación educación-cultura; las culturas urbanas; política y cultura y teoría de la cultura*" (p. 5 -resaltado en el original).

En este marco general, en el que la diversidad de lo real se asienta como convicción principal declarada por González, el texto agrupa sus diez perspectivas de la cultura venezolana, de la manera siguiente. El *eje histórico-cultural* se trata en los ensayos: *Los indígenas de hoy: Su actualidad cultural* (pp. 7-13) y *La cultura árabe-islámica o la mentalidad colectiva de los "Españoles"* (pp. 15-25). Ambos trabajos manejan hipótesis polémicas: el primero de ellos, revisando el "acontecer indígena desde el siglo XV hasta el XX", discute algunos "constructos ideológicos" (v. gr., el "supuesto atraso de nuestros grupos indígenas precolombinos") creados alrededor de la acción o participación histórico-cultural de los indígenas en la formación de la nación venezolana. El otro ensayo, en palabras de González, intenta "hacer historia cultural", "poner el acento en la producción, difusión, conservación, destrucción y creación de significados en sociedades en constante relación, ubicada en la Península Ibérica", tal cual lo fueron el mundo islámico, el cristiano y el judaico: "ascendencia que constituye, conjuntamente con lo amerindio y lo africano, nuestro sustrato cultural más antiguo" (p. 15).

Lo concerniente a la *dinámica cultural actual* se estudia en *Lo cultural contemporáneo en Venezuela* (pp. 27-37). Este ensayo es un esbozo de la

“conformación de los núcleos centrales de sentido de los hechos culturales contemporáneos en Venezuela” (p. 27). A juicio de quien escribe estas líneas, dos elementos resaltan del trabajo: por un lado, la descripción del papel jugado por el Estado y por la sociedad civil dentro de la conformación señalada, y, por otro lado, el bosquejo de periodización sugerido por González en la que destaca el lapso que fue de 1945 a 1948, estimado por el autor como el “más significativo en cuanto a cambios culturales ocurridos en el siglo XX” venezolano. Cabrían aquí algunas interesantes discusiones.

En la perspectiva de la *acción cultural en la provincia*, se inscribe el ensayo *Problemas de las culturas regionales de Venezuela: Análisis de la Encuesta Nacional Estado y cultura organizada por la Comisión para la Reforma del Estado (COPRE), en 1988* (pp. 39-67). Este texto es un intento de comprensión sociológica a partir de la interpretación de los datos aportados por la Encuesta mencionada en el título del artículo. Frente a la pregunta acerca del impacto, comportamiento y expectativas de la provincia venezolana sobre el desarrollo cultural general del país, se obtiene un examen en el que se supera la típica modalidad cuantitativa de análisis —que siempre dice bien poco— en beneficio de la “diagnóstico y prognosis científica del sector cultural de la Provincia”.

La relación **educación – cultura** se expone en *Educación, cultura e identidad nacional* (pp. 69-75). Este breve ensayo, regresa sobre el problema de la identidad nacional, su determinación conceptual e implicaciones de cara a un proyecto (si lo hay) educativo nacional. El trabajo encuentra base teórica en las tesis de M. Sambarino, contenidas en *Identidad, Tradición y Autenticidad: Tres problemas de América Latina* (Caracas: Celarg, 1980).

El tema de las **culturas urbanas** se expone mediante la *Ponencia central de la Mesa de Cultura Urbana del II Foro en Defensa de la Ciudad 1987* (pp. 77-86). El interés del estudio se concentra en una descripción de los rasgos más definitorios —aunque no definitivos— de lo que el autor ha calificado con la categoría “Campo Cultural Residencial” (que González, según se lee —p. 6—, acuña por primera vez en este artículo) aplicada a la ciudad de Caracas. En este sentido, el artículo bosqueja los “contornos de la cultura residencial caraqueña” y señala los “nudos críticos” de la misma.

La cuestión sobre la **relación política – cultura** es abordada en dos ensayos: *Hacia un nuevo rumbo cultural de Venezuela* (pp. 87-97) y *La agresión existencial. Venezuela: una nación que aún no es* (pp. 99-121). El

primero de los nombrados, examina las políticas culturales implementadas por el Estado venezolano, particularmente aquellas trazadas durante la Presidencia de Luis Herrera C. (1979-1983); según González, a partir de allí “se inaugura una nueva manera de ver los asuntos culturales por parte del Estado Venezolano: de artes decorativas a problema estratégico” (p. 6). El segundo de los referidos ensayos, muestra el drama –permítase la licencia– de una sociedad, la venezolana, que ha perdido todo proyecto nacional y, en consecuencia, que se ha visto conducida hacia su paulatina disgregación como país.

Por último, en el eje dedicado a la **teoría de la cultura** se pueden leer *Algunas observaciones al uso del concepto cultura en la Antropología* (pp. 123- 130), trabajo en el cual, según declaración del autor, se señalan “algunas derivaciones sociales de distintos conceptos de cultura” (v. gr., la visión etnocéntrica, la funcionalista, la diferencialista, ...); y *Treinta y una tesis para la delimitación de 116 subtipos del Campo Cultural Residencial popular y no-popular en América Latina* (pp. 131-167). Es quizá este último, el de mayor complejidad conceptual, cuya discusión exige una lectura más detenida, dada la misma condición argumentativa central del artículo: recoge la posición teórico-metodológica de González con miras al establecimiento de un adecuado acto de comprensión (¿acaso un verdadero **Verstehen**?) de la realidad socio-histórico-cultural latinoamericana y caribeña. Convendría, en ulteriores oportunidades, retornar sobre este texto.

Así pues, González entrega el fruto de su reflexión en voz alta desde diez ángulos distintos. Ahora queda la lectura y discusión, que las dudas e incertidumbres reflejadas en el texto no sólo buscan aclarar oscuridades personales del autor, sino dar pistas, al fin y al cabo, para tantear menos las paredes del laberinto cultural venezolano.

Rafael García Torres

POLLO, Mario. *Animazione culturale. Teoria e metodo*, LAS (Librería Ateneo Salesiano), Roma, 2002, 404 pp.

El libro, fruto de un trabajo de búsqueda de treinta años, ofrece una descripción, organizada en cuatro partes, de aquel modelo particular de animación educativa, que es la animación cultural, de la cual el autor del libro es un fundador.

En la primera parte intenta dar una definición de la animación en la actual realidad socio-cultural italiana e internacional, a través de una breve historia de la animación, la exposición del estatuto de la animación cultural y el análisis de su función sea en las sociedades complejas económicamente desarrolladas, como en aquellas en vías de desarrollo.

El sentido más profundo de la animación cultural tiene que buscarse primero al interno de la palabra "animación". Ante cierta ambigüedad del término "animación", el autor opta por el término de la lengua italiana, que se deriva del latín "animare" cuyo significado es "dar ánima", "dar espíritu"; y prescinde de aquel significado que ha sido mayormente difundido, que viene de la lengua francesa, referido a un conjunto de actividades y técnicas dirigidas a alegrar situaciones sociales o de grupo o, incluso a entretener, como un tipo de espectáculo popular.

Considerando el término de "animación" de la lengua italiana (que es el que ha optado el autor), podemos destacar que la cualidad esencial de la "animación" es el amor a la vida. En este sentido, la "animación" trata de liberar al hombre de las esclavitudes, opresiones que le impiden desarrollarse en toda sus potencialidades. Pienso que esta definición hace gala a todo el libro, en el sentido que está escrito con optimismo, con esperanza, con el deseo de orientar a la persona a la vida e incluso de percibir el fracaso como un trato humano, origen de la vida y no de una destructiva desesperación.

En esta primera parte del libro también se muestran los desafíos que la complejidad social presenta a la animación cultural. El término "complejidad social" quiere indicar la cultura característica de las sociedades económicamente desarrolladas que han vivido en su interior los procesos de secularización y modernización; ahora bien, debido al fenómeno de la globalización las características de la complejidad afectan o influyen también a las culturas no complejas o sociedades en vías de desarrollo de una manera que en situaciones parece ser devastadora. De las múltiples características de la complejidad son analizadas en el libro las que inciden más directamente a la formación humana y a la participación social y, que por tanto, interpelan más directamente la responsabilidad de los animadores. En las sociedades complejas, debido al predominio de la racionalidad técnico-científica, unida al consumismo, al pluralismo extremo, individualismo y competitividad exagerada, se están produciendo crisis de la identidad histórico-cultural, crisis de la dimensión proyectista del tiempo en cuanto que el hombre es prisionero del presente, crisis de la memoria o incapacidad de percibir el sentido de la

historia, crisis de la comunicación entre generaciones, oscurecimiento de la tradición como sentido, crisis de la identidad personal y de los sistemas de significado... En mi opinión la descripción del conjunto de estas características, aunque sintética, recoge bien los elementos fundamentales de las sociedades complejas, de manera que el lector puede tener una visión de conjunto rápida.

Para ir dando respuesta a estos desafíos o crisis de las sociedades complejas, la "animación cultural" tiene que seguir actualizándose e irse renovando. Pienso que este libro es en sí mismo, un intento muy significativo de renovación y actualización de la "animación cultural", y en responder a los desafíos o crisis de las sociedades complejas. Esto es lo que se ve reflejado en los restantes capítulos.

Los fundamentos antropológicos expuestos en el segundo capítulo presenta entre otros, un concepto de hombre como ser proyectista, cultural, simbólico, relacional en cuanto la alteridad es un elemento constitutivo de la identidad y abierto a la trascendencia. Como se puede apreciar este modelo de hombre, los fundamentos antropológicos, aunque si bien están precisando de una mayor concreción, que se dará en la parte tercera (Objetivos de la animación) y cuarta (Método de la animación), son ya en sí como una respuesta a los desafíos de las sociedades complejas que hemos indicado previamente.

Respecto a la tercera parte (los objetivos de la "animación"), siendo el amor a la vida la cualidad esencial de la "animación", se entiende que como objetivo general de la animación se haya puesto la capacidad de vivir el cotidiano con riqueza de sentido; por ello, la animación quiere ayudar al hombre a construir la propia libertad y autonomía. Este objetivo general se realiza a través de tres estrategias específicas: la primera es la de construir la identidad personal al interno de la cultura; la segunda es la de la participación solidaria en la vida social, mientras que la última considera la búsqueda de la trascendencia y de la religiosidad.

En la cuarta parte, se presenta una síntesis del método de la "animación" que se desarrolla a través de cuatro pasos: un modo adulto de acercarse y acoger el mundo juvenil; la creación de una relación educativa entre "animador" y grupo basada en la comunicación auténtica en clave existencial; el crecimiento del grupo como lugar educativo a través de un preciso itinerario de maduración; y por último, el desarrollo de un modelo de proyecto educativo de tipo empírico-crítico.

Se puede ver una muy buena relación, en coherencia, entre las partes del libro. Cada parte tiene su especificidad propia, pero insertada muy bien dentro de la estructura global del tema. Así por ejemplo, a la hora de estudiar el método se aprecia claramente que éste es la traducción en acciones concretas de aquello que ha sido especificado o presentado en los objetivos o en el proyecto de hombre de la "animación". Esta relación es llevada con mucha coherencia y finura.

Dentro del método cobra gran importancia la relación de "animación" entre el "animador" y los jóvenes que debe ser además de una relación de confianza, también asimétrica, dialogada, democrática y crítica. En fin, sobre esta cuarta parte sobre el método de la "animación cultural", el lector puede sacar conclusiones muy útiles y prácticas a la hora de animar un grupo.

Del libro, entre los aspectos que más me resultaron interesantes, resalto la relación entre los capítulos, hecha con coherencia y finura, de tal modo que el lector al ir avanzando en la lectura, puede ir haciendo conexiones con facilidad con los capítulos anteriores; las conclusiones prácticas que se derivan del método de "animación"; y la visión que presenta el autor de las sociedades complejas que recoge bien los elementos fundamentales de éstas, de manera que el lector pueda tener una visión de conjunto rápida. Por último, decir que el libro hace gala a la cualidad esencial de la "animación" que es el amor a la vida, pues en él se refleja optimismo, y un deseo de orientar a la vida y de dar respuesta a las crisis de la complejidad social.

Es claro, que aunque la "animación cultural" ha puesto ya bases profundas, sin embargo, todavía falta por hacer, especialmente para hacer entrar la cultura de la animación en los centros de formación universitaria donde está presente sólo en algunos casos y por fragmentos; la "animación cultural" tiene que seguir renovándose y actualizándose para dar respuesta a las transformaciones de la cultura social, a los desafíos o crisis que en ésta se presenten. En este sentido, pienso que el lector encontrará en este libro un intento significativo de renovación de la "animación cultural".

Alejandro Iglesias, SCJ

VÍTOLO GARCÍA, Carlos, *El amor, camino para un mundo* Colección Ultreya, n 56, Ediciones Trípede, Caracas, 2002, 154 pp.

El punto de partida del P. Vítole es la actual realidad mundial, y concretamente la venezolana, en donde se vive sí de modo apasionado, pero también se “hace patente la ausencia del auténtico amor”. Que el amor esté ausente de nuestro universo existencial constituye la raíz de todos los males e injusticias que nos destruyen, y nos están destruyendo, según Carlos Vítole.

En el caso nacional, la crisis que atravesamos no puede ser analizada únicamente en términos socio-económicos y/o políticos, afirma el autor, sino que nos encontramos ante una verdadera crisis cultural. Estamos en presencia de una crisis de valores fundamentales para el ser humano y, entre ellos, se halla incluido el valor del amor.

Toda solución planteada por el hombre debe tomar en consideración el amor divino, y abrirle un espacio en las relaciones con sus semejantes: “Sin una opción decidida a favor del amor real que galvanice todas las energías humanas, es muy difícil que las cosas puedan mejorar”, dice el P. Vítole. Es por ello que la revitalización de este amor total a Dios y a los hombres se presente como una urgencia absoluta e ineludible.

El título del libro, “El amor, camino para un mundo nuevo”, nos habla de sus pretensiones: es una reflexión sobre el amor, especialmente el amor de Dios que se expresa en el amor fraterno. Amor vivido de modo cotidiano, y en todos los espacios vitales. Es el amor concreto que se plasma de igual manera en la doctrina social y en la moral eclesiales.

Las 150 páginas que lo componen contienen ocho capítulos y dos modelos de meditación (*Marta, laica al servicio del amor* y *Cristo: primogénito de un mundo nuevo en el amor*), presentados en un formato de fácil manejo y de lectura rápida. Uno de los elementos más fuertes de cada capítulo es su cierre con una serie de preguntas dirigidas al lector, que lo introducen en una profundización de la propia experiencia de vida, al tiempo que lo involucra con el tema planteado. Que ello sea así, nos compromete inevitablemente a dedicarle un espacio a los temas propuestos, incluso una vez terminada la lectura.

El amor, a pesar de ser el bien máspreciado, escasea en nuestro mundo. Ello ha sido siempre así, dice Vítole. La humanidad ha vivido diversos tipos de progresos en distintos campos del saber humano; sólo el amor no ha

conocido un avance a igual escala. Nos encontramos, para nuestro autor, en “la era de la atrofia amorosa”:

“La violencia familiar; la inseguridad pública, el racismo y las luchas interminables; las terribles guerras, a pequeña o gran escala; todas las formas abiertas u ocultas de opresión y coacción de unos sobre otros; el desentendimiento y la indiferencia respecto a las pobreza y marginaciones de la mayoría de la humanidad por parte de los que podrían hacer algo; el desprecio del valor de la vida en todos sus momentos; etc., todo ello habla de un vacío inmenso en el amor. La humanidad, con todo su progreso, está reprobada en el capítulo del amor” (p. 12).

Ambientalmente hablando, hoy día se califica de amor a cualquier cosa. ¿Cómo se puede tener experiencia de algo que prácticamente ha desaparecido, o si sólo se conocen sus distorsiones? ¿Cuáles pueden ser las causas de esta escasez de amor? El primer lugar, responderá Vítolo, lo ocupa ciertamente el individualismo imperante. Seguidamente está la pasividad y, por fin, las falsificaciones del amor que no son otra cosa que el egoísmo solapado de amor, presente en su manifestación más tosca como lo es el hedonismo.

Si estamos de acuerdo con el análisis del P. Vítolo sobre la presencia (ausencia) del amor en el mundo, igualmente debemos estarlo cuando propone una conversión al auténtico amor: “[...] es necesario hacer una reflexión sobre el amor que nos permita entenderlo mejor para poderlo vivir mejor”.

Para poderlo entender satisfactoriamente, continúa nuestro autor, debemos recurrir al corazón, “la tradicional sede del amor”. El amor tiene que ver con emociones, pero, sobre todo, se trata de una opción radical que lleva a la persona en cuestión a decidirse por otra persona –único objeto válido y digno del amor–, y actuar consecuentemente con su decisión. Si el amor es el fuego, los sentimientos que lo acompañan son la luz (mas no el fuego, eterna confusión en la que solemos caer).

Ahora bien, para Carlos Vítolo el amor reclama tres potencias, a saber, la inteligencia, la voluntad y los afectos. Las dos primeras son competencia estricta del hombre. Lo “humano” del amor está en la conjunción de estos tres elementos:

El amor es el acto que capitaliza mejor todas las potencialidades del hombre. Las conjuga y las lanza más allá del hombre mismo. Y realiza

al hombre como ningún otro acto. Por eso en el amor es donde se juega el verdadero desarrollo humano. El progreso de cada hombre y el de toda la humanidad (p. 16).

Si el amor implica una opción, ésta sólo puede tener como destinatario último a las demás personas, humanas y divinas: “una cosa puede ser “querida”, “deseada”, “anhelada”, pero nunca “amada”. Sólo la persona es digna del amor de otra”. Es necesario vivir la experiencia de amar y ser amado, a partir de las posibilidades que el amor mismo nos ofrece, de modo concupiscente o de modo benevolente.

El amor benevolente es un amor personalizado: toma en cuenta al individuo concreto, en su realidad, y en actitud de sincera aceptación. En tal sentido, el amor benevolente es capaz de perdonar y, en definitiva, es sacrificado:

Al apostar por uno mismo y por el otro en la cruda verdad de ambos, el que ama renuncia a sus ilusiones y a sus sueños. Los propios y los ajenos. Y a todos los sentimientos que se han tejido alrededor de tantas fantasías. Y a todas las luchas por forzar a como dé lugar un cambio en el otro (p. 21).

Tales características impulsan a quien ama benevolentemente a ir siempre más allá de las propias fronteras, traduciéndose en más amor y a más personas:

[...] urge introducir el amor en todas las dimensiones de la vida para que este mundo pueda ser un mundo humano, un mundo nuevo. Es la necesidad ineludible de globalizar el amor [...]. Estamos, pues, invitados a amar en la casa, en la calle, en la escuela, en el trabajo, en la política, etc. En toda la vida.

La factibilidad de la globalización del amor por parte del hombre, dirá el autor, depende del contagio y del conocimiento que el amor de Dios, fuente del verdadero amor, le comunica a éste. Cómo se concreta y progresa el amor benevolente en estos ámbitos de la vida humana es lo que el P. Vítole desarrollará en su libro, a través de una lectura sabrosa y fácil, que invita, como decía anteriormente, a hacer propia mediante la reflexión y la meditación.

Luis Ovando Hernández, SJ