

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

**ITER**

REVISTA DE TEOLOGÍA

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2003

NÚMERO 32

CINCUENTA AÑOS DE LA UCAB  
Y VEINTICINCO AÑOS DEL ITER

Caracas

Publicaciones ITER-UCAB  
2003

ITER  
REVISTA DE TEOLOGÍA  
Septiembre-Diciembre 2003  
AÑO XIII, N° 32  
Depósito legal pp. 199001DF708  
ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral  
del Instituto de Teología  
para Religiosos  
CARACAS

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

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Luis de Diego, S.J. ITER y UCAB*

*Eduardo Frades, C.M.F.*

*Rafael Luciani, laico*

*Corrado Pastore, S.D.B.*

*Carlos Luis Suárez, S.C.J.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

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

*Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER*

*Martín Zapata, diocesano, Rector de la UCSR*

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

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

*Enrique Alf González, laico, ITER y UCV*

*Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación "Agua Fuerte"*

*Bruno Renaud, diocesano, ITER y UCSR*

*Raúl Biond, S.D.B., Rector del IUSPO*

*Rafael García, laico, ITER y UCAB*

**SUSCRIPCIONES 2003:**

Correo normal: Bs. 18.000

Extranjero: \$ 30

Por avión: \$ 38

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

Número suelto: Bs. 7.000

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

Apdo. Correos 68865

# INDICE

## PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F</i> .....	7
---------------------------------------	---

## INAUGURACIÓN DE LOS XXV AÑOS DEL ITER

Homilía de la Eucaristía inaugural del curso

<i>Monseñor Nicolás Bermúdez, Administrador Apostólico de Caracas</i> .....	12
---	----

Palabras de Apertura del curso 2003-2004

<i>P. Carlos Bazarra, O.F.M. Cap. Presidente de la CONVER</i> .....	18
---	----

El ITER en la línea de Puebla (“Lectio inauguralis” del curso

2003-2004, XXV aniversario del ITER) <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	20
--	----

## ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES

“El sabio, la sabiduría y la ciencia en los primeros principios”

<i>Profesora Ariadne Suárez</i> .....	51
---------------------------------------	----

Laureano Vallenilla Lanz y la hermenéutica de los fenómenos sociopolíticos  
e históricos en Venezuela. Ensayo de reconstrucción argumental

<i>Profesor Rafael García Torres</i> .....	62
--	----

Nuestro ser histórico, social y multicultural en perspectiva venezolana y latinoamericana <i>Profesor Enrique Ali González Ordosgoitti</i> .....	106
--	-----

## **ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y PASTORALES**

Simpatía y compasión. Reestructuración de la espiritualidad que impulsó el Concilio. Análisis genético-estructural (2ª parte) <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i> .....	151
--	-----

La Bioética como disciplina. Aspectos formales <i>P. Ignacio González, CSSR</i> .....	193
--	-----

Cuando el Dios Trino se hace Economía Salvífica. (La Trinidad Económica es la Trinidad Inmanente y viceversa) <i>P. Rafael E. Serrano, F.M.I.</i> .....	212
--	-----

## **RECENSIONES Y RESEÑAS**

BITTENCOURT, José Eduardo y DE SOUZA, Sergio Jeremías.- <i>Dinámicas de grupo</i> . Por <i>Javier Tello, O.A.R.</i> .....	224
---	-----

BOADA, Jaume.- <i>"Fijos los ojos en Jesús, Parábola del Agua"</i> . Por <i>Ramón Morillo, O.F.M.</i> Cap. ....	225
---	-----

DE CARRIÓN, Mélida.- <i>Un nuevo amanecer</i> . Por <i>Hugo Sánchez, O.A.R.</i> .....	226
---	-----

DE VOS, Francisco.- <i>Pensar la catequesis</i> . Por <i>Javier Tello, O.A.R.</i> .....	226
---	-----

FERNÁNDEZ PLANIAGUA, José, <i>"Las Bienaventuranzas, Una Brújula para encontrar el Norte"</i> . Por <i>Ramón Morillo, O.F.M.</i> Cap. ....	227
--	-----

GARIBAY, - <i>Nepantla. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana.</i> Por Pedro Trigo, S.J. ....	228
GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí.- <i>El laberinto cultural venezolano</i> <i>(otros tapices, recordando a Don Mario Briceño Iragorry).</i> Por Hugo Sánchez, O.A.R. ....	236
GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí.- <i>Mosaico cultural venezolano.</i> Por Jorge Machado .....	238
GRÜN, Anselm.- <i>Evangelio y psicología profunda.</i> Por Zoraida Luque, F.M.A. ....	243
MARITANO, Mario e DAL COVOLO, Enrico (curatori).- <i>Omèlie sull'Esodo. Lettura origeniana.</i> Por Eduardo Frades, C.M.F. ....	244
MARITANO, Mario e DAL COVOLO, Enrico (curatori).- <i>Omèlie sul Levitico. Lettura origeniana.</i> Por Eduardo Frades, C.M.F. ....	246
MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.- El gozo de ser persona. Plenitud humana, transparencia de Dios. Por Zoraida Luque, F.M.A. ....	248
MORENO DE BUENAFUENTE, Ángel.- <i>Voz Arrodillada. Relación</i> <i>Esencial.</i> Por Ramón Morillo, O.F.M.Cap. ....	249
PÉREZ PRIETO, Victorino, <i>Con Cuerdas de Ternura. Para un encuentro con el</i> <i>Dios de Jesús.</i> Por Ramón Morillo, O.F.M. Cap. ....	250
POZO MORAIBA, Tibusay; GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí.- <i>Diversidad Cultural de Comunidades Residenciales venezolanas.</i> Por Luis Gustavo Carrillo Chataing, S.D.S. ....	252

WAHL, Otto (editor).- <i>Verzeichnus der Heiligthumber welche bey dissem Kloster Benediktbeyrn aufbehalten und verehrt werden, Index SS. Reliquiarum</i> Por Carlos Luis Suárez, SCJ .....	255
--	-----

# PRESENTACIÓN

## EL ITER CUMPLE XXV AÑOS DE ITINERANCIA

Este número de la revista es el tercero y último del año 2003; pero al mismo tiempo es el primero del curso académico 2003-2004, que coincide con los veinticinco años de actividad del Instituto de Teología para Religiosos. Por eso lo queremos celebrar con especial cuidado, iniciando con la jornada inaugural, que tuvo lugar el día 29 de septiembre, con una Eucaristía, presidida por Monseñor Nicolás Bermúdez, Administrador Apostólico de la Arquidiócesis caraqueña, y uno de los iniciadores de esta obra intercongregacional y eclesial. A lo largo del curso iremos celebrando este acontecimiento, entre otras cosas con la planeada edición de uno o dos volúmenes conmemorativos de estos primeros veinticinco años.

En este número 32 de la revista, junto a las palabras de apertura del P. Carlos Bazarra, O.F.M.Cap., actual presidente de la CONVER, ponemos también aquí la hermosa y exigente homilía de Mons. Bermúdez que se leyó en dicha ocasión. Seguidamente se tuvo, según costumbre, la “lectio inauguralis”, esta vez a cargo del P. Pedro Trigo, otro de los cofundadores del Instituto, y profesor del mismo todos estos 25 años. El resumen de la misma lo propone de este modo:

*“El ITER nace el año de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, y de modo muy expreso buscó colocarse dentro de su línea. Por eso el artículo estudia el aporte de Puebla y el modo como lo asumió el ITER. Ante todo, en el aspecto metodológico, que es el más decisivo para una casa de estudios, pero también su dedicación a la evangelización de la cultura, tanto la latinoamericana como la mundializada, desde la opción por los pobres, que es su asunción de la línea de Medellín. El artículo explora también las tensiones de la asamblea y su expresión en el documento, y la recepción del documento por parte de la Iglesia latinoamericana y específicamente la venezolana, así como la pertinencia de este documento en esta nueva época.”*

Estos tres documentos forman la sección inaugural. Luego se presentan unos trabajos de tipo filosófico y sociológico, que forman parte de la tarea formativa del primer ciclo del Iter. El primero, de la profesora Ariadna Suárez, lo presenta así su autora:

*“El siguiente artículo analiza brevemente los capítulos 1 y 2 del Libro I de la Metafísica de Aristóteles, donde el filósofo estudia las condiciones bajo las cuales es posible identificar la ciencia con la sabiduría, entendida ésta como la actividad especulativa más elevada de todas. Luego examina su concepción de saber científico en relación con otros tipos de conocimiento para, finalmente, declarar quiénes están capacitados para ejercitarse en este saber eminentemente teórico.”*

El profesor Rafael García, por su parte, nos presenta esta breve síntesis de su largo y denso trabajo, de un autor y una temática que domina como pocos en Venezuela:

*“Se presenta un examen del programa hermenéutico asumido y aplicado por Laureano Vallenilla Lanz en el estudio de los fenómenos sociales, políticos e históricos que han configurado la nacionalidad venezolana. Fundamentalmente, Vallenilla tienen en mente dos objetivos: por un lado, detectar los errores, según él, más persistentes que han dirigido las interpretaciones del pasado sociopolítico e histórico venezolano; y, por otro lado, señalar las alternativas de comprensión estimadas por él como las más adecuadas por su rigurosidad y exactitud científicas.*

Como estudio final de esta sección hemos puesto un trabajo minucioso del profesor Enrique Alí sobre la multiculturalidad étnica de Venezuela, que lo presenta de esta manera:

*“Desde el punto de vista de la Multiculturalidad Étnica en la Gran América Latina, es posible encontrar veintitrés Macro-Etnias, que en su interior se comportan de manera fractal, por lo que resulta incontable la diversidad étnica presente en cada Macro Etnia, asunto que reafirma la complejidad de la vida real. Es de hacer notar que cada Macro Etnia y cada Etnia constituye un universo social con sus propios mecanismos de reproducción económica, política, cultural, comunicacional y étnica, que funciona en paralelo, en intersección o en red con otro u otros universo étnicos, hoy en día facilitado por lo fenómenos de la globalización, especialmente por el alcance universal comunicacional e informático, cuyos alcances son eminentemente transnacionales. La permanente interacción entre los diversos componentes étnicos y su conversión de asunto privado en asunto público, ha colocado de bulto la decisiva importancia de lo multicultural en las*

*sociedades contemporáneas, como cualidades definatorias y definitivas del mundo del presente y del futuro.”*

Abrimos la sección teológica y pastoral con la segunda parte del trabajo del P. Trigo sobre la espiritualidad que impulsó el Concilio Vaticano II, cuya primera parte fue ya presentado en el número 29 de la revista (2002). El título es el mismo, “Simpatía y compasión”; y también sirve el mismo resumen que en aquella ocasión se propuso:

*“El concilio Vaticano II entraña una novedad de envergadura histórica a nivel de espiritualidad. En vez de salvarse de un mundo levantado a espaldas de Dios, encarnarse solidariamente en él desde la simpatía y la misericordia. En vez de salvación ultraterrena, compromiso con la historia y la creación para humanizarlas desde el paradigma de Jesús de Nazaret; una salvación histórica que culmina, trascendiéndose, en la comunidad divina. Se estudian la espiritualidad sacrificial y el fariseísmo cristiano, y a continuación, en un análisis genético-estructural, se describe la crisis en que se encontraban en vísperas del Concilio, se hace ver cómo se superan desde el paradigma de Jesús, cuál es el ámbito y el método de la espiritualidad conciliar, y se hace memoria y balance del período postconciliar hasta el cambio de época. Se hace ver el sentido de la espiritualidad conciliar en la época del occidente mundializado y el artículo concluye sistematizando la novedad.”*

A continuación presentamos dos voces nuevas en nuestra revista, la de los profesores Ignacio González y Rafael Serrano. El primero, profesor de Teología Moral desde bastantes años, aborda el tema de la bioética, en un artículo que resume de este modo:

*“La dignidad de la vida humana ha estado siempre presente en la reflexión teológico-moral cristiana, enmarcada dentro del quinto mandamiento. Con la aparición de la bioética, esta dignidad se ha tornado mucho más problemática ya que han entrado en juego, por el desarrollo de las tecnologías, factores de una complejidad que inciden en el cuidado de la vida humana desde su nacimiento hasta su muerte. Esta complejidad está llevando al desarrollo de una metodología del tratamiento de los problemas específicos en los que tanto la persona concreta como el centro hospitalario y los poderes públicos tienen una palabra sumamente importante que decir.”*

Por último, y como muestra de su saber teológico, presentamos un trabajo del P. Rafael Serrano, que se ha estado ocupando varios años de la sección de filosofía, cuyo campo también conoce, pero que ahora asume la dirección de

la sección de teología. Su presentación es una cita de un documento de la Comisión Teológica Internacional, con la que abre a la vez su trabajo:

*“...Hay que evitar en teología y en la catequesis toda separación entre la cristología y la doctrina trinitaria... Hay que evitar igualmente toda confusión inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha construido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para ser trino. Hay que mantener por tanto la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza.”*

Por ser nuevas estas voces en nuestra revista, hacemos, como es ya costumbre, una breve presentación de sus autores, comenzando por el más veterano.

Al final se presentan una serie de reseñas y resenas de libros recibidos en esta redacción, referentes a materias filosóficas, sociales, teológicas y de espiritualidad y pastoral.

## **IGNACIO GONZÁLEZ ÁLVAREZ, CSSR**

El profesor Ignacio González nació en un pueblo español de la provincia de León el año 1949. Es Licenciado en Teología Moral por el Instituto Superior de Ciencias Morales (ISCM) de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) en 1975; y Doctor en Historia Medieval por la Universidad de Salamanca desde 1989. Ha sido profesor en diversos centros de España, sobre todo en el ISCM, así como en la Academia Alfonsiana de Roma; y desde su paso a Venezuela ha enseñado también Teología Moral en el Instituto Teológico para Religiosos de Caracas. También ha ocupado diversos cargos de gobierno en su Congregación y ha colaborado en diversas revistas.

Entre sus publicaciones destacamos el libro *“El Rimado de Palacio. Una visión de la sociedad medieval”* publicado por la Diputación foral de Álava, Vitoria, en 1993, de cuatrocientas páginas. Y entresacamos de sus artículos los siguientes: *Formación y moralidad del clero castellano-leonés en la baja Edad Media*, en la revista *Moralia* 45 (19990), pp.107-123. *Literatura y moral. La literatura erasmista I y II*, en *Moralia* 49 y 50-51 (1991), pp. 33-58 y 227-250

respectivamente. *La tolerancia, razones y sinrazones*, en *Moralia* 66-67 (1995), pp. 147-172. *La penitencia en los sínodos castellano-leonese. Del IV concilio de Letrán al concilio de Trento*, en *Moralia* 68 (1995), pp.361-388. *Perfil moral de San Alfonso*, en la revista *ITER* (1996), pp.35-57.

## **RAFAEL ENRIQUE SERRANO MORÁN, F.M.I.**

El P. Rafael Enrique Serrano es venezolano nacido en Maracaibo el 6 de Junio de 1963. Cursó cuatro semestres de Medicina en la Universidad del Zulia, estudios que interrumpió para ingresar al Seminario Mayor Arquidiocesano "Santo Tomás de Aquino" de Maracaibo, donde concluyó el primer ciclo (el filosófico). En 1991 obtuvo el título de Licenciado en Filosofía, mención Educación, en la Universidad Católica "Cecilio Acosta" de Maracaibo. En ese momento ingresó a la Congregación de los Hijos de María Inmaculada. En 1995, ingresó al Instituto de Teología para Religiosos (ITER) en Caracas, donde obtuvo el Baccalaureatum en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS). En 1999 obtuvo el Título de Licenciado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Desde entonces se ha desempeñado como profesor de Teoría del Conocimiento, de Síntesis Filosófica, de Cristología, de Ecclesiología, de Mariología, de Introducción a la Teología, de Introducción al Método Teológico y de Síntesis Teológica en las Secciones de Filosofía y de Teología del ITER, Facultad de Teología de la Universidad Católica "Andrés Bello" de Caracas (UCAB). Entre sus escritos, no publicados, figuran el trabajo de grado filosófico titulado *"Aportes de la filosofía existencial de Karl Jasper a la idea de Dios en nuestros días"*; y el de Cristología en la Gregoriana, titulado *"Los milagros de Jesús: semillas del Reino"*. Actualmente se desempeña como Director de Teología y Secretario General del mismo Instituto.

# INAUGURACIÓN DE LOS XXV AÑOS DEL ITER

HOMILÍA DE LA EUCARISTÍA INAUGURAL DEL CURSO 2003-3004

*Monseñor Nicolás Bermúdez,  
Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de Caracas*

---

Nos hemos reunido como comunidad eucarística para dar comienzo una vez más a las actividades académicas del nuevo año y ponernos en camino con renovada conciencia de que se trata de responder como persona, como comunidades religiosas, como ITER a las exigencias de la Iglesia que camina en Venezuela.

Nuestro encuentro este año tiene una significación particular: el ITER cumple 25 años de vida y de servicio a la Iglesia. Es una fecha propicia para dar gracias a Señor porque se ha hecho presente entre nosotros en la historia del ITER, a través de profesores, alumnos y de cuantos han hecho posible el nacimiento y desarrollo del Instituto.

Es una fecha propicia para **reafirmar nuestra opción de identidad** en el desarrollo de la historia de la Iglesia en Venezuela, donde la Vida Consagrada tiene una tarea y una misión como don del Espíritu para su crecimiento y perfeccionamiento. El ITER nace como una respuesta a una necesidad de acompañamiento en la formación teológica-pastoral de los miembros de la Congregaciones Religiosas.

Un primer paso de identidad se realizó cuando en 1975 el Padre Echeverría, por entonces superior provincial de la Compañía de Jesús y presidente de CONVER, convocó a algunos superiores mayores en la casa provincial de Santa Tecla para pulsar la opinión en relación con la creación de una instituto de formación teológica para los religiosos.

Ya desde 1970 algunos estudiantes religiosos venían recibiendo su formación en el Seminario Interdiocesano de Caracas, que por su anexión a la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá, ofrecía el primer grado académico en Teología. Fueron ellos los que sintieron la necesidad de tener un instituto propio para su formación y quienes pidieron a sus superiores la posibilidad de crearlo.

respectivamente. *La tolerancia, razones y sinrazones*, en *Moralia* 66-67 (1995), pp. 147-172. *La penitencia en los sínodos castellano-leoneses. Del IV concilio de Letrán al concilio de Trento*, en *Moralia* 68 (1995), pp.361-388. *Perfil moral de San Alfonso*, en la revista *ITER* (1996), pp.35-57.

## **RAFAEL ENRIQUE SERRANO MORÁN, F.M.I.**

El P. Rafael Enrique Serrano es venezolano nacido en Maracaibo el 6 de Junio de 1963. Cursó cuatro semestres de Medicina en la Universidad del Zulia, estudios que interrumpió para ingresar al Seminario Mayor Arquidiocesano "Santo Tomás de Aquino" de Maracaibo, donde concluyó el primer ciclo (el filosófico). En 1991 obtuvo el título de Licenciado en Filosofía, mención Educación, en la Universidad Católica "Cecilio Acosta" de Maracaibo. En ese momento ingresó a la Congregación de los Hijos de María Inmaculada. En 1995, ingresó al Instituto de Teología para Religiosos (ITER) en Caracas, donde obtuvo el Baccalaureatum en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS). En 1999 obtuvo el Título de Licenciado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Desde entonces se ha desempeñado como profesor de Teoría del Conocimiento, de Síntesis Filosófica, de Cristología, de Eclesiología, de Mariología, de Introducción a la Teología, de Introducción al Método Teológico y de Síntesis Teológica en las Secciones de Filosofía y de Teología del ITER, Facultad de Teología de la Universidad Católica "Andrés Bello" de Caracas (UCAB). Entre sus escritos, no publicados, figuran el trabajo de grado filosófico titulado *"Aportes de la filosofía existencial de Karl Jasper a la idea de Dios en nuestros días"*; y el de Cristología en la Gregoriana, titulado *"Los milagros de Jesús: semillas del Reino"*. Actualmente se desempeña como Director de Teología y Secretario General del mismo Instituto.

De esta reunión de superiores mayores surgió una comisión de tres provinciales que estudiarían la factibilidad de esta empresa: crear un Instituto de Teología para Religiosos. Los designados fueron los provinciales de los jesuitas, de los salesianos y de los eudistas. Ellos a su vez encomendaron la tarea a los padres Eduardo Ortiz, Pedro Trigo, Luciano Odorico, Pedro Drouin y Nicolás Bermúdez. Reunidos en la casa San Gabriel en repetidos intercambios diseñaron un proyecto.

Era posible que los estudiantes de las diversas congregaciones hicieran sus estudios en los institutos ya existentes de los Salesianos o de los Jesuitas.

1° Una opción de identidad fundamental fue el darle al nuevo instituto un carácter interreligioso bajo la dependencia de CONVER. Se invitaba a todos los religiosos a enviar a sus estudiantes a una escuela teológica regida y sostenida con la corresponsabilidad por todas las congregaciones. El ITER es desde entonces expresión viva de la **intercongregacionalidad**. Es este su primer rasgo de identidad.

2° La vida religiosa muy estimada en Venezuela, era vista como algo que venía del extranjero. Los candidatos venezolanos eran enviados para su formación a los centros de la respectiva comunidad fuera del país. El ITER se ofrece como un servicio al desarrollo y consolidación de los carismas. **“para que la vida religiosa acontezca en Venezuela”**

3° La Iglesia en Venezuela estaba siendo marcada por el impacto del Vaticano II y los documentos de II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Se optó por **una formación teológica situada en la realidad de la Iglesia que vive en nuestro continente y en nuestro país y como respuesta pastoral a tal realidad**. El ITER quiso ofrecer una formación pastoral al servicio del acompañamiento de nuestras comunidades cristianas.

4° El ITER asumiría, para los religiosos de Venezuela la tarea que la Iglesia encomienda a los Institutos de **formación teológica y pastoral** bajo la dependencia de la Congregación para los Religiosos de Roma y con el apoyo de la Conferencia Episcopal Venezolana, la formación sacerdotal de sus candidatos.

Diseñado el esquema del proyecto, los encargados lo entregaron a los Superiores Mayores. Ellos dieron los pasos necesarios para recibir el apoyo de la Conferencia Episcopal y de la Congregación para los Religiosos con todas las incidencias que marcaron la primera etapa del nacimiento del ITER. En un primer momento se buscó la anexión a la Pontificia Universidad Gregoriana. Nicolás Bermúdez, asistente general de los eudistas en Roma, hizo estas primeras gestiones. Finalmente se estableció la relación académica con la Pontificia Universidad Salesiana de Roma.

El inicio fue modesto pero lleno de gozo y esperanza. Los primeros 10 alumnos fueron alojados por los padres Capuchinos en los sótanos de la Iglesia la Chiquinquirá. Los primeros directores y profesores juntos con los alumnos caminamos mirando hacia el futuro.

Hoy damos gracias a Dios repasando la estadística que nos dice cuántos profesores y alumnos han pasado por nuestras aulas, cuántos religiosos han culminado sus estudios, cuántos han recibido su ordenación sacerdotal.

Pero también es un momento oportuno para retomar lo que ha sido nuestra identidad para reavivarla y confrontarla con la realidad que vivimos.

**1.- La intercongregacionalidad** es la expresión de la conciencia de comunión que nos hace miembros de un mismo cuerpo que es Cristo y de una misma Iglesia, la Iglesia de Cristo, desde lo específico de nuestros carismas y obras.

No se trata de una mera estrategia funcional para darnos los servicios eficaces que cada comunidad no puede lograr por sí sola. Es un acto de comunión, fruto de la acción salvadora de Jesús, que nos convoca en torno a Él y nos une para que unidos seamos signo creíble del Evangelio de Cristo. "Padre que todos sean uno, como tú Padre y yo somos uno... para que el mundo crea".

Es una comunión que se hace cada día en la renuncia a los proyectos personales que busquen hacernos más fuertes que el otro y nos lleven a una velada competencia, que nos aíslen de los demás, que nos contrapongan. La comunión es nuestra vocación en el seguimiento y adhesión a Cristo, es un llamado a la permanente conversión al único proyecto de Jesús, la construcción del Reino del Padre, es la expresión de nuestra obediencia a la voluntad de Jesús.

La fuerza de la intercongregacionalidad no se puede quedar solamente en el ITER como institución; ha de pasar a la solidaridad real entre las diversas obras de la misma congregación, a la solidaridad de todas las comunidades religiosas entre sí, signo de que realmente somos hermanos, a una viva solidaridad con toda la Iglesia de la que todos somos parte, religiosos, sacerdotes diocesanos, laicos. La comunión es el signo de la Iglesia de Cristo. La vida fraterna, en virtud de la cual las personas consagradas se esfuerzan por vivir en Cristo con “un solo corazón y una sola alma”, hace de todos una sola familia, fruto del Espíritu y don suyo a la Iglesia, signo de unidad para un mundo dividido por el pecado. “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” (Jn.13, 35)

“Esta perspectiva de comunión está estrechamente unida a la capacidad de la comunidad cristiana para acoger todos los dones del Espíritu. La unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integridad orgánica de las legítimas diversidades. Es la realidad de muchos miembros unidos en un solo cuerpo, el único Cuerpo de Cristo” (I Cor. 12,12) (Novo Millenio Ineunte 46)

Juan Pablo II nos invita a hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión. Es este el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder a las profundas esperanzas del mundo.

**2.- Que la vida religiosa acontezca** en la Iglesia que peregrina en Venezuela como signo de un organismo vivo, como dimensión propia de la Iglesia. Una comunidad cristiana viva, animada por la acción del Espíritu está llamada a darse los servicios que requiere para su crecimiento y el cumplimiento de su misión. Todos los dones y carismas están dados por el Espíritu para la construcción de la Iglesia.

Es un hecho que en la Iglesia en Venezuela el Espíritu ha suscitado diversos carismas y ha hecho presente hombres y mujeres consagrados para la vitalidad de las comunidades cristianas. Es deber nuestro hacer que con una actitud eclesial seamos instrumentos, actores de la promoción vocacional.

La Arquidiócesis de Caracas nos propone una prioridad: preocuparnos de que todos los bautizados tomen conciencia de que tienen una vocación en la Iglesia y que es deber de todos discernir esa vocación, fortalecerla y ponerla al servicio de la misión. Si toda vocación es don de Dios, “pidamos al dueño de la mies envíe operarios a su viña.”

“Es necesario y urge organizar una pastoral de las vocaciones amplia y capilar, que llegue a las parroquias, a los centros educativos y familias, suscitando una reflexión atenta sobre los valores esenciales de la vida, los cuales se resumen claramente en la respuesta que cada uno está invitado a dar a la llamada de Dios, especialmente cuando pide la total entrega de sí y de las propias fuerzas para la causa del reino.” (Novo Millenio Ineunte 46).

3.- Que la vida religiosa acontezca como don del espíritu en Venezuela para que también por su servicio el **Reino del Padre acontezca** entre nosotros.

El Acontecimiento de la vida religiosa en Venezuela va más allá del logro de un número de miembros de la propia comunidad y de la consolidación de las obras. Lo que todos buscamos es que acontezca el Reino de Dios entre nosotros. Es nuestra misión. De allí que el ITER reciba la misión de la **formación teológica y pastoral** de los futuros religiosos sacerdotes.

Grandes son los esfuerzos que a lo largo de estos 25 años se han hecho para ofrecer a los formandos una calidad de formación en el campo académico y pastoral. Y no se trata solamente del logro de un título académico válido a nivel del Estado y de la Iglesia; se trata de asumir todos juntos el ideal que Cristo nos propone cuando nos invita a su seguimiento. La calidad de vida sacerdotal y eclesial es la propuesta que acogemos como ideal y como práctica. Cada congregación en estos años ha visto en sus miembros los mejores frutos. Las nuevas generaciones de relevo así lo testimonian.

El ITER, siguiendo las directivas de la Iglesia, orientada su enseñanza para ofrecer un mejor conocimiento de la Palabra por medio de la cual Dios se nos revela y leerla en fidelidad a la tradición.

“Novo Millenio Ineunte” nos invita a asumir iniciativas concretas para traducir la doctrina en una espiritualidad eclesial donde beban la Vida quienes se forman para ser ministros de Cristo al servicio del Pueblo de Dios. Nos ofrece una espiritualidad eclesial de comunión.

“Espiritualidad de comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el ministerio de la Trinidad que habita en nosotros y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado, Espiritualidad en comunión significa, además, capacidad de

sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como uno que me pertenece, para hacer compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para atender sus necesidades, para ofrecer una verdadera y profunda amistad.

Espiritualidad de comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios, rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias. Sin este camino de espiritualidad que sirva de marco vivo al estudio de la teología, de poco servirán los esfuerzos que hagamos por formarnos en el conocimiento de la Revelación y de la doctrina.”

Leo estas recomendaciones del Papa Juan Pablo II como una invitación a hacer teología, según la opción que hicimos desde el comienzo en el marco de la realidad en que vivimos, en comunión con el pueblo que queremos servir. Hacer teología para descubrir el proyecto de Dios en la Historia de la salvación que día a día vivimos. Una teología encarnada que desde el Evangelio ilumina el camino que el Reino de Dios se va haciendo en nuestra historia.

Al dar gracias al Señor por los dones con que nos ha enriquecido en estos 25 años reafirmamos nuestras opciones que dan rasgos propios al ITER, Institución al servicio de la Vida Religiosa en Venezuela, al servicio de la Iglesia.

En la Eucaristía pedimos al Señor la gracia de la fidelidad a Él como único Maestro y a su Iglesia, signo de la comunión con el Padre y con todos los hombres.

# PALABRAS DE APERTURA DEL CURSO 2003-2004, XXV ANIVERSARIO DEL ITER

*P. Carlos Bazarra, O.F.M.Cap., Presidente de la CONVER*

El primer Papa, San Pedro, escribió la primera carta encíclica de la historia de la Iglesia allá por la década de los años 60, en el primer siglo. Hoy estamos en el siglo XXI. Quiero decir que esta carta nos ha llegado con un poquito de retraso, y bastante manoseada. Fue lectura de los cristianos de todos los siglos, y forma parte de los libros canónicos. Pedro fue un pescador sin estudios teológicos en las universidades de aquel entonces, pero tuvo el mejor Maestro, el único, Cristo Jesús. Y en su encíclica el pescador de hombres escribe esta frase lapidaria: "Estén siempre dispuestos a dar respuesta al que les pida razón de su esperanza" (1 P 3,15). Los cristianos tienen que ser hombres y mujeres de esperanza. Sin esperanza, nos deshumanizamos. Pero además de tener esperanza, hay que saber dar cuenta de nuestra esperanza.

Cuando llegué de España el año 1978, la Conferencia de Religiosos de Venezuela había tomado el acuerdo de fundar el ITER. Se estaba en la preparación. No había aún alumnos, pero ya los profesores se venían reuniendo elaborando una metodología y unos programas. Me llamó muchísimo la atención la insistencia en que se trataba de dar respuesta a los interrogantes del pueblo. No podía ser una teología desde las nubes, sino situada en la realidad que nos tocaba vivir. En definitiva, se trataba de dar razón de nuestra esperanza. Tenía que ser una teología viva, fundamentada en la oración, la pastoral y el estudio. Los alumnos no serían sólo los destinatarios de unas enseñanzas magisteriales, sino principalmente sujetos. No era cuestión de estudiar teología, sino de hacer teología. Yo que venía de Roma y Salamanca donde se impartía una teología universal, me encontré con que la teología tenía que ser respuesta a preguntas reales, y no a preguntas que nadie se hacía. Con franqueza tengo que reconocer que me sentí aprendiz de una teología latinoamericana de la que apenas tenía conocimientos. Fue como un bautismo teológico que me hizo nacer de nuevo.

En este intervalo de los primeros meses del año 1979 se celebraba la tercera Conferencia General de Puebla. Se estaba estrenando el nuevo Papa Juan Pablo II. Y las prioridades de la opción por los pobres y la opción por los jóvenes nos venían como anillo al dedo. El 1 de octubre de 1979 se inauguraba el ITER, precisamente en los salones del convento capuchino de La Chiquinquirá. Por esta razón cargó sobre mí la logística del evento. Comprar pasapalos, refrescos, preparar la cafetera, los vasos de plástico, y recibir al Nuncio, a los Obispos, a los Provinciales y al resto de los invitados. Iban a ser 10 alumnos de 5 congregaciones, en el primer semestre de teología.

Mirando hacia atrás, aquello fue un acto simbólico comparándolo con el espectáculo que ofrecen hoy ustedes en el comienzo de los 25 años. Uno siente la satisfacción del deber cumplido. Y lo digo sinceramente: el ITER ha sido una de las mejores experiencias que he podido vivir. Nunca agradeceré bastante la misericordia del Señor.

Me ha llegado la hora de retirarme. Pero una de mis mayores alegrías es ver que los que un tiempo fueron alumnos, hoy son los profesores de un gran nivel teológico. La semilla creció. Mi invitación para todos ustedes es que aprovechen la gracia del ITER. Y que sepan dar respuesta a quien les pida razón de su esperanza. Porque la esperanza no defrauda (Rm 5,5).

Que Dios bendiga a profesores y alumnos en este vigésimo quinto año de su andadura, y por medio de ellos, que la Vida Religiosa acontezca en Venezuela y en todo el mundo. Que así sea.

# EL ITER EN LA LÍNEA DE PUEBLA

“LECTIO INAUGURALIS” DEL CURSO 2003-2004, XXV  
ANIVERSARIO DEL ITER

P. Pedro Trigo, S. J.

*Abstract: The ITER was founded in the year in which the third General Conference of Latin American Bishops was celebrated in Puebla, searching, in a special way, to be placed within its theological options. In this sense, our essay studies the contribution of Puebla and the way it was assumed by our Institution. First of all, we'll approach the methodological aspect, which is the most decisive one for an academic center, but we'll also study its dedication to the evangelization of the culture, as much in Latin America as in the rest of our world, departing from an option for the poor in continuity with Medellín. The essay explores the tensions of the General Conference and the reception of the document in the Latin American Church, especially in Venezuela, as much as the relevance of this document at this new time.*

En enero, es decir dentro del semestre que comenzamos, se cumplirán veinticinco años de la tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en una situación muy conflictiva tanto en la sociedad como en la Iglesia. Creo que es un momento oportuno para hacer memoria y sopesar su aporte. Y es pertinente hacerlo aquí precisamente porque el ITER se propuso muy explícitamente colocarse en su línea dominante. Vamos, pues, a evocar el contenido de la asamblea para señalar a continuación lo que ella significó para el ITER y lo que esa filiación nos demanda.

Puebla se coloca de modo programático y sistemático en la línea de Medellín. Antes de centrarnos en los énfasis en esta línea, veamos someramente cómo la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reafirma y convalida lo que se dijo en la segunda y por tanto el aporte de Medellín.

## La línea de Medellín

Medellín es la recepción fiel, situada y por tanto selectiva y creativa, del Concilio por parte de la Iglesia latinoamericana (1). La selectividad tiene que ver con su enfoque que es la contribución de la Iglesia al desarrollo de América Latina. Por eso lo que más tematiza y concretiza Medellín es la *Gaudium et Spes*, que es la constitución Pastoral de la Iglesia, que trata de su misión en el mundo de hoy. Hay que decir por otra parte que la *Gaudium et Spes* es también el fruto maduro del Concilio y que en ella están retrabajados muchos aspectos que tocaron otros documentos con menos fecundidad porque fueron más expresión del equilibrio de fuerzas en la asamblea que del propio acontecimiento conciliar. Al centrarse en el desarrollo, Medellín asumió también la encíclica sobre el *Progreso de los Pueblos*, publicada por Pablo VI dos años antes; la asumió como a la *Gaudium et Spes*, asimilándola.

Asumir la *Gaudium et Spes* (GS) es aceptar un concepto de salvación integral: salvación de toda la persona y de toda la historia, no una salvación religiosa, que deja intocado todo lo demás como si no fuera significativo en el designio de Dios. Para la GS esta integralidad tiene su cifra en Jesús de Nazaret que es el que revela a la vez al ser humano a Dios y al propio ser humano. Lo revela a la vez porque revela que el ser humano ha sido creado para llegar a ser en Jesús hijo de Dios. En sus palabras y obras revela Jesús cómo es el rostro de ese Padre, y cómo piensa, siente y actúa un hijo de Dios. Y lo revela humanamente, como uno de tantos; pero en esa figura común, es decir de los de abajo que siempre fueron la mayoría, revela que se puede vivir con una plenitud absoluta. Así pues, la salvación cristiana, aunque no se consuma en ella, acontece en la historia: acontece al asumir solidariamente la historia el hijo de Dios y al solidarizarse entre sí como hermanos los hijos de Dios con la fuerza del Espíritu, derramado en la Pascua sobre toda carne. Así pues para la GS, el sujeto de la salvación es toda la humanidad. De ella es sacramento la Iglesia.

Si la salvación acontece humanamente en la historia humana, es indispensable discernir los signos de los tiempos para descubrir en los anhelos e interrogantes de cada época la llamada de Dios y más aún para descubrir la presencia de su Espíritu actuante que mueve la historia hacia la plenitud de Jesucristo.

Desde este horizonte lo característico de Medellín fue que habló de modo implicativo ya que no sólo se comprometieron a contribuir desde su condición de cristianos y su misión de pastores a ese desarrollo que iban perfilando sino que asumieron para la propia Iglesia las mismas propuestas que hacían al continente, de manera que la transformación de la propia Iglesia, de la que eran responsables, era el indicador de la voluntad de llevar a cabo sus propuestas para la sociedad, a la vez que era una palanca para lograrlo y un ejemplo para otras grandes instituciones (2).

Medellín vio al continente sumido en una situación de violencia institucional por causa del colonialismo interno y del imperialismo internacional del dinero. En efecto, una parte minoritaria de la sociedad posee el poder económico, político e ideológico, y margina y oprime al resto; y las grandes potencias, por las corporaciones mundializadas y por los gobiernos que las representan, impiden unas relaciones internacionales simbióticas y obligan a aceptar sus condiciones. Los obispos califican a esa situación como de pecado ya que en ella se da un rechazo del Señor. Por eso piden y buscan la conversión personal y el cambio de estructuras. Instan a todos los cristianos y personas de buena voluntad a esta transformación interior radical, desde la que estén dispuestos a operar un cambio igualmente radical en la concepción de la política y en su ejercicio. Y congruentemente también ellos se propusieron operar un cambio de lugar social y de perspectiva en la institución eclesíastica. De estar arriba, compartiendo el poder establecido con las élites, se colocaron abajo, entre el pueblo oprimido. De este modo recuperaron la fidelidad a su Señor y, siguiendo sus pasos, promovieron la salvación de todos. Así como pedían instancias de participación económica, social y política, empezando por las organizaciones populares no mediatizadas sino realmente de base, así paralelamente propusieron para la Iglesia una pastoral orgánica completamente participativa, empezando por las comunidades eclesiales de base.

### **Puebla asume el método de Medellín**

Para empezar por el método, también Puebla asume el método de ver, juzgar y actuar que empleó Medellín: Propone un proceso de participación en todos los niveles educando a las personas y a las comunidades “en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio, la opción por los objetivos y los medios más aptos y

su uso más racional para la acción evangelizadora” (1307). Y esto que proponen para poner en marcha las conclusiones de la asamblea, es también la estructura del documento, que comienza con la visión pastoral de la realidad latinoamericana, prosigue con los designios de Dios sobre la realidad de América Latina, continúa con los centros, los agentes y los medios de evangelizar y acaba con las opciones y acciones preferenciales.

La fundamentación teológica del método es que la salvación acontece en la historia, pero que la historia no es sin más epifanía de Dios. Por eso “para que todo se haga según el Espíritu de Cristo, debemos ejercitarnos en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido” (338). Es la doctrina de la GS sobre los signos de los tiempos (nos. 4 y 11), basada en la condición profética del pueblo de Dios, que ungido por el Espíritu en el bautismo, “discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu. Denuncia dónde opera el misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creó para todos” (267)(3). Los obispos son conscientes de que el bautismo no actúa por arte de magia. Por eso, si debe presuponerse la acción del Espíritu, tanto en la historia como en el pueblo de Dios, no puede presuponerse que éste esté siempre dispuesto a escucharlo y secundar su movimiento. Por eso colocan como primera opción pastoral la propia conversión de la Iglesia que concretizan muy pertinentemente (973-975). Desde esta actitud de conversión leen los signos de los tiempos de modo denso y comprometido (4).

Para Puebla la primera causa de todos los problemas es el sistema económico imperante, que no considera al ser humano como centro de la sociedad y por eso no se interesa en lograr una sociedad justa (64,129). Por eso tal vez la observación más repetida del efecto de este sistema es la polarización creciente entre los ricos, cada vez más ricos, y los pobres, cada día más numerosos y más pobres (5). Como Medellín, califican a esta situación como de pecado (28,70,73,281,452,487,509,1032). Y siguiendo a Medellín, proponen también “conversión personal y cambios profundos de estructuras” (30; cf 436-438 *et passim*).

## Puebla ve la situación desde la cultura

El acento de Puebla en desarrollo de la línea de Medellín estaría en indagar las causas más profundas por las que se instaura y se perpetúa esta situación. Las ponen en las culturas y las ideologías, de las que son un aspecto las visiones deformadas sobre el ser humano. Ya al hablar de las tendencias históricas dicen certeramente: "Parece que la programación de la vida social responderá cada vez más a los modelos buscados por la tecnocracia, sin correspondencia con los anhelos de un orden social más justo, frente a la tendencia a la cristalización de las desigualdades actuales" (129). Un medio que utilizará la tecnocracia serán los *massmedia*: ellos "irán programando progresivamente la vida del hombre y de la sociedad" (128; cf 1072-1073). Puebla capta el desplazamiento de la cultura tradicional latinoamericana por la que llama "adveniente cultura universal". Es el fenómeno de la globalización. Esta cultura, que denomina de manera muy imprecisa urbano-industrial, "inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal. Los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella" (421). "La Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (427). Sin embargo para los obispos esta cultura ha impregnado todo de tal manera que "se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana (GS 54)" (393). Respecto de las ideologías se refieren al liberalismo capitalista (47,437,452), al colectivismo marxista (48,437,543) y a la Seguridad Nacional (49,547-549). Ésta última era la doctrina de las dictaduras castrenses que el liberalismo económico había impuesto como mal menor para que no se llegara democráticamente a ninguna versión socialista y ni siquiera a una justicia social efectiva que implicara una nueva correlación de fuerzas en las sociedades latinoamericanas. Mencionan estas visiones inadecuadas del ser humano: la determinista (308-309,335), la sicologista (310), economicista (311-313), consumista (311), liberal (312), colectivista (313), estatista (314), cientista (315).

La intención de los obispos de remontar la visión meramente sociopolítica para ir a comprensiones más básicas, más estructurales, y por eso más globales, es muy loable. Es cierto que la cultura es una matriz más orgánica en la que

se organizan e interactúan los diversos elementos, de tal modo que los seres humanos actúan en ella y desde ella y por eso difícilmente la objetivan. Un aspecto particularmente influyente de las culturas es el ideológico del que forma parte la visión del ser humano y su puesto en la realidad. Todo esto es muy correcto, y los obispos dan muchos elementos que son muy pertinentes. Pero la conceptualización que emplean es poco refinada y por eso no captan que casi todas las visiones que describen son manifestaciones de una sola, que es la que corresponde a la dirección dominante de esta figura histórica.

También contribuye a no ver claro la obsesión que tenía un grupo de obispos, institucionalmente muy influyente, por la penetración marxista en la Iglesia y en la sociedad. Aunque en algún momento reconocen que esto es muy minoritario y que ese peligro no puede distraer de encarar el mal presente (92), a nivel de análisis juegan ordinariamente a denunciar las dos desviaciones polares, situándose ellos en un término medio. Esta ideologización restó claridad al análisis y sobre todo impidió poner toda la carga donde había que ponerla, desviando energías en cazar fantasmas, y lo que es mucho peor creando un clima de suspicacia y marginación dentro de la Iglesia que restó muchas energías para emplearlas en los verdaderos objetivos. Eso, sin desconocer la ideologización marxista de un grupito de agentes pastorales y algún que otro teólogo, que podía haber sido tratada, como hizo Medellín, en algún punto, pero sin convertirlo en algo estructural y sistemático.

## **Derechos humanos e idolatrías**

Un aspecto que conserva sin embargo toda su fuerza tanto a nivel de claridad analítica como de propuesta pastoral es la insistencia en los derechos humanos y más aún en la dignidad absoluta de la persona humana. Está bien visto tanto el no reconocimiento de esa dignidad y por tanto la violación masiva de sus derechos insoslayables e inamisibles, como la fundamentación de los mismos y la presentación positiva de en qué consiste esa dignidad y qué hacer para salvaguardarla y fomentarla.

Este poner a la persona en el centro cobra más relieve al presentar y denunciar lo que la niega más radicalmente: las idolatrías de nuestra época: el dinero y el poder, combinados, que actúan sin ningún freno buscando sólo expandirse y que por eso instrumentalizan todo lo demás (493-501). Por eso asientan que el nuevo humanismo proclamado por la Iglesia rechaza toda

idolatría. A este nuevo humanismo se accede (ése es el mensaje central de Medellín) por el desarrollo humano, que exige planificar la economía al servicio del ser humano y no poner al ser humano al servicio de la economía (497). “Es urgente (dicen) liberar a nuestros pueblos del ídolo del poder absolutizado para lograr una convivencia social en justicia y libertad” (502). La comprensión de que la perversión del corazón humano llega hasta la idolatría y de que, como comprendió Pablo (Rm 1,18-32), ella es lo que más deshumaniza y la que organiza órdenes cerrados que desconocen la dignidad del ser humano, es uno de los aportes fundamentales de la teología y de la Iglesia latinoamericana, que insiste en que la idolatría es un fenómeno permanente y no arcaico, y además que, si tiene una manifestación religiosa y por eso se da también en el seno del cristianismo, tiene también una vertiente no religiosa que consiste en perseguir de modo absoluto y por tanto dedicarse a ello, lo que está al servicio del ser humano y es una creación suya, y apropiarse privadamente con un derecho ilimitado de lo que en el fondo está para el servicio de toda la humanidad. Puebla insistirá en que, si es preciso dedicarse, en el sentido de trabajar responsablemente, a la creación de riqueza y en este trabajo se valoriza el ser humano y por eso el trabajo es un derecho de todos, que da derecho a una justa remuneración, deshumaniza consagrarse a la producción ilimitada de riqueza, es decir vivir para producirla, para apropiársela privadamente y para consumirla. Ése es el ídolo que denuncia Puebla, que también insiste reiteradamente en el derecho primario de la humanidad a los bienes de la tierra, derecho al que está subordinado el de propiedad privada y el de libre comercio (492,542,747,1224,1281). Hoy este aspecto es más crucial que cuando se redactó Puebla y es el corazón de la discusión presente y futura, ya que la llamada propiedad intelectual, que patentiza todo, es tendencialmente la privatización de las fuentes de la vida humana y por tanto el sometimiento de todos a unos pocos, a un puñado de corporaciones mundializadas que pueden llegar así a controlarlo todo.

### **Propuesta de Puebla: Evangelización de la cultura**

Pero el corazón de Puebla, su aporte más hondo, reside en proclamar que el servicio mayor que el pueblo de Dios puede prestar a los pueblos de la tierra y en este caso a América Latina es la evangelización. El modo como la caracteriza es realmente integral: “La Evangelización da a conocer a Jesús como el Señor, que nos revela al Padre y nos comunica su Espíritu. Nos

llama a la conversión que es reconciliación y vida nueva, nos lleva a la comunión con el Padre que nos hace hijos y hermanos. Hace brotar, por la caridad derramada en nuestros corazones, frutos de justicia, de perdón, de respeto, de dignidad, de paz en el mundo” (352). “A partir de la persona llamada a la comunión con Dios y con los hombres, el Evangelio debe penetrar en su corazón, en sus experiencias y modelos de vida, en su cultura y ambientes, para hacer una nueva humanidad con hombres nuevos y encaminar a todos hacia una nueva manera de ser, de juzgar, de vivir y de convivir” (350). Por eso esta salvación, que llega hasta la liberación del pecado, fuente de idolatrías y opresiones, y que en su dinamismo desborda infinitamente todas las aspiraciones humanas, comienza en esta vida y tiene lazos muy fuertes con la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y de liberación, que son para el cristiano manifestaciones ineludibles del amor que Dios derrama en nuestros corazones.

Esta evangelización es la que tiene que penetrar en las culturas dinamizándolas constantemente, cuestionando y llamando a la superación de lo que tienen de negación de fraternidad por las opresiones y exclusiones, y de absolutización propia y por tanto de idolatría, y fecundando sus gérmenes humanizadores. En concreto los obispos optan por dos direcciones complementarias: la evangelización de la cultura que se ha ido forjando en América Latina en estos cinco siglos, mediante la evangelización de la religiosidad popular que es su venero más hondo y de los pueblos que son sus portadores; y simultáneamente la evangelización de la adveniente cultura universal mediante la evangelización de los constructores de la sociedad pluralista que se está forjando en nuestros días. Empecemos por el tratamiento de la cultura latinoamericana; pero veamos primero su conceptualización de las culturas.

Para Puebla el sujeto de cada cultura es cada uno de los pueblos. La cultura es el estilo de vida común que caracteriza a cada uno. Las culturas se van formando y transformando por la experiencia vital e histórica y se transmiten por tradición, que cada generación recibe, modifica creativamente y sigue transmitiendo.

El contenido de la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo ya que es el modo como cultiva su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios. Es el conjunto de valores que, al ser participados en común por

sus miembros, los reúne en una misma conciencia colectiva. Comprende también las formas a través de las cuales esos valores se expresan y configuran: las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras.

El objetivo de cada cultura es que a través de su ejercicio sus miembros puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano. Ya que la cultura es una actividad creadora con la que el ser humano responde a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades espirituales y corporales. Para Puebla lo esencial de cada cultura está en su dimensión religiosa por la que se cierra sobre sí misma o se abre a la trascendencia. Como se ve esto no equivale a la práctica religiosa.

Las culturas se ven siempre enfrentadas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpenetración. Por estas y otras causas hay periodos en los que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores y por la necesidad de realizar nuevas síntesis vitales.

En general estamos muy de acuerdo con esta conceptualización: con que los sujetos de las culturas son las diversas colectividades humanas y con el carácter totalizador de las culturas. Sin embargo el documento tiene una propensión idealista: los valores son los que generan todo. Creo que habría que insistir de modo más realista en que las culturas son el modo humano de satisfacer las necesidades y que son estas necesidades las que se sobredimensionan como deseos y querer y dan lugar a preferencias y proyectos. En todo este proceso se transforma tanto el ser humano como la naturaleza. Hay que destacar el campo de la producción de la vida y de la apropiación de lo producido socialmente: las fuerzas productivas y las relaciones de producción; las relaciones sociales empezando por la familia; y el lenguaje conceptual, los símbolos, ritos y mitos.

Me parece importante afirmar, como lo hace el documento, que el objetivo de las culturas es la constitución de los seres humanos en cualitativamente humanos. Así pues la finalidad de las culturas las trasciende. Y esta trascendencia se expresa como apertura al trascendente. Sin embargo las culturas pueden absolutizarse. El resultado es que ya no humanizan a sus miembros. Eso se expresa en dos vertientes complementarias: desconocimiento o dominación de otras culturas y división injusta dentro de la cultura. El documento tiene mucha sensibilidad para lo primero, en concreto para la dominación imperialista del occidente desarrollado sobre América

Latina, pero menos para subrayar la propensión de las culturas y sobre todo de sus responsables a absolutizar el ordenamiento asimétrico y así encubrir la dominación interna. Es lo que Medellín denominaba colonialismo interno. Sin embargo, como veremos, lo acabará reconociendo.

Pasemos a considerar la cultura latinoamericana. Hubiéramos deseado que se hubiera partido del carácter multiétnico y pluricultural de América Latina, y que desde su reconocimiento, que implica el diálogo intercultural desde la aceptación mutua, se hubiera pasado al reconocimiento de la cultura latinoamericana, basada, más aún que en una historia compartida, en el reconocimiento de los latinoamericanos entre nosotros mismos, aun en medio de nuestras diferencias, que nos constituye como comunidad viva, y del reconocimiento que los demás hacen de nosotros como latinoamericanos, que indica que nos perciben como un conjunto diferente de los demás. Pero reconocer diversas culturas habría implicado el reconocimiento del carácter asimétrico de su relación en el interior de cada país, más aún el carácter contradictorio de la unidad latinoamericana. Sin embargo un grupo de obispos apoyó el análisis cultural precisamente para subrayar lo que une al continente, con lo que la amenaza a la unidad vendría fundamentalmente de fuera: de la adveniente cultura universal con su tinte secularizador que contradice el carácter religioso que caracteriza la cultura latinoamericana. Por eso ese grupo de obispos quería evitar a toda costa que se subrayaran las contradicciones internas que atraviesan a cada país y al continente como tal. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el documento no tendrá más remedio que reconocerlo.

De todos modos hay que reconocer que América Latina no es una alocución vacía de contenido sino que expresa una realidad histórica diferente de otras como son USA, Europa o África subsahariana. Esa realidad histórica se decanta como una cultura viva sustentada por una comunidad viviente, que tiene a la vez vasos comunicantes y contradicciones. Puebla insiste en su carácter mestizo, subrayando que esa condición, que es sin duda étnica, es más aún cultural. Piensa certeramente que este proceso de hibridación está muy lejos de concluirse, aunque va decantándose en muchas realizaciones en diversos ámbitos, algunas realmente eximias.

### **Catolicismo popular, expresión de la cultura latinoamericana**

Pues bien, los obispos descubren en esta cultura latinoamericana un radical sustrato católico; incluso llegan a afirmar que las virtualidades de esta cultura

se manifiestan de modo especialmente nítido y vigoroso en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo (313-314). Hacen notar que cuando hablamos en sentido cultural y religioso no se pueden emplear de modo drástico categorías clasistas ya que analíticamente a veces pueblo se aproxima a etnia, es decir expresa realidades que tienden a ser compartidas por todo el conjunto y que de este modo tienden a compactarlo, en cambio otras denota realidades más propias de los de abajo. En este horizonte el pueblo, en el sentido de los pobres (los que andan entre las necesidades básicas y las mínimas), tiende a ser visto como el que condensa lo que en otros sectores está más diluido, e incluso como el venero de donde brota bastante de lo más cualitativo de esta cultura. Desde luego que esto es así en la copiosa caracterización que hacen de la religiosidad popular, cuya expresión más mayoritaria y representativa es el catolicismo popular, aunque reconocen que en las últimas décadas hay otras manifestaciones religiosas de las que destacan las iglesias populares libres (llamadas peyorativamente sectas).

Es cierto que no pocos rasgos del catolicismo popular son practicados también por sectores medios y altos tradicionales. En este sentido, popular denota al pueblo como etnia, como nación, incluso como subcontinente. El caso más claro es el de las fiestas en las que participan todos, pero de tal manera que la estructura de la celebración expresa simbólicamente la estructura social. Por eso un análisis meramente formal confirma el carácter unimismador del catolicismo popular. Pero los obispos, al hacer una lectura pragmática de la religiosidad popular, expresan con mucho vigor que el hecho patente de que en pueblos (naciones) católicos campeen con toda desenvoltura estructuras radicalmente injustas es índice fehaciente de que la fe de los fautores de esas estructuras ha estado macilenta o está muerta, mientras que el anhelo del pueblo (los de abajo) por su liberación y los avances en lo que está en su mano y el cuidado que pone por conservar la humanidad en esa situación deshumanizadora, muestra que en esos sectores la religión sí es expresión de fe vigorosa (452, 437-438). Así que la frondosidad de expresiones religiosas no expresa sin más la riqueza de la fe de los que las llevan a cabo. Igual que la frondosidad de la higuera, que representaba el esplendor del culto del santuario del judaísmo, estaba según la estimativa de Jesús vacía de frutos. Hablando de modo generalizador los sectores que mantienen y usufructúan las estructuras de pecado son religiosos, pero no tiene fe. La religión les da identidad, seguridad, equilibrio, prestigio; pero no es una relación viva con el mundo divino que estructure su vida y su actuación.

En cambio en muchos de los de abajo, además de fuente de identidad y sentido, es también una relación que les da la dignidad que les es negada, y además fuerzas y esperanza para vivir.

La línea dominante de esta sección del documento insiste en que la cultura y en ella el catolicismo es el elemento aglutinador de América Latina. Por tanto la amenaza es fundamentalmente exterior, como dijimos, la cultura occidental mundializada y su talante secularizante. Sin embargo esta insistencia en la cultura como el núcleo configurador de todos los aspectos de la vida personal y social y el énfasis en que el corazón de la cultura es la religión y el de la cultura latinoamericana el catolicismo popular, lleva a una acusación fortísima a los responsables de la configuración actual de América Latina ya que no sólo excluyen y oprimen sino que lo hacen precisamente a sus hermanos en Cristo, a aquellos que participan de la misma religión. Esto significa que estas personas pueden ser religiosas, pero su fe está sumamente debilitada. En cambio el documento anota que la resistencia del pueblo a la opresión y la persistencia en defender su dignidad están posibilitadas por su práctica religiosa animada por la fe viva. Nos parece muy importante este señalamiento porque ha sido precisamente una parte de la institución eclesiástica la que ha encubierto a los ojos de la élite esta contradicción al presidir las ceremonias religiosas ocultando esta perversión, incluso al participar normalmente de sus mismos círculos sociales convalidando así su modo de proceder.

## **Reconocimiento y evangelización de la religión del pueblo**

Si desentrañamos los diversos elementos del catolicismo popular que presenta Puebla (444-469) y analizamos su evolución en estas décadas, es decir qué está pasando con la religión del pueblo en esta nueva época, tema al que es sensible el documento (460,464,466,469), creemos que se ha producido de un modo bastante nítido el deslinde entre lo popular como unimismador y lo popular como característico de los de abajo. Es verdad que las fiestas patronales, sean de un pueblo, una región o un país, todavía convocan a los de arriba y a los de abajo, aunque cada vez es más patente que las autoridades más que participar de la fiesta se aprovechan para hacerse ver y aparecer como representativas, aunque el efecto sea negativo para ellos porque la gente resiente la impostura. Pero las devociones más representativas del pueblo, como son los Cristos dolorosos, son cada vez más

inequívocamente las devociones del pueblo sufriente. Más todavía, la Semana Santa es ya hoy el momento más fuerte del año en que se encuentran y comulgan el pueblo pobre y el Mesías pobre de los pobres. Lo mismo podemos decir de la síntesis vital que ha operado en América Latina la sabiduría popular católica, que el documento describe tan elocuentemente (448). Es claro que esos rasgos se encuentran sobre todo en la gente popular. Más aún, cuando el documento señala tareas a los agentes pastorales y a las élites respecto del catolicismo popular, parte de la base de su externidad respecto del pueblo, es decir de que forman dos conjuntos.

El documento al caracterizar al catolicismo popular (444,448,454) describe todos los elementos de una religión: la visión del mundo natural, humano y divino, y de sus relaciones; los modos para escuchar su voz, agradecerle, presentarle la propia vida y conversarle sobre ella; los criterios sobre cómo vivir la vida, sobre lo que es bueno y malo; los ritos con los que se representa esta relación y se la realiza simbólicamente; y la organización para todo eso. La religión del pueblo es por eso una religión o para decirlo más exactamente una de las formas como se presenta el cristianismo, una forma, como todas las demás, ambivalente, pero un camino cristiano integral. Por supuesto que es una religión católica, en comunión con las demás formas de vivirlo y muy concretamente con la jerarquía a la que reconoce como ministros de su Dios y de Jesucristo. Es claro que la gente que practica el catolicismo popular se siente en la Iglesia como en su casa y también en los templos y en los santuarios. Pero también es patente que utiliza (en el mejor sentido de la palabra) a los curas para sus fines, que si nunca discute con ellos, tampoco se pliega sin más a sus ideas sino que conserva las suyas y que reinterpreta lo que oye según su imaginario. No es por eso lo mismo catolicismo popular, esa forma mayoritaria de la religión de los de abajo en América Latina, que piedad popular. Ésta alude sólo a lo devocional; aquella es una forma integral de vivir el cristianismo. Y porque lo es “es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (450). Y por eso en los barrios “está expresándose espontáneamente de modos nuevos y enriqueciéndose con nuevos valores madurados en su propio seno” (466).

Claro que hay que evangelizar a la religión del pueblo, como a la de la institución eclesiástica, pero, si comprendemos su sustantividad, debemos aplicar lo que el documento dice sobre las culturas: sólo puede evangelizarse desde dentro, en la casa del pueblo. No sólo en su casa física, sino en su

mundo, participando. Ya entrar en él es evangelizador. Si se entra no para mandar sino para participar, se está expresando que se lo estima, que se lo aprecia. Para Puebla, en cambio, evangelizar es ante todo evangelizar los valores y, desde ahí, las estructuras (438).

Para nosotros el contenido fundamental de la evangelización es la entrega (en el sentido técnico de la palabra, de donde brota la tradición) de la Biblia, sobre todo de los evangelios. En esa entrega, que se realiza al proclamar la Palabra, sobre todo en la homilía y en la lectura orante comunitaria, acontece todo lo demás. Y ahí es también donde el agente pastoral pasa a ser interior a la religión del pueblo, así como la religión del pueblo se historiza radicalmente, y de ese modo se hace capaz de reprimarse desde dentro en esta nueva época. Cuando se llega a este nivel es cuando se descubre realmente "el potencial evangelizador de los pobres" (1147). Por eso el documento expresa que esto tiene lugar en el compromiso con los pobres y oprimidos y en las Comunidades de Base (6). Creo que este reconocimiento de fondo de la religión del pueblo, aun en medio de las ambigüedades indicadas, es uno de los grandes aportes de Puebla.

## **Opción por los pobres**

Desde esta valorización de la religión del pueblo se comprende más hondamente la opción por los pobres, que es el aspecto de Puebla que reviste mayor trascendencia histórica, y que, asumiéndolo de la Iglesia latinoamericana, ha sido propuesto repetidamente por el Papa a la Iglesia universal. En Puebla es tan crucial esta opción que la podemos considerar, juntamente con la presentación de Jesús de Nazaret, como lo que dinamiza, estructura y unifica todo el documento.

En primer lugar Puebla expone crudamente la situación de los pobres en América Latina y las causas estructurales de su pobreza. En este aspecto hemos insistido que asume Medellín no sólo de hecho sino programáticamente. Por eso el documento denuncia sin ambages a los causantes de tanta atrocidad.

Es muy significativa la iluminación teológica. En primer lugar se señala que para el cristiano la opción por los pobres no es más que la participación de la opción que Dios y Jesús de Nazaret tienen por ellos. Así que no se

puede optar por Dios ni por Jesús sin optar por los pobres. Dios toma su defensa y los ama porque “hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida” (1142). Así pues la opción por los pobres es porque son pobres, “cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren” (id). Esta prescindencia de otros atributos para fijarse sólo en su condición de carencia, de menoscabo, que es interpretada también como una violación, es llevada a un extremo difícilmente tolerable para la sensibilidad bienpensante de muchos cristianos cuando los obispos piden que nos fijemos en esos rostros muy concretos que la pobreza generalizada toma entre nosotros para que reconozcamos en ellos “los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (31). La piedad secretamente corroída de mala fe está inclinada a ver a Cristo en los pobres pacientes y resignados, incluso agradecidos al que les da algo para sobrevivir. Pero no es a ellos a los que se refiere el documento. Los obispos piden que reconozcamos los rasgos de Jesús en esos niños tan desnutridos que difícilmente se recuperarán; en los niños vagos y explotados, los niños de la calle; en los jóvenes desorientados y frustrados porque no pueden capacitarse ni tienen trabajo; en los desempleados porque han sido despedidos; en los hacinados en los suburbios que se ven sin nada y ven la ostentación de los ricos; en los ancianos abandonados a su suerte porque ya no producen (32-39). Es importante constatar que en ellos está Jesús precisamente como Señor, y por eso interpelándonos. Como se ve, es la historización, muy pertinente y urticante, de la representación del Juicio Final que presenta Mateo.

Es importante recalcar que lo más perdurable del documento está en la implicación mutua de Jesús y los pobres. Por una parte está la presentación de Jesús pobre que opta por los pobres. Frente a tanto monofisismo larvado, el Cristo de Puebla es inequívocamente Jesús de Nazaret. Moingt en su cristología parte del cambio de sujeto que se opera desde el concilio de Éfeso respecto de la consideración de Jesús que había venido haciéndose en la Iglesia hasta entonces. Hasta Nicea se parte de Jesús de Nazaret y de él se dice que es el Mesías, el Señor, el Hijo de Hombre, el Hijo único de Dios. Desde Éfeso se parte de la segunda persona de la Santísima Trinidad y de ella se afirma que es verdadero hombre, como es verdadero Dios. Tener que afirmar la humanidad de Cristo es indicio inequívoco de que ya no se está hablando de Jesús de Nazaret, porque de él podría discutirse cualquier cosa, pero a nadie se le ocurriría poner en duda su humanidad (7). Rahner vino

insistiendo también en la idea de que, si algunos intelectuales dudaron de la divinidad de Jesús y aun la negaron, la verdadera herejía cristiana, oculta pero extendidísima, consiste en lo contrario: pensar a Jesús como un Dios disfrazado de ser humano o, como un centauro, mitad Dios y mitad ser humano. El Cristo de Puebla es inequívocamente Jesús de Nazaret. En ese sentido, el más medular, el Cristo de Puebla es el de la Teología de la Liberación. Es un personaje histórico, liberado a la historia, que tiene una pretensión transformadora respecto de la historia humana que despierta gran entusiasmo en los pobres y que por eso es ajusticiado por las autoridades. Éste es el que revela humanamente el designio de Dios y a Dios mismo como Padre de todos y especialmente de los pobres. Él es el que, resucitado por Dios, es constituido por él como único camino que conduce a la vida, camino que es la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios. Camino que pasa por los pobres porque su existencia masiva es la negación más estruendosa de la fraternidad. Por eso “el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo” (1145).

### **La pobreza evangélica, una propuesta cultural alternativa**

Además de la pobreza de los pobres, que son los que no tienen cómo tener, el documento se refiere a la pobreza evangélica, que está arraigada en los pobres de Yahvé (Sof 2,3;3,12-20; Is 49,13; 66,2;Sal 74,19), entre los que Lucas sitúa a Simeón y Ana y a los padres de Jesús, que él proclama en las bienaventuranzas de Mateo, y que los obispos dicen que está “exigida a todos los cristianos” (1148). Caracterizan a esta pobreza por tres elementos: actitud de apertura confiada en Dios; una vida sencilla, sobria y austera que aparte la tentación de la codicia y del orgullo; y la comunicación de bienes materiales y espirituales con los pobres (1149-1150). Para los obispos “esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo” (1152). Los obispos se alegran al ver que muchos de sus hijos no pobres viven esta pobreza cristiana (1151). La última ponencia de Ellacuría una semana antes de que lo asesinaran trató de este tema en la universidad de Barcelona y sostuvo que esta pobreza constituía una verdadera cultura y la propuso no sólo para el tercer mundo, como haciendo de la necesidad virtud, sino para Europa, como una alternativa superadora a la actual, que excluye a la mayoría de la humanidad y deshumaniza a los que están dentro (8). Y es cierto, porque al liberar, tanto del consumismo como

del ansia de prevalecer sobre otros, rescata un cúmulo ingente de energías para dedicarlas tanto a estar, a contemplar, a convivir, como al desarrollo integral de los pueblos. Una austeridad no rigorista sino amorosa y por eso creadora, alegre, constructiva, capaz de hacernos felices. Desde entonces este modo de vivir no ha hecho sino incrementarse, de manera que no es ya excepcional porque incluye a minorías crecientes, que además cada día están más conectadas, socializando sus descubrimientos y estableciendo redes para el cambio político, que lleve a la transformación económica, desde este horizonte cultural mucho más humano.

Resumiendo el tema, expresan, citando al Papa, que la Iglesia en Medellín “fue una llamada a la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas. La III Conferencia Episcopal de Puebla quiere mantener viva esa llamada y abrir nuevos horizontes a la esperanza” (1165). Aquí radica la trascendencia del tratamiento culturalista de los problemas actuales. Pero, claro está, eso exige tomárselo en serio para que no se quede en pura retórica. El planteamiento es sumamente exigente; es un planteamiento realmente espiritual ya que el voluntarismo y el activismo se quedan muy cortos y es preciso un nuevo espíritu, libre, creador y solidario, para caminar en esa dirección.

Un índice de que sí lo tomaron en serio es que los obispos se refieren de modo específico a los agentes pastorales y a la institución eclesiástica y piden una revisión de sus estructuras y de la vida de sus miembros en orden a una conversión efectiva. Ella llevará a que en la evangelización cuente más con la gracia de Dios que con el tener más y el poder secular. Así se presentará “auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor” (1158).

Desde la libertad que da la pobreza evangélica tienen sentido las propuestas que se esbozan, que van desde la condena de la pobreza antievangélica en que está sumida la mayoría de América Latina, al esfuerzo por conocer cada vez más los mecanismos que causan esta tragedia y denunciarlos, a sumar los esfuerzos con los que luchan por desarraigarla y crear un mundo más justo y humano, a apoyar a los trabajadores que quieren ser tratados como libres y responsables y participar en las decisiones que conciernen a su vida,

y a defender el derecho a crear sus propias organizaciones (cf Medellín 2,27), y a respetar y apoyar a las culturas indígenas (1159-1164).

Como se echa de ver, es bastante contundente lo que los obispos proponen para poner a valer a América Latina desde su ser cultural. Para empezar es muy sorprendente que consideren al pueblo pobre como el portador más acendrado de lo más vivo e inspirador de nuestra cultura. Hay aquí una llamada doble: por una parte la opción solidaria por ellos para ayudarlos a salir de su condición de agudas carencias y privaciones injustas; por otra, una invitación a reconocer su potencial evangelizador y humanizador para dejarse contagiar por él. En definitiva en este movimiento hacia el pueblo se propone una relación recíproca: dar los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado y recibir los bienes culturales y espirituales atesorados en ese su empeño agónico por la vida digna. Un empeño en el que el sujeto queda tremendamente potenciado, pero no menos los lazos que se entablan para ir lográndolo a contracorriente.

Esta relación no es más que la teoría, es decir la comprensión sistematizada y cabal, de la práctica de los obispos de Medellín que también estuvieron en Puebla, la práctica de esos Padres de la Iglesia Latinoamericana que efectivamente cambiaron de lugar social y, entrando en la casa del pueblo, fueron capaces de reconocer simultáneamente la postración y las riquezas del pueblo pobre, de dejarse evangelizar por él y de evangelizarlo, logrando que se pusiera de pie, y a la vez que en ese empeño se convirtieran sus Iglesias y se desarrollara humanamente mucha gente no popular (9).

## **Mensaje a los constructores de la sociedad pluralista**

El mensaje de Puebla a los constructores de la sociedad pluralista en América Latina está condicionado por la percepción de la nueva época que comenzaba y que no se origina ni en América Latina ni en el cristianismo, por lo que los contenidos analíticos son muy pobres. Sí se acepta que la modernización tiene que ver con la ciencia y la técnica al servicio de la propiedad privada, lo que produce tanto aumento acelerado de riqueza como exclusión y pauperización crecientes. Pero aún era demasiado pronto para percibir los avances específicos en la construcción de circuitos integrados y su aplicación a la informática o a la salida al espacio y en general a la fabricación de máquinas complicadísimas hacia la inteligencia artificial; o lo

relativo a la química molecular con la construcción del mapa genético humano y el estudio del modo cómo interactúan los genes, en vistas a la ingeniería genética, pero también a la manipulación de las especies vivientes, incluso del ser humano. Tampoco ven la modificación de las empresas y el papel decisivo de los accionistas mayoritarios, incluso la autonomización del capital financiero. Por eso las indicaciones del documento, siendo certeras, son demasiado genéricas para ser operativas. De todos modos sí queremos destacar el énfasis en que todo debe estar en función de la persona y que esto quiere decir tendencialmente de todas las personas, ya que el avance en humanidad conlleva el avance en la dirección inclusiva. Y que la inclusión exige la participación y por eso la complementación y la sinergia.

Queremos poner de relieve dos aspectos: Uno es muy preciso y altamente significativo. Es la defensa del salario de los trabajadores, del derecho a organizarse y participar en las empresas y el derecho más general a una política económica que no vaya hacia la reducción del empleo. Si en la década de los sesenta y aun de los setenta nos hubieran dicho que íbamos a ver mano de obra esclava, y no en algún sitio recóndito del tercer mundo sino contratada por las corporaciones trasnacionales, no lo hubiéramos creído. Y sin embargo así es. Peor que esclava, porque el dueño se hacía cargo de su vida, en tanto que ahora se los usa de modo extenuante y sólo a cambio de la subsistencia y se los bota en cuanto disminuye su rendimiento sin que se haga cargo de ellos ninguna seguridad social. Esto es la maquila, y este modo de trabajo va dando el tono en otros sectores. Aun en el primer mundo y entre profesionales, gana terreno el contrato basura. En esta cultura cínica que todo lo mienta neutramente, se lo llama sociedad del riesgo. Y es cierto que los triunfadores prefieren no tener que pagar nada al Estado porque, como tienen expectativas de ganancia, prefieren arriesgarlo todo cada vez para ganar más. Pero no se puede organizar una sociedad desde una eliminación tan grosera de la solidaridad. Porque los únicos que se arriesgan de veras, es decir que arriesgan su vida, son los trabajadores, y la mayoría ni siquiera la arriesga porque no tiene nadie que lo explote. Hasta este extremo hemos llegado.

El segundo aspecto es el de la justicia, que es una de las palabras más repetidas en el documento. Tiene dos acepciones: la primera es justicia en los contratos, más allá de su legalidad; la segunda, más genérica porque es el horizonte desde el que es posible hablar de justicia más allá de la mera legalidad, es la destinación primaria de los recursos de la tierra para la

humanidad como magnitud real, como sujeto colectivo. Ya nos hemos referido al punto, que trae como consecuencia la relativización de la propiedad privada que hoy por hoy es lo más sagrado que existe y el contenido más concreto e incuestionable de la libertad individual, que es propuesto como la única causa digna por la que merece la pena luchar, lo que define al mundo libre y casi lo único que deben salvaguardar los Estados. Para Puebla sí existen magnitudes colectivas, empezando por la familia, siguiendo por la empresa que debe ser entendida como una comunidad (como había insistido vigorosamente Medellín), la ciudad, la nación, además de las llamadas asociaciones intermedias por la Enseñanza Social de la Iglesia. En la existencia real de colectivos humanos se afincan las culturas, que, como hemos visto, son la referencia fundamental de Puebla. Pero los obispos insisten que el colectivo más real es la humanidad, tan real que es el sujeto de derechos y deberes inalienables. Hoy la noción de justicia y aun la palabra han desaparecido del mapa de la política, de la ética y por supuesto de los medios masivos de información y opinión. Incluso, hay que decirlo con dolor, del horizonte eclesialístico. Haríamos bien en regresar al documento de Puebla para ver la pertinencia de este concepto, que es también una exigencia y que debe ser una pasión.

## **Comunión y participación**

Dijimos, hablando de Medellín, que los obispos tenían autoridad moral para hablar como hablaron a América Latina porque aplicaron a la Iglesia las mismas recetas que habían prescrito para el continente. ¿Puede decirse lo mismo de Puebla? Es lo que veremos a continuación.

Los últimos responsables del documento se propusieron unificarlo alrededor del binomio comunión y participación. En la redacción final, cada sección está introducida por unos párrafos en los que se sintetiza su contenido desde esta perspectiva: La comunión y participación es lo que constituye a la Iglesia y de este modo ella es sacramento, en el sentido de embrión, de salvación. Pero también la misión sigue esta dirección porque ella expresa el designio de Dios para la humanidad. El Reino “se da en cierto modo donde quiera que Dios está reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo” (226). Precisamente el pecado es lo que impide la comunión: “el materialismo individualista, valor supremo de muchos hombres

contemporáneos, que atenta contra la comunión y participación, impidiendo la solidaridad (...)/ el consumismo, con su ambición descontrolada de 'tener más' va ahogando al hombre moderno en un inmanentismo que lo cierra a las virtudes evangélicas del desprendimiento y de la austeridad, paralizándolo para la comunicación solidaria y la participación fraterna/ el deterioro de los valores familiares básicos desintegra la comunión familiar eliminando la participación corresponsable de todos sus miembros" (55-57). "El pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella destructora. En este sentido, la situación de miseria, marginación, injusticia y corrupción que hiere a nuestro continente, exige del Pueblo de Dios y de cada cristiano un auténtico heroísmo con su compromiso evangelizador, a fin de poder superar los obstáculos" (281).

Tenemos, pues, que el designio de Dios es que los seres humanos construyan la comunión "en toda la vida", incluso "en su dimensión económica, social y política" (215). Esta comunión, que es la más genuina producción humana, de tal modo que en el proceso de producirla se produce el ser humano a sí mismo, mirándola desde el plano trascendente, está "producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" y no como un producción de algo exterior a la comunidad divina, al modo de la causa eficiente, porque "es la comunicación de su propia comunión trinitaria" (id). Por eso las formas de comunión humana en sus diversos ámbitos "son, animadas por la gracia, su primicia" (218). Pero como el documento insistía que esta comunión está entrapada por la injusticia institucionalizada, el proceso hacia la comunión y liberación entraña la lucha por la liberación. Es el Espíritu el que nos mueve a ella ya que "esta liberación nos abre el camino a la unidad de todos los hombres entre sí y de los hombres con Dios" (219). Porque "la comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales (...) El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen" (327).

Si éste es el designio divino sobre el mundo y más aún la acción actual del Espíritu en la historia y si éste es el sentido de la misión de Jesús de Nazaret (211-219) y por tanto el contenido de la evangelización, ésa deberá ser también la configuración de la Iglesia. En esto consiste la sacramentalidad de la Iglesia: en ser signo creíble de comunión. Por eso “cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud deferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad” (273).

Como se echa de ver, el diseño concreto del modelo de Iglesia que se propicia en este párrafo está totalmente en consonancia con la propuesta de Dios para la humanidad. La Iglesia es así un laboratorio de humanización, un embrión del Reino. Sin embargo a lo largo del documento aparece aquí y allí otra sensibilidad, lo cual genera una tensión interna. La tensión de la fórmula comunión y participación en el documento de Puebla está en entender la comunión por la participación en el ser cristiano fundamental y posteriormente desde los carismas de cada miembro o entenderla como comunión del resto del pueblo de Dios con la jerarquía, la cual nos hace participar de lo que nos delega, supervisándolo. En el primar caso la comunión de la Iglesia se establecería por la reciprocidad de dones de sus miembros en su condición básica de cristianos; es decir, que nos llevemos unos a otros en nuestra fe, en nuestro amor fraterno y en los diversos niveles de la vida cristiana. Cuando hay este flujo comunicacional horizontal, hay Iglesia. Sobre esta primera comunión, se montaría la segunda: el servicio de la jerarquía a los demás miembros del pueblo de Dios y la comunión de éstos con la jerarquía, así como también la circulación de los carismas de religiosos y laicos a través de todo el cuerpo eclesial. En el segundo caso, se omitiría o tendría una existencia residual la primera comunión, y todo se montaría sobre la comunión de todos con la jerarquía. Pongamos como ejemplo de esta tensión cuatro números seguidos, ya que la contigüidad hace más claro el problema. De acuerdo con lo que hemos denominado primera comunión se establece que “la fuerza que asegura la cohesión de la Familia de Dios en medio de tensiones y conflictos es, en primer lugar, la misma vitalidad de su comunión en la fe y el amor” (246). Pero en los dos números siguientes se afirma que los pastores

constituyen “el centro visible donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia” (247); porque, como en la familia, en la Iglesia “la unidad de los hijos se anuda -fundamentalmente- hacia arriba” (248). Y sin embargo el número siguiente desglosa muy hermosamente que los pastores están al servicio de la Familia de Dios como hermanos: “Son hermanos llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas” (249).

Creo que estos textos plantean claramente el problema: la comunión ¿es la fraternidad de los condiscípulos, una comunión horizontal y mutua a la que cada quien aporta su ser cristiano y su carisma, en lo que consiste su participación, o se anuda por arriba, en los padres, que son la jerarquía? Creo que éste es el problema que está sin resolverse en la Iglesia. Aceptar lo que hemos denominado la primera comunión nada tiene de antijerarquismo. Por el contrario, tenemos muy a la mano el ejemplo luminoso de los Padres de la Iglesia Latinoamericana que se expresaron en Medellín y muchos estuvieron presentes también en Puebla. Ellos vivieron dentro del pueblo de Dios y en él llevaron a otros muchos en su fe y amor fraterno y fueron llevados también por ellos. Por eso estuvieron en condiciones de ejercer su ministerio con esa desbordante fecundidad que los caracterizó. Fueron grandes obispos porque más básicamente fueron eximios cristianos que vivieron su cristianismo con sus hermanos, que se fueron haciendo cristianos juntamente con ellos.

### **Modernización sin secularización (aunque sea sin justicia)**

¿Qué ha pasado con este documento? Para entender su suerte es importante tener en cuenta su elaboración. El CELAM había sido intervenido por el Vaticano en 1972. Así lo aseguró el Nuncio de Bolivia en Sucre, que en contra de la asamblea impuso como secretario a López Trujillo. Esa secretaría es la que orientó la preparación de Puebla como alternativa a Medellín. Esto resultaba patente en el Documento de Trabajo que llegó hasta la Conferencia. Al comenzar ésta, el CELAM propuso que ese documento sirviera de base y que la secretaría coordinara la asamblea. El presidente, que no estaba de acuerdo con ninguna de las dos propuestas, las sometió a votación a la asamblea, que las rechazó, de tal manera que la asamblea acordó su modo de proceder y eligió a sus coordinadores y se fue dando la materia a discutir. Pesó el discurso inaugural del Papa, que dio la pauta para los tres temas

doctrinales: Jesucristo, la Iglesia y el ser humano. Pero en definitiva la asamblea aceptó el método de Medellín y expresamente se propuso ser fiel a su orientación. Donde más se puso de relieve esta voluntad resuelta de continuidad es en la insistencia sistemática (nos hemos referido a ella en varias ocasiones) de profundizar el cambio de ubicación social que propuso Medellín. Entendieron esta reubicación como una expresión básica de la conversión de la Iglesia, que asumieron como primera prioridad. Donde se ve que la propuesta iba de veras es que notan expresamente que en esos años el costo que ha tenido que pagar la Iglesia por alinearse con el pueblo pobre ha sido muy desgastante en alejamiento de los aliados tradicionales, en calumnias, hostilidad, incluso persecución y muertes. Siendo conscientes de lo que está en juego, se afincan en seguir por ese camino arrojando las consecuencias, porque lo entendieron como una manifestación primaria de fidelidad al Señor, más aún como la participación de su destino (83,147,160-161,623,1094).

En lo que llevamos dicho se expresa esa línea principal de la Asamblea que se desarrolla en el horizonte de Medellín con avances muy característicos. Sin embargo, aquí y allí, hemos anotado debilidades e incongruencias. Éstas tienen que ver con esa corriente minoritaria, pero con mucha capacidad de presión por el apoyo de los personeros del Vaticano presentes. Ellos pretendieron centrarlo todo en la modernización sin secularización. Aceptaban básicamente el proceso de los países metropolitanos y su proyección para América Latina; pero querían evitar el efecto que el proceso ha tenido en Europa y USA, que ha supuesto una disminución drástica del poder de la institución eclesiástica y de la práctica religiosa de las multitudes. Para eso asentaban la catolicidad del Continente y proponían una especie de pacto por el que la Iglesia se comprometía a apoyar el proceso, corrigiendo sus abusos más notorios, con tal de que la dieran participación en la superestructura del proceso para que, a diferencia del primer mudo, se diera modernización sin secularización. Ésta es la línea recesiva del documento de Puebla. Para apuntalarla, una mano colocó por todos los rincones del documento la advertencia de que todo debe hacerse en obediencia a la jerarquía. Esa insistencia machacona en la obediencia no tenía como correlato errores doctrinales sino la solidaridad con los pobres para que no llegara a ser extrasistémica, es decir para que se llevara a cabo dentro de las posibilidades del orden establecido, aunque ello significara vaciar de contenido lo dicho

en el documento, que hemos reseñado aquí. Hay que decir que había algunos agentes pastorales y algún teólogo tocados por el esquema de la lucha de clases, que ciertamente es incompatible con la opción por los pobres como la vivió Jesús y la propone el documento. Pero los obispos de Medellín y las Iglesias que representaban no incurrieron en esa desviación. Y sin embargo su planteamiento era claramente alternativo, aunque convocando a todos, también desde luego a los profesionales y a los empresarios, aun a los que se consideraba opresores. Convocándolos como buena nueva, como ganancia para ellos, aunque entrañara un recorte severo en sus actuales tasas de ganancia y en su tren de vida. Obediencia a la jerarquía significaba, como se irá viendo, renuncia a la radicalidad evangélica para posibilitar un espacio público privilegiado para la institución eclesial.

¿Qué pasó después? Que los fautores de la continuidad creativa respecto de Medellín se fueron jubilando y fueron sustituidos por otros contrarios a esa línea, cuya única sensibilidad fue la religiosa, en el sentido más restringido del término. Todavía en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1992 en Santo Domingo, no había cambiado la correlación de fuerzas. A pesar de que en rigor no fue una Asamblea del Episcopado ya que Roma eligió directamente a una tercera parte de los asistentes, además de nombrar a los que dirigieron la Asamblea y elaborar el modo de proceder, sin embargo, en la redacción global que hicieron las comisiones como fruto del encuentro directo de los delegados, predominaba abrumadoramente la línea Medellín-Puebla. Desgraciadamente, eso no fue lo que se plasmó en la redacción final, que no fue obra de la asamblea.

Ahora, cuando se van a cumplir veinticinco años de Puebla, todavía se mantiene viva esa línea; pero esta vez sí creo que ha cambiado la correlación, y no sólo en el episcopado. A todos los niveles de la institución eclesial son más los que han visto alborozados el renacer de la religión en la postmodernidad y se han entregado a ella, sin discernir su calidad evangélica y prescindiendo de aspectos medulares de la evangelización y del evangelio.

## **El ITER en la línea de Puebla**

El ITER se incubó en el tiempo de preparación de Puebla, en un período de la Iglesia venezolana que he caracterizado como de rupturas contrapuestas: la ruptura de una minoría significativa con el orden establecido y el

desplazamiento hacia el pueblo hasta encarnarse en su seno o por lo menos hasta alinearse con él en relaciones cada vez más horizontales y mutuas; y la ruptura de la mayoría con el espíritu del Vaticano II y con su recepción latinoamericana que fue Medellín. A nivel interno estas rupturas se expresaban en dos eclesiologías y sobre todo en dos modos concretos de estar en la Iglesia: como pueblo de Dios los primeros y como institución eclesiástica, que en la práctica consideraba a los laicos como meros usuarios, los segundos. Estas direcciones contrapuestas originaban suspicacias y marginaciones.

Ellas, de un modo buido pero real, estuvieron tan presentes en los encuentros preparatorios que la constitución de un instituto de teología para todos los religiosos venezolanos parecía una empresa inviable. Sin embargo sus fautores supieron interpretar certeramente esta inviabilidad como el índice más fehaciente de su necesidad. Y por eso no dudaron en constituirlo, confiando en que en el camino se enderezan las cargas. Este empeño constituyente fue un verdadero acto de fe que no hizo sino robustecerse a medida que se presentaban las dificultades. Hablo de empeño constituyente porque el primer y único acuerdo era que aconteciera la Vida Religiosa en Venezuela. Con esto queríamos expresar que no pretendíamos coronar la figura actual de la Vida Religiosa, que nos parecía fundamentalmente trasplantada, sino que buscábamos colaborar para que, haciendo lo que Dios quería desde la radicalidad evangélica, la Vida Religiosa diera de sí hasta adquirir fisonomía propia. No era el ITER el sujeto de este acontecer, pero sí nos veíamos como una especie de partera, además de parte del sujeto global, que transformándose se iría constituyendo en Vida Religiosa auténticamente venezolana.

Esto significaba que nos colocábamos en la línea del Vaticano II en el sentido de fidelidad a los signos de los tiempos y a la palabra de Dios, y más en general que nos colocábamos en el cristianismo entendido como historia que tiene su eje en Jesús y que nosotros teníamos que echar adelante. Este carácter histórico estaba presente en la cristología y más en general en la orientación de la exégesis bíblica, en la importancia de la historia de la Iglesia y en tratamiento histórico de la dogmática. Pero lo más histórico de la historia es que nosotros teníamos que hacerla. Eso era lo que nos convocaba. Pero también lo que nos dividía.

Unos tenían sospechas de que otros eran marxistas. Éstos pensaban que parte de los colegas no se decidían a vivir la radicalidad evangélica por temor

a correr la suerte de Jesucristo. Sin embargo unos y otros nos consideramos como partes de un mismo conjunto en ciernes. Por eso la decisión más cristiana que tomamos fue la de dialogar con toda sinceridad, rigor intelectual y pasión, pero también considerándonos unos a otros como sujetos legítimos de ese diálogo y por eso componentes de ese nosotros que íbamos fraguando.

Esa sinodalidad sincera, leal, incluso empedernida, fue el índice de nuestra fidelidad al Vaticano II, a Medellín y a Puebla. Lo fue por su carácter trascendente, es decir atenido a la referencia a las fuentes cristianas y a la misión hoy. Todos queríamos hacer en nuestra situación el equivalente de lo que Jesús hizo en la suya. Y aunque cada quien tenía una idea bastante perfilada de lo que esto implicaba, sí estuvimos dispuestos a discutirlo, fiándonos de que todos teníamos Espíritu. Por eso el primer libro que sacamos se titulaba Evangelizar a Venezuela hoy, una concreción para el país del lema de Puebla. En ese empeño nos fuimos encontrando de tal modo que las diferencias, sentidas al comienzo como antagónicas, acabaron convirtiéndose en diferencias internas, en énfasis dentro de un mismo horizonte aceptado por todos.

Este horizonte a nivel pedagógico se plasmó en el método. Consiste en considerar a los alumnos, no como meros alumnos, es decir jóvenes que no saben y han venido a que les enseñen los que sí saben, sino como cristianos con una vivencia espiritual y una práctica pastoral, es decir condiscípulos de los profesores, que comparten con ellos la fe y la vida cristiana, incluso la misión eclesial. Desde este punto de partida, el acto pedagógico se plantea como un diálogo. La primera palabra la tiene el profesor que plantea el problema y aporta los datos de la tradición, ya que el cristianismo no es religión natural sino revelación histórica que tiene que ser recibida. Pero esta palabra no cae en alguien que está en blanco sino en un convocado, un condiscípulo, y por tanto puede resonar en lo más profundo de su ser cristiano o divergir respecto de sus concepciones o herir sus sentimientos o presentarse como algo novedoso o incluso como una llamada a la conversión. Así pues los alumnos aportan estas reacciones y se relanza el diálogo. En este método, como se ve, no se pone entre paréntesis la realidad cristiana del alumno; se presenta, por el contrario, como un diálogo de realidades, aunque los dos dialogantes tengan papeles distintos porque el profesor es ante todo el portavoz de la tradición, aunque también el que hace una entrega situada, no una imposible transmisión arqueológica. Esta situación es la visión pastoral de la

realidad y las opciones que nuestra Iglesia ha tomado respecto de ella para responder a su misión evangelizadora. Aspiramos a que ésa fuera la sensibilidad y la perspectiva desde la que se enfocara cada cátedra.

Hay que decir que ni el horizonte ni el método fueron aceptados pacíficamente. Una y otra vez fueron sometidos a discusión; aunque siempre que el claustro de profesores y los tutores lo discutieron, volvieron a aprobarlos como la expresión cabal del acontecimiento que buscó ser el ITER desde un comienzo, es decir de su carácter práxico, transformador. Dicho de otro modo, siempre rechazamos movernos en un academicismo abstracto, descomprometido, ya que creamos el ITER para ayudar a que se creara la Vida Religiosa venezolana, como parte de la Iglesia venezolana como una Iglesia local, la única que podía evangelizar realmente a Venezuela.

Pero así como queríamos superar resueltamente el sucursalismo tanto en la Vida Religiosa como en la institución eclesiástica, también rechazamos equiparar venezolanización a adaptación a la situación del país, al orden establecido. Adaptación equivalía para nosotros a negación del evangelio, a reducirnos a la versión religiosa de la institucionalización vigente. La misma transformación que promovíamos en la Vida Religiosa y en la Iglesia, la promovíamos en el país. Por eso los pobres eran para nosotros no sólo los destinatarios predilectos sino la perspectiva para enjuiciarlo todo: si les iba mal a los pobres es que todo está mal organizado y hay que reestructurarlo.

Desde esta perspectiva nos propusimos revisar colectivamente todas las cátedras para ayudarnos mutuamente en la congruencia con esta orientación. No se trataba de establecer la doctrina oficial del Instituto que cada profesor debía acatar disciplinariamente sino de ese empeño compartido por caminar en esa dirección, desde los énfasis personales, y por tanto de la colaboración fraterna en una empresa mancomunada que todos reconocíamos que nos superaba individualmente. Todos los profesores habíamos estudiado en Europa, pero unos lo habían hecho ya desde el espíritu y la orientación de Medellín y otros querían reestructurar sus saberes desde esta perspectiva.

Todos sabíamos que nuestro propósito requería tiempo para que las intuiciones germinales fueran cristalizando en propuestas más pormenorizadas, aunque siempre abiertas. Lo primero fueron perspectivas, enfoques y algunas tematizaciones paradigmáticas. Poco a poco fuimos impregnando cada tratado con ese espíritu.

Por el camino se fueron sumando nuevos profesores que no habían participado de este proceso. También se hizo presente una generación de alumnos con otra sensibilidad. Y, pasada la etapa fundacional, cuando la institucionalización se hubo normalizado, no se crearon espacios institucionales que posibilitaran la continuación e incluso la profundización de este proceso de interacción simbiótica. Mientras no se cambie el modo de contratación de profesores, no será posible continuar el proceso, y lo que se mantenga será sólo por el empeño particular de los que no pueden ni quieren hacerlo de otra manera porque el proceso los ha configurado con este talante.

Esto es así en primer lugar porque ninguna institución puede investigar y menos aún pretender definirse por la procesualidad abierta si la relación contractual con los profesores está restringida a las horas de clase. Sin un grupo de profesores a tiempo completo y a medio tiempo no puede mantenerse viva ninguna institución educativa. Pero esta exigencia es mucho más perentoria porque cuando se creaba el ITER comenzaba una nueva figura histórica más allá de América Latina y del cristianismo, una figura histórica compulsiva, más aún totalitaria. Es la mundialización del occidente por el mercado, que lideran las corporaciones transnacionalizadas. Si nuestra teología está anclada en el discernimiento de los signos de los tiempos desde la perspectiva de los oprimidos y excluidos y para la humanización de todos desde el paradigma de Jesús de Nazaret, se necesitan espacios institucionales densos para discernir el proceso y para establecer en esta nueva figura histórica una nueva correlación en el seguimiento de Jesucristo. Es cierto que ya hicimos algo de eso. La semana del ITER-UCAB sobre el nuevo paradigma y su discernimiento cristiano, plasmada en el n° 22 de nuestra revista da fe de este empeño. Pero esto es a todas luces insuficiente.

Si queremos ser fieles a la inspiración original del ITER y a todo lo que se ha caminado en estos veinticinco años, es preciso crear posibilidades institucionales para que el proceso puesto en marcha no se frene, para que la propuesta del ITER no muera la muerte silenciosa de las expresiones concretas que la validan, sino que se relance con nuevo vigor. No será fácil, ya que no lo es para cada profesor abrirse para constituirse en un colectivo que interactúa en fidelidad creativa al Vaticano II, Medellín y Puebla, desde nuestra convulsionada situación venezolana. La necesidad sentida de que tenemos que encontrar salida y colaborar a ella desde nuestra vocación y misión va a obrar como impulso para dedicarnos a ello y arrostrar las dificultades complejas

que sobrevendrán. También nos empuja en esta dirección la llamada que Dios nos hace y el compromiso con el ITER que a lo largo de estos años no ha hecho sino consolidarse. Ésta es nuestra esperanza.

## Notas

1. Para apreciaciones de conjunto significativas sobre Medellín, ver RLT 45 (set-dic 1998) 219-278 y 56 (en-ab 1999) 59-88.
2. Trigo: Leer a Medellín hoy. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,685-700.
3. 163,379,473,997,1128.
4. 26,74,85,90,142,268,425.
5. 1,28,30,38,47,129,138,494,542,778,11352,1207-1209,1264.
6. 96,111,156,239,261-262,617,629-630,640-643,648,952,1147,1309.
7. Moingt: El hombre que venía de Dios. Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, I, 123-163.
8. Ellacuría: Utopía y profetismo desde América Latina. RLT 17 (May-ag 1989)141-184. Sobrino: La utopía de los pobre y el reino de Dios. RLT 56 (may-ag 2002) 145-170. Trigo: Cómo vivir religiosamente en una cultura de muerte. En *Si quieres entrar en la vida....* Publicaciones Claretianas. Madrid 1996, 127-173.
9. Comblin: Saudades da América Latina. En *A esperança dos pobres vive*. Paulus. Sao Paulo 2003,719-732. Id.: Los obispos de Medellín. En *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*. EVD 2003,41-77. Trigo: Perfil del sujeto eclesial evangelizador de la gran ciudad. RLT 56 (may-ag 2002)121-144.

## Bibliografía

La bibliografía fundamental se encuentra en las revistas latinoamericanas del año 1979 y 1980. Una bibliografía por autores y temas puede encontrarse en Senderos 7 (en-ab 1980) 48-60. Éstas son revistas latinoamericanas representativas de lo que se publicó inmediatamente después de la asamblea: CIAS 28 (1979) 286 y 287; Christus

520-521 (mar-ab 1979) Puebla: Crónica y análisis; Medellín 17-18,19,20 (1979), 21 (mar 1980); Mensaje 277 (en-mar 1979)110-123; 282 (set 1979) 530-535; 285 (dic 1979) 793-802; Nuevo Mundo 86-88 (1979); Páginas 4 (1979); REB 39 (1979); SIC 413 (mar 1979 105-118; Senderos 4 (ab-jun 1979) 163-188; 7 (en-ab 1980) 4-21. 48-60; 8 (may-ag 1980) 69-99; Servir 79 (1979); 81 (1979) 267-336; 82 (1979) 389-469; Síntese 15 (jan-ab 1979) 47-81; Stromata (en-jun 1979) 3-18; (jul-dic 1979)194-212; (en-jun 1980) 3-24; Theologica Xaveriana 50 (en-mar 1979) 3-87; 52.

# ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES

## "EL SABIO, LA SABIDURÍA Y LA CIENCIA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS"

Profesora Ariadne Suárez

*Abstract: This paper briefly summarizes Aristotle's Metaphysics Book I, chapters 1 and 2, where the Greek philosopher states the conditions under which he identifies science and wisdom, considering the latter as the highest speculative activity. He also proceeds to compare his concept of science with other kinds of knowledge with the idea of declaring who is prepared to work on this theoretical activity.*

En el siguiente trabajo nos proponemos desarrollar ciertos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica que son tratados en los primeros dos capítulos del Libro A de la *Metafísica* de Aristóteles y que tienen que ver, básicamente, con el concepto de Sabiduría (*sophía*), considerado como el conocimiento bajo el cual podemos resumir una investigación que aspira a dar cuenta de la totalidad de lo real. Aun cuando este primer Libro de la *Metafísica* posee un carácter claramente introductorio, proporciona, sin embargo, las pistas necesarias para visualizar uno de los dos proyectos relacionados con la ciencia que se busca y con los comentarios que vamos a realizar en torno a ella. Se trata, como veremos, de subrayar la importancia que reviste el estudio y posterior reconocimiento de un saber cuya naturaleza teórica y absolutamente universal representa el conocimiento más elevado de todos. Tal ciencia se identifica, en opinión del Estagirita, con la *sophía*. Veamos enseguida de qué se trata.

I. Una de las primeras cuestiones que Aristóteles analiza y desarrolla en la *Metafísica* es la adquisición del conocimiento filosófico o sabiduría. De acuerdo con esto, propone, en primer lugar, la discusión de aquella forma de saber que denominamos conocimiento científico. Por "ciencia" Aristóteles entiende, más que nada, un conocimiento demostrativo cuya enseñanza y aprendizaje se produce a partir de un conocimiento preexistente<sup>1</sup>. Dicho saber equivale,

1 Aristóteles, *Analíticos Segundos*, Libro I, 1, 71 a 1, traducción de Miguel Candal Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

por tanto, a la demostración en su forma más pura. Semejante modo de adquirir conocimiento viene condicionado inmediatamente después por el hecho de que la razón por la que creemos conocer algo describe *necesariamente* la causa de aquello que no puede ser de manera diferente a como es<sup>2</sup>. Así las cosas, la investigación que inicia el primer capítulo del Libro I de la *Metafísica* tiene un objetivo claro, a saber: la identificación, en el ámbito de los conocimientos tradicionales y hasta entonces admitidos por todos, de esta nueva característica que distingue a la ciencia propiamente dicha de cualquier otra forma de saber. En este sentido, el conocimiento de la ciencia se caracteriza por lo necesario, ya que indaga por las causas de lo que es y no puede no ser, es decir, “el conocimiento cierto de lo necesario por sus causas”<sup>3</sup>. Ahora bien, dado que el deseo de saber en general forma parte de la naturaleza humana, debemos distinguir cuáles, de entre todas nuestras capacidades cognoscitivas, nos pueden conducir a ese saber que buscamos.

Para el Estagirita, los sentidos constituyen el primer paso en el camino que conduce a la adquisición del conocimiento y de la ciencia. En efecto, fiel a una exigencia metodológica que caracteriza todo el pensamiento aristotélico, la sensación constituye la base de todo el conocimiento porque ella es común a todos los seres vivos<sup>4</sup>. Si bien es cierto que en algunos animales la sensación engendra la memoria y en otros no, esta capacidad o persistencia en el ser humano desencadena, luego de muchas sensaciones semejantes o repetidas, primeramente, una generalización y, seguidamente, la experiencia<sup>5</sup>. A partir de aquí, el Estagirita comienza a diferenciar los ámbitos de conocimiento que se originan de la experiencia y las diferentes relaciones que se establecen entre ellos.

---

2 Aristóteles, *Analíticos Segundos*, Libro I, 2, 71 b 10-15.

3 Roger Verneaux, *Introducción general y lógica*, versión castellana de Joseph A. Pombo, Barcelona, Editorial Herder, 1989, p. 163.

4 Aristóteles, *Analíticos Segundos*, Libro II, 19, 99 b 32 y sigs.

5 Tanto en *Analíticos Segundos* como en la *Metafísica* la descripción de lo que Aristóteles reconoce como experiencia es muy parecida. Veamos: “Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia”. *Analíticos Segundos*, Libro II, 19, 100 a 3-5. Y en la *Metafísica*: “Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia”. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 1, 980 b 27-29, 981 a 1, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1990.

La ciencia y el arte, explica el filósofo, llegan a los hombres a través de la experiencia. Aun cuando pareciera que se asemejan entre sí dado su común origen, la ciencia y el arte dan nacimiento a un concepto universal, cosa que no ocurre con la experiencia. De hecho, cuando somos capaces de formular una generalización, podemos advertir, como bien afirma Aristóteles en los *Análiticos Segundos*, una unidad o "logos" subsistente más allá de la multiplicidad de los casos particulares.

Ahora bien, con esto no queremos decir que la experiencia como tal no produzca, por sí misma, una relación entre los particulares ya que, "para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico"<sup>6</sup>. Esto significa, más bien, que el hombre llega a ser un "experto" gracias a la experiencia aun cuando ésta sea el conocimiento de las cosas singulares, mientras que el arte corresponderá, por su parte, al conocimiento de las cosas universales. Este último saber es más completo que aquel que manejan los expertos por cuanto que son más sabios los que, además de conocer el qué, conocen también el porqué y la causa<sup>7</sup>. En efecto, cuando somos capaces de dominar el saber mediante el razonamiento y la enseñanza, nos aproximamos un poco más al conocimiento universal y a la sabiduría, y reconocemos que la experiencia no es objeto de demostración ya que permanece en la esfera de lo singular y de la habilidad práctica. Esa destreza para realizar determinadas labores en el ámbito de la experiencia fue lo que dio origen, prosigue el Estagirita, a las artes útiles y a las bellas artes, actividades ambas que cumplen una función utilitaria y específica dirigida a satisfacer, las primeras, las necesidades de la vida, y las segundas, la de su ornato<sup>8</sup>.

De todo lo dicho hasta ahora, podemos comenzar a esbozar una idea de lo que Aristóteles entiende por Sabiduría y la relación que guarda con la ciencia en general. La Sabiduría, para Aristóteles, equivale al saber en todos aquellos campos del conocimiento donde hacemos uso del raciocinio y empleamos la técnica de manera de obtener el qué o la razón de una cosa. La

---

6 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 1, 981 a 13-15.

7 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 1, 981 a 29.

8 Recuérdese que la palabra "arte" es la traducción al español del griego "τέχνη", cuyo sentido es mucho más amplio que el que podemos asignarle con el término que en nuestra lengua le traduce.

aparición de una noción universal es el resultado de la búsqueda del porqué y de la causa, es decir, el conocimiento propiamente dicho. Tal saber representa, pues, el conocimiento más perfecto de todos ya que indaga acerca de las causas y los principios; pero como estas causas y estos principios, piensa Aristóteles, deben poder dar cuenta de toda la realidad, ellos habrán de ser considerados como los más elevados de todos. Si esto es así, el conocimiento del cual hablamos encarna la máxima universalidad y equivale, por ende, a la Sabiduría, porque "la Sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza"<sup>9</sup>.

Llegados a este punto, Aristóteles introduce una clasificación general de las ciencias (que aparece en la *Ética Nicomáquea*, VI, 3-4, y que vuelve a repetir en el Libro VI de la *Metafísica*), de acuerdo con la cual las divisiones del conocimiento son tres: productivo, práctico y teórico. El objeto de los dos primeros es lo posible o lo que puede ser indistintamente de un modo o de otro. En cambio, el objeto de las ciencias teóricas es lo necesario. A diferencia del conocimiento productivo o práctico cuyo fin es la creación estética o la acción humana, las ciencias teóricas buscan el saber en vista del saber mismo<sup>10</sup>. Si esto es así, prosigue explicando el Estagirita, cuando hablamos de Sabiduría nos estamos refiriendo al género de conocimiento más excelente y más universal de todos, es decir, las primeras causas y los primeros principios. De esta manera, y a modo de conclusión, Aristóteles asegura la importancia de la anterioridad del conocimiento teórico por oposición al conocimiento práctico o productivo cuya finalidad difiere enormemente del fin que el Estagirita propone para el saber más eminente de todos. Ahora bien, antes de continuar nosotros con la lectura del segundo capítulo, analizaremos primeramente el concepto de "causa" o "principio", para luego referirnos a las causas y principios que Aristóteles estudia en esta parte de la *Metafísica*.

II. Cuando Aristóteles identifica el saber con lo universal y con la causa, a la primera de estas determinaciones le asigna el carácter de estabilidad y reposo como condición indispensable para que haya conocimiento<sup>11</sup>. La

9 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 7, 1141 b 4-5, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

10 AA.VV., *Ensayos para una Historia de la Filosofía*, Caracas, FEH-UCV, 1998, p. 102-103.

11 Carlos Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles. Onto-protología y Dialéctica en la Metafísica*, Trabajo de ascenso correspondiente a la categoría de Profesor Titular de la FHE de la UCV, Caracas, 2001, próxima publicación, p. 65-66, ver nota 13.

palabra "causa", por su parte, traduce el término griego *aition* o *aitta* cuyo significado era mucho más amplio que el que podemos asignarle con el vocablo español en nuestros días. La causa es el fin al cual se dirige toda investigación porque ella responde al saber y a la comprensión de las cosas y los acontecimientos en general. La única manera de conocer algo, prosigue el Estagirita, es preguntándose por "el porqué" que puede dar cuenta de ese algo, "lo cual significa captar la causa primera"<sup>12</sup>. Como sinónimos de causa podemos ver que se utilizan palabras como principio, condición, fundamento o estructura. Dado que el filósofo enumera un número determinado de causas para el mundo del devenir, es necesario, pues, reconocer la intervención de las cuatro causas para todo lo que está sujeto al cambio. De acuerdo con esto, podemos conocer las cosas desde dos niveles distintos de realidad, a saber: "a) el de la constatación o empírico, sabiendo que tal cosa existe, y b) el justificativo, o sea dándonos cuenta del motivo por el *que* existe"<sup>13</sup>. Veamos en qué consiste cada uno de ellos.

Siempre que podemos constatar un fenómeno con nuestros propios ojos, comprobamos, en efecto, que lo que ocurre es un hecho natural: un eclipse, por ejemplo. Esta simple observación corresponde al nivel de la realidad que denominamos empírico, por cuanto que todo el mundo puede comprobar que lo que ocurre existe. Cosa contraria sucede cuando procedemos a explicar o dar cuenta de *porqué* existe el eclipse. Solamente aquí es donde podemos verdaderamente encontrar la ciencia y el conocimiento. En el primer caso tenemos el *que* gracias al cual hay comprobación; en el segundo sabemos ya el *porqué*. Siendo esto así, el conocimiento que puede justificar y dar cuenta o razón de una cosa es la *causa* o *principio* por lo que algo es lo que es. Con otras palabras, "las causas y principios son, pues, las condiciones y fundamentos de las cosas, por cuanto condicionan y fundan su existencia; suprimidas las causas y principios, se suprimen las cosas mismas"<sup>14</sup>. Las definiciones anteriores sugieren, pues, que la condición última por la que la realidad existe y puede ser objeto de conocimiento es, precisamente, la causa o el principio.

---

12 Aristóteles, *Física*, Libro II, 3, 194 b 16-20, traducción de Guillermo R. De Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 1998.

13 Giovanni Reale, *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, traducción de J.M. López de Castro, Madrid, Editorial Herder, 1999, p. 119.

14 Reale, *Guía de Lectura*, p. 119-120.

Aclarados, pues, estos conceptos fundamentales, pasemos ahora al segundo capítulo del Libro I de la *Metafísica*, donde el Estagirita se pregunta si la ciencia que está buscando responde verdaderamente a ciertos principios y causas aplicables a la totalidad de lo real y no solamente a una parte de ella. En este sentido, observa Aristóteles, “lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría”<sup>15</sup>. Pues bien, la clave de la discusión nos la va a proporcionar la opinión que acerca del hombre sabio tienen los griegos en general y, a partir de este análisis, podremos alcanzar, por analogía, las características de la ciencia que estamos estudiando. El sabio, explica el Estagirita en primer lugar, es aquel que conoce todo en la medida de lo posible sin restringir tal posibilidad a un aspecto particular de la realidad. En segundo lugar, las cosas que conoce el sabio son las más complejas para la razón humana y, por ende, se distinguen claramente del conocimiento sensible. A la par de la dificultad está la exactitud, asociada a la demostración de las causas en los diferentes ámbitos del saber. Por último, la Sabiduría corresponde a la ciencia que se elige por sí misma, sin otro fin fuera de ella misma, razón por la cual, concluye Aristóteles, se le reserva el derecho de ordenar y dirigir por encima de las demás ciencias<sup>16</sup>. Así como al sabio le corresponde gobernar y conducir a los menos sabios, la Sabiduría, por su parte, cumple semejante función dentro del campo del conocimiento humano.

Ahora bien, si trasladamos estas cualidades que acabamos de enumerar a las causas y principios que constituyen el objeto de la ciencia que estamos buscando, lo primero que vamos a encontrar es que el conocimiento de todo que decíamos es posesión del sabio, se refiere necesariamente a lo universal. Hablamos, entonces, de una Ciencia universal bajo la cual quedan subordinados todos los demás saberes, razón por la cual decimos que el sabio conoce todo lo relacionado con esta ciencia mejor que cualquier otra cosa. No en balde, pues, este conocimiento ostenta el mayor grado de dificultad para nosotros, dado que su objeto representa la máxima universalidad. En efecto, por sí mismo es lo más alejado de los sentidos, que es lo más próximo a nosotros; pero, por ello, mismo, constituye el conocimiento más abstracto y fundamental de todos<sup>17</sup>.

---

15 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 a 4-5.

16 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 a 10-19.

17 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 a 20-25.

En cuanto a la exactitud, es evidente que, para Aristóteles, tal cualidad se refiere directamente a los principios que deben ser *primeros* con respecto a todo el conocimiento en general y *finitos* en cuanto al número. Con otras palabras, las ciencias que se basan en menos principios son más exactas que aquellas que poseen, además de los principios comunes, las verdades que conciernen a su objeto propio de estudio. Así, pues, la demostración por la que los sabios conocen el qué y el porqué de cada cosa se refiere a la causa. De allí que tal saber deba ser buscado por sí mismo, porque tal conocimiento merece ser elegido como el mejor de todos. Tal elección, subraya el Estagirita, recae sobre los primeros principios y las causas a partir de los cuales se conoce todo lo demás. En este sentido, la dignidad de esta ciencia está relacionada con su superioridad respecto de las otras, ya que conoce el fin hacia el que cada una de ellas se dirige. Y este fin, concluye Aristóteles, “es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda”<sup>18</sup>.

Por todo lo dicho, estamos ya capacitados para identificar a la Sabiduría con la ciencia de las primeras causas y los primeros principios, es decir, el conocimiento de la totalidad de lo real cuyo objeto se caracteriza por ser el más universal y abstracto, por cuanto que está ordenado al fin último y supremo de toda la realidad dependiendo para ello de las condiciones últimas e irreductibles que la fundamentan<sup>19</sup>. Pues bien, esta superioridad de la Sabiduría por la que ella se eleva por encima de las demás ciencias no es cosa vana, puntualiza el filósofo. Constituye, de hecho, el “motor” por el que los hombres comenzaron a filosofar partiendo de la simple admiración que provocaban los fenómenos naturales. Del asombro nació la inquietud, que pasó luego a convertirse en pregunta, investigación o examen porque “el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia”<sup>20</sup>. Todo lo anterior corrobora la idea de que la búsqueda de la sabiduría, del saber propiamente dicho, no tiene otro fin que el saber mismo ni otra utilidad que la que proporciona el reconocimiento de la propia ignorancia. Por

---

18 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 b 6-8.

19 Las palabras de Paván, de quien hemos tomado estas reflexiones, son, siguiendo el texto aristotélico, las siguientes: “Estas, pues, son las propiedades que caracterizan a las causas y a los principios que estudia el filósofo. Ellos son los más universales, los más abstractos, reducidos en cuanto al número y condiciones últimas. Ahora bien, la ciencia que los estudia es *sophía* y, en cuanto saber de lo universal en grado sumo, es decir, en cuanto ciencia de las primeras causas y los primeros principios, es ciencia de la totalidad”. Paván, *Filosofía de la Filosofía*, p. 70.

20 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 b 17-18.

consiguiente, y más allá de los beneficios o la utilidad que puedan suministrarlos las otras ciencias, esta disciplina tiene su origen en la búsqueda desinteresada del saber. Por eso es más libre, subraya el Estagirita, porque no depende de otras ciencias; todo lo contrario, las demás dependen de ella.

III. Ahora es cuando podemos entender mejor por qué Aristóteles califica esta ciencia como incomparablemente superior en relación con el resto de los saberes particulares: debido a que no se debe a otro conocimiento, ella es "libre" en el sentido de que se basta a sí misma y por sí misma. Tan es así -y esta es una conclusión que a primera vista se extrae del texto- que su posesión no corresponde, de hecho, a la propia naturaleza del hombre, sino más bien, al estado privilegiado propio de un dios, razón por la cual el Estagirita no vacila en declararla "divina"<sup>21</sup>. Al contrario de lo que esta reflexión pudiera hacernos creer, el filósofo no está negando ni la existencia de esta ciencia como un saber imposible ni su posibilidad como un conocimiento que escapa a toda tentativa humana que se esfuerza por aprehenderla; todo lo contrario, si la sabiduría es la condición propia de una vida divina o privilegiada es porque tal actividad puede y debe ser practicada por los mejores, o por lo mejor y más excelente que hay en la naturaleza. No es, pues, ilegítimo que el hombre se proponga "buscar" la denominada Sabiduría; ella, más bien, merece cualquier esfuerzo o investigación que tenga por fin u objetivo las causas y los principios de todas las cosas, es decir, la totalidad de lo real. En este sentido, esta ciencia es la más digna por ser superior y divina. Sin embargo, la sola mención de término "divino" en esta parte de la discusión para referirse al estatuto particular que caracteriza a la filosofía, permite al Estagirita hacer una observación interesante con relación a los dos sentidos diferentes bajo los cuales admite este rasgo como perteneciente a la Sabiduría.

En efecto, si lo divino se entiende como lo más digno de aprecio es porque tal cualidad manifiesta dos significados que corresponden estrictamente a

---

21 Las palabras de Aristóteles, en esta parte del capítulo, son las siguientes: "Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de tal suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada". Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 982 b 24-30.

esta ciencia: en el primer sentido, tal saber pertenece a Dios, principalmente, porque la sola idea de poder abarcar mediante una sola ciencia el conocimiento de los principios y causas primeras de todas las cosas, es un privilegio que incumbe únicamente a la divinidad. En segundo lugar, lo divino que hay en la Sabiduría puede entenderse, más bien, como el saber más elevado y sublime de todos, ya que su objeto versa precisamente sobre ciertas causas y ciertos principios que remiten a lo más perfecto y elevado por naturaleza<sup>22</sup>.

Si no leyéramos con atención este pasaje pensaríamos inmediatamente que el Estagirita se está contradiciendo a sí mismo, entre otras cosas porque antes había dicho algo completamente diferente con referencia al estado de "independencia" que goza esta ciencia y el aprecio que cualquier ser racional sentiría por ella como consecuencia de su sola posesión. Si todo esto no fuera cierto, no habría habido necesidad de distinguir una facultad exclusivamente humana por la que el hombre descubre la razón de ser —la causa- y el porqué de las cosas. Tampoco se hubiese necesitado después la clasificación de los saberes en general de acuerdo con la cual, entre las ciencias teóricas, existe una cuyo objeto representa la máxima universalidad porque pretende dar cuenta de los principios y causas primeros de todas las cosas que existen. Ahora bien, si Aristóteles ha llegado hasta aquí y ha identificado tal saber con la Sabiduría, reconociéndole las mismas cualidades que el hombre común identifica y admite para el hombre sabio, es evidente que Aristóteles está pensando en el tipo de vida que podría llevar a cabo un ser que tuviera en su poder tal clase de reflexión o que hubiese logrado alcanzar, a través del estudio, tan elevado grado de conocimiento teórico. Al llegar a este punto, no puede menos que reconocer que si existe tal ciencia, su dominio no puede ser otro que aquel estado que todos los hombres admiran como lo "divino", en el que la posesión de la sabiduría no solamente concuerda con una actividad teórica, sino también con una forma de vida. Esta es la razón, entre otras, por la que el Estagirita introduce dos significados para el vocablo "divino" y subraya, inmediatamente después, que ambos sentidos

---

22 Estas son las palabras de Aristóteles: "Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que versa sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente". Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 983 a 5-10.

corresponden perfectamente a la ciencia más elevada y digna de aprecio<sup>23</sup>. Con otras palabras, y repitiendo algo que ya hemos dicho antes, si la ciencia que se busca es la Sabiduría y su objeto trata precisamente acerca de las causas y principios primeros, hemos de reconocer en lo divino la razón de ser y el porqué de la realidad toda. Por otra parte, este conocimiento, dada la dignidad de su objeto, debe pertenecer, por derecho propio, a Dios solamente. Sin embargo, si llegamos a esta conclusión nos arriesgamos a no poder siquiera comenzar la búsqueda a la que nos está invitando Aristóteles, por cuanto que, para nosotros, tal saber sería impensable e imposible.

Ante este verdadero callejón sin salida, recordemos algo que el mismo filósofo no se cansa de repetir: movidos por la admiración los hombres iniciaron el largo camino que habría de llevarles eventualmente hasta el lugar desde donde les sería posible llevar una vida y una actividad especulativa, si no semejante a la de la divinidad, muy parecida a la de aquél que, habiendo satisfecho todas y cada una de las necesidades de la vida, encontró espacio, tiempo libre y sosiego suficiente como para poder pensar a fondo las cuestiones últimas y el verdadero sentido de la vida.

Esta es, pues, otra de las conclusiones —especialmente para el tema que nos ocupa— que se desprenden de este pasaje y de todas las anteriores observaciones: la analogía con lo divino permite a Aristóteles subrayar las condiciones bajo las cuales es posible "ejercitar" la *sophía*. En efecto, la indagación acerca del saber y la verdad exige otra forma de reflexión en la que la necesidad y la utilidad están ausentes<sup>24</sup>. El hombre sabio, a semejanza de un Dios, se ocupa de objetos que sobrepasan la cotidianidad precisamente porque delibera no acerca de cualquier cosa, sino acerca de lo más excelente y noble que hay en la naturaleza. La autonomía e independencia a las que se está refiriendo el filósofo no tienen que ver, por ende, con un fin distinto de aquel que la Sabiduría propone para sí misma, es decir, una vida movida e impulsada por la búsqueda de los primeros principios y la verdad que depende de los mismos. Como ciencia capital de los objetos más honorables<sup>25</sup>, concluye Aristóteles, su actividad versa sobre aquel tipo de conocimiento que el mismo Estagirita instituye como propiamente filosófico. La invitación se dirige y

---

23 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 983 a 5.

24 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 2, 983 a 10-11.

25 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 7, 1141 a 21.

permanece abierta, pues, a aquellos que, movíamos por una inquietud natural y netamente humana, se preguntan por lo más elevado y excelente que hay en la naturaleza y que no es otra cosa que la Sabiduría misma.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Física*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de Lógica*, Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
- AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.
- AA.VV, *Ensayos para una Historia de la Filosofía*, UCV-FHE, Caracas, 1998.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Tomo VI, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- PAVAN, Carlos, *Filosofía de la Filosofía. Onto-protología y Dialéctica en la Metafísica*. Trabajo de ascenso, próxima publicación, FHE, UCV, Caracas, 2001.
- REALE, Giovanni, *Guía de Lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Editorial Herder, Barcelona, 1999.
- VERNEAUX, Roger, *Introducción general y Lógica*, Editorial Herder, Barcelona, 1989.

# LAUREANO VALLENILLA LANZ Y LA HERMENÉUTICA DE LOS FENÓMENOS SOCIOPOLÍTICOS E HISTÓRICOS EN VENEZUELA. ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN ARGUMENTAL

Rafael García Torres

*Abstract: This paper examines a hermeneutical program taken and applied by Laureano Vallenilla Lanz on the study of social, political and historical phenomena that have become Venezuelan nationality. Basically, Vallenilla has got two goals in mind: the first, to detect most frequent mistakes that, to his opinion, have led Venezuelan social-political and historical past; the latter, to show alternatives of comprehension considered by him as the most adequate for its righteousness and scientific accuracy.*

## 0. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La opinión de que en América Latina no ha habido filosofía sino pensamiento, es frecuente. Incluso hay quien hasta el pensamiento le ha negado. B. Russell, por ejemplo, la dejó fuera en su célebre **Historia de la filosofía occidental** precisamente por ello: Latinoamérica aún “no había pensado”. Otros, sin embargo, “hacen concesiones”, pero desde un terreno ajeno: el latinoamericano es simbólico, dicen, por eso el sujeto histórico en

---

1 En las “Referencias bibliográficas” (apartado 6) se identifican plenamente todos los textos de Vallenilla, empleados acá. A continuación las abreviaturas utilizadas, por orden de aparición: **DI**: Disgregación e Integración. **CD**: Cesarismo Democrático. **CSE**: Críticas de Sinceridad y Exactitud. **SF**: Sistema Federal. **EV**: Ensayos sobre Venezuela. **IVC**: Influencia de los Viejos conceptos en la Historia de Venezuela. **ED1**: La Evolución Democrática (Versión original del cap. II de Cesarismo Democrático). **ED4**: La Evolución Democrática (Versión original del cap. V de Cesarismo Democrático). **SAD**: Sentido Americano de la Democracia. **ED3**: La Evolución Democrática (Versión original del cap. IV de Cesarismo Democrático). **PCL**: Los Principios Constitucionales del Libertador. **PNPH**: La Psicología de nuestros Partidos Históricos.

estas tierras se constituye desde la literatura, desde el onírico discurso novelesco. Esto apuntaría a una fatalidad, el latinoamericano, por alguna extraña razón nunca referida, no abstrae, esto es, no mira la estructura de lo real en un esfuerzo de comprensión teórica, antes bien se hunde en una búsqueda de la “riqueza” simbólica reflejada por el arquetipo (mítico) del personaje y su medio. Así, queda trazada una línea fronteriza que no deja de inquietar a quien se aproxima de oídas al asunto: o bien se deja todo sin más nada que hacer (al fin y al cabo, ya se verá cuando la región alumbre su Aristóteles o Kant criollos), o bien habrá que delimitar la cuestión y concentrar el interés en **Doña Bárbara**, olvidándose a **Filosofía del Entendimiento**, por decir algo.

El alcance, obviamente, de lo aludido se extiende en su problematicidad mucho más allá de lo meramente señalado. Y aunque tal no es el tema principal de estas líneas, sí le dan el marco generalísimo en el que ellas se inscriben: mostrar (así sea de manera oblicua) mediante el examen aplicado de las nuevas tendencias de reconstrucción de las ideas filosóficas y su historia, que en lugar de carencia de pensamiento filosófico hay desconocimiento, o quizá prejuicio (ideologizado – ideologizante, permita el lector tan magra expresión).

A una relativa distancia de ciertos pasajes configuradores de la **Historia de la Filosofía Latinoamericana**, se ha preferido comenzar la revisión (situada) de ese pasado a partir del ambiente intelectual reinante en la Venezuela de principios del siglo XX. En tal sentido, hay un consenso general con respecto a la influencia del **positivismo** en el pensamiento venezolano de la época. Ubicada en ese segmento histórico, la investigación ha tomado un rumbo particular al inclinarse hacia el pensamiento de Laureano Vallenilla Lanz. Como ya dijera en su momento el historiador Gómez Restrepo, en Vallenilla Lanz destaca “la precisión del método y la elegancia literaria de la exposición”. No obstante, ha privado más la opinión que ve en Vallenilla al “apologista de la dictadura”, oscureciéndose lamentablemente todo intento de comprensión y recuperación de su reflexión.

El pensamiento de Vallenilla reporta una riqueza que trasciende la mencionada opinión y que lo sitúa como uno de los autores del pasado intelectual venezolano que, en su contexto, se plantearon el problema del “quiénes somos” –bajo la cuestión acerca del curso tomado por el proceso

formativo de la nacionalidad venezolana— y que, en fin, trataron de responder según lo que entendían como el punto de vista más certero por su proximidad a los hechos y su rigurosidad epistemológica, tal cual el estado de la ciencia social en boga lo suponía.

No parece posible dar un paso adelante en la comprensión del autor objeto de estudio, si se deja a un lado un asunto previo: su marco teórico, referencial; esto es, si no se comprenden sus proposiciones acerca de la manera en que, según Vallenilla, deben ser entendidos los fenómenos sociales, políticos e históricos. Indagar su programa hermenéutico (interpretativo) es básico, de querer luego ampliar el horizonte de investigación hacia otras nociones que juegan un papel teórico importante dentro de las tesis generales del autor. En realidad, la descontextualización o la textualización del discurso vallenillano se produce porque no se atiende al conjunto de proposiciones que el autor ha colocado como pilares hermenéuticos de su reflexión: es difícil entender —pero muy fácil de concluir en **cualquier** lugar— nociones tales como, por ejemplo, “César Democrático” o “Constitución Orgánica”, si no se comprende el método de aproximación al hecho social, adherido por el autor.

Considerado lo anterior, el presente trabajo intentará exponer el programa interpretativo diseñado por Vallenilla Lanz en su acto de comprensión del proceso y evolución de la nacionalidad venezolana. Con este objetivo en mente, cinco son los apartados que subdividen este ejercicio de reconstrucción: el primero, ubicando a Vallenilla en su ambiente intelectual, procura señalar que en verdad el programa indagativo del autor aún siendo positivista, va más allá de un mero comtismo; el segundo y el tercero, siguen al autor en el levantamiento de lo que según él son los “errores científicos” (léase, metodológicos y epistemológicos) que han evitado una adecuada comprensión de la formación de la nacionalidad venezolana, y las consecuencias acaecidas al momento de tejer modalidades teóricas de organización política y social; el cuarto apartado, cierra con la propuesta vallenillana: a su juicio, una alternativa de interpretación liberada de “viejos conceptos” y acorde con las “nuevas conquistas alcanzadas por las ciencias sociales” y el “método experimental”; finalmente, la quinta parte resume, a manera de esquema, las conclusiones de lo dicho en este escrito.

## 1. EL ESPACIO DENTRO DE UNA TRADICIÓN

En 1930, exponía Laureano Vallenilla Lanz (en lo sucesivo, *LVL*) en **La influencia de los viejos conceptos**, introducción a **Disgregación e Integración**, que con su rápida ojeada a los sucesos más importantes de nuestra historia patria había querido demostrar “(...) el empirismo con que generalmente se ha venido estudiando la evolución social y política del país”, a la vez que **encarecer** la necesidad de que las nuevas generaciones, liberándose de “rancios y erróneos conceptos”, vieran en la Historia “(...) la verdadera fuente de los conocimientos que pueden sacarnos de la espesa maraña en que por tantos años se ha extraviado el criterio positivista, que ha debido prevalecer en la dirección política e intelectual del país” (DI, LVII).

En este contexto, las acciones de “demostrar” y “encarecer” son el efecto de otra acción previa. *LVL* ha querido, esto es, ha orientado su voluntad hacia la ejecución de una pretensión: poner en evidencia (i) la superficialidad de los análisis que sobre nuestra evolución sociopolítica se han hecho, por lo menos hasta 1930, y lo cual ha conducido a una explicación “empírica” de nuestra realidad<sup>2</sup>; (ii) el notable influjo de viejos criterios de interpretación en esos análisis; y (iii) la necesidad de deponer tales interpretaciones en honor a la verdad histórica y al sano juicio hermenéutico, inspirado por el “criterio positivista”. Con su **decir** *LVL* realiza la acción de evidenciar una situación que afecta al campo de la interpretación sociopolítica que gira a su alrededor.

La intención de *LVL* se orienta, en consecuencia, hacia el esclarecimiento de lo que expresamente ha señalado en los subtítulos de sus dos principales libros —**Cesarismo Democrático** y **Disgregación e Integración**— como su primordial punto de interés: el proceso de formación de la nacionalidad venezolana o de la constitución efectiva de Venezuela, dilucidar ese proceso, definir su contenido. Este, se presenta como el norte del programa interpretativo de *LVL*.

---

2 Está muy lejos de la intención de *LVL* querer decir que las explicaciones de la realidad social venezolana responda a alguna forma de “filosofía empirista”. El concepto “empirismo” está empleado en un franco sentido peyorativo, indicando que los estudios históricos emprendidos no se basan sobre piso teórico alguno que les permita una sana comprensión (científica, vale decir) del desarrollo nacional. Con su **decir**, entonces, *LVL* califica negativamente un segmento importante de su ambiente intelectual, y toma posición frente a ese entorno.

Tal intencionalidad, por otra parte, se halla en correspondencia directa con un interés común a la **élite** intelectual contemporánea e inmediatamente anterior a *LVL*, tanto venezolana como de Hispanoamérica en general. Ciertamente, uno de los más acuciantes problemas planteados luego de que las luchas emancipadoras se fueron apagando en los distintos países de la región, constituyó el de la formación de las entidades nacionales. Finalizada la **Guerra Magna**, resultó imperativo el diseño e implementación de proyectos tendentes a la construcción -nacional; de algún modo debían concretarse los ideales y los principios esgrimidos por las antiguas colonias en su independencia de la metrópoli española; era la hora, en fin, de la **Emancipación Mental**.

Así mismo, la realidad social no sólo requería de un proyecto de transformación, sino también de instrumentos interpretativos que permitieran un análisis sociopolítico idóneo y acertado; ante una realidad social subvertida por la guerra y por la subsistencia aún fortalecida del espíritu colonial en las incipientes organizaciones políticas, la urgencia de la emancipación, ya no en el campo bélico, se hacía patente. Y así lo creyeron los intelectuales hispanoamericanos por los menos desde la llamada **Generación de 1837** argentina, hasta la **Generación del Ateneo** mexicana, pasando obviamente por la **Generación Positivista** venezolana (Halperin, 19880; Zea, 1976).

Este empeño de análisis y construcción se expresó en la ruptura propuesta por la **élite** intelectual hispanoamericana de la época, respecto, como primer asunto, a la tradición colonial persistente en la mentalidad de las antiguas provincias españolas, y, como segunda cuestión -ya más cercana a *LVL*-, a la tradición constituida por la influencia del pensamiento ilustrado francés del siglo XVIII, motor del movimiento independentista e inspirador de las primeras declaraciones constitucionales.

Entre los autores que pueden citarse para comprender la intencionalidad de *LVL* dentro del marco contextual al cual se viene aludiendo, vale resaltar el pensamiento de J. B. Alberdi, especialmente el contenido en sus célebres **Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina**, texto que por lo demás fue leído por nuestro autor<sup>3</sup>. Así, por

---

3 Las referencias de *LVL* a Alberdi se encuentran (i) en CD, cuya primera mención al autor argentino aparece en la versión original del capítulo VII, publicada en 1917, y además, como segunda referencia, en la versión definitiva del capítulo VI, publicada con el libro en 1919; y

ejemplo, para el pensador argentino las constituciones promulgadas durante el período de la Independencia respondieron a la necesidad imperante de acabar con el poder político que Europa había ejercido, empezando por la conquista y siguiendo por el coloniaje. Según Alberdi, la independencia y la libertad constituyeron los móviles, los “vitales intereses”, de los primeros legisladores, y en esto comprendieron su época (Alberdi, 1963: 31). Las generaciones políticas posteriores, sin embargo, no hicieron sino seguir en menor o mayor medida el camino de aquellas constituciones, lo cual les ubicó en franca oposición con el “progreso material e industrial” de las naciones objeto de sus actos legislativos<sup>4</sup>. Ahora, en 1852, al momento de publicar las **Bases...**, “los trabajos constitucionales deben tomar por punto de partida la nueva situación de la América del Sur”; este es el principio metodológico que debe servir de fundamento al nuevo derecho constitucional hispanoamericano, un derecho que comprenda la nueva realidad del continente y la diferencia del período emancipador (Alberdi, 1963: 51). La exhortación, como fuerza ilocucionaria del decir alberdiano, aparece clara al lector:

*No es que la América de hoy olvide la libertad y la independencia como los grandes fines de su derecho constitucional; sino que más práctica que teórica, más reflexiva que entusiasta, por resultado de la madurez y de la experiencia, se preocupa de los hechos más que de los hombres, y no tanto se fija en los fines como en los medios prácticos de llegar a la verdad de esos fines. Hoy se busca la realidad práctica de lo que en otro tiempo nos contentábamos con proclamar y escribir.*

*He aquí el fin de las constituciones hoy día. Ellas deben propender a organizar y constituir los grandes medios prácticos de sacar a la América emancipada del estado oscuro y subalterno en que se encuentra.*

---

(ii) en **DI**, donde la mención a Alberdi aparece en la versión definitiva de la Introducción, publicada en 1930 con el libro. Todas las citas hechas por **LVL** corresponden a las **Bases...**, exceptuando la nombrada en la versión definitiva del capítulo VI de **CD** —ya indicada— perteneciente al texto alberdiano titulado **La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo**.

4 Alberdi (1963: 34-51) realiza en su trabajo una reseña crítica de las constituciones ensayadas, y cuyo defectos “hacen peligrosa su imitación”, por las repúblicas Argentina, Chile, Perú, Colombia (entiéndase, Ecuador, Nueva Granada y Venezuela), México, Uruguay y Paraguay (cuyo modelo constitucional es “aborrecible”, según el autor de las **Bases...**).

Esos medios deben figurar hoy a la cabeza de nuestras constituciones (...Alberdi, 1963: 52).

La recepción y búsqueda de herramientas teóricas que permitan alcanzar tal objetivo indicado por Alberdi, será la gran tarea de la **élite** intelectual hispanoamericana; cada quien, a su manera, propondrá su plan para alcanzar la gran metamorfosis: **del criollo hispanoamericano al yankee hispanoamericano**. La historiografía posterior recogerá tal empeño con las clasificaciones correspondientes: liberalismo para unos, positivismo para otros, espiritualismo en algunos, marxismo o socialismo en el resto.

En este contexto, la intencionalidad de *LVL* encuentra su justo sitio, a la vez que permite ser recuperada y comprendida. De igual modo, en este marco referencial el programa interpretativo de nuestro autor se justiprecia mejor. *LVL* es un pensador adscrito a la **élite** intelectual a la cual se viene aludiendo, y como tal piensa el problema de su época: el proyecto realizador de la nacionalidad, especialmente la de su país. Para responder esa apremiante pregunta, *LVL* orientará su interpretación de los hechos sociopolíticos de una manera determinada, propia a la ciencia que entiende como la más exacta, acertada y adecuada al efecto, o por lo menos la más alejada de los criterios estimados por él como envilecedores de toda interpretación sociopolítica e histórica. La preocupación de *LVL*, en consecuencia, es la preocupación común de la intelectualidad hispanoamericana de aquel entonces; preocupación que, por lo demás, es el interés de una época y que se ha convertido en **el problema** que los intelectuales hispanoamericanos buscan dar solución una vez culminadas las guerras independentistas. En este sentido, la intencionalidad del autor venezolano queda inmersa en una tradición de pensamiento que enmarca y da sentido a las cuestiones cuya respuesta se propone aportar.

## 2. VALLENILLA LANZ: *STATUS QUAESTIONIS* Y TIPIFICACIÓN DE "LOS ERRORES CIENTÍFICOS"

En el plan de *LVL*, el cumplimiento del programa interpretativo asumido dependerá del "peso científico" que posean las proposiciones admitidas, lo cual, a su vez, implicará el desenmascaramiento de la poca o ninguna "cientificidad" de los argumentos emitidos por quienes están bajo la

influencia de lo que *LVL* define como los “viejos conceptos”<sup>5</sup>. La argumentación vallenillana procurará, por lo tanto, trazar una estrategia que permita exponer los principios metodológicos estimados como los más apropiados para favorecer una interpretación de los fenómenos históricos, sociales y políticos, libre de prejuicios de corte “metafísico” y, en consecuencia, más acorde con las nuevas conquistas científicas alcanzadas hasta entonces por las ciencias sociales (**DI**, LVIII, X).

A la luz de estas consideraciones, se puede decir que el programa interpretativo de *LVL* va en dos direcciones claramente definidas. Una dirección intenta detectar, identificar y describir la situación en que se encuentra el estudio de nuestra realidad sociopolítica e histórica; la otra, proponer nuevas alternativas de interpretación fundamentadas en los principios hermenéuticos que se habían venido desarrollando en Europa a consecuencia de la notable influencia del positivismo en el campo de las ciencias sociales y del movimiento científico basado en el método experimental. Conviene ver esto más detenidamente.

Un aspecto que debe observarse previamente es el siguiente. Desde 1903, año en el cual *LVL* inicia la elaboración de los textos que luego formaron parte tanto de **Disgregación e Integración**, como de **Cesarismo Democrático** y de las **Críticas de Sinceridad y Exactitud**, convirtiéndose así aquellos primeros escritos en las versiones originales de los capítulos o secciones que integran estos tres títulos, se puede identificar en el autor una posición hermenéutica compuesta por unos elementos de interpretación claramente detectables. Esta posición es presentada por *LVL* desde sus primeras versiones, y hacia 1930, año de publicación de **Disgregación...**, la misma aparece reforzada, ya con citas a nuevos documentos o datos recabados a lo largo de su labor investigativa, ya por la referencia a nuevos autores que venían a sustentar con su autoridad los argumentos expuestos.

---

5 En el marco general del pensamiento vallenillano, las nociones de **ciencia** y **peso científico** (que cabe asimilarlo al actual concepto de **cientificidad**) poseen una significación y un sentido positivo, propio de su entorno histórico, influido por la concepción decimonónica de ciencia, especialmente aquella que consideraba a la experiencia, lo experiencial, y/o lo experimental como el **substratum** de toda certeza y para la cual, por ende, “(...) toda afirmación que no se base en hechos positivos es inconducente y errónea” (**DI**, LVII). Para una visión contextual de la noción de ciencia manejada en la Europa del siglo XIX, sobre todo luego de la aparición del positivismo y de las ciencias experimentales, Vid. Kolakowski (1981).

En este sentido, es legítimo afirmar que el esfuerzo hermenéutico de *LVL* está ubicado dentro de un **marco teórico o referencial**, que si bien en su esencia permaneció sólido y coherente desde 1903, también fue completándose y complementándose especialmente a raíz de los conocimientos adquiridos y de las investigaciones efectuadas entre 1904 y 1910, lapso en el cual *LVL* se radicó en París para cumplir compromisos, primero, como agente consular en Amsterdam y, posteriormente, como Cónsul de Venezuela en Santander (España). El contacto establecido en esos años con una Europa de principios de siglo, fiel creyente en el ingenio y el progreso humanos, empeñada en reglamentar la sociedad apoyándose en los avances científicos y técnicos —empeño que sirvió de origen a conceptos entonces novedosos, como los de “enseñanza elemental”, “salud pública”, “funcionarismo y burocracia”, “condiciones de trabajo”, etc.—, y donde el estudio científico de las acciones humanas, fundamentalmente en el plano de la ciencia histórica, había encontrado tierra abonada para la implantación del vivo interés hacia las investigaciones del pasado humano dotadas de un basamento documental real, y no hacia los elementos románticos que aún prevalecían. Este contacto constituyó para *LVL* el contexto intelectual propio, catalizador y sedimentante de ideas ya concebidas por él o en pleno proceso de gestación y del cual recogió aquellos conceptos que le sirvieron de marco teórico en sus análisis sociopolíticos e históricos<sup>6</sup>.

Sobre esta base contextual, la argumentación de *LVL* da pie con lo que pudiera llamarse la **determinación de su situación inicial**, es decir, con la detección e identificación de “(...) una de las manifestaciones más características de nuestra vida nacional” (DI, I). Se refiere esta manifestación —aceptada por *LVL* como una constante por lo menos hasta la fecha de publicación de **Disgregación e Integración** (1930)— a las continuas reformas constitucionales ocurridas en Venezuela a consecuencia, según él, de la bien asentada creencia en que “las alteraciones más o menos substanciales del sistema político que nos rige (...) podían influir en (...) la situación en que había venido agonizando nuestro pueblo, y abrirle amplia y segura senda de bienestar y progreso (DI, I). Ante el caos político reinante, *LVL* señala que

*(...) nuestros publicistas anduvieron siempre a la caza de un remedio eficaz y las más extrañas teorías, las más extraviadas concepciones, las reformas más incompatibles con*

---

6 Los datos biográficos de *LVL*, se encuentran en Harwich Vallenilla (1983).

*los instintos políticos y con el organismo social de la nación, aparecían en las épocas de crisis, como específicos heroicos de tan inveterados males. (DI, II).*

La situación es precisada todavía más por *LVL*: “Las constituciones se han sucedido unas en pos de otras (...) y nada estable, nada racional había surgido en cien años”; “durante una centuria de vida independiente, Venezuela había vacilado entre teorías”; “multitud de actos legislativos y dictatoriales, expedidos por exaltaciones revolucionarias, por intereses sectarios o por el empirismo político, convirtieron la legislación patria en un intrincado laberinto”; no se ha emprendido plenamente, en fin, “la importante labor de investigar los orígenes políticos y sociales, para explicarnos con exactitud nuestra evolución histórica”. (Todas las citas de *DI*, II-III).

¿Qué razones aduce *LVL* para explicar la situación detectada por él? ¿A qué obedece todo ese “caos” interpretativo? Según *LVL*, se encuentra en “los errores científicos que aún viven en nuestra atmósfera intelectual como resabios persistentes de viejas teorías metafísicas (...)” (*DI*, VI).

Se hace necesario entonces indagar el contenido del calificativo “viejas teorías metafísicas” dentro del contexto general del pensamiento vallenillano; pues la utilización de este término en el lenguaje del autor dará una pista más certera del programa interpretativo asumido por él. Como primer aspecto, es importante destacar que el término aparece sistemáticamente mencionado desde las primeras versiones y artículos publicados a partir de 1903, y posteriormente recogidos por *LVL* para construir los capítulos de *Disgregación...*, de *Cesarismo...* y de las *Críticas...* Esto significa que ya desde 1903 *LVL* ha detectado en su ambiente intelectual los “resabios persistentes” de esas “viejas teorías” que han conducido, desde un punto de vista “científico”, a interpretaciones “erróneas” de nuestra realidad sociopolítica e histórica. Detectada esta situación, *LVL* toma posición frente a tales teorías.

Como segundo aspecto, es necesario señalar hacia qué exactamente se orienta el ataque del autor, ante qué sienta posición. En opinión de *LVL*, la

7 Este texto pertenece a la versión definitiva de la *Introducción a Disgregación e Integración*, publicada en 1930. Viene además acompañado de una cita de autoridad que pretende sustentar la argumentación. La referencia está tomada de la *Historia de la Revolución de Inglaterra* de Macaulay, donde se indica, en opinión del historiador inglés, que el “mundo durante los últimos ochenta años ha sido notablemente fértil en legisladores, en quienes ha predominado el elemento especulativo con exclusión del elemento notable práctico” (*DI*, II, n.1).

interpretación de los hechos sociopolíticos e históricos en Venezuela, hasta la fecha de aparición de **Disgregación...** (1930), venía adoleciendo de graves errores de comprensión. Uno de ellos, detectado por **LVL** en un amplio sector de quienes venían historiando y de alguna manera interpretando nuestra realidad social, da cuenta de cierta tendencia a la continua apelación a “influencias extranaturales o a la voluntad libre del hombre”, para explicar “las causas esenciales de todo fenómeno social” (DI, IV). Así, por ejemplo, en el terreno de los análisis históricos, salvo contadas excepciones reconocidas por **LVL** (J. Gil Fortoul, P. M. Arcaya, V. Lecuna –CD, 145-6, 69-70; CSE, 231-234), estos criterios “teológicos” y “libero-racionalistas” han conducido a que se dé el nombre de Historia a “voluminosas compilaciones de documentos oficiales”; que los temas de nuestro pasado histórico hayan sido motivos para la creación de “cantos épicos y romances heroicos; que todo en ella parezca surgir “como por arte de magia”; o que, al menos, “con lamentable ligereza” se haya venido atribuyendo al “azar, o a influencias puramente individuales, fenómenos que tienen sus orígenes en las fuentes primitivas de nuestra sociedad”. (DI, IV-V, VIII).

Tales criterios, por otro lado, han dado origen a una suerte de **maniqueísmo interpretativo**, que entiende no sólo los fenómenos históricos, sino también los sociales y políticos, como emanaciones de un acontecer regido por el azar y donde el bien y el mal aparecen o desaparecen a capricho de los actores sociales. **LVL** lo expone así:

*Siempre y por todas partes nos tropezamos en Venezuela con el mismo criterio: del pueblo ‘embrutecido, esclavizado, fanatizado, ultrajado por el despotismo colonial’, brotaron los ‘héroes de la libertad y los defensores del derecho’; de la sociedad dividida, anarquizada por la heterogeneidad de razas y los prejuicios de castas, nació espontáneamente la democracia; de los criollos indolentes educados en las abstracciones de la teología y en las disquisiciones del peripato, ‘afeminados por el lujo y la molicie’, surgieron repentinamente ‘los republicanos austeros y eminentes’ que sembraron el radicalismo liberal en toda la extensión de Sur América. (DI, V-VI)*

De suerte que quienes han tenido acceso a la dirección intelectual y política del país, no han logrado percibir el pasado como una sucesión de etapas en nuestra evolución nacional; muy por el contrario, aprecia **LVL** que fácil es “descubrir en casi toda nuestra literatura histórico-política, que siempre un caos ha precedido al nacimiento de cada una de nuestras transformaciones políticas” (DI, XVI). **LVL** ejemplifica, no sin ironía:

*Del caos de la Colonia nació la efímera y candorosa República de 1811; del caos de la Guerra Magna surgió la Gran Colombia; del 'largo y tenebroso caos de la dominación oligarca' surgió el Partido Liberal; y cuando la 'dinastía de los Monagas' volvió la República a la 'nada', la obra creadora se dividió entre los Convencionales de 1858 y los guerrilleros federales, hasta que del seno de otro caos formado por la Dictadura y por 'la guerra de cinco años', apareció la República democrático-federativa del 64. (DI, XVI).*

Es en la **Historia de Venezuela** de R. M. Baralt donde **LVL** encuentra el ejemplo más acertado para exponer con mayor propiedad el efecto disolvente de estos criterios de interpretación. De esta manera, nuestro el autor afirma:

*Nuestro ilustre historiador Baralt, después de contar con su brillante estilo las proezas colosales de la Conquista y exponer sucintamente el régimen (...) de la Capitanía General de Venezuela, estudia las costumbres públicas emanadas de aquella 'viciosa organización', y sintetiza en estas frases el estado de la Colonia en vísperas de la Revolución: 'La infima clase se hallaba embrutecida y pobre; la más elevada era, con pocas excepciones, ignorante y vanidosa (...)'.* Y continúa el eminente literato con estos otros conceptos que no son la consecuencia, sino la antítesis de aquellos, lógica y científicamente considerados: *'La libertad, empero, alma de lo bueno, de lo bello y de lo grande, diosa de las naciones, brilló por fin sobre la patria nuestra; y en ese día, ¡cuánta luz no brotó de aquellas tinieblas, cuántos héroes no salieron de aquella generación de esclavos! (DI, VI-VII).*

En este caso la ironía tampoco se hace esperar: "¡He allí —dice **LVL**— el mismo concepto bíblico de la creación del mundo aplicado al nacimiento de la nación venezolana". Y al igual que a los hombres, este criterio hará surgir de la nada a las instituciones: "del régimen despótico de la Colonia pasamos sin evolución a la República democrático-federativa". (DI, VII).

Sin embargo, a los ojos de **LVL**, el que Baralt no haya acometido su labor interpretativa con mayor rigor científico, es justificable, si se toma en consideración que su **Historia...** (escrita en 1840) aparece cuando el movimiento histórico-científico basado en el método experimental recién despertaba en el viejo continente; y los estudios antropológicos, étnicos, constitucionales..., en opinión de **LVL**, resultaban no solamente temas nuevos, sino "prematuros" (DI, VII-VIII).

Conviene destacar algunos detalles encerrados específicamente en esta apreciación de **LVL**. Por una parte, de acuerdo a sus palabras, la exención del trabajo histórico-interpretativo de Baralt quedaría justificada, en razón

de que al momento de publicarse el referido texto, “**hacia muy pocos años que se había iniciado en Europa el movimiento científico basado en el método experimental**” (DI, VII –es nuestro el subrayado). Tal afirmación aparece en el texto definitivo de la “Introducción” a **Disgregación...** (1930) y se encuentra reforzado con una nota al pie de página en la cual el autor precisa el alcance de su aserto. El hecho de que por la causa expuesta **LVL** atenúe la responsabilidad del trabajo de Baralt, es indicativo de que en 1930 reconoce de alguna manera que la tarea indagativa de autores como Baralt representa un eslabón del proceso y desarrollo de la ciencia histórica en Venezuela; más aún, **LVL** toma posición frente a este “criterio teológico” de interpretación, pero sólo en cuanto a que el mismo persista **todavía** en 1930 como criterio válido, **científicamente aceptable para una justa explicación del acontecer histórico**. En tanto que con respecto a Baralt la estimación no puede menos que matizarse: él no podía estudiar los fenómenos históricos llevado por un criterio más positivo a causa del recién despertar en Europa del “movimiento científico” ya nombrado, aunque esto paradójicamente no lo libre de ser tratado con ironía y puesto como ejemplo de lo que no se ha de hacer en materia de investigación histórica.

Por otra parte, en cuanto a la nota marginal que refuerza el aserto vallenillano, el referente espacio-temporal del autor queda expuesto así: el aludido movimiento científico arranca, o al menos encuentra su más notorio antecedente en la Europa de 1823, fecha en la cual A Comte “lanzó sus primeras ideas” acerca de la historia y la política en tanto departamentos de la realidad social sometidos a leyes naturales. Para sustentar esta afirmación, **LVL** recurre a un texto de P. Janet, **La Philosophie d’Auguste Comte**, que “era el único –dice– que teníamos a la mano cuando hace veinticinco años escribimos lo principal de este estudio” (DI, VII,n.1)<sup>8</sup>; y del cual extracta la opinión de que aún, en 1891, fecha del trabajo de Janet, sea “una novedad el afirmar que la política y la historia deben conformarse a las leyes positivas”. La ubicación del referente temporal en el año 1823 no deja de ser interesante, pues esto significa que **LVL** a través de una fuente de segunda mano (Janet) tiene conocimiento del opúsculo comteano: **Plan de Trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad**, donde por vez primera el “fundador

8 El artículo de P. Janet se publica en **Revue de Deux Monde**, en agosto de 1891. **LVL** alude a la versión de **La influencia de los viejos conceptos**, aparecida en 1903, donde a pesar de no haber ninguna referencia bibliográfica explícita a Janet, se percibe fácilmente que **LVL** maneja dicha información (Cf. SF, II, 272-273; EV, II, 279-282).

del positivismo” expone su “descubrimiento” de las leyes sociopolíticas y el programa a seguir para la instauración del nuevo orden (Comte, 1981). Puede inferirse, en consecuencia, que ya en 1903 (fecha aludida en la expresión citada —“cuando hace veinticinco años...”—) *LVL* reconocía la incidencia de ciertas “leyes naturales o positivas” en la marcha, siempre progresiva, de las sociedades; y todavía en 1930 (cuando publica *Disgregación...*) dicho reconocimiento persiste en él, mejor asentado y con pleno conocimiento de que la “literatura comtiana (sic) es inmensa, como lo es la influencia universal del maestro del positivismo” (*DI*, VIII, n. 1).

Bajo estas circunstancias, el trabajo de Baralt quedaría eximido, o con un atenuante a su favor, por cuanto su horizonte de comprensión no le impedía atribuir las causas de los fenómenos históricos a elementos extranaturales e incluso al azar. En todo caso, lo injustificable para *LVL* es que

*(...) al cabo de un siglo, cuando las nuevas generaciones debieran haber encontrado abierto y trillado el camino de las investigaciones sociológicas, vemos con dolor que todavía la historia de la Independencia solo sirve de tema a cantos épicos y romances heroicos; que se da el nombre de Historia a voluminosas compilaciones de documentos oficiales; que nuestras luchas civiles no arrancan a la pluma sino polémicas incendiarias, o conceptos completamente erróneos; y en tanto nuestro pueblo, el pueblo que ha derrochado su valor y sus energías en las bregas sin gloria de las guerras civiles, continúa siendo un enigma para los mismos que hablan enfáticamente de su regeneración; y que cuando algunos sabios de Europa, atraídos por ruido de esta vida desordenada de nuestra América, solicitan, inquietan y se remontan a nuestros orígenes para estudiar sus causas, los venezolanos, y los hispanoamericanos en general, continúan imbuidos en el mismo criterio metafísico de nuestros abuelos, creyendo muy sinceramente, y para ser burlados una vez más por la realidad, que solo en la implantación de las más avanzadas teorías liberales, republicanas y democráticas, puede estribar el engrandecimiento de nuestras nacionalidades. (*DI*, VIII-IX).*

La intención de *LVL*, en este aspecto vira finalmente hacia la **exhortación**: que se aplique en la interpretación de nuestros fenómenos sociopolíticos e históricos, “los fecundos métodos positivos, a fin de que ese pasado tan oscurecido por los viejos conceptos, por la literatura épica y por las pasiones banderizas, sea en realidad fuente de saludables y fecundas enseñanzas” (*DI*, IX).

En el campo de la explicación de los fenómenos sociopolíticos, la situación es prácticamente idéntica a la señalada anteriormente en relación con los análisis de los hechos históricos, sólo que se añade otro elemento al cual apelar: la tesis del “hombre-providencia”. Según *LVL*, este “criterio baladí” ha conducido al “absurdo fetiquismo (sic) de pretender explicar la evolución social y política de un pueblo por la teoría puramente individualista” (DI, XXVIII); de manera, que a los fundadores de partido, a los creadores de nacionalidades, o a quienes se les califica de “hombres superiores” por su poderosa o relevante incidencia en el terreno del actuar político, se les atribuye el *fiat* de toda transformación social. Es así como estos “hombres superiores” son vistos como una suerte de demiurgos, de enviados o representantes de la Omnipotencia divina; poseedores, por tanto, de una “facultad creadora” que les permite “(...) destruir, demoler, dar la espalda al pasado, volver, en fin, a la nada, en la fe absoluta de que era fácil tarea hacer una nueva República, crear otra alma nacional, otro carácter nacional, hacer otro pueblo, de acuerdo con sus doctrinas idealistas” (DI, XX, XXIV, XXXII, XVIII; CD, 31)<sup>9</sup>.

Por revestir a los “hombres superiores” de una **facultad creadora**, de una **acción divina**, de una **virtud misteriosa** (epítetos todos del autor), resulta que esta modalidad pueda ser vista como un “criterio metafísico” de interpretación; pues atribuye el origen de los fenómenos y transformaciones sociales a elementos extranaturales o a la continua intervención de agentes providenciales en el plano del acontecer humano, no consiguiéndose otra cosa por esta vía sino la reducción de la historia “(...) a un drama en el que la Providencia tira de los hilos a sus personajes”(DI, XVIII-XIX).

*LVL* distingue todavía un nivel más en el interior de este criterio explicativo: en aquellos hechos donde la acción de las colectividades no permite identificar (o simplemente donde no es diferenciable) la figura del “hombre-providencia” a quien atribuir el *fiat* de toda transformación, la tendencia ha sido entonces atribuir una acción demasiado poderosa a la influencia de las ideas y los principios, o tal vez al “accidente y al acaso” (DI, XXIV); de modo, que lo que no pudieron los “providenciales” por no

---

9 “(...) nuestros grandes hombres, desde Simón Bolívar, fueron considerados por la historia como enviados o representantes de la **Omnipotencia Divina**, y no como lo son en realidad, exponentes genuinos del medio y del momento, sometidos a leyes de la evolución y del determinismo psicológico” (DI, XX).

ocupar la escena en su momento justo, lo hicieron las “ideas” a las cuales se echó mano. De acuerdo con *LVL*, este es el caso de la interpretación que, hasta 1930, ha prevalecido con respecto al movimiento independentista; de tal forma, que el hecho colectivo de la Independencia se ha interpretado como un “súbito despertar” catalizado por las ideas de la Revolución Francesa. En este punto, el discurso vallenillano hace gala de dos elementos estilísticos epocales —la retórica y el patetismo— y de un tercer recurso propio de su hablar —la ironía—, cuando al criticar la pauta de marras, dice:

*La independencia de Venezuela, como la de toda Hispano-América ha sido y es considerada todavía por muchos historiadores, como el súbito despertar de un Continente esclavizado y envilecido por el régimen absolutista de la Colonia. Aquellos pueblos de ilotas, sacudidos violentamente de su letargo secular por la espantosa algarada de la Revolución Francesa, se levantaron en masa para sacudir el ominoso yugo, transformándose repentinamente, como por un soplo divino, en los más fervorosos apóstoles y mártires de la Libertad y de la Democracia.*

*Esta manera trivialísima de apreciar el fenómeno de la Revolución Hispano-Americana, nos hace el mismo efecto que la admiración con que un niño, ignorante de las ocultas transformaciones de la oruga, mira como un milagro la aparición brillante de su forma alada. (DI, XXII)*

La observación señalada por *LVL*, respecto a este nivel del criterio explicativo indicado en el párrafo anterior y cuyo ejemplo encuentra el autor en la manera como se ha interpretado la Revolución Emancipadora, aparece registrada por vez primera en la tercera versión de la “Introducción” a **Disgregación...**, fechada 1911, y repite en la versión definitiva de la misma “Introducción” para la publicación del libro en 1930. Ahora bien, en la versión de 1911, *LVL* refiere que en aquellos casos donde la acción simultánea de los grupos sociales impide la diferenciación precisa del “hombre-providencia”, se ha incurrido en la reducción de las causas de tales fenómenos a una acción demasiado poderosa del “accidente” y del “acaso”, por lo deficiente del método aplicado y por “la prescindencia del estudio del medio social” (*IVC*, II, 288). En la versión de 1930, esa “acción poderosa” es colocada por el autor en “(...) la influencia de las ideas y los principios (...)” (**DI**, XXIV). Destaca, en consecuencia, el cambio de concepto en el pensamiento vallenillano.

Así las cosas, no es inverosímil aseverar que el autor acepta que el execrado criterio del “hombre-providencia” conduzca, en estos casos particulares donde tal figura no es diferenciable, a la atribución de las causas de toda transformación social a elementos “metafísicos” (el azar, las ideas) como si esas abstracciones pudiesen regular los cambios sociales, incluso desconociendo o contraponiéndose a las leyes que, según él, rigen el desarrollo natural y evolutivo de toda sociedad. El contexto, desde luego, en el cual viene tejiendo su argumento (la explosión simultánea de la Independencia en Hispanoamérica) le obliga, en la versión de 1930, a precisar que ha habido “historiadores superficiales” (v. gr., según *LVL*, Ricardo Rojas (*DI*, XXIV; *CSE*, 39-56) que han atribuido el hecho colectivo de la Emancipación, donde en primera instancia nadie destacó, a la exclusiva influencia de las ideas y principios de la Revolución Francesa, sin tomar en consideración que similares causas desarrollándose en el transcurso de varias generaciones en organismos sociales semejantes, debían producir idénticos efectos en un momento dado (*DI*, XXIV, XXII).

En consecuencia, la tesis del “hombre-providencia” es un criterio metafísico de interpretación doblemente disolvente; ya que si no le asigna a los agentes participantes en los procesos sociales atributos ajenos al natural desenvolvimiento de tales procesos, entonces atribuye la causa de ciertos fenómenos sociopolíticos colectivos al imperio aún más abstracto de las ideas y los principios. En todo caso, el que un agente imprima movimiento a su generación es indicativo de que a su alrededor ha encontrado las fuerzas sociales necesarias para emprender su causa. Un observador armado con un método eficaz de interpretación —i.e., que reconozca la presencia de leyes que rigen la marcha social— podrá siempre “discernir en medio de la multiplicidad y aparente confusión de circunstancias, dónde comienza la acción colectiva y hasta dónde se extiende la influencia individual” (*DI*, XXXI). *LVL* es contundente en su conclusión:

¡Crear una nación! ¡Crear un partido político!

*Bendita época la nuestra en que la ciencia ha echado por tierra los ídolos y humanizado los “providenciales”. Ya los conductores de pueblos, los creadores de nacionalidades, los fundadores de religiones, no suben al cielo ni habitan una región aparte entre los hombres y Dios, sino que caen bajo el análisis científico y solo pueden ser considerados como los exponentes del estado típico de su época, algo así como el diapasón, el la, que pone al*

*unísono las aspiraciones, los anhelos, las necesidades, los instintos, las pasiones y las ideas de su grupo en un momento dado de su evolución—según el concepto Lamprecht— lo cual no excluye de ningún modo la existencia del hombre de genio como un producto superior de la humanidad: “Flor de una raza”, que dice Le Bon. (DI, XXXI-XXXII)*

Se tiene entonces una tipificación de los “errores científicos” que según *LVL* han conducido las interpretaciones de nuestro devenir sociopolítico e histórico: la atribución de las causas del tal acontecer a (i) factores extranaturales, lo cual implica para *LVL*: (i.1) una interpretación “teológica” de la realidad, cuyo principal argumento radica en la admisión de la Providencia divina como agente de los procesos históricos (DI, XVIII), (i.2.) una interpretación “metafísica”, que coloca a cierto tipo de abstracciones (el azar, el acaso, las ideas...) como agente de los indicados procesos; (ii) la libre voluntad humana; y (iii) la acción del hombre-providencia. Cabe cerrar este apartado con las propias palabras de *LVL*:

*Todavía existen no sólo entre nosotros sino en la América entera, muchas mentalidades encasilladas en las viejas teorías teológicas, metafísicas y racionalistas que desconocen por completo las leyes fundamentales de la evolución y del determinismo sociológico; todavía hay quienes creen en el imperio absoluto de la razón y del libre albedrío, y en la posibilidad de reformar la sociedad según el método especulativo y deductivo cuyo natural desenvolvimiento conduce forzosamente a apartarse de la observación de los hechos históricos como bases positivas de toda la evolución social. De allí el nombre de escuela antihistórica con que bautizó Savigny a los filósofos de la pura razón y del derecho natural, para quienes ‘cada generación, cada edad—como lo afirma Tanon— crea su mundo, libre y arbitrario, bueno o malo, feliz o desgraciado, en la medida de su inteligencia y su fuerza. Esta manera de ver las cosas conduce a considerar los tiempos pasados como si nada tuvieran que enseñarnos para la constitución del estado presente. La historia se reduce entonces a una compilación de ejemplos político-morales’”. (DI, XIX).*

### 3. LA INFLUENCIA DE LOS “VIEJOS CONCEPTOS” Y SU RAÍZ ILUSTRADA

Para *LVL*, las implicaciones de la situación descrita y de los errores tipificados, especialmente en el campo de la explicación de nuestros hechos sociales y políticos, son claramente detectables, si se atiende al panorama de nuestro devenir histórico. Es así como al revisar los conceptos aplicados persistentemente en los análisis de nuestros hechos políticos, el autor observa que ha prevalecido el criterio —por lo menos hasta la publicación de

**Disgregación...** (1930)— de que la sociedad se transforma à *coup de décrets*. A su juicio, la raíz de tal criterio se inserta en la influencia de las teorías provenientes de los filósofos y pensadores franceses de la Ilustración, las cuales pretendían explicar la realidad social sobre la base de “conceptos metafísicos”. Estos conceptos no sólo han resultado perniciosos para la comprensión de nuestros fenómenos políticos y sociales, también lo han sido para la percepción misma del devenir histórico. (DI, XXII, V, XIX).

La presente crítica constituye, en mi opinión, la piedra angular sobre la cual *LVL* funda su concepción referente a la antagónica relación entre lo que él define como **Constitución escrita o de papel y Constitución efectiva u orgánica** de una sociedad determinada. La persistente creencia en que el carácter nacional pueda ser modificado à *coup de décrets*, ha conducido, según el autor, a que el acto constitucional de una nación sea considerado como una obra artificial, registrada en un instrumento legal que recoge los más puros preceptos sobre el Hombre y el Ciudadano; cuando en verdad las constituciones no son sino expresiones del **instinto político** de cada grupo social en un momento dado de su evolución: “por sobre los preceptos escritos —aprecia *LVL* en **Cesarismo...**— existe un derecho consuetudinario que se impone fatalmente, a despecho de los ideólogos fabricantes de constituciones, definitivamente condenados por la ciencia positiva” (CD, 145)<sup>10</sup>. Conviene ver más detenidamente cómo se desarrollan estos aspectos en el pensamiento vallenillano, para que sea él mismo quien indique el lugar a donde desea llegar.

En la “Introducción” a **Disgregación...**, en un texto que pertenece a 1930, *LVL* afirma:

*A través do nuestro decantado progreso intelectual ha prevalecido en la apreciación de nuestros movimientos políticos el concepto metafísico que apareció con la República en 1811 y que los padres de la patria aprendieron de los filósofos europeos del siglo XVIII,*

---

10 La crítica vallenillana a la tesis de que la sociedad se transforma à *coup de décrets*, aunque aparece textualmente añadida en la versión definitiva de la “Introducción” a **Disgregación...** (1930) (DI, XXII), formalmente ya se encuentra en otros escritos muy anteriores, p. e., en las versiones originales de los capítulos II y V de **Cesarismo...**, por mencionar sólo dos, que fechan 1905 y 1912, respectivamente (Cf. SF, II, 272 y EV, II, 280; CD, 111, 36-37; ED1, I, 148; ED4, I, 194). Véase también “Las Constituciones de Papel y las Constituciones Orgánicas”, en SAD, 3-28, que se publica en 1926.

*el cual llevaba a considerar las instituciones políticas como 'moldes de fabricar pueblos', y a creer que bastaba consignar principios abstractos en las páginas de un libro, para modificar hondamente los caracteres de una comunidad social. (DI, V)*

Esta afirmación, sin embargo, ya había sido precisada por *LVL* veintisiete años antes en una de las versiones originales de esa misma "Introducción", cuando polemizando con el profesor C. León criticaba la tesis de que las constituciones escritas modificaran "los caracteres peculiares de nuestro pueblo haciéndolo pasar como por arte de magia del estado en que se encuentra al más alto grado de bienestar, de ilustración y de cordura". Ya entonces *LVL* afirmaba que una posición de esa índole se hallaba colocada, en materia de ciencia política, en el siglo XVIII, "creyendo que son las constituciones políticas como moldes de fabricar pueblos y que basta consignar principios abstractos en las páginas de un libro para convertir a los hombres de esclavos en ciudadanos". No de otro modo pensaban —remata *LVL*— desde el Abate —Mably hasta Rousseau, y todos los filósofos y revolucionarios franceses (SF, II, 273)<sup>11</sup>.

La apreciación de *LVL* sobre el pensamiento ilustrado puede, quizás, resultar exagerada a los actuales ojos; en cualquier momento se podría argüir contra ella, con relativa fuerza, que muy tangencialmente los filósofos de la Ilustración afirmaron que sólo bastaba consignar principios en una constitución política para transformar la mentalidad de un pueblo, o para usar un término propio de Montesquieu, para cambiar el carácter nacional. El Barón d'Holbach, por ejemplo, creía que el proceso a ser cumplido en la

---

<sup>11</sup> estas afirmaciones se pueden encontrar con muy ligeros cambios —de mero estilo, que depende más bien de la intención del texto donde aparecen— en distintos escritos que oscilan entre el propio 1903 y 1930, p. e., en la segunda versión de la "Introducción" a **Disgregación...**, versión que fuera publicada en 1903 y que aparece sin modificaciones en el texto final de 1930 (Cf. EV, II, 280 y DI, XI); en la versión original del capítulo IV de **Cesarismo...**, publicada en 1911, y que fue transcrita sin modificaciones para la edición de 1919 del libro (Cf. ED3, 173 y CD, 75); en la versión original del capítulo VII de **Cesarismo...**, fechado 29/octubre/1917, transcrita sin modificaciones para la publicación en 1919 del libro (Cf. PCL, I, 209 y CD, 146); en el artículo a la polémica con E. Santos, **Cesarismo Democrático y Cesarismo Teocrático**, publicado en 1920 (Cf. CD, Apéndice, 210; CSE, 430); en su respuesta a las críticas hechas por Mario Falcao Espalter, **Las Constituciones de papel y las constituciones orgánicas**, fechada 22/septiembre/1925 (Cf. CD, Apéndice, 221; SAD, 11) o, por último, en **La Guerra y la ciencia**, comentario a un libro de J. Liscano, publicado inicialmente en 1915 y luego integrado a las **Críticas...** (1921) (Cf. CSE, 346).

modificación del carácter nacional, en el cual el saber práctico iría perfeccionando los sistemas políticos y las leyes sería largo, lento, y requeriría la repetición permanente de “experiencias” para determinar la viabilidad de los remedios a adoptar en la transformación social (“**des expériences réitérées de la société**”), a la vez que todo proceso histórico debía cumplir con una serie establecida y sucesiva de causas y efectos jalonados a lo largo del camino del **progreso**; en esta sucesión poco hacía la voluntad humana con su libre albedrío y, de cualquier modo, la esperanza en una felicidad eterna e inmutable era una quimera (Bury,1971).

Como se podrá entrever, una observación de esta índole trae consigo la necesidad de dilucidar con mayor cuidado lo que el autor quiere hacer con sus palabras y hasta qué punto su expresa oposición a los principios e ideas de la Ilustración se corresponde con una lectura correcta de lo que tales enunciados teóricos propusieron, especialmente los concernientes a los filósofos franceses del siglo XVIII, **id est**, si lo que dice **LVL** del pensamiento ilustrado francés puede ser aceptado como una interpretación sana, por cuanto los principios rechazados se adscriben efectivamente a dicho pensamiento (o al menos adhieren los rasgos más generales del mismo).

En atención a este aspecto, se puede aducir<sup>12</sup> que las nociones de **perfectibilidad** y **maleabilidad** de la naturaleza humana constituyen, cada una en su ámbito, el fundamento de la optimista confianza que la Ilustración (francesa) deposita sobre la muy generalizada creencia en el poder omnímodo de las leyes, las instituciones y la educación para “elear” (perfeccionar, moldear) el carácter de los hombres o modificar las situaciones sociales. El helvetiano aserto, “**Las buenas leyes son el único medio de hacer virtuosos a los hombres**”, resume sin duda “**la foi**” en la perfeccionable y maleable condición humana y en la posibilidad de las instituciones, como tales, de transformar el conjunto social mediante el imperio de una ley que, a imagen y semejanza de la **Lex Naturalis** admitida según el paradigma metódico newtoniano –ahora extrapolado al ámbito social– regulara la acción humana, y cuyo universal mandato contemplara que todos los hombres están

---

12 No cabe hacer acá una caracterización general de la Ilustración francesa, ni siquiera sobre la base de una propedéutica. El espacio así lo impide. Por ello, se preferirá pasar al corazón de la crítica advirtiendo el peligro de que quizá se dé por supuesto el conocimiento de algunas tesis problemáticas.

en **igualdad** de condiciones jurídicas para desarrollar (perfeccionar) su ser en razón del pleno ejercicio de su innata **libertad**.

En suma, se puede afirmar que la creencia, por una parte, en la libertad y la igualdad, como principios jurídicos universales y absolutos, y, por la otra, la firme convicción en las nociones de perfectibilidad y maleabilidad de la naturaleza humana, constituye la base sobre la cual la Ilustración francesa asienta su no menos admitida creencia en la omnipotencia de las leyes y las instituciones para modificar las condiciones sociales; de tal manera, que las leyes, las instituciones y la educación son percibidos, pensados y explicados por el **Siglo de las Luces** como los medios universales e idóneos para la construcción social. Esta, en principio, será la carta de presentación de los revolucionarios franceses.

En el contexto de la influencia que tales principios han tenido sobre el análisis e interpretación de nuestros fenómenos sociopolíticos, se inserta la crítica de *LVL*. De acuerdo al camino discursivo seguido por el autor, puede determinarse que su batería argumental se dirige fundamentalmente en dos sentidos bien definidos. El primero corresponde a su opuesta posición respecto a la concepción optimista de la naturaleza humana, tal como la entendía la Ilustración, y que es apreciable además como uno de sus rasgos más generales. El segundo aspecto da cuenta de la crítica a la no menos optimista fe de la Ilustración en la omnipotencia de las leyes y las instituciones para modificar las situaciones sociales, concepción también característica de dicho pensamiento.

Así, con respecto a la primera de las direcciones señaladas, se nota, por ejemplo, en la versión original del último capítulo de *Cesarismo...*, publicada en 1919, meses antes de la aparición del libro, la dureza con que el discurso vallenillano trata al argumento rousseauiano sobre la igualdad:

*Las visiones de Rousseau descubriendo en las sociedades primitivas el 'igualitarismo', la independencia individual, todos los principios proclamados por las sociedades modernas, no caben hoy dentro de un criterio medianamente ilustrado: 'la historia no es una serpiente que se muerde la cola'. El comunismo arcaico no es el colectivismo de nuestra era presente; entre uno y otro sólo existe una identidad aparente y superficial. Confundirlos equivale a establecer, por ejemplo, una semejanza absoluta entre la coexistencia de una mujer y un*

*hombre en los pueblos primitivos y el matrimonio monogámico de la Europa moderna. (PNPH, I, 223)*<sup>13</sup>.

Y reforzando su afirmación con una cita de autoridad, **LVL** señala:

*En las poblaciones errantes e inorgánicas, dice Post, un sabio preocupado con una teoría puede descubrir tanto la promiscuidad como la monogamia, la propiedad privada como la propiedad colectiva* y *Bonglé agrega: 'la desigualdad como la igualdad'. (PNPN, I, 223).*

Llevado por esta percepción, en el capítulo cuarto de **Cesarismo...**, titulado **La Insurrección Popular**, y aparecido originalmente en 1911, **LVL** califica de "error de psicología" a nuestra Revolución Emancipadora, por considerar quienes la emprendieron que sólo bastaba con decretar la igualdad política y civil de todos los hombres para modificar su naturaleza servil, tal como lo suponían las teorías humanistas de la Enciclopedia y el optimismo humanitario de Condorcet y de Rousseau:

*Considerando el hombre natural como un ser esencialmente razonable y bueno, depravado accidentalmente por una organización social defectuosa, creyendo, como los precursores y los teóricos de la Revolución Francesa, que bastaba una simple declaración de derechos para que aquellos mismos a quienes 'el bárbaro sistema colonial tenía condenados al abyecto estado de semi-hombres o semi-bestias' se transformaran con increíble rapidez en 'un pueblo noble y virtuoso, consciente de su misión y árbitro de sus derechos. (ED3, I, 173; Cf, CD, 75)*

Sin embargo, observa **LVL**, a los sueños de regeneración social, a esta concepción ideal, abstracta del hombre, a esta utópica fe en la influencia poderosa de los principios y de las declaraciones constitucionales, sucederá la realidad de los hechos:

*(...) cuando el virtuosísimo pueblo se insubordine; cuando destituida la autoridad, y rotas las disciplinas que las contenían, las pasiones brutales se desborden, la sociedad se divida, y los capataces, los contrabandistas, los pulperos aparezcan a la cabeza de las montoneras sublevadas; cuando provincias enteras empujadas por sus próceres se levanten para vengar viejas rencillas; cuando en el fondo de cada ciudad, de cada aldea, de cada vecindario estallen los odios y las rivalidades hereditarias; cuando los esclavos se alcen*

---

13 Una vez convertido este texto en el capítulo VIII de **Cesarismo...**, la redacción del mismo quedó idéntica (Cf. **CD**, 196)

*contra los amos, los peones contra los propietarios, los plebeyos contra los nobles, los contrabandistas contra los agentes del fisco y el país entero se convierta en un 'vasto campo de carnicería'. Y se vean surgir por todas partes hordas bárbaras sin sujeción a ninguna autoridad, ni Ley humana, entonces ¡ah, entonces el despertar será espantoso. (ED3, I, 174; Cf. CD, 76)*

Para **LVL** los únicos resultados obtenidos de esta creencia optimista en la bondad natural del hombre fueron, por una parte, el **estado de anarquía desencadenado** —con sus notables caracteres de “gran catástrofe de la naturaleza” y como consecuencia “necesaria y fatal del desequilibrio producido por el sacudimiento revolucionario—, y, por la otra, como efecto de esa situación de anarquía, el surgimiento por vez primera de la “**clase de los dominadores**”: los caudillos, los jefes de partido (CD, 78; ED3, 175). En este último sentido, indica:

*Patriota o realista: criollo, isleño, peninsular, mulato o negro; comerciante, agricultor o criador, cada cual se armó para defenderse del vecino. El Jefe que contó con mayor número de subordinados lo aumentó por medio de la recluta; y esas diversas partidas se sometían al grupo cercano más fuerte sin tener para nada en cuenta la bandera que tremolara el caudillo, sino la fuerza y el poder del brazo que la sostenía. (ED3, 175; CD, 78)<sup>14</sup>.*

Con respecto a la segunda de las direcciones anotadas anteriormente, refiriéndose otra vez, por ejemplo, al movimiento independentista, dice **LVL**:

*Con una fe absoluta en la eficaz influencia de las leyes, los hombres cultos pretendían cambiar con preceptos constitucionales aquel estado de anarquía espontánea, sin sospechar siquiera que él era la lógica expresión de un organismo social rudimentario en pleno trabajo de integración. (CD, 111)<sup>15</sup>.*

La influencia de esta concepción ha resultado tan perniciosa para la formación de la nacionalidad venezolana —entre otras—, que se ha establecido

---

14 Este párrafo está suprimido en la versión definitiva del capítulo IV de **Cesarismo...**, pero se conserva el sentido de lo que se desea transmitir.

15 Este fragmento pertenece al texto de 1919, año de publicación de **Cesarismo...**; en su versión original, de 1912, **LVL** aclara que ese estado de anarquía es consecuente producto “de largo proceso hereditario e imposible de modificar sin cambiar antes **la constitución mental de donde provenía**” (ED4, I, 194 —subrayado propio—)

una constante pugna entre la ley y los hechos, entre la **constitución escrita** y la **constitución efectiva** de una sociedad:

*Los ideólogos de toda la América preconizando la panacea de las constituciones escritas, han contrariado la obra de la naturaleza; y considerando como un crimen de lesa Democracia todo cuanto no se ciñe a los dogmas abstractos de los jacobinos teorizantes del derecho político, nos han alejado por mucho tiempo de la posibilidad de acordar los preceptos escritos con las realidades gubernativas, estableciendo esa constante y fatal contradicción entre la ley y el hecho, entre la teoría que se enseña en nuestras universidades y las realidades de la vida pública, entre la forma importada del extranjero y las modalidades prácticas de nuestro derecho político consuetudinario: en una palabra, entre la constitución escrita y la constitución efectiva. (CD, 151).*

De acuerdo a la crítica vallenillana, uno de los viejos conceptos, cuya influencia en la interpretación de nuestros fenómenos sociopolíticos e históricos ha prevalecido como un “persistente error científico”, corresponde a esta creencia en la omnipotencia transformadora de las leyes e instituciones. Considerar que el carácter nacional, que los instintos políticos de una sociedad puedan ser modificados por la sola fuerza de los principios constitucionales no deja de ser para *LVL* sino un optimismo supino, que no toma en cuenta que más allá de todo precepto escrito se encuentra un **derecho consuetudinario** que determina e impone fatalmente su propia legalidad para constituir una sociedad dada<sup>16</sup>.

En este punto, destaca la influencia de H. Taine en el desarrollo del pensamiento vallenillano. De hecho, las referencias al autor francés son **constantes** y reflejan que la impresión de las ideas de Taine en *LVL* es más profunda de lo que usualmente se piensa. Aunque se ha insistido más en la influencia del comtismo o de autores como Spencer dentro del pensamiento de *LVL*, parece mucho más evidente la presencia de Taine; en realidad, si se trata de comtismo (o de positivismo de corte comteano), *LVL* no lo fue en mayor medida que Taine. Decir, además, que la influencia del historiador francés sobre el autor venezolano constituye prueba de su adhesión “positivista” (en el sentido comteano), es encerrar la comprensión que de

---

16 “(...) 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” (CD, 175).

*LVL* se pretenda en cierta **mitología interpretativa** ya apuntada por Q. Skinner (1969). Si se acepta como válida la proposición: “*LVL* es comteano por la influencia de Taine, que adhería las tesis generales de Comte”; entonces también habrá de ser verdadera la proposición: “*LVL* es saintbeuveano por recibir la influencia de Taine, que reconoció la influencia sobre sí de Saint Beuve”; y si el asunto se extrema aún más, resultará que *LVL* terminará siendo un “sensista” à la Condillac o un hegeliano irrecusable por la influencia de tales filósofos en Taine, todo lo cual es todavía menos plausible. No vale la pena, por lo tanto, entrar en una discusión de esta índole.

Apoyándose en Taine, *LVL* admite y afirma que la forma social y política a la cual una sociedad puede arribar está determinada por el **carácter** y el **pasado** de la propia sociedad, antes que por la **voluntad** de los individuos: la buena voluntad del legislador, la eminencia de los principios contemplados en las leyes no bastan para transformar los instintos (entendidos éstos como “las inclinaciones naturales”), las costumbres, los sentimientos, los móviles y prejuicios inconscientes, en fin, “la herencia psicológica de un pueblo”, impuesta como una “fuerza incontrastable” en la constitución orgánica de una sociedad<sup>17</sup>.

En su argumentación, *LVL* hace expresa mención al **Préface de Les Origines de la France Contemporaine** (1944b) como la fuente que ha inspirado su apreciación y lo ha hecho comprender que la organización política de una sociedad dada debe partir de su historia, erigiéndose esto en un nuevo elemento para desechar toda idea contractualista que intente servir de base para la construcción nacional. Taine también lo creía así. Es posible diseñar un modelo organizativo adecuado a la “psicología nacional”, si se considera

---

17 La referencia a Taine aparece en los textos de *LVL* por primera vez en la versión fechada en 1903 de la “Introducción” a **Disgregación...** Posteriormente, en noviembre de ese mismo año, *LVL* publica en las páginas de **La Semana, Revista Literaria** (Caracas, 1 – nov.-1903, Año II, mes VII, Cuaderno 121, pp. 17-21) una versión ampliada en la cual la referencia al autor francés viene convertida en una cita textual tomada del prólogo a **Les Origines de la France Comteporaine**; cita que, además, queda añadida sin modificaciones en la versión definitiva de la versión de 1930. en cuanto a la noción de “herencia psicológica de un pueblo” (CD, 32), este concepto aparece mencionado por el pensador venezolano por primera vez en la versión original del capítulo II de **Cesarismo...**, publicada en 1905, donde al criticar el criterio de la omnipotencia de la leyes, hace ver que la sola promulgación de principios constitucionales no basta para transformar el “legado psicológico” de una sociedad dada. El texto se mantiene en la edición definitiva de 1919.

al país real desde sus “hechos” concretos: “Este es el único medio de no edificar en falso”, sostiene el autor de **Les Origines...**

Esa forma, ese modelo a aplicar es contrario a toda concepción contractualista, que sólo estima la eminencia del principio constitucional o la voluntad individual como los elementos determinantes en la formación de una sociedad. Para conseguir esa forma política y social adecuada, es menester que el historiador busque y estudie con ahínco las causas que han determinado la evolución de la sociedad en la cual está inmerso: “Cuanto con mayor precisión sepamos lo que somos —indica Taine—, con tanta más seguridad distinguiremos lo que nos conviene. Por lo tanto, deben ser desterrados los métodos ordinarios y llegar a conocer el país antes de redactar la constitución” (1944b:8).

La preeminencia del carácter y del pasado histórico de un pueblo frente a la voluntad individual, constituye uno de los rasgos más particulares del pensamiento de Taine. Entendido el carácter de un pueblo como “el resumen de todas sus acciones y de todas sus sensaciones precedentes”, que pesan de tal manera que conforman el verdadero **substratum** psicológico de una nación (Taine, 1960: 45), este concepto se sitúa en la medula del pensamiento taineano y es el afluente principal de su claro y tajante determinismo. La raza, el medio y el momento serán las causas que Taine, en su viaje por la historia como “naturalista”, responsabilizará del devenir histórico y definirá como aquellas que permiten comprender toda producción del espíritu humano. De allí, que la individualidad de los actores sociales quede subsumida dentro de la acción de la Naturaleza.

En efecto, el hombre es considerado por Taine como un ser vivo similar a otro cualquiera, sujeto, por consiguiente, a las leyes que rigen el desenvolvimiento de la naturaleza orgánica<sup>18</sup>. Todo cuanto se dice en relación

---

18 “cuando volvemos las grandes y rígidas páginas de un infolio, las hojas amarillentas de un manuscrito, ya sea un poema, un código o un símbolo de fe, ¿cuál es nuestra primera observación? Que no se ha hecho solo, que no es sino una huella, parecida a la de una concha fosilizada, un rastro semejante a una de esas formas depositadas en la piedra por un animal que vivió y que murió. Bajo la concha había un animal, y bajo el documento había un hombre. ¿Para qué estudiáis la concha, sino para figuraros el animal? Con el mismo objeto estudiáis el documento; a fin de conocer al hombre. Tanto la concha como el hombre son vestigios muertos y no sirven sino como indicios del ser entero y vivo. Es a este ser a donde hay que llegar, este ser el hay de intentar reconstruirse” (Taine, 1960b: 25. Cf. También Taine, 1960a: 219-247).

a la naturaleza “espiritual” del hombre, pretendiendo con ello situarlo por encima de lo animal y liberarlo de las condiciones propias de ésta, no es sino ilusión vana, “puros fantasmas enganchados por las palabras” (Taine, 1944a: I, 251-257). Claro está, no se pretende decir que el paso de las formas animales a la humana no añada nada nuevo a la serie; sí supone que en la que en la jerarquía de la naturaleza no se producen **transformaciones completas**, como si el azar mediante “saltos bruscos” condujera el gran carro del cosmos; se admite una **continuidad evolutiva** que implica la adición de nuevos factores, revelados en el desarrollo, por ejemplo, del lenguaje o del arte. La comprensión del sentido, alcance y razón de ser de estos factores sólo es posible mediante el método histórico, único capaz de descubrir en el escenario humano las leyes que rigen su funcionamiento y las causas que motivan el comportamiento social en un momento dado de su evolución.

De acuerdo a lo señalado por E. Cassirer (1979: IV, 296) con respecto a este particular asunto, especialmente vinculado a la concepción de Comte, la misión central de la filosofía positivista consiste en arrancar al espíritu teológico y metafísico, “no ya esta o aquella ciencia particular, sino **toda** la ciencia en general, para erigirla sobre una base ‘positiva’ segura”. Pero quizás lo más importante es la consecuencia inmediata de tal misión:

*(...) la primera condición inexcusable para esto estriba en que sepamos comprender que la sociología y la historia no forman ya un ‘un estado dentro de un estado’, en que se rigen por las mismas leyes inquebrantables que gobiernan todos los acaecimientos naturales. Mientras no se comprendió esta coordinación y se quiso descubrir a todo trance una especie de ‘libertad’ humana, tratando de concebirla como algo situado al margen de sus leyes naturales, no fue posible que la sociología avanzara un solo paso. Esta ciencia siguió encerrada en su infancia: en la fase del pensamiento teológico o metafísico (...). (Cassirer, 1979: IV, 296).*

Como se ve hay un cambio de rumbo en la concepción sobre el sitio que ocupa el hombre dentro de la naturaleza. Ahora se trata de descubrir el sentido humano y de comprender sus producciones espirituales, sobre la base de la determinación de las causas y leyes que rigen su actuar. Taine (1953) emprenderá esta tarea con un estilo peculiar: acotando una parcela de la historia universal, se adentrará en los hechos pequeños para verla “con los ojos de nuestra cara” e intentar comprender el ensamblaje de la sociedad estudiada: “El hombre –alega en sus **Ensayos de Crítica e Historia** (1953)– no es un conglomerado de piezas continuas, sino una máquina de engranajes

ordenados, es un sistema y no un amontonamiento” (p. 24) Al descomponerse ese sistema se descubrirá que cada parte está regida y formada por un grupo pequeño de fuerzas, las más de las veces por una fuerza que “origina su concierto y mantiene su unión”:

*En un mismo siglo, por ejemplo, la filosofía, la religión, las artes, la familia y el estado, reciben sus caracteres de alguna tendencia o facultad predominante. Es el mismo corazón quien ha pasado, rezado, imaginado y obrado. Es la misma situación general o el mismo temperamento innato quien ha moldeado y regido las obras separadas y diversas. Es el mismo sello el que se ha impreso de modo distinto en esas diferentes materias. Ninguna de ellas puede cambiar sin provocar el cambio de las otras, porque ninguna de ellas cambia más que por el cambio de sello. (Taine, 1953: 24).*

Influido por esta concepción, LVL desecha toda idea contractualista como principio y posibilidad de formación nacional y considera que la organización política de un pueblo debe partir de su historia. Tal visión histórica le permite ensayar una actitud comprensiva y comprehensiva del pasado venezolano. Semejante actitud intenta ser científica y desapasionada, pretende basar sus afirmaciones sobre “las necesidades políticas de su país” luego de haber observado “como naturalista” los antecedentes y peculiaridades del país:

*Después que Taine aplicó los principios de la sociología al estudio de la historia a nadie, en el mundo científico moderno, le es dado afirmar que tal forma de gobierno convenga a un pueblo sin haber asistido, como ‘naturalista’, al desarrollo social de ese pueblo, haber estudiado su ambiente geográfico, la composición de sus elementos étnicos, la influencia de las vicisitudes históricas, de las leyes, de las costumbres, de los instintos y de las ideas adquiridos y heredados, y todos los elementos psicológicos en fin que la sociología estudia, así en los individuos como en los grupos sociales por ellos constituidos. (SF, II, 272).*

De esta manera, el argumento vallenillano sienta las bases que sustentarán su expresa posición en cuanto a la nula influencia de las instituciones políticas, si ellas no se adaptan al estado social establecido en razón de la evolución acontecida en el seno mismo de la sociedad. En otras palabras, no son las leyes o las instituciones quienes modifican las situaciones sociales, sino éstas quienes moldean a las instituciones y dictan las pautas para la constitución efectiva de la sociedad. Creer lo contrario –cita LVL a T. Carlyle (**Los Héroes**)– es pretender modificar el carácter nacional mediante artículos de prensa y hacerlo feliz con una constitución, y esto no es más que una suerte

de **dilettantismo**, id est, un género de investigar la verdad a lo **amateur**, jugando y coqueteando a cada paso con ella (**DI**, XIV,XI). La argumentación se cierra tajante en relación al poder de las leyes sobre las condiciones sociales:

*Ya pasaron felizmente para la ciencia y la humanidad aquellos tiempos en que el Abate Mably creía que 'hacer un pueblo es lo mismo que fabricar una cerradura' y en los que Juan Jacobo Rousseau afirmaba que un gran legislador, un licurgo, podía fundar una sociedad. 'Si hubieran hecho estudios más profundos sobre las sociedades mismas – ha dicho Laboulaye– habrían visto que los legisladores caídos del cielo para civilizar las naciones no han existido sino en la imaginación de los poetas y que, en realidad, los pueblos no se dejan gobernar sino por las leyes análogas a sus costumbres y a sus necesidades'". (CD, XII)*

Todo lo anterior constituye el contexto intelectual frente al cual **LVL** reacciona y toma posición, específicamente a qué elementos deben ser desechados al momento de estudiar los fenómenos sociales, políticos e históricos. De igual modo, en este contexto las páginas de la Introducción a **Disgregación...**, adquieren un significado especial, pues representa el texto fundamental en el cual el autor sienta las bases de su programa interpretativo.

Finalmente, en este marco se puede afirmar que en la posición asumida por **LVL** subyace la clara propuesta de criterios estimativos cuya intención se orienta al establecimiento de valoraciones que permitan contrastar, de un lado, la perniciosa vigencia de elementos interpretativos no válidos, constituyendo la dicotomía **Constitución Escrita / Constitución Efectiva** el **summum** de los errores a los cuales han conducido; y, del otro, los elementos interpretativos propuestos por la moderna ciencia, que **LVL** conoce, tiene a la mano y admite como válidos para un esfuerzo comprensivo real y eficaz de nuestra realidad sociopolítica e histórica. En este sentido apunta la fuerza ilocucionaria de la argumentación vallenillana: criticar abiertamente y tomar partido (oponiéndose) frente a los criterios interpretativos expuestos, calificándolos como no válidos pero aún vigentes; y proponer indirectamente una fundamentación de la validez de su propio programa indagativo, por cuanto el mismo posee un estamento científico, según el autor, más sólido.

#### 4. LA MODERNA CIENCIA SOCIAL Y LOS NUEVOS CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN

Tal como se dijo al comienzo del presente trabajo, la pretensión de *LVL* consiste en diagnosticar, primero, la manera como se vienen interpretado los fenómenos históricos y sociopolíticos en el ambiente que él mismo reconoce como su entorno intelectual, para proponer, después, su punto de vista, estimado como una alternativa de interpretación liberada de “los viejos conceptos” y acorde con “las nuevas conquistas alcanzadas por las ciencias sociales” y “el método experimental”. Mediante el diagnóstico llevado a cabo por *LVL* se ha obtenido la expresa oposición del autor a las distintas formas que según él se vienen presentando en su ambiente intelectual. Esta oposición obedece a la poca científicidad atribuida por *LVL* a tales interpretaciones, por cuanto en su opinión las mismas atienden a criterios superados por la ciencia positiva y desconocen las leyes que rigen el desenvolvimiento de las sociedades. El estudio de esas leyes, por último, “no puede hacerse al resplandor ofuscante de las pasiones políticas, sino a la luz pura y serena de la investigación científica” (DI, III).

Ese desconocimiento de las leyes y de los mecanismos que operan en el desenvolvimiento de los fenómenos sociales, políticos e históricos, ha conducido a los “errores científicos” tipificados anteriormente. En opinión de *LVL*, el hecho de que las generaciones precedentes no tomaran en cuenta las nociones de *causa* y de *evolución*, estimadas de gran importancia por la “ciencia moderna”, ha desviado de la verdad todo intento de explicación sociopolítica o histórica de nuestra realidad:

*(...) en lo que se refiere al análisis de los acontecimientos jamás se ha tenido en cuenta la noción de causa y de evolución que prevalece en la ciencia moderna, y con lamentable ligereza se ha venido atribuyendo al azar, o a influencias puramente individuales, fenómenos que tienen sus orígenes en las fuentes primitivas de nuestra sociedad. Las pasadas generaciones desconocieron por completo que ‘todo fenómeno social, político o económico, tiene su razón de ser en una o varias causas sociales; que como en los dominios físicos e intelectual, existe una relación de igualdad y de proporcionalidad entre la causa y el efecto, y que por engañosas que puedan ser las apariencias, un hecho individual no producirá jamás un hecho social, el acto de un individuo no creará jamás por sí solo un estado social. (DI, V).*

En atención a esta cita, vale destacar dos cuestiones que sitúan las afirmaciones de *LVL* en un justo contexto. En primer lugar, el texto referido pertenece a la versión definitiva de **La influencia de los viejos conceptos**, publicada en 1930 como Introducción a **Disgregación...**, lo cual hace suponer que en ese año, para el momento de componer las páginas de esa introducción (y del libro, en general), *LVL* lanza una mirada retrospectiva con el propósito (= intención) de alcanzar el diagnóstico esperado. El resultado de esa retrospectiva ya lo conocemos: según, *LVL*, las interpretaciones de nuestra realidad socio política e histórica adolecen de “errores científicos” que impiden el afloramiento de la verdad, por cuanto no consideran ciertos elementos de relevancia indubitable y determinantes del desenvolvimiento de la sociedad.

Sería inapropiado, sin embargo, afirmar que en las versiones originales de **La influencia...**, la referencia a las nociones de causa y evolución no está implícita, o de algún modo latente. Ciertamente, no pareciera que *LVL* las maneje con la claridad deseada; pues sólo una es la mención que sobre ellas aparece en las versiones indicadas, y en ninguna otra versión de otros capítulos de alguna de las tres obras revisadas en la presente investigación se encuentra registrada. Lo que sí aparece claramente en la primera versión de **La influencia...** (1903), es la mención de los elementos que determinan el desarrollo de una sociedad y que han de ser tomados en cuenta a la hora de emitir juicios sobre “las necesidades políticas de un pueblo”. Este texto ya fue mostrado páginas atrás a propósito de la influencia de Taine sobre *LVL*.

Una segunda cuestión que vale destacar se relaciona con el determinismo sociológico en el cual se inscribe la posición de *LVL*. En su argumentación, el autor afirma que “todo fenómeno social político o económico, tiene su razón de ser en una o en varias causas sociales”, y establece que así como en el campo intelectual o físico existe una relación de igualdad y de proporcionalidad entre causa y efecto, en el terreno del acontecer social también se cumple esa relación.

Esta afirmación viene avalada por una cita de autoridad: *LVL* se fundamenta en L. Gumplowicz, para sugerir al lector cómo el ámbito social se encuentra regulado por “leyes sociales” que dominan el ámbito del actuar individual y determinan el carácter nacional. En ningún otro autor consigue *LVL* herramientas suficientes para construir el contenido de tal concepto.

Conviene detenerse aquí por un momento para ver cómo opera este término en el pensamiento de Gumpłowicz. En el libro II de su **Compendio de Sociología** (s.f.), este autor polaco expone lo que según su criterio son las bases y nociones fundamentales desde las cuales debe partir toda consideración de los fenómenos sociales. La clave de toda la exposición gira en torno a la búsqueda, en el terreno del acontecer social, de aquellas “uniformidades que, ya en la sucesión, ya en la coexistencia de los fenómenos, se reproduzca siempre, de suerte que podamos atribuirlos a una voluntad superior ficticia, a una ‘Ley’, como hacemos para las uniformidades que se reproducen en el terreno físico” (s.f.: 128). El empeño de Gumpłowicz, por lo tanto, está dirigido a encontrar aquellas “leyes generales” rectoras del desenvolvimiento social. Obviamente, la validez de estas leyes dependerá del grado de universalidad y exactitud que posean, tal como sucede con las leyes enunciadas respecto a los fenómenos físicos.

Estas leyes generales son formuladas por Gumpłowicz como se muestra en la tabla siguiente:

## TABLA 1.

### Indicativa de las "Leyes Sociales" según L. Gumplowicz

- (i) **Ley de la causalidad:** "No hay ningún fenómeno social que proceda, sin condición previa, de la nada, de los caprichos individuales"; o dicho con otras palabras: "Todo fenómeno social, político, jurídico o económico, debe tener su razón en una o varias causas sociales" (s.f.: 141);
- (vii) **Finalidad general:** "Todo desenvolvimiento social, todo hecho social adquirido, van a un fin determinado. (...) En ningún terreno de fenómenos hay acción ni devenir que no tenga un fin. Y puesto que asimismo, en el terreno social, nada llega a existir sin un fin, se puede aquí hablar igualmente de una inteligencia immanente en todo devenir social" (s.f.: 148);
- (ii) **Ley de desarrollo:** "Todo fenómeno social no es más que un factor, una fase momentánea de un desarrollo que se prolonga entre un principio y un fin. (...) Toda organización social, todo estado, toda sociedad, todo derecho, toda rama de la economía recorre un desenvolvimiento" (s.f.: 142);
- (viii) **Identidad de esencia de las fuerzas:** "La reacción entre los elementos heterogéneos de todas las complicaciones se produce por consecuencia de ciertas fuerzas que residen en esos elementos o que nacen de su contacto. Estas fuerzas permanecen iguales a sí misma, a través de todos los tiempos, en cada uno de los diversos terrenos de fenómenos" (s.f.: 148)
- (iii) **Ley de regularidad de desarrollo:** Todo desarrollo debe proseguir una serie de fases semejantes o análogas de carácter regular (s.f.: 143);
- (ix) **Identidad de la esencia de los procesos:** "Siempre, y por todas partes, el Derecho ha surgido de la misma manera; igual sucede con los Estados, las lenguas, las religiones, etc.; siempre, y por todas partes, los procesos económicos han sido regidos por las mismas fuerzas; de toda la eternidad son por todas partes idénticos por esencia; únicamente difieren de formas, según los tiempos y las circunstancias" (s.f.: 150);
- (iv) **Ley de periodicidad:** "La regularidad del desarrollo se transforma en una periodicidad que se presenta como un ciclo de existencia, desde el origen hasta las fases de decadencia y de ruina de una sociedad" (s.f.: 143)
- (x) **Ley de paralelismo:** en todos los terrenos fenoménicos se producen hechos semejantes o análogos estableciéndose un paralelismo entre las fuerzas que participan en la producción de tales hechos (s.f.: 150).
- (v) **Ley de complejidad:** "Los fenómenos sociales que nos rodean son extremadamente complejos; son formas compuesta de elementos y nacidos de elementos" (s.f.: 144);
- (vi) **Acción recíproca de elementos heterogéneos:** Como consecuencia de la ley anterior, los individuos que participan en los fenómenos sociales se encuentran permanentemente actuando los unos sobre los otros, atrayéndose y repeliéndose (s.f.: 145);

Sobre la base de este “decálogo”, se sustenta la apreciación de Gumplowicz en cuanto a que el progreso —o el desenvolvimiento social en general, para mejor decir— se produce mediante la acción y la reacción social, con entera independencia de la iniciativa y voluntad de los individuos participantes, en contra de sus ideas, deseos y esfuerzo social. Las implicaciones de tal concepción son llevadas por Gumplowicz hasta sus últimas consecuencias, permitase al respecto citar al autor **in extenso**:

*El más grande error de la psicología individualista es admitir que el hombre piensa. De este error resulta que no cesa de buscar en el individuo la fuente del pensar y las causas por las cuales piensa como piensa y no de otro modo (...). Lo que piensa en el hombre no es él, sino su comunidad social; la fuente de su pensamiento no está en él, está en el medio en que vive, en la atmósfera social en que respira, y no puede pensar más que según las influencias de su medio social, tales como su cerebro las concentra. (...)*

*(...) El individuo no representa en esto más que el papel del prisma que recibe los rayos que vienen del exterior y que después de haberlos refractado, según leyes determinadas, los hace salir en una dirección determinada, bajo un color también determinado. (...)*

*(...) Ideas y opiniones adquiridas por la observación y la experiencia desde hace miles de años, y transmitidas, ya formadas, de generaciones en generaciones (...) todo eso se encuentra en el fondo del espíritu del individuo ‘libre’, como un precipitado químico sólidamente incrustado; todo eso ha convergido en ese espíritu como miles de rayos se concentran en un foco, todo eso vive en él constituyendo un pensamiento respecto del cual la multitud se imagina que el individuo lo piensa con toda libertad (...). (s.f.: 327, 328, 330)*

Justamente en ese contexto el discurso vallenillano encuentra lugar. El determinismo sociológico del cual se dice partícipe **LVL**, se sitúa bajo la influencia del pensamiento de Gumplowicz. La similitud de los conceptos emitidos en esta materia por **LVL** dan prueba de ello, aunque sería desacertado decir que el autor venezolano acompañe a Gumplowicz hasta sus extremas conclusiones. Así, por ejemplo, cuando **LVL** considera el papel de la voluntad humana para modificar **per se** las situaciones sociales, no la tilda de otra cosa sino de impotente: “las revoluciones, como fenómenos naturales caen bajo el dominio del determinismo sociológico **en el que apenas toma parte muy pequeña la flaca voluntad humana**” (**DI**, 1—subrayado propio—)<sup>19</sup>.

19 Este texto pertenece a la conferencia dictada por **LVL** en la Academia Nacional de Bellas Artes en octubre de 1911, titulada “La Guerra de Independencia fue una Guerra Civil”, y que, posteriormente, en 1919, formó parte de **Cesarismo...** como su primer capítulo.

Esto representa una respuesta a la tesis del “hombre-providencia”, por cuanto “Nuestros Grandes Hombres” no son sino “exponentes del medio y del momento, sometidos a las leyes de la evolución y del determinismo sociológico” (DI, XX)<sup>20</sup>. Similarmente cercana a la sociología de Gumplowicz se encuentra la vallenillana concepción acerca de la continuidad de los procesos sociales, pues afirma que “la sociedad como la Naturaleza no marcha a saltos” (DI, XII)<sup>21</sup>, y que “la psicología no reconoce en los individuos ni en las sociedades la posibilidad de transformaciones bruscas y totales” (CD, 108)<sup>22</sup>. En estas afirmaciones, *LVL* en mayor o menor medida está aceptando el “decálogo” de Gumplowicz y está fijando posición respecto a qué elementos debe considerar todo análisis de los fenómenos sociopolíticos e históricos, si de algún modo quiere alcanzar niveles aceptables de profundidad y veracidad científica.

Tener a la mano tales instrumentos de comprensión, en opinión de *LVL*, permite interpretar nuestra evolución nacional desde una perspectiva más abarcante, a la luz de los “fecundos métodos positivos”; de manera, que en lugar de establecer soluciones de continuidad entre una y otra de nuestras etapas históricas, “a poco de detenernos a estudiar nuestra **constitución orgánica**”, se puede ver cómo paso a paso —“las sociedades no marchan a saltos” (DI, XII)— se ha venido levantando el “edificio secular” dentro de la cual Venezuela ha vivido por años “casi sin darnos (*sic*) cuenta de ello”, reconociendo así la acción que sobre el presente ejerce la “herencia psicológica”. Esta comprensión es determinante en el programa propuesto

---

20 Detrás de esta afirmación se oculta la presencia de Taine.

21 Este texto es totalmente de 1930, no aparece en ninguna de las versiones originales de La influencia...; pero como se puede leer en la nota siguiente esta percepción se encuentra en *LVL* desde años anteriores.

22 Este texto se encuentra en el capítulo V de *Cesarismo...*; también se lee en la versión original de ese capítulo, que data de 1912. Además en la versión original de este capítulo el texto viene respaldado con una cita de autoridad: *LVL* refuerza su tesis con una referencia a *Lois Psychologies de l'Evolution des peuples* de G. Le Bon, que a continuación para mayor información del lector se pasa a transcribir: “cuando se estudia acerca de todos esos supuestos cambios, uno se da cuenta que sólo cambian los nombres de las cosas, en tanto que las realidades que se ocultan detrás de las palabras continúan con vida y no se transforman sino con una lentitud extrema” (Versión propia al español, francés en el original: “Lorsqu'on étudie des près tous ces prétendus changements, on s'aperçoit bientôt que les noms seuls des choses varient, tandis que les réalités que se cachent derrière les mots continuent à vivre et ne se transforment qu'avec une extrême lenteur” —ED4, I, 193—).

por *LVL* para entender la formación de la nacionalidad venezolana. La afirmación es tajante:

*No abrigamos una sola preocupación, no obedecemos a un solo móvil inconsciente, no existe en el espíritu de las masas populares un solo sentimiento, ni una sola inclinación, ni un solo instinto, en política, en religión, en todas las múltiples manifestaciones de la vida social, que no tenga su causa determinante en aquellos tres siglos de colonaje, que prepararon el advenimiento de la nacionalidad venezolana por una evolución lógica y necesaria en todo organismo social. (DI, XIII)*

El contenido de esa herencia psicológica, impuesta de modo incontrastable al punto de subsistir en nuestro “ambiente psicológico”, lo conforman las costumbres, las ideas, las opiniones, los instintos, móviles y prejuicios inconscientes, los gustos, las inclinaciones naturales, los sentimientos, las preocupaciones religiosas y sociales; las cualidades. y defectos, en fin, constitutivos del carácter de una sociedad dada<sup>23</sup>.

Ahora bien, los anteriores no son elementos amorfos y de contenido extraño, surgidos de un pasado remoto o reciente, como fantasmas, a causa del caprichoso juego de la libre voluntad humana; su formación obedece a factores determinados y determinantes que rigen todo proceso histórico, y cuyas leyes pueden ser descubiertas y enunciadas. *LVL* dirá:

*Es ya un axioma de psicología social la influencia del medio físico y telúrico en los instintos, las ideas y las tendencias de todo género que caracterizan a cada pueblo en particular, tomando el concepto de medio en su más amplia aceptación. La constitución geográfica, que impone las relaciones sociales y económicas de los hombres colocados en una región determinada, el régimen político y administrativo, la mezcla de razas originada por la conquista y por la introducción de elementos extraños en calidad de esclavos, produciendo la disgregación de los caracteres somáticos y psicológicos de las razas originadas, todos esos factores fijados luego por la herencia en el transcurso del tiempo, han dado origen a los distintos conglomerados humanos que pasando de la familia al clan, del clan a la tribu, han llegado, atravesando por las múltiples vicisitudes que forman la historia*

---

23 Esta tesis se encuentra en *LVL* desde 1903, es decir, desde la primera versión de *La influencia...*; se repite luego, de manera enunciativa, en la segunda versión de dicho texto ( fechada igualmente en 1903); nuevamente en la versión original del capítulo II de *Cesarismo...*; por último, las versiones definitivas de estos textos recogen sin variación el postulado.

*particular de cada pueblo, hasta constituir las naciones modernas, que son actualmente la última expresión de las sociedades. (DI, 110-111)<sup>24</sup>.*

Sobre esta base, casi no se hace falta señalar que entre lo dicho anteriormente y la negación de la fuerza política de aquellas instituciones que no se adaptan al estado social, formado en razón de la conjunción de los factores, elementos y leyes referidos, la distancia es mínima: “Los principios políticos –sostiene *LVL*–son puras abstracciones, cuando las leyes que deben servirles de medios de aplicación no corresponden al sistema establecido”. Obviamente, aquí “sistema establecido” se refiere al carácter nacional imperante, producto de la acción conjunta de los factores, elementos y las leyes que rigen la evolución de una sociedad según la definición de *LVL* (*DI*, XIV).

Pero aún hay más. La acción, jerarquía e interrelación de ese conjunto de factores, elementos y leyes sociales, no es caótica, poseen un orden, conforman un todo orgánico del cual el hombre es parte. Las sociedades, como entes colectivos, poseen un devenir análogo a los seres individuales; en esto la biología, en tanto ciencia de la vida, arroja luz a la historia de los grupos humanos. Tal concepción organicista de la sociedad es calificada por *LVL* como una apreciación “definitivamente establecida”, y aunque él mismo acepta las asimilaciones biológicas, de igual modo se cuida de no caer en “las exageraciones de la escuela spenceriana” (*CD*, 204, 205 n. 1). En este texto, que pertenece al último capítulo de *Cesarismo...*, enteramente de la versión definitiva aparecida con el libro en 1919, *LVL* expresa así esta analogía:

Los órganos del cuerpo social aparecen primero como esbozos rudimentarios, que poseen apenas en su conjunto un carácter de agregación. Sometidos estos diversos elementos a la acción y a la reacción recíprocas, en esa lucha incesante que constituye la manifestación misma de la existencia, van entonces definiéndose, especializándose paulatinamente, hasta que surge el principio de coordinación común, que es el principio vital de la sociedad, como la primitiva agregación celular lo es del organismo individual. Y de igual manera que éste, una vez constituido encuentra dentro de sí mismo todos los elementos necesarios para su desarrollo por el fortalecimiento de

---

24 El texto aparece en la versión original del capítulo V de *Disgregación...*, del año 1922. El citado acá, de la versión definitiva del capítulo (1930), no difiere en nada.

sus órganos, la sociedad genera también en sí un pensamiento, un ideal, un interés que viene a ser a un tiempo mismo el norte que la dirige y la fuerza interior que la empuja en su desenvolvimiento y en la afirmación de su personalidad nacional, por etapas sucesivas, que el sociólogo debe observar con la misma curiosidad y el mismo espíritu científico con que el biólogo estudia la evolución del organismo individual en las diversas fases de su desarrollo. (CD, 204).

Como se puede entrever, entonces, *LVL* no ve en el organicismo aplicado al ámbito social otra cosa sino una analogía que permite comprender el desenvolvimiento y evolución de las sociedades. Sin duda, está cerca del organicismo de cuño spenceriano, en cuanto que admite que el desarrollo social se efectúe como producto de una evolución **natural** y, por lo mismo lenta, gradual, inevitable, **fatal**; sin embargo, tal postulado ya no era patrimonio exclusivo de Spencer hacia 1919, fecha en la cual *LVL* publica **Cesarismo...** y ha escrito lo fundamental de **Disgregación...** La recepción de esta idea por vía de Gumpłowicz o de Taine es más segura. Incluso reconociendo que *LVL* al aceptar las “asimilaciones biológicas” en el campo social, admita la spenceriana tesis de que la evolución biológica y la evolución cultural estaban íntimamente relacionadas. (Spencer 1883: 212-271) –admisión no descabellada, por lo demás–, todo el peso de la opinión antropológica moderna suscribía esta idea de la escuela spenceriana<sup>25</sup>, y *LVL*, al modo de ver de quien escribe estas líneas, no era ajeno a esta opinión. Pero más allá de esto, *LVL* sabe que en la propia relación entre los conceptos socialmente heredados ( esto es, los contenidos efectivos de las costumbres, instintos, pensamientos,..., legados) y los socialmente aprendidos en el presente, se ha producido una evolución a lo largo de la cual la modificación sufrida por las formas culturales han adquirido cada vez mayor independencia de los cambios biológicos concomitantes, y esto es precisamente lo que dice *LVL* que le separa de las “exageraciones de la escuela spenceriana”.

*LVL* entiende que el proceso de evolución social no traspasa el límite de velocidad asignado por la modificación orgánica y superorgánica de los entes individuales y colectivos. Antes de que operen en las instituciones humanas cambios duraderos, transmitidos en herencia, resulta necesario, imprescindible, que se repitan en los individuos los sentimientos, pensamientos y acciones

---

25 Una exposición detallada de lo afirmado aquí, puede verse en Harris, 1985: 93-121.

que son su fundamento. De ahí que todo intento de apresurar las etapas de la evolución histórica no haga sino entorpecer la marcha natural de la sociedad, cuánto más si las transformaciones propuestas responden a principios contrarios o extraños a la **constitución orgánica** de esa misma sociedad. En un texto que pertenece a 1919, dirá **LVL**:

*Creer que las nacionalidades actuales han salido hechas o constituidas de un todo de las manos de sus conquistadores, de sus libertadores o de sus legisladores, como el Universo de las manos omnipotentes del Creador, según la leyenda bíblica, es un concepto que no cabe hoy dentro de un criterio medianamente ilustrado. Organismos o superorganismos, todas las nacionalidades ya perfectamente constituidas, son el resultado de un largo proceso, que ha llegado al momento culminante en el cual 'todas las fuerzas se hallan equilibradas y todos los hombres compenetrados por un pensamiento al que puede y debe dársele el nombre de alma nacional, porque tiene el mismo carácter de aquello que en los individuos llamamos alma'". (CD, 204-205).*

De esta manera, pues, el programa interpretativo de **LVL** plantea que el análisis de los hechos sociales sea realizado, por una parte, tomando en cuenta que el acaecer de todo fenómeno social, político o histórico es el producto de un encadenamiento de causas y efectos; y, por otra parte, que tal acaecer comprueba el cumplimiento necesario y fatal de factores, elementos y leyes sociales. Basta observar desde este punto de vista el acontecer fáctico para concluir que el criterio teológico, o el libero-racionalista y o el individualista no pueden satisfacer, según el autor examinado, una "explicación exacta y científica" del devenir factual.

Por último, y paralelamente a las cuestiones expuestas hasta aquí, el programa interpretativo de **LVL** requiere del investigador una actitud de apertura intelectual a los avances que la ciencia va alcanzando. De suerte que así quede garantizada una indagación más "concienzuda y prolija de los orígenes de la nacionalidad", a la vez que los continuos logros de la ciencia imprime "rumbos más ciertos" al estudio de los fenómenos históricos y políticos (DI, X). Esta actitud es retratada por **LVL** en su conferencia titulada **El Concepto de Raza en la Evolución Venezolana**, pronunciada en agosto de 1914 en el Círculo de Bellas Artes de Caracas, y luego (1921) integrada a las páginas de **Críticas de Sinceridad y Exactitud**:

*Aceptar de una manera absoluta esta o aquella doctrina, apegarse a ella sistemáticamente sería como detener el progreso del espíritu humano. Puede haber, y los*

hay en gran número, individuos detenidos, en quienes las células cerebrales están como petrificadas y oponen naturalmente una fuerte resistencia a la adquisición de ideas nuevas. Pero la humanidad en conjunto no se detiene; y así como suceden las generaciones se suceden también las ideas; y las verdades consideradas hoy como absolutas, vienen a ser mañana verdades relativas o errores garrafales. (CSE, 259).

En definitiva, el programa interpretativo de *LVL* no pretende otra cosa sino estudiar y exponer “libre de prejuicios” los caracteres de nuestra evolución que, en su opinión, por lo menos hasta 1930, han conducido hacia la integración de los elementos “que necesariamente debían formar la nacionalidad” venezolana. En esto encuentra *LVL* el único medio de elevarse por sobre “los odios, las pasiones y los errores emanados de las viejas teorías metafísicas”. La fuerza ilocucionaria del decir vallenillano queda expuesta al lector mediante las siguientes palabras, dichas en 1930 al cierre de la Introducción a *Disgregación...*:

*Es este el propósito que nos ha guiado desde que hace ya largos años emprendimos estos modestos estudios de sociología venezolana; bien convencidos, de que ‘son demasiado complejos los factores que entran en la evolución de un pueblo, para que un solo hombre pueda considerarlos todos a la vez sin peligro de equivocarse’” (DI, LIX).*

## 5. CONCLUSIONES

Conviene recoger acá lo que el presente trabajo ha querido mostrar como los fundamentos para comprender el programa hermenéutico (interpretativo) asumido los *LVL*:

➤ *A los efectos de una adecuada comprensión, el programa interpretativo de LVL, ha de entenderse situado dentro de una preocupación epocal, como era la de conseguir herramientas metodológicas que permitieran dilucidar lo más científicamente posible el problema de la explicación de la formación de las entidades nacionales, especialmente, en el caso de LVL, de la nacionalidad venezolana.*

➤ *Dos objetivos centrales aparecen en la intención de LVL al proponer su programa: de un lado, detectar, identificar y describir los errores, según él, más recurrentes, persistentes, comunes, en los cuales se incurría a la hora de interpretar los fenómenos sociopolíticos o históricos configuradores del proceso evolutivo de Venezuela como nación. Del otro lado, señalar las alternativas interpretativas estimadas por él como las adecuadas por su rigurosidad y exactitud científicas.*

- *Por la indagación del calificativo vallenillano “viejas teorías metafísicas”, se pudo alcanzar la tipificación de lo que para LVL son los “errores científicos” prevaletentes en las interpretaciones del devenir sociopolítico venezolano: los factores “extranaturales” (la Providencia divina, el poder de las ideas...), la influencia de la libre voluntad humana, la acción del hombre-providencia.*
- *Según LVL, a consecuencia de la aplicación persistente de tales conceptos, ha prevaletido el criterio de que la sociedad se transforma por la sola fuerza de los principios constitucionales o de las instituciones.*
- *La fuerza ilocucionaria de la argumentación vallenillana al respecto, se manifiesta como crítica abierta a la influencia que las ideas de la Ilustración (francesa) han tenido sobre las interpretaciones de la realidad sociopolítica venezolana.*
- *Destaca la influencia de Taine, de manera que a partir de las ideas de este pensador, LVL afirma que la forma social y política de una sociedad se encuentran signadas por su carácter y su pasado, antes que por la voluntad de los individuos.*
- *LVL sostiene que el acontecer sociopolítico e histórico obedece a un encadenamiento evolutivo de causas y efectos, por lo que tal devenir comprueba el cumplimiento necesario y fatal de leyes sociales. En este sentido se nota la fuerte presencia del pensamiento de Gumpłowicz.*

Finalmente, el programa vallenillano manifiesta la necesaria apertura mental del investigador para reconocer los cambios que la ciencia social va produciendo, con el fin de garantizar explicaciones “concienzudas y prolijas” de las individualidades nacionales.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberdi, J.B. (1963). **Bases**. Argentina: Castellví.
- Bury, J. (1971). **La idea del progreso**. Madrid: Alianza.
- Cassirer, E. (1979). **El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Moderna** (vol. IV, 3ra. reimpr.). México: F.C.E.
- Comte, A. (1981). Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad. En A. Comte, **Primeros Ensayos** (2da. reimpr., pp. 69-181). México: FCE.
- Glumplowicz, L. (s.f.). **Compendio de Sociología**. Madrid: La España Moderna.

Halperin Donghi, T. (Comp.). (1980). **Proyecto y construcción de una Nación: Argentina 1846-1880**. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Harris, M. (1985). **Desarrollo de la Teoría antropológica: Historia de las culturas de las teorías de la cultura** (6ª. ed.). México: Siglo XXI.

Harwich Vallenilla, N. (1983). Arma y coraza: Biografía intelectual de Laureano Vallenilla Lanz. En L. Vallenilla Lanz, **Obras Completas** (Tomo I, pp. XXVI-XLVI). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad Santa María.

Kolakowski, L. (1981). **La Filosofía Positivista: Ciencia y Filosofía** (2da. ed.). Madrid: Cátedra.

Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the History of Ideas. **History and Theory**, VIII, 1.

Spencer, H. (1883). **Principios de Sociología** (2 vols.; E. Cazorla, Trad.) Madrid: saturnino Calleja.

Taine, H. (1944a). **De la Inteligencia** (vol. I). Buenos Aires: s.e.

Taine, H. (1944b). **Los Orígenes de la Francia Contemporánea**. Buenos Aires: Mayo.

Taine, H. (1953). **Ensayos de crítica y de historia**. Madrid: Aguilar.

Taine, H. (1960a). **Filosofía del arte** (3ra. ed.). Madrid: Espasa- Calpe.

Taine, H. (1960b). **Introducción a la Historia de la Literatura Inglesa** (2da. ed.). Madrid: Aguilar.

Vallenilla Lanz, L. (1921). **Críticas de Sinceridad y Exactitud**. Caracas: Impr. Bolívar.

Vallenilla Lanz, L. (1926). **El Sentido Americano de la Democracia**. Caracas: Tip. Universal.

Vallenilla Lanz, L. (1930). **Disgregación e Integración: Ensayo sobre la formación de la nacionalidad venezolana**. Caracas: Tip. Universal.

Vallenilla Lanz, L. (1952). **Cesarismo Democrático: Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela** (3ra. ed.). Caracas: Tip. Garrido.

Vallenilla Lanz, L. (1983). Ensayos sobre Venezuela. En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. II, pp. —). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María.

Vallenilla Lanz, L. (1983). Influencia de los Viejos conceptos en la Historia de Venezuela. En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. II, pp. —). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María.

Vallenilla Lanz, L. (1983). La Evolución Democrática (Versión original del cap. II de **Cesarismo Democrático**). En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. I, pp. 146-161). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María. [Originalmente publicado en **El Cojo Ilustrado**, Año XIV, n° 333, Caracas, 1 de noviembre de 1905].

Vallenilla Lanz, L. (1983). La Evolución Democrática (Versión original del cap. IV de **Cesarismo Democrático**). En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. I, pp. 172-185). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María. [Originalmente publicado en **El Cojo Ilustrado**, Año XX, n° 469, Caracas, 1 de julio de 1911].

Vallenilla Lanz, L. (1983). La Evolución Democrática (Versión original del cap. V de **Cesarismo Democrático**). En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. I, pp. 186-187). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María. [Originalmente publicado en **El Cojo Ilustrado**, Año XXI, n° 485, Caracas, 1 de marzo de 1912].

Vallenilla Lanz, L. (1983). La Psicología de nuestros Partidos Históricos. En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. I, pp. 214-225). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María. [Originalmente publicado en **Cultura Venezolana**, Año I, tomo II, n° 6, Caracas, mayo de 1919].

Vallenilla Lanz, L. (1983). Los Principios Constitucionales del Libertador. En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. I, pp. 208-213). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María. [Originalmente publicado en **El Nuevo Diario**, Caracas, 29 de octubre de 1917].

Vallenilla Lanz, L. (1983). Sistema Federal. En L. Vallenilla Lanz, **Obras completas** (vol. II, pp. —). Caracas: Fondo Editorial Lola de Fuenmayor – Centro de Investigaciones Históricas – Universidad Santa María.

Zea, L. (1976). **Filosofía y Cultura Latinoamericanas**. Caracas: Conac – Celarg.

# NUESTRO SER HISTÓRICO, SOCIAL Y MULTICULTURAL

EN PERSPECTIVA VENEZOLANA Y LATINOAMERICANA.

*Enrique Alí González Ordosgoitti*

**Abstract:** *From Latin America ethnic multiculturalism's point of view, it is possible to find twenty-three macro-peoples, that show a fragmentarily behavior as a result of ethnic variety in each macro-people, which reconfirms real life complexity. It is important to notice that both macro-people and ethnic group state as a social universe with its own economical, political, cultural and communicative mechanisms, working closely with other ethnic cosmos, due to globalization phenomena specially as a result of worldwide communicational network, which goals are far multinational.*

*The permanent interaction between all ethnic components and its transformation from private to public matter has put into evidence the importance of multicultural issue in contemporary societies, as definite aspects of present and future world.*

Quiero agradecer la oportunidad que me brinda la Revista de Teología del ITER, para hablar algunas cosas acerca de nuestro ser histórico, social y multicultural. Pienso que podría ser útil presentar una visión introductoria a la conformación histórica de nuestras sociedades leída en clave cultural y étnica.

Hemos organizado este artículo en tres partes: en la primera realizamos algunas consideraciones sobre la conformación del ser histórico venezolano, en la segunda lo hacemos sobre el ser social y en la tercera, presentamos el contexto multicultural y étnico que le sirve de soporte visto desde una escala latinoamericana.

## 1.-EL SER HISTÓRICO VENEZOLANO

El Ser Histórico de una sociedad se compone de dos conjuntos de elementos: lo que objetivamente (o fácticamente) sucedió y los discursos que explican qué fue lo que ocurrió. Son estos discursos que explican lo

sucedido, los que finalmente construyen “una versión de los hechos”, que se impone como verdad colectiva en el horizonte mental de la sociedad. En el caso venezolano queremos referirnos fundamentalmente, a las versiones historiográficas surgidas en el siglo XIX y continuadas en lo esencial en el siglo XX, que configuran la base desde la cual se sigue pensando la historia de Venezuela. A este constructo ideológico hemos llamado, el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante**, el cual sostiene la explicación esencial del Ser Histórico Venezolano.

Este Modo de Pensar Historiográfico Dominante puede ser explicado a través de las siguientes hipótesis y premisas:

**Hipótesis Fundacional:** *El Modo de Pensar Historiográfico Dominante, surge como un constructo ideológico que intenta explicar y asentar como universal un discurso que expresa solamente los intereses de clase de la fracción de los sectores dominantes, que a partir del reacomodo acaecido al finalizar la guerra de 1810-1822, pasó a comandar el Bloque Social Dominante, del Nuevo Bloque Histórico surgido en consecuencia.*

-Esta fracción de la clase dominante triunfadora estará conformada socioeconómicamente por antiguos y nuevos terratenientes, aliados de incipientes sectores de la burguesía comercial (avanzados del capital de países que le disputaban la hegemonía a España, como Inglaterra, Holanda y avanzado el siglo XIX, Alemania y desde el siglo XX los EEUU) y los nuevos detentadores del poder formal de la Sociedad Política, caudillos militares en el siglo XIX y militares de carrera, conjuntamente con civiles dirigentes de los partidos modernos, en el XX.

-Desde el punto de vista étnico, el discurso fundacional insistirá en la exclusividad del Criollo, entendido como blanco nacido en América, de padres españoles, pero además descendiente –real o simbólicamente- del estamento militar-conquistador. Negando, de manera implícita, la participación en la construcción de la nacionalidad venezolana, de otros grupos étnicos como indígenas, negros y canarios, a través del proceso de volverlos invisibles.

-Desde el punto de vista de su adscripción geográfica, si bien es cierto que el siglo XIX nos muestra Presidentes Centrales, Llaneros y Orientales, en el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** se elaborará un discurso

centralista, que enfatizará el protagonismo de la región central en detrimento de las otras regiones del país, incluso confundiendo adrede la historia de la Provincia de Venezuela (enmarcada hasta el siglo XVIII, en la Región Central), con la de Capitanía General de Venezuela y posteriormente la República de Venezuela, las cuales ya se referían a toda la nación.

-Estas características socioeconómicas, étnicas y regionales de la nueva fracción dirigente del Bloque Social Dominante caracterizarán el discurso presente en el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** como: **antipopular, racista y centralista**, características que se mantienen invariablemente aún hoy en día.

### **Para deconstruir el Modo de Pensar Historiográfico Dominante**

Debemos tener en cuenta que, debido al largo tiempo que lleva de internalización en el Imaginario Colectivo, forma parte de la Inteligencia Emocional de los venezolanos, en donde se ha aposentado como amo y señor de las conciencias, lo cual conlleva grandes riesgos de resistencia a los intentos de cuestionamiento. El primer gran constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante, se vincula —astutamente— con Simón Bolívar. De ahí que sostengamos como primera premisa: **Bolívar no es el Padre de la Patria. Bolívar es el Padre de la República y nuestro máximo Héroe Cultural Antropológico.**

La afirmación de que Bolívar es el Padre de la Patria se sostiene en una premisa falsa, la cual es sostener la identidad absoluta entre Patria y República, asunto que es evidentemente antihistórico, pues si bien es cierto que la República es parte de la Patria, no toda la Patria se confina en los límites de la República. ¿Puede seguirse afirmando que la Patria comienza en 1810 o 1811, sin mutilar la historia real del nosotros mismos?. Es evidente que insistir en identificar la Patria sólo con la República, entraña desconocer tanto los tres siglos anteriores, cuando éramos parte del Imperio Español, como los anteriores siglos precolombinos, lo cual igualmente sirve para excluir de la construcción de la Patria, a todos aquellos grupos étnicos distintos a los Criollos blancos nacidos en América e hijos de peninsulares, asunto sobre el que volveremos luego.

La creación del constructo ideológico de ser Bolívar el Padre de la Patria, obedece a otras necesidades nada loables: el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** inventó la operación mixtificadora de la identificación de la República con la Patria, con el fin de aparecer ellos –los Criollos blancos nacidos en Venezuela de padres peninsulares– como el prototipo étnico de la creación de la nacionalidad, relegando a través de la invisibilidad a los otros componentes étnicos, una manera muy racista de solucionar el problema.

Igualmente existe otra intención ideologizadora al insistir en el constructo de Bolívar como Padre de la Patria, consustanciando República con Patria y fue el de tratar de justificar, tanto ante sus contemporáneos del XIX, como en el XX, el ciclo de guerras habidas entre 1810-1822. ¿Por qué habría que justificar estas guerras?. Si nos detenemos a pensar en la Venezuela existente en 1822, encontraríamos que: la mitad de la población había muerto; las áreas económicas del país habían sido arrasadas; las ciudades habían quedado casi destruidas por completo; los servicios de agua, caminos, carreteras, seriamente afectados; el aparato burocrático del Estado demolido; el sector de la inteligencia reducido a su mínima expresión; la esclavitud de los negros continuaba; el ascenso social de los pardos había sido frenado; la explotación y marginación de los indígenas seguía incólume; la exclusión social y semiesclavitud de los canarios continuaba y todo ese saldo dantesco ¿para qué?, ¿para que otra fracción del Bloque Social Dominante pasará a ser hegemónica y pudiera así acceder al “libre” comercio bajo la égida de Inglaterra y Holanda?. ¿Realmente se justificó para bien del país? Cada vez es más difícil responder afirmativamente esa pregunta.

Los nuevos Sectores Dominantes, quienes no dejaron entrar a Bolívar a Venezuela y lo dejaron morir en Colombia, después de muerto lo momificarán y lo colocarán a su servicio bajo el título de Padre de la Patria, no es la primera ironía de la historia ni será la última.

## **El segundo constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante**

Igualmente lo negamos: **No hubo Guerra de Independencia entre 1810-1822, lo que ocurrió fue una Guerra Civil que culminó en Secesión.** Para que existiera guerra de independencia tendría que haber habido dos

naciones en guerra y no las hubo. Para 1810 existía una sola nación que era el Imperio Español, conformado tanto por el centro peninsular como por las provincias americanas. En el centro surgieron dos partidos políticos con proyectos societales distintos, que pronto se expandieron a las provincias: el uno conformado por los partidarios de la monarquía y el otro por los afectos a una nueva forma de gobierno, la republicana. La lucha en América hizo de españoles realistas (monárquicos) y de españoles patriotas (republicanos), dos bandos que se trenzaron en encarnizada lucha, cuyo resultado final llevó a la secesión de España y a la creación de Estados-Nación inéditos, que adoptaron la forma de Repúblicas. Por lo anterior es rotundamente anacrónico sostener que hubo guerra de independencia, sólo guerra civil que culminó en secesión.

### **De esto se deriva la impugnación del tercer constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante**

El odio a lo español, utilizado tanto para enfatizar que la lucha fue entre dos naciones: Venezuela y España (cualidades inexistentes para el lapso 1810-1822), como sobre todo, para anunciar étnicamente el nuevo predominio de los Criollos blancos americanos, sobre los Peninsulares blancos. Acción esta que ha introducido un hiato (Briceño Irragory) entre el siglo XV y el siglo XIX, contribuyendo a desconocer nuestras raíces profundas como nación, pues el siglo XIX no puede ser explicado sin los siglos anteriores. He aquí la principal razón de nuestras cíclicas crisis de identidad cultural, ¿cómo puede reconocerse y construirse una identidad, si se niegan tajantemente parte importante de los orígenes, se los anatematiza, se les endilga condición vergonzante?. **Fuimos españoles, debemos asumirlo con orgullo.** No es posible explicar nuestro ser nacional, si no contemplamos lo español en nosotros. España es parte importante de nuestras raíces, aunque no la única fuente por supuesto. De ahí que proponemos para el debate sobre la aceptación consciente de nuestro ser histórico: **Pedir perdón, como República hegemonizada por Criollos, del Decreto de Guerra a Muerte de 1813,** recurso jurídico mediante el cual se lanzó al abismo del asombro, la sorpresa y la ignominia, la identidad histórico-cultural de los contemporáneos, inventando forzosamente y aculturadoramente, nacionalidades ficticias para el momento. Mientras el día anterior todos eran españoles, al día siguiente

fueron divididos en venezolanos, españoles y canarios. Las secuencias psicosociales aún están presentes en nuestros días, en la Venezuela profunda.

Para combatir la xenofobia anti-española del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** proponemos:

1.-Reconocer que la Patria comenzó en el lejano siglo XV, a través del encuentro dialéctico entre aborígenes e ibéricos.

2.-Pedir perdón por el Decreto de Guerra a Muerte contra Españoles y Canarios, del 15 de junio de 1813.

3.-Declarar Fiesta Nacional el 15 de junio, como Día de los Españoles y Canarios.

4.-Incorporar en el Panteón Nacional los Cenotafios del Español y Canario Desconocido.

### **El cuarto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante continúa con el racismo**

Esta vez contra los indígenas. El insistir en que Bolívar es el Padre de la Patria, por lo tanto la misma comienza en 1810, a la vez de resaltar el papel de los Criollos-Blancos, vuelve invisible la participación indígena. La Patria comienza en Macuro en 1498, con el encuentro dialéctico del mundo ibérico con el mundo aborígen, pero lo más importante a destacar: **la Patria comienza donde los aborígenes decidieron que comenzara**. Pues mientras el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** simplemente elimina al indígena, otras corrientes historiográficas enfrentadas a ésta, como las encarnadas en Briceño Irragory y Picón Salas, vuelven visible al indígena pero en situación totalmente subsidiaria de los ibéricos. Aquí queremos hacer justicia, al destacar que **la Patria comienza donde los aborígenes habían ya domesticado la naturaleza, hasta transformarla en espacio habitable**, de ahí el que un número importante de ciudades venezolanas lleven nombres mixtos (Acosta Saignes), indígena-ibérico: Santiago de León de Caracas, Nueva Segovia de Barquisimeto, San Fernando de Apure, San José de Maracay. La actual configuración de la ocupación del territorio venezolano no podría ser explicada satisfactoriamente obviando la domesticación del paisaje llevada a cabo por los indígenas.

Pero al situar la creación de la Patria en 1498, a la vez que se coloca de relieve el papel del aborigen en la conformación de ella, también nos señala de bulto el que los antecedentes históricos que precedieron a la construcción de la Patria, están en primerísimo lugar en la historia de los indígenas precolombinos, por lo que los estudios arqueológicos se convierten en una necesidad, para poder explicar en profundidad a Venezuela, lo que a su vez nos lleva a sostener que lo que somos los venezolanos, tiene muchísimo más de unos escasos quinientos años, que nuestra historia es milenaria y que sólo puede tomarse como mamadera de gallo, el afirmar que somos parte de un Nuevo Mundo.

Para combatir el racismo anti-indígena del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** proponemos:

1.-Reconocer que la Patria comenzó en los espacios habitables previamente domesticados por los indígenas.

2.-Reconocer que los antecedentes más lejanos de la Patria pertenecen a la época precolombina, de lo cual destaca la importancia para el país de los estudios arqueológicos.

3.- Declarar injustas las guerras libradas contra ellos, por parte de los conquistadores militares españoles y criollos.

4.-Crear como Fiesta Nacional el Día del Indígena, no sustituyendo al 12 de octubre.

5.-Aplaudir la incorporación en el Panteón Nacional del Cenotafio de Guaicaipuro, como representante del Indígena Desconocido.

### **El quinto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante insiste en el racismo**

En esta ocasión contra los negros. Una de las narraciones anecdóticas más socorridas, mediante la cual los negros aparecen en el relato fundacional de la República, es aquella conversación atribuida a Páez con el Negro Primero, en el cual el primero lo increpa por creer que está rehuyendo el combate y el segundo le responde que ha venido a despedirse, por que está muerto. Estamos seguros que esta anécdota ha sido acompañada por lágrimas, pucheros y pucheritos (que son pucheros disimulados), por un gran número

de venezolanos durante más de un siglo. Pero las cosas han comenzado a cambiar, si juzgamos por una investigación reciente efectuada por la Profesora Yolanda Salas, quien estudia el imaginario histórico popular, tal como se expresa en las sesiones espiritistas del culto a María Lionza. Nos relata Salas que estando presente en una sesión, al Medium le bajó el “espíritu” del Negro Primero, quien decía —aproximadamente— lo siguiente: “Si Negro Primero... porque cuando estaban los ejércitos frente a frente, los Generales blancos decían: los negros primeros... Pura carne de cañón pues, los negros primeros por pendejos...”. Es evidente que la sabiduría popular, ha comenzado a sospechar de una tradición historiográfica, que los ha vuelto prácticamente invisibles.

Insistimos que lo que comienza en 1810 no es la Patria sino la República, resultando Bolívar Padre de la República y que la Patria se inicia en 1498, por lo tanto los esclavos negros africanos venidos en el XVI, XVII y XVIII, son parte indispensable para comprender el desarrollo económico, social y cultural durante esos siglos: el cacao, el azúcar, el cimarronaje, el mestizaje. De este modo comenzaríamos a deslastrarnos de la historiografía racista en que hemos sido formados. El paroxismo de este racismo se expresa indignantemente en la frase —ya hoy del sentido común— de que en la Batalla de Carabobo de 1822 se alcanzó la máxima libertad de Venezuela, encarnó el espíritu de la libertad en nuestra tierra. Desde 1822 a 1854, cuando el 24 de marzo se decreta la libertad de los esclavos, median 32 años ¿Es justo proclamar que se ha alcanzado la cima de la libertad, aún cuando los negros siguieran siendo esclavos treinta y dos años más?. Seguir insistiendo en tamaño despropósito es la evidencia de que para el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** *los negros no son gente*.

Y esa misma afirmación de que los negros no son gente, se expresa no solamente cuando se celebra en Carabobo el haber alcanzado la libertad, sino cuando se alaba la totalidad del Congreso de Angostura de 1818, cuando fue en su seno donde hubo que dar marcha atrás al Decreto de Liberación de los Esclavos, dictado por Bolívar en Carúpano en 1816. **En ese Congreso de Angostura se reafirma el carácter racista de los sectores dominantes, nueva prueba del carácter anti popular de la Guerra Civil de Secesión.**

Para combatir el racismo antinegro, del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** proponemos:

- 1.-Pedir perdón por la Esclavitud.
- 2.-Declarar el 24 de marzo Fiesta Nacional y Día de los Negros.
- 3.-Reconocer la participación de los Negros (Comunidad Étnica Afrovenezolana), en la conformación de la nación venezolana desde el siglo XVI.
- 4.-Incorporar en el Panteón Nacional el Cenotafio del Negro Desconocido.

**El sexto constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante, continúa la vieja lucha entre las fracciones del Bloque de los Sectores Dominantes, disminuyendo la importancia de la Iglesia**

Pues no puede entenderse la historia de los siglos XV al XIX, si a la par de las diferencias entre el Bloque Social Dominante y el Bloque Social Dominado (indígenas, esclavos, pardos, blancos de orilla, canarios), no contemplamos las ocurridas en el propio seno del primero, especialmente entre los estamentos burocráticos, militares-conquistadores-criollos y el clero, es decir: el Aparato Estatal, las Fuerzas Armadas y la Iglesia.

Desde el temprano siglo XVI, se fueron conformando tres fracciones de los Sectores Dominantes, los conquistadores-militares, el clero y la burocracia del aparato estatal monárquico, las cuales la mayoría del tiempo vivían con fuertes enfrentamientos entre sí. *Para los militares* el derecho de conquista les parecía suficiente base legal para explotar sin trabas a los indígenas y luego a los esclavos africanos y blancos pobres, guardándose para sí las riquezas obtenidas. *Para el clero* la necesidad de expandir el cristianismo a través de la evangelización les llevó –luego de fuertes disputas teológicas- a reconocer que los indígenas tenían alma y por lo tanto eran seres humanos, cuya explotación debía tener los límites que la concepción de la caridad cristiana del momento permitía, asunto que conllevó enfrentamientos graves con los conquistadores-militares, al punto que fueron estos quienes asesinaron al obispo Valdivieso, amigo del Padre Bartolomé de las Casas en Centroamérica. Igual choque hubo entre la burocracia administrativa del régimen y los conquistadores-militares, aunque por razones diversas: el reparto de las

riquezas obtenidas y la imposibilidad de acceder éstos a los puestos de mando gubernamentales.

Esta lucha entre las tres fracciones dominantes se decidirá, al concluir la guerra civil de secesión, en favor de los descendientes de los militares-conquistadores, transformados en Criollos blancos hijos de peninsulares, dueños sólo del poder municipal, quienes al provocar la secesión podrán acceder y copar todos los cargos de mando administrativo, desbancando a los partidarios de la burocracia monárquica, e igualmente, derrotarán simultáneamente a la otra fracción del Bloque Social Dominante, el clero, por haberse aliado la Iglesia Católica -como institución- con el bando realista.

Esta derrota de las dos fracciones se expresará en el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** con el odio a lo español (revisado en párrafos anteriores) y con la disminución de la importancia del papel público de la Iglesia Católica en la conformación del Ser Histórico Venezolano.

Esta disminución del papel de la Iglesia Católica se alimentará continuamente durante los siglos XIX y XX, abrevando de diversas fuentes: en *primer lugar* su oposición a los Criollos, por ser herederos del estamento conquistador-militar; en *segundo lugar*, por los enfrentamientos ideológicos entre una Iglesia ultramontana y una ideología cónsona con el pensamiento moderno, como la representada por la Masonería del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, asumida por la gran mayoría de los dirigentes del nuevo estamento dominante; en *tercer lugar*, como apoyo internacional historiográfico se asumió la leyenda negra de la conquista española, difundida por el pensamiento anglosajón, no por casualidad interesado en desplazar la hegemonía española por la inglesa y en *cuarto lugar*, por el avance de la secularización y la modernidad, que tuvo como principal enemigo, hasta el Concilio Vaticano I, a la propia Iglesia.

La configuración de una matriz de opinión auspiciada desde el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante**, en contra del papel de la Iglesia en la conformación de la nación venezolana, ha impedido justipreciar el papel de creación de pueblos y ciudades por parte de los Misioneros Capuchinos, Jesuitas y Dominicos, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, sin cuyo detenido estudio no es posible conseguir las suficientes claves para entender las identidades culturales regionales, aún hoy existentes.

## **El séptimo constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante destaca el triunfo de los conquistadores-militares-criollos, en el Bloque de los Sectores Dominantes**

A la par de execrar por la vía de la xenofobia al español, a la fracción de la burocracia monárquica y rebajar el papel de la Iglesia, se ha sobreestimado el papel de los militares en la conformación de la República —y a través del reduccionismo, a la Patria— otorgándoles a ellos la paternidad exclusiva de la misma, a través del llamado culto de los próceres. Aquí vuelve a funcionar a la perfección la estratagema ideológica de plantear a Bolívar como Padre de la Patria y no sólo como Padre de la República. A través del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** se vendió la idea de un Bolívar exclusivamente militar y lo que es aún más falso, un Bolívar progenitor y protector de los militares que luego gobernaron el país a lo largo del siglo XIX. ¡Qué cinismo!. **Aquellos militares que impidieron que Bolívar muriera en Venezuela, luego quieren aparecer como herederos.** Hay que ser tajantes: la mayoría de los militares, que acabada la guerra civil de secesión en Venezuela asumieron el poder, fueron unos bandidos, saqueadores del tesoro público, expoliadores populares. Baste recordar que los Bonos dados por Bolívar a los soldados para canjearlos luego por tierras, fueron anulados en los gobiernos posteriores para poder ser comprados a bajos precios y luego, nuevamente legalizados para que fueran cambiados por tierras después de haber cambiado los bonos para las manos de Generales Presidentes. Así se hicieron las nuevas fortunas, así surgieron los nuevos terratenientes. Esta parte de la historia ha querido ser obviada por el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante**, destacando en el más puro tono efectista las batallas y las hazañas militares. **No negamos que Páez pueda ser considerado una especie de Rambo del siglo XIX, pero fue un saqueador de la Hacienda Pública y el brazo armado de la vieja y nueva oligarquía terrateniente, expoliadora de los sectores populares.**

Los militares honrados, honestos y verdaderos nacionalistas como Bolívar, Sucre y Urdaneta, entre otros pocos en el XIX, y Medina Angarita en el XX, no pueden servir de coartada para presentar un estamento militar beatífico, cuando el comportamiento mayoritario de los mismos, especialmente de sus altos mandos, ha sido el de saqueadores del tesoro público. No se nos escapa la idea de que el actual Presidente de Venezuela está planteando una nueva relación civil-militar, que convierta los casos excepcionales del pasado en la

nueva regla, es decir militares realmente dedicados a servir a la Patria, aunque en la práctica es posible observar una incorporación entusiasta de altos mandos a la rebatía del erario público. Sólo podemos desear que ojalá pueda cumplirse a cabalidad la proposición de militares herederos de la honestidad de Bolívar, Sucre y Urdaneta, pues el país urgentemente lo necesita, **pero por ahora, es sólo una hipótesis de trabajo, que el tiempo transcurrido parece estar negando.**

Al revisar el papel del procerato militar en el siglo XIX y observar la diferencia tajante, entre ese estamento y los planteamientos de Bolívar, nos lleva a otra conclusión: **el Proyecto Bolivariano del siglo XIX culminó en un estruendoso fracaso**, elocuentemente graficado en la muerte de Bolívar, enfermo, perseguido, pobre y desterrado en lares no natales. **Pero desde ese rotundo fracaso surge la telúrica fuerza de la Utopía Bolivariana, entendida en sus dos aspectos principales: la construcción de una nación con pueblo y la integración de las naciones iberoamericanas.** La historia republicana que soporta nuestra existencia no ha podido cubrir esos dos aspectos; el que ahora pueda hacerse, dependerá de la radicalidad del esfuerzo por construir nuestro verdadero Ser Histórico. El proceso de lucha actual es una vía, siempre y cuando podamos evitar que la Sociedad Política (Gobierno-Oposición) lo secuestre y por el contrario, poder asumirlo desde cada uno de los rincones de la Sociedad Civil.

### **El octavo constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante nos remite a lo Regional**

Al principio afirmamos que el discurso presente en el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** es antipopular, racista y centralista. De las dos primeras características hemos hablado, queremos detenernos en la tercera. El Centralismo ha constituido una de las principales armas políticas para escamotear los sentimientos de igualdad y justicia de los venezolanos y, a su vez, para justificar y continuar la transferencia de valor económico del interior hacia el centro. Tal operación ha sido realizada bajo la ficción ideológica de ser Venezuela una República Federal, es decir, una respuesta sólo a nivel del lenguaje formal, a un problema que sigue siendo real.

La ficción federalista fue el artilugio utilizado para suscitar el acuerdo entre siete provincias (luego ocho con Guayana), para la secesión de España

y la creación de una nueva nación republicana. Pero tales promesas fueron incumplidas y sólo reforzaron el poder de la Provincia Central de Caracas, en detrimento de las demás. La reacción al olvido de una federación verdadera estará en el origen de las innumerables guerras intestinas del XIX, **incluyendo la Guerra Federal que culminará en el Pacto de Coche, aún más injusto que el Pacto de Punto Fijo.**

Esta ficción federalista sólo ha comenzado a tener visos de realidad, cuando a partir de 1989, producto de las presiones del 27 de febrero, se efectúan las Elecciones para Gobernadores y comienza una lenta reformulación del balance de poder centro-regiones. El centralismo resiste con fuerza la posibilidad de profundizar la regionalización. La vieja cultura política, con viejos y nuevos actores, intenta aumentar los diques de contención al proceso regional. Pero el rechazo al centralismo descansa en fuerzas muy profundas de la sociedad, que a la vez de profundizar la regionalización, pueden emerger beligerantemente e intentar arrasar todo vestigio de centralismo, incluso hasta el racionalmente necesario. El proceso de cambio radical en contra del sistema sociopolítico del período 1958-98, se planteó no sólo contra las élites corruptas, sino también contra las condiciones que hicieron posible su existencia y no existe duda alguna que una de las principales causas fue la centralización. **En los sectores dirigentes regionales es cada vez más evidente una identificación entre puntofijismo y centralismo, no quedarán conformes hasta que ambas cualidades de la sociedad venezolana desaparezcan; quien tenga oídos que oiga y ojalá que no se vea obligado a utilizar los ojos para observar los resultados nefastos de no haber oído suficientemente.**

Pero hay que advertir que, para la construcción de una nación desde el punto de vista popular, la regionalización no puede quedarse en el simple traspaso de poder de las élites centrales a nuevas élites regionales, que declaren a su estado feudo personal. No, la necesaria regionalización pasa por profundizar sus alcances hasta los niveles municipales, parroquiales, locales y microlocales; entre otras cosas, porque la dimensión de la crisis es tal, que sólo con la amplísima participación de los venezolanos en la conducción de sus destinos será posible su solución en plazos medianos y largos.

Para combatir el centralismo anti-regionalista, del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** proponemos:

1.-Modificación de la Bandera Nacional, cambiando las actuales siete estrellas, no a ocho, como se hizo en el Congreso de Angostura al agregar Guayana, pues eso sería hacer cambios con los ojos en la nuca. El cambio debe ser del presente hacia el futuro, por eso proponemos que la Bandera Nacional contenga veinticuatro (24) Estrellas, una por cada Estado actual del país, como demostración palpable en un símbolo patrio, de que todos somos necesarios, útiles, iguales e imprescindibles.

2.-Crear una República realmente Federal y

3.-Fomentar la creación de Panteones Regionales, con el mismo carácter de honrar la memoria de los constructores regionales de Venezuela.

### **El noveno constructo del Modo de Pensar Historiográfico Dominante, se refiere a la glorificación de la autodestrucción de los venezolanos**

Cuando observamos que la principal fiesta nacional de los EEUU está consagrada a la llegada de los peregrinos, que conformaron el grupo fundador de su nacionalidad; y a su vez, vemos cómo España declara como uno de sus principales días nacionales, el 12 de octubre pues celebra la expansión del ser español allende el océano, a través del Día de la Hispanidad, debe llamarnos a preocupación que nuestras fiestas nacionales giren alrededor de la Batalla de Carabobo y de la Guerra Federal. Recuérdese que en los documentos oficiales se estila colocar las fechas de a tantos años de habernos destrozado en Carabobo y a tantos años de habernos destrozado en la Guerra Federal. Durante la guerra civil de secesión murió la mitad de los venezolanos y luego durante la guerra civil del federalismo murió un tercio de los habitantes del país. **¿Cómo podemos aspirar a construir una nación si permanentemente glorificamos los momentos cuando más nos hemos autodestruído?**

De ahí el triunfo de una visión militarista presente en el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante**, en detrimento de una historia civilista. En estos doscientos años la hegemonía de lo militar sobre lo civil, de la guerra sobre la paz, ha sido una constante. La paz no goza de estima en la conciencia común moldeada por la historiografía dominante y, sin embargo, han sido los momentos de paz los más fructíferos para el avance. Se han sobrevalorado las virtudes militares sobre las cívicas, la preparación para la guerra antes

que para la paz. Incluso, personas especialistas en el fácil arte de economizar neuronas a través del ejercicio del no-pensamiento, llegan a identificar paz con debilidad, cobardía, complicidad. Sin paz no son posibles los cambios que Venezuela necesita, pero la paz no significará la ausencia de conflictos, sino la forma de solucionarlos en una civilización democrática. Hoy existe una proposición de relación más abierta y horizontal entre civiles y militares, es francamente inédita en nuestro siglo XX, pero por ahora sigue siendo una hipótesis, que ojalá resulte afirmada por la experiencia.

### **Las Nuevas limitaciones del Modo de Pensar Historiográfico Dominante**

Nos remiten a las ocurridas por su anclaje en el XIX y su incomprensión del siglo XX, a la vez que otras limitaciones surgidas por la indefensión intelectual que presenta nuestro aparato educativo, enajenado por una conciencia neocolonial. La primera se refiere a la nueva composición étnica de Venezuela y la segunda a la incomprensión de la ubicación de Venezuela en el contexto mundial.

La insistencia del **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** en la preponderancia étnica de los Criollos blancos hijos de peninsulares, a la vez de conllevar injusticias como las analizadas anteriormente, también las comete contra las nuevas realidades étnicas del siglo XX. Para finales del siglo XIX, Venezuela presentaba una debilidad demográfica elocuente y preocupante, las aniquilaciones de la guerra, la insalubridad, la alta tasa de mortalidad infantil y la baja expectativa de vida, conformaban un círculo vicioso irrompible. Entrado el siglo XX, la drástica eliminación de las confrontaciones bélicas, pero la continuación de las otras condiciones de la calidad de vida, contribuían poco para aumentar significativamente la densidad demográfica. Será a partir de la década de los cuarenta, cuando al mejoramiento de la calidad de vida (salubridad, urbanidad, paz), se unirá la puesta en marcha de un vasto programa de inmigración, elementos que sí lograrán el crecimiento acelerado de la población.

Estas migraciones, continuadas hasta los inicios de los sesenta, sentaron raíces y hoy en día se han ramificado en tres y hasta cuatro generaciones, dando origen a lo que en otros trabajos hemos llamado las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales, las cuales conforman entre 40-43% de la

población venezolana. ¿Qué les dice a este 40-43% de la población venezolana, cuyos principales elementos de identificación con el país se remontan al propio siglo XX, el **Modo de Pensar Historiográfico Dominante**, que sólo se remite al siglo XIX?. Nada, absolutamente nada. Los discursos que sientan la base de nuestra nacionalidad, no toman en cuenta a las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales, al 40-43% de los venezolanos. Lo que es mas grave, cuando ellos van a su otro país, por ejemplo Italia, son llamados extranjeros, *sudacas* y en Venezuela, se les dice igualmente extranjeros, *musiús*, llevando a que no se sientan ni de aquí ni de allá, asunto que hay que cortar tajantemente, creando un discurso que les diga: desde el punto de vista étnico, hay tres tipos de Macrocomunidades Étnicas Venezolanas: Indígenas, Criollos y Biculturales-Binacionales, por orden de aparición. Y las tres Comunidades Étnicas tienen igual dignidad cultural e iguales derechos para mantener y desarrollar su especificidad cultural. Por lo tanto, Ustedes son de aquí, Venezolanos Biculturales-Binacionales. Urge entonces actualizar nuestro discurso étnico de una manera radical. En este sentido proponemos:

1.-Reconocer que las tres Macroetnias que conforman el pueblo venezolana actual son: la Indígena, la Criolla y la Bicultural-Binacional, todas con igual carga de dignidad cultural.

2.-Incorporar en el Panteón Nacional el cenotafio del Inmigrante Desconocido del siglo XX.

3.-Crear la reformas legales que permitan que los Nacionalizados puedan ser Congresantes, Ministros y hasta Presidentes de la República.

### **Otra limitación del Modo de Pensar Historiográfico Dominante**

Es la incomprensión de la ubicación de Venezuela en el contexto mundial. Al presentar la disolución de la Gran Colombia como una demostración de la imposibilidad y hasta prescindibilidad de la unión entre los países hispanoamericanos, no se ha prestado atención a las reales necesidades de inserción de Venezuela en bloques de países americanos, para poder viabilizar y aumentar nuestras potencialidades como nación. Se ha difundido una imagen de país autosuficiente, con un liderazgo histórico en América del Sur, cuyas principales líneas de acción política internacional serían hacia los países centro.

Se soslaya el hecho de que el liderazgo de Venezuela en América del Sur en el siglo XIX, en los momentos de la guerra civil de secesión de España, se difuminó con las muertes de Bolívar y de Sucre y desde entonces más nunca se ha obtenido el lugar privilegiado que ocupáramos. En la medida que nuestro discurso histórico fue ocupado por nociones historiográficas europeas, especialmente inglesas y francesas, nos hemos alejado de Latinoamérica para habitar un limbo geográfico enajenado, que en algunos casos ha alcanzado cimas de ridiculez.

Sirva para ilustrar ese estado espiritual esta confesión autobiográfica. En 1967 yo descubrí que era extraterrestre, peor aún, que los venezolanos éramos extraterrestres. ¿Cómo lo descubrí?, cuando estudiando segundo año de bachillerato, me tocó cursar la Asignatura Historia Universal y observar que ni Venezuela, ni América eran contenido de la materia. Es decir, si una Asignatura de Historia Universal no contempla el estudio de América, quiere decir que América no es del planeta Tierra y por ende, los venezolanos somos extraterrestres. ¿Cómo pudo ser posible que el Ministerio de Educación planifique una materia que va a tratar la historia que ocurrió alrededor de ese charquito llamado Mar Mediterráneo y la denomine Historia Universal y no Historia del Mediterráneo por ejemplo?. Despropósito similar al que sucede cuando EEUU juega beisbol contra sí mismo y lo llama Serie Mundial. ¿Hasta dónde ha llegado la indefensión intelectual de los Ministros de Educación, de los Profesores de Historia de las Universidades, de los Profesores de Historia de los Liceos, de hablar de una Historia Universal que no incluye a Venezuela ni América?. ¿Es qué todos ellos son habitantes del mundo del no-pensamiento?. Por supuesto que podrán argüir en su defensa que uno de los derechos inalienables que existe en una democracia verdadera es el derecho a ser bruto. Asunto que no negamos, lo que nos preocupa es que lo hayan ejercido con tanto entusiasmo.

## 2.-EL SER SOCIAL ACTUAL.

Entramos ahora en la segunda parte de esta disertación, el Ser Social Actual. Es necesario tomar conciencia de lo que realmente somos como sujetos sociales colectivos. Para eso debemos puntualizar que el actual Bloque Histórico Venezolano ha logrado articular el Bloque Social Dominante con el Bloque Social Dominado a partir del ejercicio de la Hegemonía por Consenso, la cual ha descansado en una visión del Ser Histórico, expresada

en la ideología que hemos denominado **Modo de Pensar Historiográfico Dominante** y una visión del **Ser Social Actual**, que denominamos **Modo de Pensar Rentista**.

Este **Modo de Pensar Rentista** parte de un axioma absolutamente falso, cual es el de afirmar que Venezuela es un país rico. **Falso, Venezuela no es un país rico, por el contrario, Venezuela es un país pobre.** Y lo es tanto por razones actuales como por razones históricas. La razón actual es que hoy en día la riqueza de las naciones no se basa en la tenencia de materias primas para exportar, sino en la capacidad del valor agregado que pueda hacerse sobre las mismas, verbigracia Japón. Este valor agregado está en sintonía con el volumen de *Capital Social* disponible, especialmente el *Capital Cultural*, el *Capital Intelectual* y el *Capital Informático*. Estos tres Capitales se expresan – no única, pero si fundamentalmente- en la **Sociedad Civil del Conocimiento**. Esta Sociedad Civil del Conocimiento atañe a la realización social del conocimiento: su producción, distribución, intercambio y consumo. Si tomamos los indicadores del estado actual de los diversos sectores de la educación formal, de la investigación pura y aplicada, de las escasas redes de comunicación informatizadas, es consensual el juicio acerca del atraso que como país presentamos en esos renglones; lo cual avala la afirmación de ser Venezuela un país pobre y con excelentes oportunidades de seguir siendo pobre por tiempos interminables.

Las razones históricas que permiten afirmar que Venezuela es un país pobre están presentes en los trabajos de investigación de la Profesora Carmen Dyna Guitián, cuyos resultados demuestran que aproximadamente el 80% de la población venezolana ha sido pobre, a lo largo del siglo XIX y del siglo XX, que la pobreza no es coyuntural sino estructural y que están dadas las condiciones para reproducir la situación de pobreza eternamente, de manera casi inmodificable. Incluso para graficar más esta afirmación, en un importante artículo escrito por el Profesor Maza Zavala, sostenía que para el quinquenio 1974-78, la clase media abarcaba alrededor del 14% de la población y 6% la clase alta, de lo cual se desprende que el 80% era pobre. Estas son cifras vigentes en los momentos del primer gobierno de Carlos Andrés Pérez, cuando la fantasía del venezolano soñaba estar en el período de las vacas gordas.

La diferencia entre 1974 y 2003 no es que haya significativamente más pobres, sino el cambio cualitativo de la pobreza. La pobreza ha multiplicado

su diversidad interna, dando origen a una sofisticada clasificación de, al menos, siete estratos: 1) Clase Media asustada arrastrándose hacia abajo; 2) Clase Media que no se lo creen ni ellos Mismos; 3) Pobre Inconfundible; 4) Más que Pobre; 5) Super Pobre; 6) No llega a Pobre y el 7) No llega a Gente, estrato conocido como Pobreza Atroz.

**El Modo de Pensar Rentista** ha creado el espejismo de ser Venezuela un país rico, cuyo principal problema político económico debería ser la distribución de la riqueza ya existente, léase la renta petrolera. Esa ha sido quizás la mayor responsabilidad criminal que han tenido los sectores dirigentes políticos, educacionales, culturales, gremiales. Y el culto al espejismo de país rico se gestó, como uno de los grandes atractivos de la entrada en la modernidad, en los tempranos cuarenta y siguió imperturbable a lo largo de todos los gobiernos habidos en estos casi sesenta años, aunque es dable señalar, que el paroxismo fue alcanzado en el quinquenio 1974-78. Pero no solamente han sido los gobiernos sino también la oposición. **Son culpables tanto los que hoy son oposición y ayer gobierno, como los que hoy son gobierno y ayer oposición.** La vieja cultura política decimonónica continuada en el siglo XX, divide a los venezolanos en partidarios del gobierno y partidarios de la oposición, acción reductora de la diversidad de lo real, que ha obligado a encajonar las posibilidades de opinión en Venezuela, pues la complejidad de las opciones que se presentan en la vida son reducidas a simples alternativas: conmigo o contra mí. Y ese conmigo y contra mí se reduce a la opinión de cogollos que definen qué es lo mío y qué es lo que está contra lo mío, secuestrando, en una práctica vergonzosa de amedrentamiento moral, las justas expresiones de la diversidad. El gran problema es que el ciudadano común le ha dejado la creación de opinión política sólo a los políticos profesionales, bien sean del gobierno o de la oposición y esa vieja cultura política hay que enfrentarla decididamente. La política pública es algo demasiado importante como para dejarla sólo en manos de los políticos profesionales.

Por eso la necesidad de cuestionar el **Modo de Pensar Rentista** y construir un **Modo de Pensar Productivo**, que deberá llevar también su propia definición ética que se distinga del **Modo de Pensar Rentista**. En este último, la ética descansa en principios que se expresan en la pregunta: ¿por qué Venezuela no me ha dado lo que me corresponde? Lo que justificaría prácticas de corrupción pequeñas y grandes, autoexplicadas como meras

acciones de justicia para recuperar lo que nos correspondía o incluso ser la base para gran parte de la fuga de cerebros y de mano de obra calificada, “pues ya que Venezuela no nos ha dado lo que nos tocaba, sentimos que nos ha defraudado” y esa acción permite que ya no nos sintamos obligados para con ella y el autoexilarnos se convierte en un acto perfectamente moral y justo. En contraposición a esta ética proponemos una ética que se desprenda del **Modo de Pensar Productivo**, que descansa en principios que se expresen en las siguientes premisas: Venezuela no me debe nada a mí, por el contrario, todo lo que yo soy se lo debo a Venezuela; por lo tanto no debo preguntarme: ¿qué va a hacer Venezuela por mí?, sino su opuesto: ¿qué puedo hacer yo por Venezuela?

Sabemos que el cambio de un **Modo de Pensar Rentista** a un **Modo de Pensar Productivo** no es algo simple; es necesario generar una conversión de las conciencias individuales y colectivas, pues hay que cambiar el Ethos Venezolano. No se nos escapa la connotación religiosa que tiene la palabra conversión, es más, su uso es adrede. Pues si queremos cambiar el Ethos Venezolano, que nos ha conducido en los dos últimos siglos a crear un país con 80% de pobreza estructural, tiene que haber una conversión espiritual, una conmoción de los espíritus por el asombro y sobrecogimiento que produce el convencimiento de la presencia del desastre y la disolución nacional. Las religiones surgieron ante el asombro por la capacidad destructiva de las fuerzas naturales y la reducción de los hombres y mujeres individuales a un simple decorado; en esos estados límites de la conciencia; se apeló a la convocatoria de fuerzas que; más allá de lo humano, pudieran protegerlos. Hoy nos sobrecoge el asombro ante el desastre nacional y nos paraliza su fuerza destructora; la razón nos dice que Dios está demasiado ocupado para solucionar un problema que ha creado la propia sociedad venezolana, debemos hacerlo nosotros mismos.

¿Cuál será la fuerza espiritual suficientemente convincente que nos permita unirnos para enfrentar la disolución del país?. La convicción de que, dada la falsedad del discurso que sobre el Ser Histórico se generó en el siglo XIX, que podríamos contestarlo afirmando que ¡ni Patriotas, ni Realistas: Nacionalistas! y continuó en el XX; dada la situación de pobreza estructural y casi eterna de nuestro Ser Social Actual; del desprestigio de los sectores dirigentes políticos, económicos, gremiales, educacionales, culturales y de la ineficacia generalizada de la mayoría de las instituciones, sólo es posible

concluir que: **Venezuela no existe como Nación. Venezuela es una Hipótesis.**

La historia política republicana del país presenta dos constantes que se han retroalimentado inmisericordemente: **Gobiernos sin Pueblo y Pueblo sin Nación.** No se trata sólo de refundar la República, sino que el pueblo construya una nación. Y aquí entra en juego el papel de Bolívar, el Profeta derrotado durante estos dos siglos. Bolívar es el Héroe Cultural Antropológico del pueblo de Venezuela. No puede pensarse en construir la Nación Venezolana sin invocar su nombre. Pero debemos estar alertas: Juan Vicente Gómez, Carlos Andrés Pérez y Hugo Chávez, se declararon públicamente bolivarianos y ya sabemos los resultados.

Para crear una nación se necesitan tres virtudes y una de ellas comienza en el Proceso Constituyente. **Hay que ver en el inevitable nuevo Proceso Constituyente, lo que decía Ernest Bloch, la búsqueda del Principio Esperanza, por que eso debe ser el Proceso Constituyente, una Esperanza, la primera virtud.** Pero toda Esperanza sólo puede descansar en la Fe, es decir en la certeza de lo que no se ve. La Fe para luchar contra el escepticismo, el cinismo, la adecuación a la derrota, la eternización de la desesperanza aprendida. **¿Pero cómo tener fe ante todo lo que hemos vivido, sobre todo los últimos veinticinco años, de 1978 al 2003?** La respuesta deberá encontrarla individual y colectivamente cada conciencia, pero es un hecho: **no hay Esperanza sin Fé,** la segunda virtud. La tercera virtud es la Caridad, pero no entendida como la han planteado ese club de ahorradores de neuronas, que despacha desde los salones del diletantismo, como simples dádivas. No, **la Caridad, en el sentido original cristiano, es la capacidad de darse uno mismo en función de los demás, es la manera de socialmente cumplir el mandato de Cristo, de amar al prójimo como a ti mismo.** Porque la Caridad nos prepara para la dicha del sacrificio, pues si hay quienes piensan que en Venezuela se han acabado los sacrificios, lamentamos decirle que ahora es apenas cuando han de comenzar. Todos tendremos que dar algo más de nosotros mismos, si queremos distribuir más soportablemente las cargas. Para señalar sólo un renglón, una diferencia entre las sociedades desarrolladas y las subdesarrolladas se mide por la gran cantidad de trabajo voluntario, comunal, vecinal y gratuito que existe en las primeras. Por supuesto que no debe entenderse esta proposición como una coartada para aumentar la sobreexplotación de los sectores mayoritarios. Hay

que distinguir el autosacrificio del beneficio. A lo largo de estos dos siglos las grandes mayorías del pueblo venezolano han sido beneficiadas, según la definición del término beneficio, tal como aparece en las bolsas de los pollos que compramos en los mercados, pollo beneficiado es igual a pollo muerto, en ese sentido hemos sido beneficiados. El autosacrificio debe comenzar obligatoriamente en todas las instituciones públicas, aparato estatal, universidades, gremios, industrias. El autosacrificio individual sólo puede ser asumido voluntariamente, pues el autosacrificio es un acto de amor para construir la nación, y el amor no puede ser impuesto, porque el amor es gratis.

Para finalizar esta parte sobre el ser histórico y el ser social, queremos confesar que sabemos que las exigencias para hacer de Venezuela una Nación lucen hoy inalcanzables, imposibles de satisfacer ante el peso de los hechos. Yo personalmente, como afirmaba Gramsci, tengo el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad. Sé igualmente que las fuerzas humanas son insuficientes, por lo cual habrá que convocar la potencia de las energías que descansan en el alma. Recordando a Don Mariano Picón Salas, este es un mensaje con destino: hacer de Venezuela una Nación inmortal, sólo eso.

### **3.-NUESTRO SER MULTICULTURAL EN PERSPECTIVA VENEZOLANA Y LATINOAMERICANA.**

#### **Proposición de una Tipología.**

En esta última parte queremos detenernos en el concepto de *Ser Multicultural*, el cual nos permite hacernos algunas preguntas: ¿cuál cualidad de las sociedades actuales nos permite afirmar que las mismas sean multiculturales?, ¿es la multiculturalidad un fenómeno reciente o de vieja data?, las cuales intentaremos responder desde una perspectiva venezolana y latinoamericana. Las respuestas a las mismas deberán comenzar por definir

#### **3.1.-¿Qué es Multicultural?**

La multiculturalidad tiene —al menos— tres maneras de expresarse: por la diversidad de saberes, por la diversidad de la realización sociocultural y por la diversidad étnica. Por la diversidad de Saberes, tendríamos que

antropológicamente en toda sociedad humana y en todo individuo están presentes cuatro formas de conocer la verdad de las cosas, que han conducido históricamente a la organización de cuatro Saberes: el Saber que produce la Razón que demuestra (Filosofía); el Saber que produce la Razón que comprueba (Ciencia); el Saber que produce la Fe (Religión) y el Saber que produce lo Sensible (Arte). De acuerdo a los Saberes, la Cultura de una Sociedad siempre es múltiple, esta es una primera manera de expresarse la Multiculturalidad en todas las Sociedades.

Una segunda manera de expresarse esta multiculturalidad es a través de la organización de los ciclos de realización sociocultural, los cuales en la actualidad pueden ser delimitados en tres Campos Culturales: el *Campo Cultural Académico* (Escuelas, Universidades, etc), el *Campo Cultural Industrial-Masivo* (Radio, TV, Cine, etc) y el *Campo Cultural Residencial* (Folklore, Etnilore, Elitelore, etc).

Y una tercera manera de manifestarse la multiculturalidad, es a través de la diversidad étnica, que veremos en detalle en el resto de este artículo.

Estas tres maneras de expresarse la multiculturalidad son complementarias y en ningún modo excluyente o contradictorias entre sí, por lo que la condición de multiculturalismo es sustancia primera en las sociedades actuales como en las sociedades del pasado (con sus respectivas características diferenciadoras históricas). Este multiculturalismo se expresa no sólo como definición teórica, sino que a su vez alimenta identidades colectivas basadas en sus adscripciones culturales, dando lugar a comunidades culturales diferenciadas que tienen un determinado universo de significados como referentes para conformar procesos de identidad/diferenciación.

Así podríamos observar en cuanto a los Saberes, a Mega Grupos de Filósofos, Mega Grupos de Científicos, Mega Grupos Religiosos y Mega Grupos Artísticos, cada uno a su vez conformado en su interior como un Fractal. De igual manera se presentan la conformación de Mega Grupos en el Campo Cultural Académico (Promociones de Escuelas, Liceos, Universidades), el Campo Cultural Industrial-Masivo (Oyentes de Emisoras de "X" Radio, o "Z" Televisión) y el Campo Cultural Residencial (los hablantes de tal Lengua, o de tal Dialecto, los seguidores del Joropo, o del Merengue, o del Tamunangue).

Pero si la multiculturalidad es intrínseca a las sociedades humanas, ¿por qué insistir tanto en ese aspecto al punto de convertirlo en título de este evento? Porque el ser intrínseco como cualidad no significa que sea explícito para las sociedades contemporáneas. Desembocamos así en una doble asunción social de la multiculturalidad: implícita y explícita.

### **3.2.-La Multiculturalidad Implícita en Venezuela: los nombres de los Estados.**

Uno de los elementos claves de la identidad cultural de los pueblos es su adscripción a un gentilicio determinado, gentilicio que es una manera de vincular territorio / apropiación colectiva / personalidad individual; así por ejemplo están los gentilicios según las diferentes escalas: local, municipal, estatal, regional, nacional y continental. Cada vez que un individuo escucha el nombre de su gentilicio siente que se refieren a parte de sí mismo, de su indisoluble historia como miembro de una comunidad determinada. Veamos lo que sucede con el origen étnico de los nombres de nuestros Estados, tal como nos lo muestra el Cuadro n° 1.

ESTADO.	Origen INDIGENA.	Origen ESPAÑOL.	AÑO.
01)AMAZONAS.		GRECIA.	1856
02)ANZOÁTEGUI.		VASCO.	1909
03)APURE.	CARIBE.		1864
04)ARAGUA.	CUMANAGOTO (Caribe)		1848
05)BARINAS.	CHIBCHA.		1859
06)BOLÍVAR.		VASCO.	1901
07)CARABOBO.	CARIBE.		1824
08)COJEDES.	CARIBE.		1855
09)DELTA AMACURO	GUARAO.	GRECIA.	1901
10)Distrito FEDERAL.		LATÍN.	1864
11)FALCÓN.		LATÍN.	1874
12)GUÁRICO.	ARUACO.		1856
13)LARA.		VASCO.	1881
14)MÉRIDA.		LATÍN.	1909
15)MIRANDA.		VASCO.	1889
16)MONAGAS.		LATÍN.	1909
17)NUEVA ESPARTA.		GRECIA.	1817
18)PORTUGUESA.		PORTUGAL.	1909
19)SUCRE.		CATALÁN.	1909
20)TÁCHIRA.	TIMOTO-CUICA.		1863
21)TRUJILLO.		ÁRABE.	1899
22)VARGAS.		LATÍN.	1998
23)YARACUY.	CARIBE.		1855
24)ZULIA.	CHIBCHA.		1824

CUADRO N° 1.-Origen Étnico de los Nombres de los Estados de Venezuela (Elaboración del autor). Fuente: Adolfo Salazar Quijada (1994).- Origen de los Nombres de los Estados y Municipios de Venezuela. Caracas. UCV. Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, Ediciones de la Comisión Nacional de Nombres Geográficos, n° 1.

Tenemos un Estado con nombre mixto, Griego-Warao, Delta Amacuro, y nueve Estados mas con nombres indígenas. Si contamos el mixto dos veces, hablaríamos de veinticinco (25) Estados, de los cuales diez (10) serían con nombre indígena y quince (15) de origen europeo, es decir 40% y 60%; pero si los analizamos por estricto origen étnico, los resultados lucen muy sugerentes, tal como lo vemos en el Cuadro n° 2.

ETNIA.	Nº	%	ESTADOS.
1)INDIGENAS.	10	40	Apure, Aragua, Barinas, Carabobo, Cojedes, Delta AMACURO, Guárico, Táchira, Yaracuy y Zulia
2)LATINOS.	5	20	DF, Falcón, Mérida, Monagas y Vargas.
3)VASCOS.	4	16	Anzoátegui, Bolívar, Lara y Miranda.
4)GRIEGOS.	3	12	Amazonas, DELTA Amacuro y Nueva Esparta.
5)Portugueses	1	4	Portuguesa.
6)CATALANES	1	4	Sucre.
7)ÁRABE.	1	4	Trujillo.

CUADRO N° 2.-Resumen del Origen Étnico de los Nombres de los Estados de Venezuela (Elaboración del autor). **Fuente: Adolfo Salazar Quijada (1994).**-Origen de los Nombres de los Estados y Municipios de Venezuela. Caracas. UCV. Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, Ediciones de la Comisión Nacional de Nombres Geográficos, n° 1.

De acuerdo al Cuadro N°2, el 40% de los nombres de los Estados Venezolanos es de origen indígena, seguido por el 20% de origen latino, el 16% de origen vasco, el 12% de origen griego y 4% repartido en partes iguales entre portugueses, catalanes y árabes. **Lo que destaca la multicultural presencia diaria en Venezuela de lo étnico indígena, latino, vasco, griego, portugués, catalán y árabe en el gentilicio estatal de los habitantes del país.**

Pudiéramos agregar un ángulo más sobre la composición étnica de los nombres de los Estados de Venezuela y es la fecha en la cual se tomó la decisión de otorgarles ese nombre. Veamos el Cuadro N° 3.

AÑOS	Nº	%	ESTADOS
1800-1850.	4	16	Aragua, Carabobo, Nueva Esparta y Zulia
1851-1900.	12	50	Amazonas, Apure, Barinas, Cojedes, DF, Falcón, Guárico, Lara, Miranda, Táchira, Trujillo y Yaracuy.
1901-1950.	7	29	Anzoátegui, Bolívar, Delta Amacuro, Mérida, Monagas, Portuguesa y Sucre.
1951-2000	1	4	Vargas.

CUADRO N° 3.-Fecha del otorgamiento de los Nombres de los Estados de Venezuela (Elaboración del autor). **Fuente: Adolfo Salazar Quijada (1994).**-Origen de los Nombres de los Estados y Municipios de Venezuela. Caracas. UCV. Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, Ediciones de la Comisión Nacional de Nombres Geográficos, n° 1.

**Observamos que el 66% por ciento de los nombres fueron decididos en el siglo XIX y el 95% antes de 1950, por lo que es posible afirmar que los nombres de los Estados de Venezuela representan una Multiculturalidad implícita desde hace bastante tiempo.**

Otros ejemplos pudieran darse en el mismo sentido que el de los nombres de los Estados de Venezuela, pero no lo pensamos necesario para demostrar la Multiculturalidad implícita en las distintas sociedades Estado-Nación actuales, preferimos referirnos a la actual Multiculturalidad explícita en el mundo.

### **3.3.-La Multiculturalidad Explícita en el Mundo.**

¿Cuándo surge la necesidad de explicitar la condición Multicultural de las Sociedades actuales?. Pensamos que hay que remontarse a las dos postguerras, especialmente a la segunda. La creación del sistema de naciones que desembocará en la ONU irá acompañada por serias reflexiones acerca de las razones de la guerra, que conducirán a las conclusiones de que la guerra se alimenta de un clima cultural de intolerancia hacia lo diferente y de ahí la necesidad de desarrollar una cultura de la paz, a través de la comprensión positiva de las diferencias culturales de las diversas sociedades, procurando un activo intercambio cultural entre las mismas, de manera de aumentar la comprensión mutua. Estamos pues hablando de los motivos que dieron origen a la creación de una organización mundial especializada en la creación de una cultura de la paz: la UNESCO.

Este impulso inicial se verá confirmado y hasta rebasado por las circunstancias históricas ocurridas estos últimos cincuenta años. La Multiculturalidad tenderá a volverse explícita por razones de movilización política que la convertirán cada vez más en objeto de atención pública. Pero estará fundamentalmente concentrada en una de las Multiculturalidades del Saber (la Religión) y en las Multiculturalidades Étnicas, elementos

componentes (individuales o combinados), de la gran mayoría de los conflictos mundiales actuales (bien sean internacionales o nacionales). En este trabajo –por razones de espacio– solamente nos ocuparemos de lo étnico, presentaremos una proposición de tipología de los componentes étnicos de América Latina, haciendo la aclaratoria que utilizaremos el término de la Gran América Latina, que comprende desde el Quebec Francés de Canadá, pasa por los veinte millones de Hispanos en los EEUU y sigue por México hasta Argentina, incorporando tanto el Caribe Español, como el Caribe Francés. Es decir la Gran América Latina, es toda América vista desde su componente étnico latino.

### **3.4.-Lo Multicultural Étnico.**

Una de las Mega-Estructuras Informales que contribuyen a conformar el tejido de la Socialidad desde la Vida Pública y a su vez es parte de las Redes Sociales Residenciales (RESORES) (GUITIAN, 1995), es la relacionada con los tipos de comunidades humanas desde el punto de vista antropológico. En el discurso acerca de la realidad social de América Latina se ha privilegiado el papel de los sectores humanos desde su ubicación económica y política. Se ha analizado el impacto de los cambios económicos en la estructura de clases de cada sociedad nacional. Las variaciones de la estructura política con su repercusión en la organización de los bloques sociales y su posición dentro del bloque histórico nacional y/o internacional; la lucha por la hegemonía y los sujetos sociales dominantes y dominados. Desde estos enfoques se han explicado aristas importantes de lo cultural; tales como la transnacionalización del capital y su papel en el dominio de las conciencias colectivas a través -fundamentalmente- de las poderosas industrias culturales audiovisuales e informáticas, potenciadas por los actuales fenómenos de la globalización. La función de lo cultural en la conformación de la hegemonía por consenso; lo ideológico y sus mecanismos de reforzamiento de la dominación. Puntos de vista que ayudan a desentrañar la madeja de lo cultural en la realización social. Pero aún conociendo de la importancia de esas contribuciones, pensamos que es posible la inclusión de otros elementos que enriquezcan el análisis, como es el caso del estudio de la dinámica sociocultural tomando en cuenta la constitución antropológica de las comunidades, es decir su etnicidad. Definiremos etnicidad como: **el complejo resultante de las diversas maneras como se estructura y desestructura**

la personalidad colectiva sociocultural de un determinado grupo humano en una sociedad históricamente dada. A partir del papel que juega la etnicidad en la conformación de los grupos humanos de América Latina podremos hablar de dos tipos: las comunidades criollas y las comunidades étnicas.

De acuerdo a la etnicidad podemos definir -al menos- veintitres Macroetnias para la Gran América Latina:

- 3.4.1.-Las Comunidades Criollas.
- 3.4.2.-Las Comunidades Étnicas.
- 3.4.3.-La Comunidad Criolla Latinoamericana.
- 3.4.4.-La Comunidad Criolla Genérica.
- 3.4.5.-La Comunidad Criolla Ibérica.
- 3.4.6.-La Comunidad Criolla Francesa.
- 3.4.7.-La Comunidad Criolla Ladina.
- 3.4.8.-La Comunidad Criolla Afro.
- 3.4.9.-La Comunidad Criolla de la Región Geográfica.
- 3.4.10.-La Comunidad Criolla de la Región Política.
- 3.4.11.-La Comunidad Étnica Latinoamericana.
- 3.4.12.-La Comunidad Étnica Indígena.
- 3.4.13.-Las Comunidades Étnicas Biculturales.
- 3.4.14.-Las Comunidades Étnicas Biculturales en sentido estricto.
- 3.4.15.-Las Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Geográfica.
- 3.4.16.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Geográfica: Geo-Americana.

3.4.17.-Las Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Política.

3.4.18.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Euro-Americana.

3.4.19.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Afro-Americana.

3.4.20.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Asiático-Americana.

3.4.21.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Nacional Americana.

3.4.22.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Birregionales Región Política.

3.4.23.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Birregionales Binacionales Región Política.

### **3.4.1.-Las Comunidades Criollas.**

Definiremos a la Comunidad Criolla como: **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas en una sociedad históricamente dada.**

### **3.4.2.-Las Comunidades Étnicas.**

Definiremos a la Comunidad Étnica como: **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad en una sociedad históricamente dada.**

### **3.4.3.-La Comunidad Criolla Latinoamericana.**

Definiremos a la Comunidad Criolla Latinoamericana como aquella comunidad resultante de intensos y violentos procesos de imposición política, económica y cultural -expresados en la Conquista, Colonización, Tráfico de

Esclavos, Luchas Independentistas y Creación de las Repúblicas- de los grupos humanos europeos sobre los grupos humanos aborígenes americanos y africanos, que condujeron a la creación de Estados-Nación totalmente originales, siendo esta cualidad la más relevante en la constitución de su personalidad colectiva. Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América Latina (continental e insular), entre el siglo XV y el siglo XIX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritarios), en los que predominó más la Aceptación a través de la Reculturación que la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Induculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Inculcación antes que el Préstamo Cultural y la Interculturación, entre los tres grupos humanos relacionados asimétricamente. En los primeros siglos es posible afirmar que prevaleció la Hibridación por sobre el Mestizaje y la Resemantización, aunque luego se impondría como tónica dominante el Mestizaje. Distinguiremos de acuerdo a su etnicidad cinco subtipos de Comunidades Criollas Latinoamericanas: Genérica, Ibérica, Francesa, Ladina y Afro y dos según su relación con la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado: Región Geográfica y Región Política.

#### **3.4.4.-La Comunidad Criolla Genérica.**

Definimos a la Comunidad Criolla Genérica como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen europeo. Se supone el subtipo mayoritario ya que los grupos europeos eran el sector dominante y fue a partir de sus características socioculturales que se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural. Además, en los procesos de emancipación del vínculo colonial tal relación cultural no se puso en cuestión (excepto en Haití).

#### **3.4.5.-La Comunidad Criolla Ibérica.**

Definimos a la Comunidad Criolla Ibérica como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen ibérico, los cuales se asumen con orgullo tal que, por una parte, los lleva a

pretender ser herederos directos de los que llegaron durante los primeros siglos (XV, XVI y XVII) y por la otra, reniegan sistemática y enfáticamente cualquier huella de la mezcla con lo aborigen americano o con lo africano. Se supone el subtipo minoritario ya que los grupos ibéricos, aún cuando eran el sector dominante y que a partir de sus características socioculturales se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural, los modos de la implantación ibérica en América los llevó a participar en cierto grado en las mezclas somáticas y culturales que se realizaron. Ejemplo de tales comunidades pueden ser considerados los llamados “Mantuanos Amos del Valle” en Venezuela, los “Cachacos” en Colombia y gran parte de la oligarquía económica y política tradicional de Chile, Perú, Bolivia y Centroamérica.

### **3.4.6.-La Comunidad Criolla Francesa.**

Definimos a la Comunidad Criolla Francesa como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen francés, los cuales se asumen con orgullo tal que, por una parte, los lleva a pretender ser herederos directos de los que llegaron durante los primeros siglos y, por la otra, reniegan sistemática y enfáticamente cualquier huella de la mezcla con lo aborigen americano o con lo africano. Se supone el subtipo minoritario ya que los grupos franceses, aún cuando eran el sector dominante y fue a partir de sus características socioculturales que se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural, el modo de la implantación francesa en América los llevó a participar en cierto grado en las mezclas somáticas y culturales que se realizaron. En los procesos de emancipación temprana del vínculo colonial tal relación cultural se puso en cuestión y fue reducida a su mínima expresión -al menos somática- en Haití. En los procesos de emancipación tardía del siglo XX -aún sin concluir- siguen siendo los sectores dominantes en sociedades de discriminación racial institucionalizada, como Guadalupe, Martinica y la Guayana Francesa.

### **3.4.7.-La Comunidad Criolla Ladina.**

Definimos a la Comunidad Criolla Ladina como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas

y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen indígena (aborigen o postcolombino). Se piensa sea el segundo subtipo desde el punto de vista cuantitativo, por su enorme presencia en los países que sirvieron de escenario para el florecimiento de sociedades aborígenes con altísima densidad demográfica (Perú, México, América Central y Los Andes) y por que en los lugares de tardía implantación estable en el continente - producto entre otras razones de que no habían grandes cantidades de metales preciosos- se hizo necesaria una convivencia suficientemente prolongada como para que se realizara el mestizaje físico y por supuesto cultural. La inexistencia de Comunidades Criollas Ladinás sólo se verificará en la parte insular de América Latina.

### **3.4.8.-La Comunidad Criolla Afro.**

Definimos a la Comunidad Criolla Afro como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen africano. Estas comunidades se conformaron en lo esencial, en aquellos países que interrumpieron más tempranamente el tráfico de esclavos negros, a principios del siglo XIX, debido en primer lugar a las largas luchas independentistas y luego por el decaimiento de la economía de plantación que trajo como consecuencia la inutilidad de la mano de obra esclava para la acumulación capitalista, decretándose (en la práctica y/o por ley) la abolición de la esclavitud. Las naciones que así actuaron vieron mermar la entrada de esclavos africanos en el siglo XIX, produciéndose una criollización de los ya existentes, quienes según los casos se extenderían o reducirían numéricamente hasta su desaparición física (Argentina, Chile y Uruguay), conservándose sólo aspectos culturales diluidos en la cultura nacional.

### **3.4.9.-La Comunidad Criolla de la Región Geográfica.**

Definimos a la Comunidad Criolla de la Región Geográfica como aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Geográfico, los cuales le dan Identidad Cultural "(...) económica y ecológica que influye en la orientación del hombre en el sentido más

vasto de la palabra” (NORBERG-SHULZ, 1975: 35). Estas comunidades se conforman en lo esencial alrededor de los paisajes naturales existentes antes de la llegada de los europeos y africanos, aunque en algunos casos lo hacen con los nuevos paisajes creados a partir del siglo XVI. Por regla general estos paisajes constituyen la principal toponimia de origen indígena y por lo tanto de producción de etnónimos aborígenes. Para el caso de Venezuela tendríamos a los Orientales, los Centrales, los Andinos, los Guayanese, los Llaneros, los Corianos, los Zulianos. En Ecuador y Perú los Costeños, los Serranos y los de la Selva.

### 3.4.10.-La Comunidad Criolla de la Región Política.

Definimos a la Comunidad Criolla de la Región Política como **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Político, los cuales le dan Identidad Organizativa a la Sociedad.** Estas comunidades se conforman en lo esencial, alrededor de divisiones creadas a partir de la llegada de los europeos y africanos, aunque en algunos casos lo hacen con algunas unidades organizativas creadas antes del siglo XVI por los aborígenes. Por regla general estas Divisiones Administrativas constituyen la principal toponimia de origen europeo y por lo tanto de producción de etnónimos europeos. Estas Regiones Políticas se organizan en la siguiente escala: Microlocal, Local, Parroquial, Municipal, Estatal, Regional y Nacional. Mientras más se avanza en el tamaño de la superficie considerada, más evidente se hace el predominio de los etnónimos europeos y al contrario, mientras más se reduce el tamaño de la superficie será posible encontrar los etnónimos indígenas y en menor número los de origen africano.

### 3.4.11.-La Comunidad Étnica Latinoamericana.

Definiremos a la *Comunidad Étnica Latinoamericana* como **aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales -expresados en la Conquista, Colonización, Tráfico de Esclavos, Luchas Independentistas, Creación de las Repúblicas y Posguerras Mundiales- entre grupos humanos europeos, aborígenes americanos, africanos y asiáticos, que condujeron a la creación de Estados-Nación totalmente originales, cuya personalidad colectiva se**

**afianza en elementos de su etnicidad.** Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América Latina (continental e insular), entre antes del siglo XV y el siglo XX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritario), en los que predominó la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Induculturación, antes que la Aceptación a través de la Reculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Inculturación y en menor grado el Préstamo Cultural y la Interculturación entre los cuatro grupos humanos relacionados asimétricamente. Es posible afirmar que prevaleció la Hibridación y en menor medida el Mestizaje por sobre la Resemantización.

Distinguiremos cuatro subtipos de Comunidades Étnicas Latinoamericanas: 1) las pertenecientes a matrices previas al contacto extra americano: *Indígenas*; 2) las *Biculturales* posteriores al contacto extra americano que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Geográfica: *Geo-Americanas*; 3) las *Biculturales* posteriores al contacto extra americano que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política a escala Nacional, *Biculturales-Binacionales*: *Afro-Americanas*, *Asiático Americanas*, *Euro-Americanas* y *Nacional Americanas*. y 4) las *Biculturales* posteriores al contacto extra americano que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política a escala Regional: *Biculturales Biregionales*.

### **3.4.12.-La Comunidad Étnica Indígena.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Indígena* como **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad americana.** Refiérese tanto a los grupos indígenas aborígenes, es decir aquellos existentes desde antes de la conquista europea (quechuas, mayas, yanomami), como a los grupos indígenas postcolombinos, cuya existencia es posterior a la conquista (Wayuu, Mískitos, Garifunas).

### **3.4.13.-Las Comunidades Étnicas Biculturales.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural* como **aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre**

**grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos.** Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América (continental e insular), en el siglo XX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritario), en los que predominó la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Induculturación, antes que la Aceptación a través de la Reculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Interculturación y en menor grado el Préstamo Cultural y la Inculturación entre los grupos humanos relacionados asimétricamente. Es posible afirmar -como hipótesis- que prevaleció la Hibridación y en menor medida la Resemantización por sobre el Mestizaje.

Distinguiremos tres subtipos de Comunidades Étnicas Biculturales: 1) las derivadas por el contacto preferentemente cultural de las etnicidades de las totalidades culturales involucradas: *Biculturales en sentido estricto*; 2) las derivadas por el contacto preferentemente espacial de las totalidades culturales involucradas que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional: *Biculturales Binacionales* y 3) a escala Regional: *Bicultural Birregional*. En el interior de estas últimas se encontrarán dos tipos adscritos a la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado de la Región Geográfica y de la Región Política.

#### **3.4.14.-Las Comunidades Étnicas Biculturales en sentido estricto.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural en sentido estricto* como **aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad culturales pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos.** Tales sucesos ocurrieron fundamentalmente en el siglo XX. Valgan los ejemplos de la mayoría de los Indígenas Wayuu en Colombia y Venezuela y de los Hispánicos en los EEUU.

### **3.4.15.-Las Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Geográfica.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural de la Región Geográfica* como aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad espaciales geográficos pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos.

### **3.4.16.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Geográfica: Geo-Americana.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Geo-Americana* como aquella comunidad de americanos que viven, o no, en un país de América distinto al de su origen, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad relacionada con un fenómeno geográfico internacional americano, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Geográfica, antes que con su propio país de nacimiento. Esta comunidad étnica puede haberse originado por la colonización española (caso de los centroamericanos y de los sureños) o por la colonización inglesa (caso de los west indians).

### **3.4.17.-Las Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Política.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural de la Región Política* como aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad espaciales políticos, de cualquier escala, pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos.

### **3.4.18.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Euro Americana.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Binacional Euro Americana* como: **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional-europea, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional.** Existen a partir del siglo XIX y del XX cuando llegaron como migrantes requeridos por las nuevas repúblicas americanas. Españoles en Venezuela, México y Argentina. Portugueses en Brasil, Venezuela y los EEUU. Italianos en Argentina, Venezuela y los EEUU.

### **3.4.19.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Afro-Americana.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Binacional Afro-Americana* como **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad subsahariana-africana, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional.** Excepto algunos bolsones establecidos antes del siglo XVIII, la mayoría de estas comunidades se constituyeron tardíamente en el siglo XIX, especialmente en los países caribeños sajones, en Brasil y en el caribe español colonial de abolición tardía de la esclavitud y por lo tanto con trata de negros prolongada, nos referimos principalmente a los Yorubas provenientes de Nigeria. Otros son más propios del siglo XX, pero constituyen exiguas minorías que incluso se trasvasan por asuntos religiosos o propiamente étnicos a otras Comunidades más grandes, aunque no por esto desaparecen totalmente. Es el caso de los Marroquíes, quienes se incluyen entre los Judíos o entre los Árabes en Venezuela y otros países de América Latina.

### **3.4.20.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Asiático Americana.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Binacional Asiático Americana* como **aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha**

conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional-asiática, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Llegados a partir del siglo XIX como mano de obra semi-servil para las plantaciones y en el siglo XX como emigrantes económicos destinados a la agricultura, al pequeño comercio y a la artesanía, valgan los ejemplos de los japoneses en Perú, los sirios y libaneses en Colombia y Venezuela; los Indios en Trinidad y Guyana; los Javaneses en Surinam, los Chinos en Cuba.

### **3.4.21.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Nacional Americana.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Binacional Nacional Americana* como aquella comunidad de americanos que viven en un país de América distinto al de su origen, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional-americana articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX (salvo en el Caribe que se remontan al siglo XIX), que han migrado tanto por razones políticas como económicas (caso de chilenos y argentinos en Venezuela, Costa Rica y Cuba, y de colombianos, dominicanos y ecuatorianos en Venezuela).

### **3.4.22.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Birregionales Región Política.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Birregional Americana* como aquella comunidad de americanos que viven en el país de América donde nacieron pero en una región política distinta, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad americana articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Regional. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX, que han migrado internamente por razones fundamentalmente económicas. Por ejemplo los Margariteños en el Zulia,

los Sucrenses en Bolívar, los Tachirenses en Caracas. Los Costeños en Bogotá, Colombia.

### **3.4.23.-Las Comunidades Étnicas Biculturales Birregionales Binacionales Región Política.**

Definiremos a la *Comunidad Étnica Bicultural Birregional Binacional* como **aquella comunidad de nacidos o no en América, que viven en un país de América distinto de donde nacieron, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes tanto de la etnicidad nacional del país donde nacieron (americano o no), como de la Región Política de este que constituye la llamada “Patria Chica”, articulándose alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Regional y Nacional.** Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX, que han migrado al exterior por razones económicas, políticas y culturales. Estas divisiones ocurren cuando los grupos Biculturales Binacionales son lo suficientemente numerosos como para permitir identidades regionales en su interior. Véanse los ejemplos de los Manabitas dentro de los Ecuatoriano-Venezolanos; los Costeños y Paisas entre los Colombo-Venezolanos, los Toscanos y Sicilianos dentro de los Ítalo-Venezolanos; o los Vascos, Canarios, Gallegos, Catalanes, Riojanos dentro de los Españoles-Venezolanos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

BARTH Fredrik, Compilador (1976).-Los Grupos Étnicos y sus fronteras. México. Fondo de Cultura Económica. pp. 204.

BASTIDE Roger (1969).-Las Américas Negras. España. Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, n° 207. pp. 226.

BASTIDE Roger (1977).-Antropología Aplicada. Argentina. Amorrortu Editores. pp. 216.

DIAZ POLANCO Héctor (1981).-*Etnia, clase y cuestión nacional*. EL VIEJO TOPO (España) 59: 16-21, agosto.

DUPEY Ana María (1988).-*Tres abordajes a la diversidad cultural: cultura popular, elite y folklore*. REVISTA DE INVESTIGACIONES FOLKLORICAS. Universidad de

Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Folklore. (Argentina) 3: 35-42, dic.

FERRATER MORA José (1994).-Diccionario de Filosofía. Barcelona, España. Editorial Ariel, SA, 4 volúmenes, pp. 3830.

GONZALEZ ORDOSGOITTI Enrique Ali (1987).- *La relación entre los conceptos de cultura y arte desde el Renacimiento*. Caracas, mimeo, UCV, FAHE, EE, pp.20.

\_\_\_\_\_ (1990).-*Lo Regional como ruptura* en: VIII Coloquio Nacional de Historia Regional y Local, Volumen III: Investigación y Enseñanza de la Historia Regional y Local, Carúpano, octubre 1990. Caracas, Edición Patrocinada por la Fundación Polar, pp. 137-160.

\_\_\_\_\_ (1990).-*Treinta y Una Tesis para la delimitación de 116 Subtipos del Campo Cultural Residencial Popular y No-Popular de América Latina*. ANUARIO FUNDEF-CONAC (Venezuela) 1: 109-135.

\_\_\_\_\_ (1991.a).-*En Venezuela Todos Somos Minorías*. NUEVA SOCIEDAD (Venezuela) 111: 128-140, enero-febrero.

\_\_\_\_\_ (1991.b).-*Diez Ensayos de Cultura Venezolana*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos-APUCV. pp. 174.

\_\_\_\_\_ (1992.a).-*Calendario de Fiestas Residenciales Caraqueñas (2201)*. Caracas. FUNDARTE. pp. 610.

\_\_\_\_\_ (1992.b).-*Ensayos sobre la Cultura Urbana Caraqueña*. Caracas. FUNDARTE-Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE). pp. 190.

\_\_\_\_\_ (1992.c).-*Procesos Culturales de la Venezuela Contemporánea*. Caracas. Universidad Nacional Abierta. 2 tomos.

\_\_\_\_\_ (1992.d).-*Dinámica Cultural de Margarita*: Juan Griego, Macanao, Pedro González y Santa Ana. Caracas. CLACDEC. pp. 194.

\_\_\_\_\_ (1992.e).-*La gestión cultural del futuro en América Latina deberá ser regional en el interior de cada país*, en: *Futuro de la Gestión Cultural en América Latina y el Caribe*. Caracas. CLACDEC-CONAC-Ateneo de Carúpano-OEA, pp. 81-112.

\_\_\_\_\_ (1992.f).-*Estadísticas de lo Divino*. REVISTA BIGOTT. (Venezuela) 21: 8-19. enero-marzo.

\_\_\_\_\_ (1993.a).-*Lo bicultural-binacional en expansión*, en: *Diversidad Cultural y Construcción de Identidades*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos-CEAP-FACES-UCV. 1993, pp. 35-60.

\_\_\_\_\_ (1993.b).-*La religiosidad católica popular venezolana en un fresco*. NUEVO MUNDO, Revista de Orientación Pastoral, Hermanos Menores Capuchinos (Venezuela) 160: 125-144, mayo-julio.

\_\_\_\_\_ (co-Autor)(1994.a).-*La construcción de identidades culturales regionales en Venezuela en la década de 1990: tendencias prospectivas*, en: *Diversidad Cultural y Construcción de Identidades en América Latina y el Caribe: nuevos enfoques*. Caracas, UCV-UNESCO-Nueva Sociedad, pp. 113-124.

\_\_\_\_\_ (1994.b).-*Santería cubana y catolicismo: introducción al diálogo*. NUEVO MUNDO, Revista de Orientación Pastoral, Hermanos Menores Capuchinos (Venezuela) 167-168: 275-290.

\_\_\_\_\_ (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.

\_\_\_\_\_ (1997).-*El Laberinto Cultural Venezolano (Otros Tapices. Recordando a Don Mario Briceño Irragory)*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE, CONAC-Dirección de Desarrollo Regional, Colección Dimensión Cultural, N° 2.

\_\_\_\_\_ (1998.a).-*Mosaico Cultural Venezolano*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE, CONAC-Dirección de Desarrollo Regional, Colección Dimensión Cultural, N° 3.

\_\_\_\_\_ (1998.b).-*Tradición-Modernidad: un par de múltiples significados*. VENEZUELA CULTURAL. Servicio de Intercambio Cultural Internacional (ICIS) (Venezuela) Año 2, N° 1, file:///C:/VENEZU-1/HTMLS-1/REVIS-13/INDEX2.HTM. <http://www.ven-icis.com>.

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.

\_\_\_\_\_ (1995).-RESORES: Redes Sociales Residenciales de la producción cultural popular. mimeo. Maracay. III Congreso Nacional Universitario sobre Tradición y Cultura Popular, organizado por el Núcleo de Directores de Cultura del CNU, UPEL y el Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE), del 25 al 28 de octubre. pp. 22.

KOZLOV Víctor (1973).-El concepto de Etnos o comunidad étnica. ISLAS Universidad de Las Villas (Cuba) 46: 121-138, septiembre-diciembre.

MAFFESOLI Michel (1993).-El Conocimiento Ordinario. Compendio de sociología. México. FCE. 1ra edición en francés 1985. 1ra edición en español 1993. pp. 216.

NORBERG-SHULZ Christian (1975).-Nuevos caminos de la Arquitectura. Existencia, Espacio y Arquitectura. Barcelona. España. Editorial Blume. Primera Edición. 1975. pp. 145.

SALAZAR QUIJADA Adolfo (1994).-Origen de los Nombres de los Estados y Municipios de Venezuela. Caracas. UCV. Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, Ediciones de la Comisión Nacional de Nombres Geográficos, n° 1.

WAISMAN Marina (1977).-La Estructura Histórica del Entorno. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. pp. 288.

Anexo

Significado de los Nombres de ascendencia indígena de Diez Estados de Venezuela.

1)APURE: "Es voz de origen indígena (caribe) con que se denomina al "olivo silvestre" (Capparis), un arbusto con las ramas provistas de pequeñas escamas, que produce un fruto de color escarlata, también conocido con el nombre de pachaco y pachaquito" (Salazar-Quijada, 1994: 71)

2)ARAGUA: "Es Voz de origen cumana (caribe) con que se denomina al "chaguaramo" (Roystonea venezolana), palma de tronco hinchado en la mitad, que se cultiva como árbol ornamental". (Salazar-Quijada, 1994: 83)

3)BARINAS: "Es voz de origen indígena, posiblemente chibcha, con que se designa a un viento fuerte, que sopla en la estación lluviosa, desde los valles del Río Santo

Domingo, hacia la Región Andina. Este viento es conocido en la zona, como “viento barinés”. La voz *Barinas*, también se aplica a un arbusto bajo, desparramado, espinoso, de flores amarillas, que abunda en el alto llano; conocido igualmente con los nombres de: espino amarillo, espinito, flor amarilla y flor de Barinas (*Cassia aculeata*). (Salazar-Quijada, 1994: 99)

4) CARABOBO: “Es voz de origen indígena (caribe) con que se designa a una palmera, conocida con el nombre de *jipijapa* (*Carludovica palmata*) que tiene el tronco corto y sus hojas se utilizan para confeccionar sombreros (denominados sombreros de jipijapa). A la *palma carabobo*, también se le conoce con los nombres de Iraca, Panamá y Atadera”. (Salazar-Quijada, 1994: 133)

5) COJEDES: “Es un topónimo de origen caribe que proviene de las voces: *coa*, que significa “pueblo”, “gente”, “nación” y *berí*, que equivale a “ollas cocidas”, “cerámica”. De donde se puede deducir que *Cojedes*, es voz caribe que significa “pueblo de cerámica” y por extensión “pueblo de ceramistas”. Posiblemente este nombre nos recuerda a un grupo humano, que habitó en la región, que fabricaba, o usaba ollas o recipientes de cerámica. Sin embargo es necesario señalar que los indígenas aruacos, que también habitaron la región, aplicaban la voz *coa*, para identificar a un instrumento agrícola que usaban para cavar”. (Salazar-Quijada, 1994: 151)

6) DELTA AMACURO: “*Amacuro*, es voz indígena de origen guarao que proviene de *amacoro* y significa: “La presencia de la cotorra” (Pionus), ave muy abundante en las Bocas del Orinoco”. (Salazar-Quijada, 1994: 163)

7) GUÁRICO: “Es voz indígena de origen aruaco, con que se denomina al “caro” (*Enterolobium cyclocarpum*); un árbol de gran tamaño, frondoso, que abunda en tierra caliente, cuya semilla consume el ganado, también conocido con los nombres de carocaró y hueso de pescado. Sin embargo, la palabra *guárico*, también se aplica a una variedad de gavilán y asimismo, en lengua guarao, *guárico*, equivale a decir: “cacería larga”. (Salazar-Quijada, 1994: 199)

8) TÁCHIRA: “Es voz indígena de origen timoto-cuica (chibcha), proveniente del término *tachure*, con que se identifica a una planta tintórea, de color morado, que tiene uso medicinal, conocida con el nombre de “*tua túa*” (*Jatropha gossypifolia*). En el occidente del país, también se le conoce con el nombre de “sibidigua”. (Salazar-Quijada, 1994: 341)

9) YARACUY: “(...) es voz indígena de origen caribe con que se designa a una palma de tronco, alto, hojas palmatisectas y frutos negros, conocida con el nombre de *Carata* (*Sabal mauritiaeforme*) cuyas hojas se usan para techumbre. También se le asigna el nombre de “palma redonda”, “moriche redondo” y “cará”. Por otra parte,

Gilberto Antolínez afirma que es una voz jirahara que significa: “lugar donde las aguas están lejanas”. El nombre de *Yaracuy*, según distintas crónicas, fue la designación de un indómito y heroico cacique que luchó contra el dominio español, quien según la leyenda –herido, antes de morir dijo: “Muero pero no muero solo”. (Salazar-Quijada, 1994: 383)

10)ZULLA: “Es voz indígena de origen chibcha con que se denomina a una planta exótica conocida con el nombre de *palomita* (*Lobelia erinus*) que es cultivada en jardinería, tanto en Colombia, como en el occidente del país, por sus bellas flores azules. También se le conoce con el nombre de *avispita*”. (Salazar-Quijada, 1994: 395.

# ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y PASTORALES

## SIMPATÍA Y COMPASIÓN REESTRUCTURACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD QUE IMPULSÓ EL CONCILIO

### ANÁLISIS GENÉTICO-ESTRUCTURAL (2A PARTE)

P. Pedro Trigo, S. J.

***Abstract:** The second Vatican Council involves a novelty of historical spread in the spirituality. Instead of conceiving salvation in the world facing God, it calls to an incarnation that expresses the solidarity of affection and mercy. Instead of conceiving salvation beyond history, it calls towards a commitment with history and creation to humanize them from the paradigm of Jesus of Nazareth. It's a historical salvation that ends in an act of transcendence towards the divine community. We study the spiritualities of sacrifice and christian fariseism, following a cultural-genetic analysis, that describes the crisis in which found itself the Council the days before its celebration. We will see how from Jesus as paradigm will be superated the scope and method of the conciliar spirituality, allowing the memory and balance of the postconciliar period until it reaches a change of time. We will try to make clear the sense of the conciliar spirituality in the globalized occidnt by systematizing the novelty we would like to propose.*

### 8. LA ESPIRITUALIDAD CONCILIAR EN LA ÉPOCA DEL OCCIDENTE MUNDIALIZADO

En esta figura histórica mundializada, comandada hasta hoy por las grandes empresas trasnacionales con el apoyo político del occidente desarrollado, la propuesta conciliar simplemente no tiene sentido, ya que tampoco lo tiene el ser humano según el paradigma de Jesús ni la humanidad como familia de los hijos de Dios.

Para ser más exactos (y es imprescindible hilar fino en este punto) esas dos expresiones fundamentales de la propuesta conciliar carecen de sentido en la dirección dominante que ha tomado hasta ahora esta figura histórica. Pero pueden cobrar gran relevancia, si los bienes culturales que contiene (y

que en esta dirección dominante no pueden expresarse plenamente e incluso se distorsionan y acaban vaciándose de contenido o peor aún pervirtiéndose) encuentran cauces para moldear la realidad histórica, para lo cual es imprescindible que haya sujetos sociales que los encarnen y estén dispuestos a luchar por ellos y a gerenciarlos.

Desde esta perspectiva creo que la propuesta conciliar y su recepción latinoamericana, aunque a contracorriente con la dirección dominante, sí tiene hoy pleno sentido y puede ser vivida como buena nueva salvadora, tanto para las víctimas como para quienes las causan. Pero para ello es imprescindible que esta propuesta se haga cargo de las características peculiares del ser humano en esta figura histórica. Ellas han de ser punto de partida ineludible. Sobre esto queremos abundar.

### **8.1 Una propuesta personalizadora a un individuo solo y acosado**

La propuesta conciliar ha de tener en cuenta hoy a una persona adulta y ha de estar dirigida a constituirla de la manera más compleja y plena posible. Esto vale, tanto para los grupos intelectuales y profesionales como más aún para los populares. Esto ha de ser así en primer lugar para hacer justicia al estilo evangélico: Jesús se dirigía siempre a cada uno, las exigencias eran radicales y nunca las rebajaba; pero apelaba siempre al plan de vida de cada quien, para estimularlo a elegir el que conducía a la vida verdadera y brindándole ayuda si se decidía por él. Su poder era suscitador: no sustituía al que quería salvar sino que le daba lugar para que en el encuentro la persona se constituyera como agente de su propia salvación. Por eso su mayor alegría era poder despedirse de la persona diciéndole que era su fe la que le había salvado. Jesús instauró un movimiento de reunión, no de una masa masificada en torno a él como líder, sino a base de relaciones recíprocas de manera que quien lo admitía en su casa y recibía su don respondía a su vez con su hospedaje como signo de fraternidad y se convertía en un nuevo agente que iba a otras casas comunicando el tesoro que había recibido y recibiendo el don del que se abría a ese don de Dios del que la persona era portadora. Claro está que Jesús no era sólo el catalizador del proceso sino su fuente permanente, el que atraía con su humanidad consumada, el que revelaba tanto a Dios introduciendo a la gente a la misma relación íntima con él que Jesús tenía, como a la verdadera humanidad posibilitando que la invistieran. La relación con Jesús era permanente: todos eran discípulos; pero discípulos

iniciados en el secreto del maestro y con la consigna de transformarse al vivirlo y compartirlo con los demás.

Es claro, pues, que la propuesta jesuánica personaliza de un modo eximio. Ahora bien, la necesidad de una pastoral personalizadora deriva también de que la dirección dominante de esta figura histórica despersonaliza. Ésa es la paradoja. Un componente fundamental de ella es un avance cualitativo en el proceso de individuación. Pero él no equivale sin más a la personalización. Es imprescindible hacerse cargo que hoy el individuo es suyo de un modo desconocido hasta ahora. Eso no significa que sea más autónomo o más cualitativo; significa que se tiene en primer lugar a sí mismo, que se capta como un yo, antes que como miembro de una familia o de una clase social o de una generación o de una ciudad o región o de una etnia. El yo queda tan en primer plano que todo lo demás aparece bastante más lejos. Eso no significa que esté contento y ni siquiera de acuerdo consigo mismo. Es simplemente una posición: el yo ocupa todo el primer plano y lo demás viene después. Esto sucede así aunque el yo se entregue al consumo o al televisor o a la computadora o aunque se vea invadido por el ruido o la propaganda o los demás o las leyes de hierro de la competencia. No es tan claro que eso haga felices a estos individuos, pero lo que sí es indiscutible es que son así, de tal manera que esta posición del individuo no cae bajo su elección.

Este yo se ve forzado a entregarse a los requerimientos del mercado en una medida mucho mayor de lo que la mayoría quisiera. En eso, frecuentemente no querido ni elegido, gasta gran parte de su tiempo y de sus energías. En este campo tan decisivo intenta actuar desde su yo. Pero sabe que no hay demasiadas posibilidades de juego, que los requerimientos son muy objetivos y que los empleadores y compradores no se van a andar con muchos miramientos ya que sólo se van a fijar en si cumplen con sus requisitos. Por eso este tiempo se vive muchas veces con una cierta distancia: el yo observa distraído y fastidiado cómo va transcurriendo el trabajo, y cuando puede se implica un poco, sabiendo que más frecuentemente tiene que inhibirse para que todo trascurra como se espera. Además del trabajo está la vida familiar y social en las que también hay ritos que uno tiene que cumplir, pero en las que es posible actuar más o menos desde el yo que es uno e incluso retirarse al yo cuando uno quiera y no tenga que pagar por ello un precio excesivo.

Así pues, si es verdad que Jesús se refería al plan de vida de sus oyentes (“si quieres”, “el que quiera”), también es esto imprescindible hoy por la condición del destinatario además de por fidelidad al Señor. Ahora bien, es imprescindible que la persona capte que se trata de una propuesta personalizadora, no de una exigencia, como es todo lo del mercado, aunque sea en este caso una exigencia moral o simplemente el precio estipulado por el dueño de la vida eterna para entrar en ella. No es tampoco la oferta de mercancías que puedan adquirirse mediante las correspondientes contraprestaciones. Es una oferta a ese yo para que viva de cara a otro yo, que es Jesús de Nazaret, que es un tú inagotable. A través de la relación con Jesús es la oferta de vivir de cara a Dios que es su Padre y en él el nuestro, que es su Dios y en él nuestro Dios. Son relaciones indisponibles, pero que tampoco pretenden disponer de nosotros sin nuestra entrega libre y deseosa. Son relaciones en libertad, encaminadas a la mutua entrega, en las que Jesús y Dios se anticipan y esperan nuestra respuesta. En la medida en que recibamos la vida de Jesús y de su Padre, estas relaciones nos llevarán a relacionarnos con los demás, a abrirnos a otros individuos, captados a través de esas relaciones como hermanos en el hermano mayor Jesús y como hijos del Padre común que es Dios.

## **8.2 Una propuesta en libertad que posibilita la respuesta**

Es indispensable que la persona se haga cargo de que la relación que se le propone de Jesús de Nazaret y de Dios con él, si son por una parte completamente libres e indisponibles, son también posibilitadoras de la respuesta de uno. Es decir, este ser humano debe sentir por una parte que no es presionado de ningún modo, pero por otra que esta propuesta no es una nueva carga. Sólo si percibe ambas dimensiones, podrá sentir la propuesta como buena nueva. La razón es que por un lado tiene que pagar demasiados peajes, siente demasiadas exigencias, exigencias abrumadoras para acceder a los recursos que necesita para lograr lo que quiere. Esta sociedad en abstracto le ofrece muchas posibilidades, pero son casi inaccesibles. Para lograr un establecimiento mínimamente satisfactorio debe realizar demasiados compromisos y dedicar demasiadas energías de un modo tan sostenido que esa presión desbalancea el equilibrio e induce a satisfacciones fuertes para recuperarlo, satisfacciones que resultan demasiado gravosas y que así contribuyen también al desbalance, agravándolo cada vez más. Por eso es

indispensable que capte que esta propuesta pertenece a otra galaxia, que no es un toma y daca, que está dentro del ámbito, casi desconocido, de la libertad. Pero llegados a él, la persona barrunta que ese nuevo trato, al tener una dinámica totalizadora, se convierte en una amenaza total. Si uno debe hipotecar casi todas sus energías para conseguir un establecimiento mínimamente vivible ¿de dónde va a sacar ese cúmulo de energías que demanda esta relación gratuita, pero por eso mismo más exigente? Al captar la persona lo que es recibir el amor gratuito de Jesús y de Dios, siente deseos sinceros de corresponder. Pero ¿desde dónde? Así ese tesoro entrevisto puede acabar de desquiciar el difícil equilibrio y por eso, a la vez que como buena nueva, se lo ve como amenaza.

Porque el hecho es que, así como el yo ha pasado a copar el primer plano de la conciencia, casi simultáneamente la trama de exigencias a ese yo, en cuanto que pertenece a una tela de araña tupidísima, se ha multiplicado exponencialmente. Y se le presentan como exigencias abstractas, sin sujetos que las produzcan como autores y responsables. Se les aparecen como meras reglas de juego. Uno puede no jugar el juego. Pero en el juego se va la vida. El que no cumple, se queda al margen. Esta situación lleva al yo a comprender que él no es el autor y el responsable de su vida. Que esa omnipresencia de él como único ser que aparece en el primer plano de su vida está hipotecada a la omnipresencia de las reglas de juego como mar de fondo que tiende a tragárselo. En esta situación renuncia a considerarse como el autor de su vida, es decir a construir una secuencia narrativa congruente y con sentido. Le parece una propuesta, no sólo desmedida sino simplemente irreal. Lo más realista es atenerse a lo que está a la mano, a lo que posibilitan las reglas de juego y optimizar el juego, bien entregándose a él a fondo de manera que hipoteque todo pero también gane lo más posible, bien tratando de dar lo menos posible y recibir lo más que pueda, bien tratando de equilibrar costos y beneficios, optimizando siempre el equilibrio.

Si este individuo renuncia a considerarse autor de su vida, incluso personaje congruente, es decir el mismo sujeto que subyace en el proceso ¿cómo va a embarcarse en una relación personal cuya dinámica es totalizadora? Esto sólo sería posible si la relación que inicia el otro (Dios y Jesús), esa misma relación es portadora de energías para corresponderla, si la gratuidad es creadora, si esa gracia le agracia a uno. Hay que decir que éste es el caso. Dios nos pide amarlo con el mismo amor que nos da, que es el Espíritu que

él derrama en nuestros corazones. Podemos seguir a Jesús, que nos llama a su seguimiento, porque él nos atrae como un campo gravitatorio con su humanidad cabal.

### **8.3 Incorporarse a la humanidad que carga como cuerpo con la historia**

La encarnación, como propuesta conciliar, es ante todo la encarnación del Hijo de Dios. Este compromiso solidario de la comunidad divina es la matriz en la que como respuesta se forma y madura nuestro compromiso solidario con la humanidad. Esa relación íntima de Dios con nosotros, aceptada, consentida, recibida y gustada, es la fuente y la sustancia de nuestra propuesta de fraternidad a nuestros contemporáneos.

Así pues la propuesta cristiana conciliar no es personalizadora únicamente porque se dirige al individuo sino sobre todo porque la relación que entabla la comunidad divina con él es de tal gratuidad y calidad que puede rehabilitar y colmar al individuo; pero además es de tal prestancia, tan creadora, tan posibilitadora, que libera al individuo para poder corresponder. A nivel estructural la relación es la que recrea y adensa al individuo, liberándolo para que las relaciones que entable en correspondencia sean relaciones en las que otros y él mismo se constituyan, relaciones biófilas y humanizadoras, no esas relaciones sin rostro que lo despojan de su sustancia y dignidad.

De este modo un nuevo paso en la evolución humana, caracterizado como los demás por un crecimiento en la individuación y en las redes que ligan a las unidades, permite acceder a una relación con Dios que nos personaliza o mejor percibir que la relación de Dios, es decir la red que él entabla con nosotros y que al corresponder entablamos con él libera nuestro yo y así lo salvaguarda y realiza. Es lo que pasa en la comunidad divina que la relación acaba en el Padre, el Hijo y el Espíritu. En el mercado (en el mercado totalitario que hoy se ha impuesto, no en un mercado abierto, democrático y no totalizador) la relación me roba mi sustancia, mi mismidad. En la relación que me propone la comunidad divina como participación de la suya sucede lo contrario.

La propuesta cristiana rescata a ese yo del laberinto de su soledad y de la miseria de su impotencia, y al integrarlo a la historia de Dios con nosotros lo salva de la desintegración caleidoscópica, de su reducción presentista, sin

que eso suponga recargarlo como los titanes con el peso insoportable del mundo. No es cada individuo el que debe soportar el peso de la historia. Son los humanos que se descubren hermanos los que cargan como cuerpo con ella, sabiendo que el Hermano Mayor carga la mayor parte, liberándonos del hechizo de la totalidad y dándonos a cada uno no sólo una carga soportable sino la carga que llena nuestra vida como misión y así nos humaniza.

#### **8.4 Un yo que se autodetermina en cada caso o un yo que vive con Dios en la realidad**

Ahora bien, esa liberación no acontece en un horizonte acosmístico, recóndito, que se revela a fin de cuentas ilusorio. Se realiza en la única realidad histórica. Tiene lugar, pues, tanto en la debilidad de la carne, en ese yo solo, ávido, atosigado; como en esa situación que vacía de sustancia humana y excluye, una situación de pecado. Sin embargo hay que reconocer que actualmente la mayoría de las propuestas religiosas que superan lo rutinario coinciden en su carácter entusiasta, desligado de la realidad histórica.

Acontece ante todo como discernimiento. Es éste un acto característico de la libertad espiritual. Discernimiento tanto en el yo como en las redes en las que está implicado.

La presencia del yo en el primer plano es un dato y como tal no puede recusárselo. Hay que contar con ello. Pero este yo que se ve y se tiene en primer lugar a sí mismo puede interpretarse como un yo absoluto, desligado de cualquier determinación que lo constituya, incluso de cualquier contenido, un puro presente que se autodetermina sin que esa decisión que sale de sí lo determine para decisiones ulteriores. Se trata en cada caso de examinar las posibilidades que brinda el presente y decidirse por su preferencia; así en cada caso. El yo aparta de su consideración todo lo que no está disponible, lo que no es posible para él.

O acepta que ese yo está puesto por Dios en la realidad. Que está en primer lugar ante Dios, aunque su presencia es tan discreta que no se impone, que sólo se propone a ese yo como un tú trascendente, íntimo, indisponible, liberador. Ese tú que es Dios no invade, al contrario funda la soledad del yo, su lugar, y por eso lo respeta en todo caso. Así pues el yo puede optar por vivir ante Dios, por no prescindir de su presencia fundamentadora y

posibilitadora. Incluso por vivir desde él, desde lo que él como tú propone, confiando en que ello es la plenitud y felicidad del yo.

Es totalmente distinto un yo que opta por la soledad aleatoria invadida por mil ruidos que otro que elige vivir con Dios, lo que no rompe la soledad sino que la puebla de silencio, de presencia y de palabra y así la cualifica. Éste es un discernimiento ineludible.

El que vive con este Dios vive en la realidad. En ella aprende a discernir entre la dirección dominante de esta figura histórica y sus otras posibilidades latentes o más o menos manifiestas pero no vigentes. Lleva a distinguir entre lo anónimo como lo puesto en común por muchos como haber de la sociedad, lo anónimo personalizador (que además salvaguarda la esfera de lo comunitario y lo individual), y lo anónimo que no es público sino privado, pero que oculta su nombre y rostro para encubrir su responsabilidad. Lo anónimo societario, público, si es auténticamente democrático, no tiene por qué ser opaco. Al contrario, si las multitudes andan en una dirección personalizadora, asumiendo su responsabilidad, cuanto más numerosas sean tienen más posibilidades de acertar. La opacidad no viene de la pluralidad de vectores, de la complejidad. Lo complejo no tiene que ser informe y menos aún imprevisible. Al contrario, la técnica más compleja es la más coordinada, la menos aleatoria, la más congruente con sus objetivos. El sin sentido no proviene de que las redes sean tan tupidas que no caben en la cabeza de ningún individuo y ni siquiera de las colectividades. El sin sentido deriva de que lo privado se impone a lo público, de que los intereses de las corporaciones transnacionales, intereses corporativizados, y los intereses de los grandes inversionistas campean en la escena pública sin contrapeso, sin el contrapeso de una democracia consistente que vele por los intereses generales. La opacidad viene de que en efecto no hay sentido, no hay racionalidad, no hay derecho. Esa impresión de los individuos es correcta. Pero no está correctamente interpretada. No es que es indiscernible una vida tan compleja. Es que los que la controlan arrojan un manto de niebla y de fatalismo, para que no se vea lo que pasa, para que no se discierna. En definitiva para que no se transforme.

## 8.5 Un individuo que lucha por lo público de tal modo que en ello sea feliz

El que vive en la presencia de Dios y desde lo que él propone no se resigna hoy a esta anemia de lo público, a esta caricatura de democracia, a esta irresponsabilidad que nos impide vivir una vida más humana, más sustancialmente dinámica, más compartida. Es capaz de discernir que vivimos en un totalitarismo de mercado y se dispone a luchar democráticamente por una democracia en la que lo público tenga verdadera publicidad, se ventile hasta que salga la realidad y se vea lo violentada que está y se transforme para bien de todos, incluso a la larga de las mismas corporaciones transnacionales.

Esta lucha por lo público se da desde su ejercicio. Es decir que la lucha política está basada en el ejercicio de lo público no político y de lo comunitario abierto y también de lo privado grupal o individual humanizador, para salvaguardarlo y potenciarlo. Si lo político fuera lo básico se convertiría en una lucha por el poder desnudo. Pero la política es la salvaguarda de los mínimos de vida humana que la sociedad pacta como imprescindibles y por eso obligatorios, y el camino decidido y prudente por elevar esos mínimos, y para ello el ámbito de estímulo para que las personas y la colectividad vayan logrando un desarrollo humano tan cualitativo que no sientan aquello a lo que se obligan como una presión externa que los coarta sino como una expresión cabal del deseo de dar de sí para constituir un cuerpo social en libertad. Así lo público se dirige en primer lugar a propuestas abiertas de vida buena, al ejercicio creador de la humanidad cualitativa. La encarnación, como compromiso solidario, tiene como objetivo llevar adelante la creación, llevarla hasta su consumación trascendente, y para eso rehabilitar lo inerte o deshumanizado y luchar contra las fuerzas que siembran división con su egoísmo de grupo (diabólicas) o que esclavizan las personas a otras personas o a instituciones o a la dinámica del mercado (idolátricas).

Pero, si no queremos dejar atrás el punto de partida ya que la posición del individuo es insoslayable, es preciso que esta lucha por lo público se dé de tal manera que en ella encuentre su felicidad el individuo. No es una lucha en la que el individuo queda sacrificado por la causa, sea porque se le pide la vida, sea porque se lo mediatiza a los requerimientos de la organización. Pero, obviamente, la felicidad del individuo no se da tampoco en el cortocircuito del placer, ni siquiera del más estable y elevado. Para los cristianos el individuo se realiza entregándose; aunque no toda entrega

consume al individuo sino la que se realiza desde la autenticidad, desde la verdad, desde la libertad, desde la relación personal (sea en el cara a cara o en la comunidad o en el anonimato social), desde la cotidianidad.

## REESTRUCTURACIÓN DE LA PASTORAL QUE IMPULSÓ EL CONCILIO

Como la pastoral es la cara extrovertida de la espiritualidad, es decir la espiritualidad cristiana propuesta a los demás, vamos a estudiar sucintamente la pastoral conciliar para acabar de comprender su espiritualidad. Y vamos a hacerlo también de modo genético estructural, partiendo de la pastoral preconiliar.

### 1. PASTORAL PRECONCILAR

#### 1.1 Una pastoral de lo sobrenatural como salvación de lo natural

El fariseísmo cristiano no es sólo un camino espiritual sino también una propuesta pastoral. Si el ser humano es un ser eminentemente religioso, la relación con Dios es lo que lo pone a valer. Como esta relación se da en el cumplimiento de su voluntad, objetivada en lo que complejivamente podemos llamar la ley, el ser humano se realiza cumpliéndola. En esto consistirá, pues, sustancialmente la propuesta pastoral: en la presentación de esta ley, en la exhortación a cumplirla y en el ofrecimiento de medios que ayuden a ello. Esta voluntad de Dios objetivada tenía, como rezaba el Astete, cuatro dimensiones: la doctrinal, que consistía en verdades inaccesibles a la razón que se proponían para que asintiéramos a ellas con nuestra voluntad, obsecuente a lo que Dios demanda; la práxica, referida a la conducta que Dios nos manda observar; la oracional, que pauta los modos de relacionarnos con él; y la sacramentaria, que se refiere a los canales por los que llega hasta nosotros la gracia que nos pone en comunión con él y nos capacita para creer las verdades de fe y para comportarnos como cristianos. Éstos serían, pues, los cuatro campos de la pastoral: el doctrinal, el moral, el devocional y el sacramental.

Como esta voluntad de Dios es conocida porque él la reveló y la Iglesia la recogió y nos la transmite, el campo de la religión católica es un campo positivo, específico, datado en el espacio y el tiempo, es decir, un campo especializado de la realidad. No es que nada tenga que ver con el resto porque

se propone precisamente como su salvación; pero como esa salvación no brota de la naturaleza ni de la historia humanas sino de Dios, no es un campo immanente, en continuidad con lo que han creado las civilizaciones y menos aun un producto de ellas. Esa voluntad es un designio soberano de Dios, preparado sobre todo a través de lo revelado al pueblo de Israel, y ejecutado definitivamente por su Hijo Jesús para la salvación de todos. Por eso se distinguía entre lo natural y lo sobrenatural. Lo sobrenatural salva lo natural, pero no sale de ello sino que le adviene desde Dios, ya que consiste en la gracia de Dios, que es participación de su propia vida. Sólo Jesús nos mereció esta gracia que nos salva. La gracia salva a la persona completa con todas sus dimensiones. Pero la gracia es recibida por la persona; no, producida por ella.

Desde esta perspectiva la pastoral no desprecia nada de la naturaleza ni de la historia, ya que se propone como su salvación; pero tampoco descansa en ellas ni pone en ellas su confianza. Todo su esfuerzo se concentra en presentar el mundo sobrenatural y procurar que cada ser humano y cada ambiente, empezando por la familia, se disponga a recibir la gracia santificante y, recibida, obre a partir de ella. Esa conducta, desde la gracia, produce fruto de vida eterna. Así pues hay que vivir las realidades terrenas de modo que merezcamos el cielo, ya que sólo en él está la salvación definitiva.

La pastoral consistía en presentar este horizonte revelado por Dios para que las personas vivieran en él con pleno sentido y esperanza; en segundo lugar se trataba de pedir a Dios su gracia y de recibirla en los sacramentos, ya que sólo estando en gracia se vivía realmente en este ámbito de salvación; el último paso, decisivo, era proyectar esta gracia sobre todas las dimensiones de la vida, viviéndola desde este designio de Dios.

## **1.2 Salvarse del mundo moderno caído en el naturalismo**

Pero había una circunstancia histórica que influía muy fuertemente en esta pastoral sesgándola en una dimensión muy determinada. Es cierto que la naturaleza, como creada por Dios, seguía siendo buena. Según Santo Tomás la gracia perfecciona la naturaleza ejercitándose sobre ella. Pero el mundo moderno se levantaba ignorando la gracia y el mundo sobrenatural, y absolutizando por tanto a lo natural. Es la desviación del naturalismo. Este rechazo a la revelación de Dios y a su voluntad positiva llegaba hasta el rechazo de Dios mismo, sobre todo en la práctica, ya que no se lo tomaba en cuenta para la estructuración concreta de la vida social e incluso individual.

La reacción a este rechazo fue demasiado reactiva, poco dialéctica y por eso no superadora. Es verdad que no se llegó a negar la bondad de lo natural, pero se acentuó su estado actual de herida y corrupción radicales a consecuencia del pecado original. Se consideró que el mundo moderno estaba perdido y que había que levantar otro desde las directrices que señalamos.

De algún modo la vida religiosa, con su separación aun física del mundo, simbolizada en la clausura, y con su distinción de los contemporáneos, patentizada en el hábito, funcionaba como el paradigma de este mundo sobrenatural que debería servir de catalizador y en cierto modo de inspiración para el designio de "instaurarlo todo en Cristo". Ciertamente la vida religiosa se especializó en aquellos insumos que reforzaban la vida sobrenatural; y así había religiosos que daban conferencias sobre cada uno de esos aspectos de esta visión sobrenatural, cotejándola con la visión contemporánea y mostrando su superioridad; muchos otros mediante todo tipo de retiros y ejercicios espirituales alimentaban esa vida del alma; otros lo hacían a través de sermones en novenarios y festividades; otros formaban grupos, multitud de asociaciones que fungían como ámbito donde vivir esta identidad cristiana y esta vida alternativa.

Pero toda la Iglesia, entendida en la práctica como institución eclesiástica, estaba organizada para alimentar la vida sobrenatural de los fieles y para constituirse como una ciudad levantada en lo alto que recordar a los seres humanos su destino eterno y que les animara a entrar en ella para dirigirse a él. La Iglesia es la Maestra que advierte a los seres humanos enfrascados en la consecución del progreso que de nada sirve ganar todo el mundo si pierden su alma. Y por eso expone con total claridad el camino del cielo y condena sin equívocos todos los errores teóricos y prácticos que desorientan a la humanidad. Por eso se presenta como al barca de Pedro solícita siempre de acoger en su seno a los que naufragan en un piélago de injusticias, placeres e impiedades. Pero era sobre todo el santuario en el que se ofrece sin cesar a Dios la Víctima inmaculada del Calvario que nos merece la reconciliación, el perdón y la regeneración espiritual. Los fieles tenían que separarse de ese mundo que se levanta a espaldas de Dios y vivir en el ámbito de la Iglesia que es donde les viene la vida verdadera.

### 1.3 La institucionalización paralela, sus aporías y los intentos de lograr una unificación

Pero además de eso, al institucionalizar la divisa papal de “instaurarlo todo en Cristo”, se crearon numerosas instituciones educativas en donde se inculcaba esta visión cristiana del mundo para que salieran de ella personas comprometidas en su familia, en su vida social y en su trabajo con esta dirección vital. Estas instituciones, desde la primaria a la universidad incluyendo escuelas de artes y oficios e institutos técnicos, tenían dos fines casi contradictorios, lo que provocaba una tensión latente: tenían que introducir a los jóvenes en el mundo moderno, y a la vez pretendían vacunarlos contra puntos fundamentales de su ideología y de su lógica. No era fácil mantener el equilibrio y mucho más difícil resultaba integrar ambas direcciones para que los muchachos no sufrieran un desgarrón interior al proyectárselos a la vez en direcciones opuestas. La tensión era asimétrica porque los muchachos eran llevados por la ideología dominante por otros muchos canales, en tanto lo del colegio era percibido como un particularismo. Pero esa tensión la sentían también en sí los propios educadores, tanto los religiosos como el personal seglar asimilado a su empresa, no sólo porque tampoco ellos podían sustraerse al ambiente sino por presiones de bastantes padres y representantes y por la lógica de su propia especialización pedagógica.

Hubo intentos serios de lograr una mayor unidad interna. Una propuesta en la que se integraron grupos significativos de eclesiásticos y más aún de seglares, fue la que teorizó Maritain en *El humanismo integral*. Para él el liberalismo, que absolutiza al capital y al individualismo y que relativiza a la persona y a la solidaridad, no era un humanismo, aunque había que retener su aprecio por la libertad. El socialismo y el comunismo sí eran humanistas, porque anteponen el trabajo, que es una expresión genuinamente humana, sobre el capital, y fomentan la solidaridad. Sin embargo, al ser un humanismo cerrado sobre sí, absolutiza dimensiones relativas como el Estado y el partido, y rebaja al individuo y a la libertad. Frente a estas dos tendencias él coloca al humanismo integral. La integralidad le viene al religarse con la trascendencia. Desde esa apertura se puede hacer justicia a cada dimensión humana, tanto individual como social, a la libertad y a la solidaridad y admitir los derechos del capital pero componiéndolos con los derechos prioritarios del trabajo. A través de propuestas de este tipo lo sobrenatural era el quicio desde el que todo tenía su lugar propio y se le podía hacer justicia.

Sin embargo bastantes miembros de la institución eclesial consideraron demasiado difícil y arriesgado meterse en esas disquisiciones sobre los movimientos históricos y prefirieron quedarse en su propio ámbito de lo religioso y de la educación confesional, considerándolo además como una plataforma que les daba derecho a exponer lo suyo, una plataforma más o menos neutra que se aceptaba como venía, suprimiendo o modificando aspectos que se veían más directamente contradictorios con la religión o la moral.

Un paso en esta dirección, que mantenía la externidad recíproca de lo histórico y lo religioso pero que los ligaba en una secuencia, sería la propuesta de Pío XII de que había que humanizar para luego cristianizar. Era un modo de expresar la teoría tomista de que la gracia presupone la naturaleza. En este modo de concebir el apostolado humanizar también era una tarea propia del cristiano y de la institución eclesial y muy particularmente de la vida religiosa ya que es una base indispensable para evangelizar. Sin embargo se mantenía la distinción externa de ambas tareas y no aparecía ninguna relación estructural entre ellas. Hacer pastoral era así como construir una casa con dos pisos.

#### **1.4 La institucionalización paralela conduce paradójicamente a la instalación**

En la realidad los católicos más cabales vivían su apostolado educativo, asistencial o social con una profunda unidad de intención y de inspiración. Siempre trabajaban desde su condición de cristianos y trabajaban sobre la persona como una unidad. Pero al no estar teorizada la relación intrínseca entre las diversas dimensiones de su trabajo no había claridad interna, y esa falta de unidad interna en el paquete que se proponía era proclive a las desviaciones unilateralizadoras o dualizantes. El resultado es que no pocas veces los actos de piedad aparecían descontextualizados y por eso apenas incidían en la vida. Y del otro lado, aunque se insistía en la pureza de intención, quedaba el problema objetivo de si lo que se proponía podía ser vivido con intención recta, si uno no tenía la conciencia deformada. Y hay que decir que lo moralmente correcto se presentaba más como un catálogo en base a normas positivas (lo que se llamaba la casuística) que como resultado de una comprensión orgánica de la vida personal y social, es decir de una verdadera teoría.

Era históricamente perceptible cómo se avanzaba a la vez en ambas direcciones sin que se diera la convergencia. En efecto, en la década anterior al Concilio hubo un florecimiento de celebraciones litúrgicas, de movimientos apostólicos y de manifestaciones públicas, grupales o individuales de devoción: Peregrinaciones, procesiones, novenarios, celebraciones eucarísticas y marianas, retiros, jornadas de reflexión, además de la participación fervorosa en la misa diaria.

Por el otro lado cada vez más las obras educativas, promocionales o asistenciales católicas competían con las demás en excelencia, pero desde el supuesto de que los contenidos eran los mismos. El resultado de esta pastoral era en el mejor de los casos la honradez privada, la generosidad hacia los desposeídos y la excelencia profesional; además, claro está, de la formación cristiana y la piedad personal; y, por supuesto, el presentarse como cristiano y pertenecer a alguna asociación cristiana. Estas personas eran la versión religiosa y moral del tipo humano que proponía su cultura y por tanto reforzaban el orden social procurando no caer en sus deformaciones e insistiendo en su progresividad.

El resultado de esta pastoral, no ya a nivel de los destinatarios sino de los promotores, fue el prestigio creciente de la institución eclesial y más específicamente de la vida religiosa en los círculos bienpensantes, prestigio que redundaba en sus miembros sobre todo en los más representativos, y claro está en sus instituciones bandera. Este prestigio era el reconocimiento de la adaptación de la vida religiosa a los objetivos de la sociedad a la que pertenecía. El resultado paradójico del sobrenaturalismo que lleva a instaurarlo todo en Cristo es la instalación social y el aplauso de la gente de orden. Insisto en que lo específicamente religioso sigue floreciendo; más aún, sería injusto no reconocer que para las personas más consecuentes de este proyecto pastoral Dios es el motivo principal por el que llevan a cabo sus obras. Sin embargo a nivel estructural estas obras son manifestaciones de esa cultura, instituciones del orden establecido.

Esta instalación tiene tanto peso vital que va minando internamente tanto la vida regular como la espiritualidad del fariseísmo cristiano. Si no venía otra propuesta, todó estaba a punto de derrumbarse como un castillo de naipes. Y sin embargo externamente nada podía hacer presagiar esta catástrofe. Todo marchaba cada vez mejor y eso hacía sentirse bien a las personas ya

que percibían el éxito de su esfuerzo. Esa plausibilidad social era una fuente de estabilidad. Pero no podía suplir a lo que se iba tornando cada vez más lateral y poco significativo, aunque a nivel de intención vital seguía siendo el centro de la vida y el corazón del apostolado. Es decir, que había en muchos una energía espiritual genuina, pero estaba como desalquilada. Se ocupaba en la acción, pero estaba falta de proyecto. Aunque la mayoría no llegaba a teorizarlo así, sino que lo más sentía una cierta ansiedad, preguntas sin cauces para expresarse, un secreto malestar.

## 2. LA PROPUESTA CONCILIAR

### 2.1 El evangelio de la humanidad, revelada por Jesús y posibilitada por su Espíritu

En esta coyuntura precisa el Concilio funcionó como catalizador para que intuiciones inconexas y fermentos en plena efervescencia se decantaran en propuestas pastorales, que para la mayoría aparecían como novedosas y hasta desconcertantes, pero que en sí eran radicalmente evangélicas y así fueron teorizadas. La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual y el discurso de clausura de Pablo VI son los documentos del Concilio que expresan con más sistematicidad estas directrices, las fundamentan, las desarrollan aplicándolas a su época y las defienden con vehemencia y hondura de los que sentían y aun murmuraban que con ellas la Iglesia se había vaciado, entregándose en brazos del mundo moderno. Esta pastoral consistía en suma en el evangelio de la humanidad, revelada escatológicamente por Jesús y posibilitada por su Espíritu. Dicho en términos religiosos, el Concilio propuso la religión de la caridad, que tomaba la forma del servicio en orden a la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios, un mundo que se siembra ya en esta historia, pero que se realizará plenamente en la vida eterna. La Iglesia estaba llamada a ser sacramento de esta propuesta, en definitiva, sacramento de Jesús de Nazaret.

Es cierto que la propuesta expresa un giro radical en la perspectiva: como ningún concilio anterior, el Vaticano II se ocupó muy centralmente del ser humano, incluso expresamente de esa porción de la humanidad que se emancipó no sólo de la institución eclesíástica sino de Dios y que, lejos de aceptar su finitud y su labilidad, se divinizó así misma, haciéndose su propio

paradigma. En palabras de Pablo VI: “La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión – porque tal es – del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas – y son tantos mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra – ha absorbido la atención de nuestro sínodo”.

## **2.2 Encarnación: echar la suerte con la humanidad**

Como se ve, el Papa expresa una causa más grave para condenar al mundo moderno que la que tuvo el proyecto de restauración de la cristiandad, demasiado preocupada por su suerte como institución eclesial en el nuevo orden que se construía. Sin embargo su consigna no fue como antaño salvarse del mundo sino salvarlo desde dentro, desde la simpatía, desde el hacerse cargo de sus razones y de su situación y en último término desde la misericordia. Como expresó el mismo Pablo VI en el discurso de inauguración de la última sesión, el amor de los cristianos a la humanidad “tiene un nombre sagrado y grave: se denomina responsabilidad”. Esta responsabilidad parte por un lado de sentirse perteneciendo a la única humanidad, de elegirse en el seno de ella, sin pretender aislarse sectariamente ni excluir a nadie. El Concilio de un modo consciente y libre echa su suerte con toda la humanidad. Pero la razón última de esta decisión solidaria estriba en que es Dios el que nos encarga a nuestros hermanos, y por tanto negarse a contraer con ellos vínculos obligantes o, mejor dicho, negarse a reconocer la vinculación en que consistimos es negarse a responder a Dios que nos pregunta por ellos. Ése es para los cristianos el significado último de la responsabilidad.

Así pues el santo y seña del Concilio es salvar al mundo desde nuestra pertenencia a él. Al mundo se lo salva responsabilizándose de su suerte, es decir implicándonos en ella, asumiéndola como nuestra. Como le dice Moisés a Yahvé, que quería acabar con su pueblo y nombrarlo a él jefe de otro que no fuera obstinado, “si lo destruyes a él, bórrame también a mí del libro de la vida” (Ex 32,32). Ése es sobre todo el significado de la actitud de Jesús en la cruz: él muere como hermano de los que lo asesinaban rechazándolo y rechazando a su Padre. Muere no sólo a consecuencia de esa tortura sino desgarrado por esa fidelidad contrapuesta: Hijo de Dios y Hermano de los

enemigos de Dios. Aunque la resurrección revela que esa extrema tensión respondía a un mismo impulso ya que el Padre asentía a esa voluntad de Jesús de preferir la vida de sus enemigos a su propia vida y entregarla por ellos. Más aún, la resurrección revela que esa voluntad de Jesús de consumarse como Hermano era respuesta obediente a la voluntad del Padre de no librarlo de la muerte arrebatándolo del mundo y condenando a la humanidad al infierno de una existencia sin Dios (Mc 14,36; Jn 12, 27-28). En la Pascua se revela de modo insuperable y definitivo que Jesús es Dios-con-nosotros (Mt 1,23; 28,19-20).

La Iglesia, es decir los cristianos, hemos recibido esta revelación y participamos de este misterio: somos sacramento de esta entrega incondicional de Dios a la humanidad. Ésta es la raíz de esa inmensa simpatía y de esa misericordia a la que se refiere Pablo VI. Desde aquí se infiere que la sustancia de la pastoral de Concilio consiste en echar la suerte con la única humanidad desde el amor solidario de Dios, revelado en Jesús y derramado en su Espíritu. Una pastoral para los demás que no se realice desde este ser con los demás, desde el consistir con ellos, no puede llamarse cristiana. Esto significa que la Iglesia, si quiere realizarse como cristiana, debe ser radicalmente mundana: tiene que pertenecer a la humanidad y correr su misma suerte. No puede salvarse del mundo, construyendo un ámbito de salvación para los elegidos. No puede resignarse a la perdición del mundo moderno y dedicarse a reparar al corazón de Jesús por las ofensas de los malos consolándolo con nuestra fidelidad. Él no acepta esa sustitución insolidaria y nos envía a ellos. Él sólo acepta como discípulos a los que vienen a él como hermanos de todos, especialmente hermanos de los que absolutizándose a sí mismos, construyen paraísos inhumanos, torres de Babel, desafiando a Dios, sustituyéndolo, y hermanos de las víctimas de esa empresa insensata, sobre todo hermanos de las mayorías excluidas.

### **2.3 Fermento de fraternidad**

Esta actitud, que personificaron Juan XXIII y Pablo VI, y a su modo también Juan Pablo II, fue vivida por los mejores cristianos conciliares y entre ellos religiosos muy significativos, de los que Pedro Arrupe puede ser un ejemplo. Es cierto que el tiempo ayudaba. Superando la guerra fría, muchos propusieron la coexistencia pacífica entre los bloques y, dando un paso más, la actitud positiva de una colaboración de todos para el desarrollo de las antiguas colonias independizadas, y para la construcción de un mundo más

justo y más humano. El que el verdadero nombre de la paz sea la justicia y que la justicia entrañara la colaboración para el desarrollo, eran expresiones papales que calaban en lo mejor de esa época.

La Iglesia tenía que superar muchas excomuniones y las barreras del prejuicio y el desconocimiento. Y lo fue haciendo con humildad, con frescura humana, aportando un impulso genuino a las energías más positivas de la época. Quiero insistir en que esa inmersión solidaria en el mundo era un impulso trascendente, no un oportunismo ni un mimetismo adaptativo. Era la participación en el Espíritu del mismo impulso de Dios patentizado en Jesús. Precisamente esa trascendencia que llevaba a estar con la humanidad y a ser para ella, le impedía diluirse en ella. La propuesta del Concilio no fue ser como los demás sino asumir como propios sus gozos y esperanzas y sus tristezas y angustias. Lo que lleva a asumirlas es el Espíritu de Jesús de Nazaret, el Hermano universal. Se asumen, pues, como un acto de fraternidad, como el modo de meter este fermento de la fraternidad. En resumen la Iglesia, es decir los cristianos, ofrecen de este modo a la humanidad su colaboración “para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación” (GS 3)

Esa vocación a la fraternidad se nos ha revelado en Jesucristo como una vocación divina: la construcción del mundo fraterno de los hijos de Dios. Una vocación universal, pues sobre todos los seres humanos se derramó en la Pascua el Espíritu del Hijo que nos hace hermanos. Para nosotros los cristianos una humanidad que no se configure según el paradigma de Jesús de Nazaret no podrá alcanzar nunca la fraternidad de los hijos de Dios, es decir la verdadera humanidad; un mundo así no será un mundo realmente humano. Por eso el Concilio propone a la humanidad a Jesús como Luz de las naciones (LG 1), como el que revela a la humanidad a la vez el misterio del Padre y el del propio ser humano y el que revela la íntima conexión de ambos misterios (GS 22).

### **3. GRADO DE REALIZACIÓN DE LA PROPUESTA CONCILIAR**

#### **3.1 Dos obstáculos estructurales**

Había dos obstáculos estructurales para que los cristianos asimiláramos esta luminosa propuesta conciliar. El primero era el sectarismo, la separación farisea, la orientación secular a la condenación de los recalitrantes, es decir

el amor al prójimo confundido en buena medida con el espíritu de cuerpo: el prójimo, el próximo, era el de los nuestros, el de una familia decente, el cristiano de toda la vida, el que militaba en una organización católica. No era fácil pasar del amor al prójimo al aproximarse al que tenía necesidad, es decir al hacerse prójimo del diferente necesitado. Amar al diferente, al que no se cobija bajo los muros de la Iglesia sometiendo a su dirección o aceptándose como pobre, como cliente, no era la actitud en la que los eclesiásticos habían sido formados ni la que esperaban sus destinatarios habituales. El amor al otro exigía una reconversión que entrañaba una reeducación de la sensibilidad; lo que Garaudy caracterizó como pasar del anatema al diálogo. Esta conversión en definitiva presuponía renovar la imagen de Dios. Dios no era ante todo el Dios de los cristianos, el de la Iglesia, sino el de toda la humanidad y especialmente de los pobres, único camino de universalidad real. La Iglesia era sacramento de la unidad del género humano, su razón e ser es procurarla fomentando la fraternidad que posibilita el Espíritu de Jesús derramado sobre toda carne.

Y aquí entramos en la segunda dificultad: el paradigma de Jesús se profesaba obviamente en la Iglesia; pero la imagen de Jesús que servía de paradigma era la de una determinada tradición y no la que brota de los evangelios. En aquel tiempo los evangelios no eran la fuente de relación con Jesús ni de su idea de él. Y hay que decir que ese Cristo a imagen y semejanza de instituciones que se topaban con sus propios límites no podía servir de paradigma de humanidad: era demasiado estrecho incluso para proponerse, más aún para ser aceptado. Era más expresión de una determinada teología y espiritualidad, que estaban en crisis, que objetivación contemporánea de las fuentes evangélicas. Estaba demasiado trascendentalizado y era poco trascendente. Se hacía imprescindible un contacto intenso y desprejuiciado con el Nuevo Testamento, es decir llegar a asumirlo, como había pedido el Concilio, como fuente de la vida cristiana y de la propuesta cristiana al mundo.

### **3.2 Entre la encarnación y la adaptación**

Hay que decir que, aunque hubo minorías en la Iglesia que tomaron en serio estas dificultades y procuraron superarlas con gran coraje y aplicación, la mayoría no avanzó suficientemente. Es cierto que se empezó a conocer la Biblia con una cierta sistematicidad, pero este conocimiento técnico, incluso este amor por la palabra de Dios, no tuvo tanta radicalidad como para que el

Jesús de los Evangelios se convirtiera en fuente de la propia vida y en paradigma de humanidad. Era tan claro lo que significaba ser cristiano y ser humano que estos estudios bíblicos lo enriquecían y fundamentaban, pero no lo ponían en cuestión porque esa pacífica posesión de los paradigmas eclesiásticos y culturales se basaba en su sacralización, es decir que se presuponía que ellos expresaban la humanidad de Jesús y que Jesús era por tanto la realización absoluta de aquello que proponían como ideal la Iglesia y la sociedad establecida, que por eso se apellidaba sociedad occidental y cristiana. Esta junta era tan inextricable que hasta los que se proclamaban ateos, se decía, proponían motivos cristianos secularizados.

Si Jesús era la realización absoluta de lo que proponían la institución eclesiástica y la cultura dominante, él, en vez de llevar a acercarse al diferente, confirmaba en el confinamiento en lo establecido. El resultado fue el secularismo, es decir, no la inmersión en la humanidad movidos por la encarnación solidaria, sino la adaptación a la cultura dominante y la instalación en ella como parte de las fuerzas vivas.

Es cierto que, como insistirá la constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual, el Espíritu Santo, no había estado ausente del proceso lento y esforzado de constitución de aquellos aspectos de la cultura moderna que podemos llamar sus bienes civilizatorios y culturales. Entre éstos había que contar la lucha por alcanzar la democracia y por dotarla de contenido de modo que llegue a constituirse en una verdadera cultura; la lucha por hacer valer los derechos humanos y por aumentar su gama desde lo societario y político a lo económico y cultural; y, como condición de posibilidad, el proceso de conquistar la autonomía personal, y para eso, el esfuerzo por desarrollarse personalmente, por ser capaz de pensar por cuenta propia y decidirse éticamente, y no menos la capacidad y el gusto de dialogar y convivir. El horizonte de todo este edificio sería el desarrollo en base a la invención técnica y a la ingeniería o gestión social, desde un horizonte de respeto y justicia que produjera una paz duradera y profunda.

Hay que decir que muchos cristianos tuvimos que esforzarnos por asimilar estos bienes y convertirnos en sujetos sociales de ellos. Este esfuerzo denodado entrañaba voluntad de encarnación, simpatía leal y solidaridad, y por tanto trascendencia. A veces también hubo fuertes dosis de deslumbramiento y ingenuidad, incluso un cierto complejo de inferioridad.

### 3.3 Cambio de horizonte, división eclesial e insuficiencias de unos y otros

Conforme avanzaba la década de los 60 y más todavía de los 70 el horizonte se iba cerrando: ante la percepción de crisis, las sociedades desarrolladas se iban cerrando sobre sí mismas, tratando de defender el nivel de vida adquirido. El resultado es que dejó de aspirarse a la justicia internacional, incluso se cargó cuanto se pudo sobre el tercer mundo el peso de la crisis. La justicia empezó a desaparecer del horizonte político y social. Ante este endurecimiento, parte de la institución eclesiástica y de la vida religiosa reaccionó con espíritu de cuerpo: tratando de defender su status, su posicionamiento económico y social. Otra parte, continuando en su empeño de encarnación solidaria, se esforzó por defender esos bienes culturales que de hecho estaban siendo orillados y aun negados. Los primeros justificaron este abandono práctico de la solidaridad interpretándolo como fidelidad al cristianismo que era desafiado por el componente socialista o más aún marxista de los que cuestionaban el orden establecido. Los segundos argüían que la liberación de la opresión está en la base de la acción por la que se reveló el Dios bíblico y se constituyó el pueblo de Dios. En este sentido la coincidencia con motivos socialistas no tenía por qué ser dependencia ya que incluso es detectable lo contrario. En lo que estos cristianos sí coincidieron en parte con los socialistas fue en la crítica a la religión y en concreto al cristianismo y a la Iglesia cuando, olvidando su raíz, se han convertido en aliados de la opresión al confundir a Dios con el garante de un orden injusto. La carta de Pablo VI a los ochenta años de la *Rerum Novarum* recoge con exquisita matización estas distinciones, insistiendo en la línea central de la lucha por la justicia.

En toda la Iglesia hubo una honda polémica que rubricó la división práctica que se había operado. Con la distancia que da el tiempo, creemos poder afirmar que quienes siguieron luchando por la justicia se mantuvieron fundamentalmente fieles a la encarnación solidaria que marcó el Concilio, en tanto que habría que achacar a los otros una falta radical de trascendencia. Sin embargo algo que no ayudó a clarificar las posiciones fue el que los solidarios no fueron lo suficientemente religiosos y que en su espiritualidad y en su teoría el paradigma de Jesús no contaba con una base evangélica suficientemente sólida y sobre todo desarrollada. Por eso cuando acusaban a los otros de instalación en el orden establecido traicionando la radicalidad evangélica, recibían a su vez el reproche de que ellos también la habían

abandonado al reducirse al ala creyente de unos movimientos sociales y políticos que iban en procura de un proyecto histórico alternativo. Este reproche no era del todo justificado pues la coincidencia práctica con esos movimientos sociales y políticos era eso, una coincidencia desde las propias fuentes cristianas, desde el Éxodo a la utopía del Reino. Sin embargo sí fue cierto que se sobrevaloró la eficacia de las organizaciones sociales y de los movimientos políticos en la lucha por la justicia, y se orillaron un tanto las expresiones religiosas, incluso la relación honda y pormenorizada con Dios que consiste en ponernos en sus manos y vivir para llevar a cabo su designio, y la relación discipular con Jesús que consiste en contemplarlo espaciosamente en los evangelios en orden a tener en nuestra situación una vida equivalente a la que él vivió en la suya. Se cultivaba la entrega al Espíritu de vida y de liberación que lleva a no buscare a sí mismo sino el bien de los demás, sobre todo de los más necesitados. Se trabajó también en discernir este Espíritu distinguiéndolo del odio y de la represalia, de la absolutización de las ideologías y organizaciones y por tanto guardándose de emplear cualquier medio para conseguir sus fines.

El problema de un sector de estos religiosos generosos y comprometidos estuvo en que insensiblemente fueron llevados a ser completamente para los demás, pero sin ser con ellos. No quedaba ni espacio psicológico ni tiempo. El quehacer lo ocupaba todo. De este modo desapareció el ser empírico, la existencia individual. Así dejaron de ser pacientes pastorales y fueron sólo agentes pastorales. Esta elusión del sujeto fue la fuente de muchas desviaciones. Porque obviamente el sujeto no desaparecía sino que quedaba indetectable para el propio agente pastoral y así actuaba en la sombra sin su propio control. Y así en unos se dio el endurecimiento, en otros la búsqueda soterrada de poder o la exigencia indirecta de lealtades personales y en general una gran inmadurez afectiva.

Sin embargo otros religiosos sí fueron integrando el propio sujeto y cultivaron la soledad como fuente de compañía libre, la oración, la lectura orante de la Palabra, la sabiduría, y desde esas actitudes la escucha, la convivencia, incluso la humilde petición de ayuda. Hay que comprender que el camino que había que recorrer era muy largo y azaroso, y el tiempo histórico, tras la feliz primavera inicial, cada vez más cuesta a arriba hasta desembocar en un verdadero invierno. Por eso hay que decir que minoritariamente, la

propuesta pastoral conciliar sí se fue abriendo paso y mostrando su belleza intrínseca y su fecundidad histórica.

#### 4. LA PROPUESTA CONCILIAR EN EL CAMBIO DE ÉPOCA

##### 4.1 La encarnación solidaria carece de sentido en la dirección dominante de la época

Pero en pleno proceso adviene un cambio de época marcada por una revolución tecnológica, sobre todo en la física molecular y en el área de los circuitos integrados que se aplicó con gran éxito a la informática, y que hasta ahora se ha desarrollado con predominio absoluto de la lógica y las fuerzas del mercado, que han dado como resultado la privatización, el individualismo, la fragmentación, la exclusión, y la deshumanización personal y ambiental. Sin embargo esta dirección insolidaria y deshumanizadora no es fatal. Los bienes culturales de la modernidad (la autonomía y responsabilidad personal, la cultura de la democracia y de los derechos humanos) se han profundizado radicalizándose como cultura de la vida. Poco a poco la dirección solidaria que nace de estos bienes culturales va ganando en coherencia personal, capacidad de incidir en lo concreto y organicidad. Aún es sin duda minoritaria; pero ya es perfectamente perceptible.

No pocos cristianos y entre ellos religiosos ven en estos fermentos epocales una oportunidad salvífica. Encuentran en ellos convergencias profundas con sus propias búsquedas y mociones. Y por otra parte pueden entablar con ellos unas relaciones más adultas que las que se anudaron con el ámbito socialista.

Sin embargo hay que insistir en que el individualismo de la época es vivido ambientalmente y por no pocas personas de modo tan radical que hasta llega a privar de sentido a la misma propuesta conciliar. En este ambiente conceptos como encarnación o solidaridad dejan de tener sentido y hasta carecen de significado. El paradigma de Jesús sí puede ser propuesto, pero de ese modo objetivado como se exponen las mercancías en el mercado para que sea el individuo privado el que se fije en él, si le llama la atención, y lo adopte, si se siente atraído y le interesa. En este contexto, sí tiene sentido salvarse del mundo, aunque se diría que no es necesario ya que el modelo conoce la posibilidad de seleccionar sólo lo que a uno le interesa o nada si no le interesa

nada y es capaz de vivir autárquicamente. Pero salvar al mundo suena no sólo pretencioso sino invasor de la privacidad. No se puede presuponer que las personas deseen la salvación y mucho menos que, caso de desearla, estén dispuestos a que otros les propongan caminos y les ayuden, en vez de abrirse paso ellos mismos para conseguirla. Este ambiente expresa de muchos modos que no quiere ni espera solidaridad de nadie sino que le dejen vivir su vida, sus éxitos y sus fracasos y hasta su muerte. Las relaciones las entabla cada quien por su propia iniciativa, y son siempre acuerdos, en el mismo sentido que los contratos comerciales, aunque en esta esfera de lo religioso y más en general de la búsqueda de realización y sentido no haya más precio que la propia satisfacción, momentánea o más estable, o el sentido y la alegría que pueden hallarse en la pertenencia a alguien o a un grupo o institución, o en la entrega generosa de sí a personas que lo necesitan y lo aceptan o a una causa noble.

No es fácil en este ambiente radicalmente autárquico descubrir la fraternidad de los hijos de Dios como una propuesta con sentido, más aún como la mejor noticia que se pueda recibir. No es fácil porque la propuesta cristiana no consiste en que ese yo que aspira a constituirse desde sí mismo adquiera una dimensión más, que sería la de ser hermano de otros como una riqueza más del propio yo. La propuesta es que ese yo se conciba, se acepte, se desee y se realice como radicalmente referido a los demás, como en presencia de los demás, con ellos, y por tanto que acepte también que los demás estén en uno desde ellos mismos. Esta propuesta es una propuesta espiritual, es decir que parte de la autonomía de cada sujeto y por tanto sólo se la concibe en la libertad mutua. No es obviamente la llamada solidaridad mecánica de los sociólogos, que es una respuesta para afrontar juntos situaciones de necesidad porque la individualidad no está desarrollada ni tampoco el dominio técnico de la naturaleza. La propuesta conciliar se dirige a individuos adultos o que quieren constituirse seriamente como tales. A ellos se les invita a vivir como hermanos desde la libertad que da el Espíritu, que es la libertad de los hijos de Dios. Esta libertad respeta la soledad de cada quien, no invade el santuario de la conciencia; más aún, tiene en cuenta que este hermano es antes que hermano hijo de Dios, por tanto la relación fraterna no puede ser totalitaria. Pero tampoco desea serlo porque cada quien se hace hermano desde la obediencia al mismo Espíritu de fraternidad que es el Espíritu que nos hace hijos de Dios. Incluso nadie avasalla al otro porque

nos hermanamos siendo conjuntamente atraídos por un paradigma humano que nos supera a todos ya que es el de Jesús de Nazaret, el Hijo único de Dios que hermanándose con nosotros nos hizo en él hijos de Dios y derramó desde el Padre a su Espíritu para que también lo fuéramos por él en nosotros mismos.

## 4.2 Autarquía y relación constituyente

Es cierto lo que dice Pablo VI que el hijo de la tierra cuanto más crece más se ahondan sus necesidades. Los cristianos estamos convencidos de que esa proclamación de autarquía radical no expresa la realidad. Vemos, por el contrario, que el mercado se presenta como una ley de hierro que impone exigencias muy drásticas que en alguna medida deben acatarse para vivir. Más aún, dado el prodigioso desarrollo de la actual división de trabajo, lo reconocamos o no, dependemos de los demás en un grado muchísimo mayor que un individuo de siglos pasados. Es más, la propaganda y aun las propuestas de recreación adquieren una agresividad tan invasora, que la intromisión de los demás en uno como contraparte de nuestra versión hacia ellos, alcanza en nuestra cultura un tipo de manifestaciones que la desnaturalizan volviéndola totalmente opresora. En este contexto la autoafirmación autárquica habría que entenderla como una compensación ideológica de esta servidumbre y como un camino de liberación, que sin embargo ordinariamente consigue resultados bastante modestos. Y es que, al no reconocer esta inserción tan forzada en la trama social, la propuesta autárquica no se plantea en sus verdaderos términos y a veces agrava el problema en vez de tender a resolverlos, ya que se plantea en realidad como salida individual compensatoria y no como transformación de esa realidad que oprime la libertad y la dignidad humana. Hay, pues, inmensos problemas, tan grandes y opresivos que ni siquiera dejan campo psicológico para plantearlos correctamente.

Así pues para nosotros la autarquía no refleja el grado actual de desarrollo de la realidad histórica ni su dirección. Ésta va hacia un incremento correlativo de la variable de la autonomía y consistencia de los núcleos individuales, y de la variable de la trama social, cada vez más densa y casi autosubsistente. Estas dos variables entran en tensión ya que a veces pretenden anularse mutuamente, pero más profundamente buscan potenciarse entre sí. Esta segunda dirección, que no es hoy la dominante, es la que, desde nuestro punto de vista cristiano, hace justicia a la realidad y a su dinámica trascendente.

Es decir, que frente a la trama que forma la cultura de masas, que presupone individuos aislados, la dirección de la evolución creadora pasa hoy por la constitución de redes horizontales, que presuponen personas, es decir individuos que se realizan en relaciones simbióticas. El punto de partida es la trama que forman la propaganda de marcas, asociadas mágicamente a pulsiones o deseos primordiales, los deportes como espectáculo masivo, los espectáculos de la canción y el baile con sus estrellas, y la TV (o de modo más general la computadora) como medio de conexión con ese mundo. Estos cuatro elementos, que se reenvían mutuamente, desembocan en el consumo privado de los bienes publicitados y más en el fondo en la adaptación a las modas y al ritmo de vida que pautan y sobre todo a la aceptación de la vida concebida como espectáculo y de uno mismo como espectador virtual. Es claro que la autarquía de este tipo humano se reduce a la selección del canal dentro del menú propuesto y más en general a la adscripción a una de las tribus que esta propuesta preforma, incluso la de los solitarios para los que también diseña sus ofertas. Este tipo de personas necesita dinero para ver y consumir lo publicitado, para estar en la onda y así sentirse existiendo. El trabajo para ellas no es un lugar para la autorrealización sino únicamente una cantera para extraer recursos. Por eso buscarán lo que dé más dinero por menos dedicación. En estas condiciones aceptarán acríticamente las condiciones dadas. Eso, los que por su preparación estén en condiciones de elegir; la mayoría se rebusca como puede y se contenta con ver lo que no cuesta y consumir lo mínimo, aunque incluso ellos consumen atendiendo tanto o más que a sus necesidades elementales a estar en el circuito de lo publicitado.

En este ambiente no se abre fácilmente camino la propuesta de vivir en red como ejercicio de responsabilidad adulta y más hondamente aún como modo de hacer justicia a los vínculos con la humanidad que tenemos todos los seres humanos. Nosotros somos seres respectivos y constituimos una sola humanidad de modo mucho más articulado pero también profundo que un grupo de animales pertenece a una misma especie. Ahora bien, esa respectividad, que es en principio una posición estructural, la podemos realizar de múltiples maneras: como invasión de la privacidad y hasta como secuestro del núcleo personal de otros o como exclusión de los demás, es decir como desconocimiento de esos lazos que nos constituyen o como ayuda mutua, en respeto y libertad, y constitución de un verdadero cuerpo social

personalizado y cualitativo. Éste último es el horizonte hacia el que se proponen caminar las redes alternativas. Por aquí pasa hoy el ejercicio concreto de la fraternidad que, como insistió el Concilio, es nuestra única y común vocación.

### **4.3 El evangelio no es mercancía, pero debe ser propuesto como lo más valioso y ventajoso**

Desde esta perspectiva habría que insistir en que el crecimiento del hijo de la tierra y el respeto que nosotros los cristianos debemos tenerle exige abandonar un estilo de propuesta autosuficiente como el de la propaganda. Este crecimiento pide que la ayuda a los demás sea ofrecida como decía San Vicente de Paúl a las Hermanas de la Caridad: que debían tratar a los enfermos pobres con tal discreción y humildad que les perdonaran por la humillación objetiva que entraña esa relación de algún modo asimétrica y casi unidireccional. Jesús hablaba donde lo recibían. Lo hacía con toda libertad, incluso con frecuencia provocativamente. Pero siempre, a modo de propuesta. Aun sus frases más taxativas y exigentes, tienen siempre como premisa la disposición de cada oyente: “El que quiera...”, “si quieres...”. Jesús siempre apela a la libertad de la gente, siempre interroga a su plan de vida. Si la persona quiere enrumbarla por un determinado camino, Jesús le propone elementos para que la siga de manera que llegue a la meta y se ofrece a ayudarlo. Más aún, insiste en que Dios nos dice que sí absolutamente y él como su revelador también está para nosotros; pero es cada quien el que debe dar el paso. Él se acerca, despliega el horizonte, propone, invita; y luego indica que, puesto el sí de Dios, ahora todo depende del nuestro. Este tipo de propuesta presupone que el interlocutor es persona libre, digna y adulta o que tiene vocación de serlo, y por eso ese modo de relación personaliza a quien se abre a ella.

No es tan claro que ése sea el interlocutor que tiene en mente la institución eclesiástica. La inercia de la cristiandad, actuante en el proyecto pastoral de restauración de la cristiandad, contemplaba más bien a súbditos de la institución eclesiástica; y, por si estos lazos no tenían la suficiente consistencia, la propiedad de instituciones educativas y la prestación de otros servicios sociales, reforzaban la situación de dominancia de la institución y correspondientemente la dependencia o en todo caso desigualdad de condiciones de los destinatarios. Esta correlación se mantiene hoy de un

modo más abstracto al identificarse la Iglesia con una institución prestataria de servicios religiosos y sociales. El dueño de la institución es el que está dentro del mostrador. Es él quien pone las condiciones para otorgar el servicio, y el posible interesado tiene que someterse a ellas, si está realmente interesado y no tiene una oferta mejor.

Desde una lógica institucionalista no cabe la propuesta fraterna de la fraternidad de los hijos de Dios desde el paradigma de Jesús. Por eso sólo una Iglesia que funcione realmente como pueblo de Dios en el que, antes de ejercer cada quien para los demás sus ministerios y carismas, está con ellos como mero condiscípulo, sólo esta Iglesia en la que unos se llevan a otros en su fe, en su amor fraterno y en su vida cristiana, sólo esta Iglesia comunidad, puede proponer congruentemente la fraternidad. En cualquier otro caso el modo de hacer la propuesta la reduce a algo meramente declarativo, carente de contenido empírico, pura ideología. Pero es imposible que se conciba una fraternidad realmente evangélica si ésta no es también la propuesta apostólica. Nuestra sospecha es que se da poca importancia a la vida comunitaria en la Iglesia y hasta en la vida religiosa precisamente porque tampoco es ésa la propuesta pastoral.

Ya Freud, en víspera de la guerra mundial, vio que algo así como el amor cristiano (en el que él no creía) era imprescindible para que las pulsiones destructivas no acabaran con todo. Hoy es más claro todavía que la propuesta dominante de lucha de todos contra todos para que prevalezcan los más dotados, está produciendo tales dosis de exclusión y de deshumanización de los que excluyen, que una sociedad así no resulta vivible ni viable. Unas relaciones en las que la competencia tiene la voz cantante siembran todo de los cadáveres de los desechados y crispan tanto a los que tienen que mantenerse en ese estado insomne de obtener la preferencia de los compradores que o los unidimensionalizan o los obligan a compensaciones destructivas.

En esta situación es tan necesaria la propuesta cristiana que resulta imposible. En el esquema vigente sólo podría entrar al modo de la mercancía; pero así se desnaturalizaría y no produciría sus efectos benéficos. No puede investir la forma de la mercancía porque no es un bien transable: la fraternidad no se puede vender ni comprar. Aunque ha sido propuesta como un requisito para salvarse, en el sentido de un peaje que hay que pagar para recibir el salvoconducto para ir al cielo. Esto no deja de ser un comercio sagrado que degrada a la fraternidad. Que es lo que ha sucedido.

Pero, como las mercancías, la fraternidad cristiana sí tiene también que ofertarse. No puede exigirse disciplinariamente, sólo proponerse; incluso, a diferencia de las mercancías, sólo puede ofertarse con discreción, sin el avasallamiento de la propaganda. Una oferta sin contraprestación económica es un don. Sólo así puede ofrecerse la fraternidad cristiana. El don, si es discreto, sí es digno de un individuo autónomo, sí puede tener sentido en la figura histórica presente, aunque es heterogéneo respecto de la omnipresencia del valor económico como el signo que preside los intercambios. Sin embargo sí debe pretender ser una oferta valiosa, incluso preferible a otras, de tal modo que se esté dispuesto a pagar el precio para conseguirla. El precio, obviamente, no es monetario, ya que el don de la fraternidad es gratuito; pero por eso mismo es más alto que si lo fuera ya que recibir la fraternidad implica aceptarla como dimensión propia y eso exige una transformación, si la fraternidad se va entendiendo, como se ofrece, de un modo en cierto modo absoluto.

#### **4.4 Contenidos primordiales de la fraternidad de los hijos de Dios**

Hoy la propuesta vigente excluye tan radicalmente la fraternidad que ésta no puede confundirse con ninguna mercancía. Pero, puesto que la institución eclesiástica ha tendido a proponerla como un vago sentimiento sin concreciones, nos parece que no está demás aludir concretamente a sus implicaciones.

En primer lugar tiene que darse un foco emisor realmente fraterno. La fraternidad no puede ser la prédica de un solitario. Así pues el sujeto evangelizador ha de ser una fraternidad. Si ella no existe de ningún modo, antes que hacer la propuesta pública, hay que constituirla. Por eso tanto Juan como los sinópticos nos presentan a Jesús reuniendo en torno así a un grupo antes de emprender su ministerio itinerante. Desde ese grupo, variadísimo, diríamos que sociológicamente improbable, la propuesta suya de reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos no toma la forma de una masa en torno a un líder sino la de un movimiento de reciprocidad en cascada, en el que todos fueran a la vez agentes y pacientes. Así pues se ha de comenzar por un grupo fraterno. Pero no un club cerrado, como está hoy de moda en la Iglesia, lleno de elementos identificadores que le distinguen del resto, sino como una fraternidad estructuralmente abierta, unida tan sólo por la común aspiración

a seguir a Jesús, asumiendo su mentalidad y sus actitudes, y a proseguir su misión. Ésta es una comunidad que no presupone la fraternidad sino que la va recreando en cada encuentro y coyuntura al asumir la perspectiva de Jesús y dedicarse a la tarea que nos encomendó en él el Padre común. Una fraternidad que conoce crisis y que se edifica en el soportarse y perdonarse mutuamente tanto como en la edificación recíproca y en la emulación en el cariño sincero.

Hay varios campos en los que la siembra de esta fraternidad cristiana se hace ineludible. El primero es la familia. Hoy la familia oscila entre un contrato más o menos expreso entre individuos que se conservan como tales, y un enclave de sentido compensatorio para paliar la hostilidad ambiental. En el primer caso la familia es una de las expresiones de la cultura ambiental. Los individuos (esposos, padres e hijos y hermanos) se ajustan en base a la mutua complacencia y conveniencia. El ajuste dura hasta que éstas perduren, y abarca más o menos según la capacidad que tengan los miembros de satisfacer las demandas; pero siempre es una sociedad de responsabilidad limitada: cada miembro tiene sus áreas reservadas y todos funcionan así. En el segundo caso la familia forma un verdadero nosotros: un cuerpo entrañable y unidísimo ya que sus miembros desaguan en él sus potencialidades amorizantes. Pero es un nosotros clausurado sobre sí. Sus miembros, habiendo satisfecho en la familia esta dimensión humana, pueden ya salir al mundo de la competencia a librar esa guerra sin ninguna atadura. Dada la función que se asigna a la familia, sus miembros no quieren poner en crisis este reducto y por eso evitan cuidadosamente cuanto puede provocar conflicto o incluso molestia, centrándose tan sólo en los motivos de unión. En ninguno de los dos casos la familia cumple el papel que le asignó el Padre común de ser una escuela elemental y casi imprescindible hacia el establecimiento de la fraternidad de los hijos de Dios. En el primer caso porque se mantiene la búsqueda del bien propio como último objetivo, porque no se da ese sacrificarse por el otro y por el conjunto que, al llevar al individuo a trascenderse, lo personaliza. En el segundo porque ese nosotros amoroso no es personalizador, tanto porque al tapar lo malo de cada quien no se ayudan a crecer en humanidad, cuanto porque, por su carácter cerrado no lleva a la trascendencia sino al egoísmo de grupo.

Si ésta es la situación de la familia, resulta bastante difícil proponer de modo concreto el horizonte de un verdadero nosotros, pero estructuralmente

abierto. No es fácil pasar del acuerdo entre individuos a la constitución de un nosotros personalizado, ni del nosotros para sí al nosotros abierto a la constitución de otros nosotros. No pocos cristianos convencidos del evangelio de la fraternidad prefieren proponerlo en otros ambientes que en la propia casa. Esta propuesta tiene sin embargo un mínimo sin el que cabe dudar de la radicalidad evangélica de esa fraternidad que se pretende; es el mínimo de vivir así, de relacionarse con los demás de la familia buscando el bien de cada uno con toda discreción, proyectando la vida como un nosotros y no como un mero yo. Sin exigir a los otros que le correspondan, vivir así con sencillez, alegría y esperanza. Sobre esta base, cabe hacer la propuesta explícita cuando se presente la ocasión, haciendo ver cómo es una propuesta superadora, humanizadora.

Otro ámbito decisivo en el que ejercer la fraternidad, aunque normalmente muy descuidado, es el de la ciudadanía en el sentido societal, es decir de relaciones largas, anónimo. Es una fraternidad, digamos fría, frente a las relaciones comunitarias con rostro y nombre propios. Es la fraternidad la que exige que las relaciones se mantengan en ese plano del anonimato, porque, si no, se daría la preferencia de los que tienen rasgos comunes conmigo o me caen bien y la discriminación de los que pertenecen a conjuntos que entran en concurrencia con aquéllos a los que yo pertenezco. Pero además la fraternidad exige que esas relaciones anónimas sean por lo que a mí toca personalizadoras y que lo sean de tal modo que ayuden a que lo sean también las de los demás. El anonimato no puede ser una patente de corso para buscar mi bien particular prescindiendo de las reglas establecidas o del bien de otros o del bien común; no puede ser el clima propicio para despersonalizar a otros convirtiéndolos en objetos para mi satisfacción, ni para evadir mis responsabilidades. En el anonimato yo percibo a los demás como otros, pero se me pide que los considere como otros del nosotros al que yo pertenezco, más aún como otros absolutos, personas, como lo soy yo mismo.

Yo tengo que respetar a todos indistintamente y colaborar con cada uno en lo que me corresponde. Esto en mi modo de ocupar los espacios públicos, de hacer gestiones burocráticas, de comprar o vender, de participar en espectáculos... Ser hermano de quien no conozco ni tal vez conoceré es buscar su bien de esta manera discreta, pero absolutamente imprescindible dada la multitud de contactos en los que nos vemos envueltos que, según se hagan, pueden causar incesantes molestias, impresión de soledad, incluso un clima

de hostilidad latente o pueden hacernos sentir bien y coadyuvar a la formación de un verdadero cuerpo social.

El ejercicio de la fraternidad en este campo es especialmente indicativo de la calidad de nuestra fraternidad por su carácter gratuito y discreto ya que ordinariamente si nos comportamos despersonalizadamente nadie nos va a sancionar, así como en muchas ocasiones nadie nos va a agradecer nuestra actitud personalizadora.

El otro ámbito que queremos poner de relieve es el de las organizaciones, tanto organizaciones privadas de interés público como organizaciones políticas. Lo primero que queremos afirmar es que en este ambiente individualista en el que cada quien se refugia en lo suyo escurriendo el bulto a lo que sea público, es decir a lo que vaya más allá de lo individual o de lo corporativo (es decir del asociacionismo cerrado que busca para sus afiliados ventajas respecto del conjunto), la fraternidad evangélica pide participar. A cada quien según su índole, pero sin retraerse porque no se quiere pagar la cuota de compromiso que ella exige. A esto aludíamos cuando hablábamos de “enredarse”: entrar en redes abiertas, horizontales, de flujo bidireccional o más exactamente multidireccional y simbióticas. En esta época de globalización corporativizada, en la que las corporaciones transnacionales en red centre ellas y con los Estados, ligan a todos unidireccionalmente y como meros destinatarios, sea del mercado de trabajo o del Gran Bazar mundial o del mercado del voto, entablar redes alternativas tiene costos ineludibles porque la globalización vigente es totalitaria y no permite alternativas. Tiene un arsenal de recursos, digamos legales, para neutralizarlas; y a ellos dedica ingentes recursos económicos en los que priva el componente investigativo y técnico vertido en lo ideológico, aunque no se desdeñan las amenazas directas, por ejemplo a la estabilidad laboral e incluso la difamación abierta.

En estas condiciones participar demuestra que la fraternidad no es una de tantas dimensiones de nuestro ser individual sino la que nos define: como nos define no la podemos dejar, a pesar del costo, so pena de negarnos a nosotros mismos. Si la fraternidad que profesamos no llega hasta este punto, retrocederemos. Claro está, que como la fraternidad no es un código moral o la imposición de un partido sino el horizonte trascendente hacia el que caminamos, se suele dar a través de un proceso en el que pueden darse

indecisiones e incluso marchas atrás, pero en el que al fin se va siempre avanzando.

Queremos expresar que en las organizaciones la fraternidad se realiza como dimensión ineludible. Cada tipo de organización tiene su propia lógica y a ella tiene que atenerse quien ingresa a ella, también obviamente el cristiano decidido a vivir la fraternidad. Pero la dimensión de la fraternidad debe ir modulándola desde dentro. Vamos a poner un ejemplo especialmente significativo: las organizaciones políticas. Toda organización política tiene sus aliados y sus adversarios. También el político cristiano debe tenerlos. Pero quien considere a unos y otros como hermanos, hermanos aliados o hermanos adversarios, no obrará lo mismo que el que los considera meramente como aliados o adversarios. Unos y otros actuarán en el plano político, en el que las tragaderas han de ser necesariamente grandes, tanto en lo que tiene que ver con tolerar a los primeros como con recriminar y descalificar a los segundos. Pero la condición de hermanos llevará a no tolerar todo y a no abusar de las incriminaciones. El no abusar de la táctica, el no aprovechar cada oportunidad para obtener así pequeñas ventajas a costa de desdibujar el proyecto y dejar el largo plazo, parecerá en muchas ocasiones debilidad, pero a la larga se traducirá para unos y otros y para el electorado en confiabilidad, en la impresión de que se sabe dónde está parado y que no se absorbe en minucias porque está centrado en lo medular, sin desatender, claro está, la circunstancia sino inscribiéndola en cada caso en el plan de conjunto.

Creemos que la fraternidad sí cabe en cada aspecto de la vida pública y que su función es claramente superadora. Aunque no nos hacemos ilusiones sobre su costo. Y por eso es necesaria la fortaleza, la sabiduría, la habilidad y la creatividad. Estamos convencidos de que todo eso lo procura en abundancia la actitud primordial de simpatía y misericordia.

## NOVEDAD DE LA ESPIRITUALIDAD CONCILIAR: ENSAYO DE SÍNTESIS

La importancia del tema radica en que el Vaticano II no se limita a poner algunos énfasis que juzga oportunos en la espiritualidad que se venía desarrollando sino que, yendo a las raíces y por fidelidad al evangelio de nuestro Señor Jesucristo y escuchando a su Espíritu que alienta en la historia, logra vislumbrar una auténtica novedad. Quiero insistir en que la novedad es real respecto de toda la tradición, al menos tal como la conozco; pero no

menos en que esta novedad de perspectiva y contenido es novedad en fidelidad, es decir no sólo en fidelidad a la actualidad del Espíritu sino, indivisamente, en fidelidad a Jesús de Nazaret en nuestro hoy. Con esto estamos queriendo decir que la novedad plasma en nuestra situación las intuiciones fundamentales de Jesús, su mentalidad, sus actitudes básicas o, dicho de un modo más global, su misión en el mundo.

Por esta creatividad, tan adecuada a nuestra época y por eso tan oportuna, a la vez que tan arraigada en la tradición que procede de Jesús, y por tanto su actualización, obra del Espíritu, el Concilio es para nosotros voz de Dios. Es voluntad de Dios que vivamos el cristianismo desde sus cauces, y esto requiere ante todo conocerlo y luego recibirlo. Es preciso conocerlo porque, a la velocidad que va nuestro mundo, ambientalmente es un asunto del pasado. Pero como la Iglesia en su conjunto no lo ha recibido o lo ha recibido sólo muy incipientemente, tampoco está en el horizonte de la Iglesia. No hacer el esfuerzo sistemático y sostenido de conocerlo es ya no recibirlo, es el modo más radical de no recibirlo que consiste no en ponerlo en consideración y no aceptarlo sino en no considerarlo siquiera.

Digamos de una vez en qué consiste esta novedad y qué la ha propiciado. Entonces estaremos en condiciones de fundamentar su legitimidad jesuánica y por tanto su condición evangélica: nueva buena, porque contiene salvación; pero no otra sino actualización de la única buena nueva que tenemos los cristianos que es la de Jesús de Nazaret. Éste es el contenido más denso del *aggiornamento*, de la puesta al día que propuso Juan XXIII, cristiano tradicional, si lo hay y por eso abierto en fidelidad al hoy de Dios en el hoy del mundo.

La novedad consiste en hacerse cargo solidariamente de la historia. En esta propuesta queremos destacar tres aspectos. El primero es percibir que el ser humano es histórico, es el autor de la historia y se hace a sí mismo al hacer la historia. El ser humano no es una esencia acabada, ya plenamente constituida. Por el contrario, el modo humano de ser es ser siendo. Esto significa que ningún acto suyo es capaz de determinarlo completamente porque aun en el supuesto negado de que un acto suyo tuviera poder para poner su impronta en todas sus facultades y dimensiones cualificándolas de una manera determinada, la labilidad humana no permite que esa humanidad así constituida se mantenga siempre estable. Lo humano tiende a desmoronarse, lo construido tiende a desestructurarse, como toda la energía tiende a degradarse. Pero además, como pese a cualquier acto el ser humano

se mantiene como abierto, siempre es posible que otro acto suyo transforme lo anteriormente decidido, así como también es posible que otros actos sucesivos lo reafirmen y refuercen. Ahora bien, lo que el Concilio ha asumido es que el hacerse no se limita a investir un tipo dado, a representar un libreto ya conocido sino a inventar el personaje que se quiere ser y a serlo en la medida de su prestancia. El carácter histórico del ser humano no se da al representar papeles sancionados por la tradición y la ley sino al ir decidiendo quién se quiere ser de modo creativo y autónomo. Esto es posible porque también la sociedad con sus estructuras e instituciones es histórica, es decir también es creada por grupos humanos buscando objetivos precisos y es transformada por esos u otros grupos para lograr los mismos objetivos con más eficacia o para lograr otros objetivos más deseables. Pero la medida de la movilidad social y antropológica arranca de que la naturaleza no es ya para el ser humano algo dado a lo que adaptarse optimizándolo. La ciencia y la técnica han logrado descifrar los elementos y estructuras de que consta y es capaz de reestructurarla e incluso de fabricar elementos nuevos. Naturalmente que el cuerpo humano no ha variado mucho respecto de otros tiempos, pero sí van cambiando aceleradamente los modos de incidir sobre él. Tampoco han cambiado sustancialmente las fuerzas humanas que tejen la vida social, pero sí ha crecido exponencialmente lo que puede hacerse con ellas.

El segundo aspecto consiste en que, después de anotar el hecho de la historicidad del ser humano, el Concilio subraya dos aspectos complementarios: el primero consiste en inscribir los hallazgos de la ciencia y la técnica en el designio de Dios del que el ser humano participa. Dios creó al ser humano creador. Y estos descubrimientos y las posibilidades plenificadoras y humanizadoras que abren es un ejercicio del carácter creador de la creatura humana, es una realización del designio del Creador al crear a la comunidad humana. Así pues todo este proceso no es ajeno ni a la voluntad de Dios ni a su concurso providente. Y el verdadero sabio que está implicado en el proceso con entrega constante y humilde llega a sentir de un modo u otro que está cerca de Dios, que colabora con él; y esta cercanía y apertura al misterio lo humaniza.

Ahora bien, esta fundamental positividad participa no sólo de la apertura de todo lo humano sino de la indeterminación de lo que es no contenido humano en sentido estricto sino posibilidad. Vamos a poner un ejemplo: el que el saneamiento ambiental y la medicina preventiva y curativa unidas a

la estabilidad y la suficiencia que da el desarrollo económico den como resultado que la expectativa de vida se duplique es en sí una positividad. El que la humanidad lo haya logrado con su creatividad aplicada a la técnica y a la organización social es para el Concilio cumplimiento del designio del Creador, y en ese esfuerzo también ha intervenido él. Sin embargo el que nuestra vidas sean el doble de largas no entraña de suyo que sean el doble de humanas. Pueden seguir siendo igualmente humanas, más humanas o menos humanas. Los hallazgos científicos se componen entre sí (aunque no de modo lineal ni automático), pero no hay un banco de humanidad disponible para cualquiera. Existe influencia en bien y en mal: igual que hablamos de estructuras y de situaciones de pecado, también debería hablarse de otras que favorecen la vida buena, la humanización de los implicados en ellas. Pero, como dijimos al hablar de la historicidad del ser humano, en definitiva es cada ser humano el que se humaniza o deshumaniza con sus decisiones. Por eso insiste el Concilio que, a pesar de esa relativa positividad, no puede equipararse desarrollo científico técnico con desarrollo humano.

Pero en tercer lugar el Concilio señala que en la medida en que la historia trae desarrollo humano en esa medida la historia contiene gérmenes de eternidad, o, dicho de modo más fuerte, es escatológica. Esto significa que lo propiamente humano de lo histórico es, mirado desde otro punto de vista, actuación de la vida de Dios en nosotros, o, en una expresión muy reiterada por el Concilio, cumplimiento de la única vocación de la humanidad, que es una vocación trascendente, es decir divina. Esto lo puede decir el Concilio porque contempla la creación como un designio unitario en Jesucristo. Ser humanos es por él y en él ser hijos de Dios en el Hijo y hermanos en el Hermano universal. Esta vocación es posibilitada por el Espíritu que Jesús derramó en la Pascua y que actúa en toda la humanidad.

Todo lo dicho hasta ahora se puede sintetizar en un texto de la Constitución de la Iglesia en el mundo actual: "Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios./ Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos libres de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando

Cristo entregue al Padre el reino (...). El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra: cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (39).

Si esta vocación es común a toda la humanidad, el Concilio se pregunta cuál es la contribución de la Iglesia, es decir de los cristianos, a la realización de este designio. Responde que la Iglesia está para contribuir a la humanización de la humanidad con lo que tenemos como cristianos que es la fe en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo que nos ha creado para que seamos hijos en su Hijo, a Jesús de Nazaret como paradigma de humanidad que nos atrae con su prestancia, y al Espíritu que él derramó sobre toda carne para que caminemos hacia la fraternidad de los hijos de Dios. La fe en Dios aporta un horizonte y un destino para toda la humanidad, aporta una confianza de fondo en la realidad y una esperanza común para la historia. La propuesta de Jesús apunta a una humanidad cualitativa: todos somos humanos, formamos parte de la única humanidad, pero sobre todo estamos llamados a constituirnos en humanos, a humanizarnos. Esa humanidad a la que somos llamados ya existe, es futuro para nosotros y nos atrae hacia él. Es Jesús de Nazaret, en quien el ser humano supera infinitamente al ser humano. El Espíritu posibilita: todos tenemos dentro esa misma fuerza que nos capacita para humanizarnos según el paradigma de Jesús, es decir para vivir con confianza y desde esa confianza de fondo instaurar una reciprocidad de dones. Todos podemos recibir agradecidos la vida y desde esa actitud crear junto con los demás un mundo con más posibilidades y más humano.

Este aporte de los cristianos se da desde nuestra pertenencia a la única humanidad, es decir sólo se da en el acto de cargar solidariamente con la historia. No se da desde fuera de ella. Si unos especialistas en cristianismo transmitieran esta doctrina sin que los demás los reconocieran como compañeros de su misma aventura y de su misma suerte, aunque los contenidos fueran exactos, no estarían transmitiendo el mensaje evangélico ya que el modo de transmitirlo desdice lo que verbalmente dicen. El problema no es meramente la falta de congruencia. Si sólo fuera eso, no habría contradicción ya que otros pueden captar el mensaje a pesar de los mensajeros. El problema es que la verdad cristiana es praxis, se hace; no es un sentido que se posee independientemente de la realidad y que se proyecta sobre ella sino el sentido que va naciendo al transformarla superadoramente y plenificarla. Dicho en el lenguaje del cuarto evangelio, es “la luz de la vida”. Primero se vive como

una apuesta de fe, y en la medida que se va viviendo se va viendo el sentido que tiene esa vida. El sentido es, pues, el de ese modo de vivir.

Jesús no se limita a hablar de Dios. Él es su sacramento; no sólo su mensajero sino su presencia. Él es “Dios-con-nosotros”; su solidaridad hace verdad, actualiza, realiza la alianza incondicional de Dios con nosotros. De igual modo los cristianos no sólo aludimos a este misterio de Dios sino que lo hacemos presente con la fuerza del Espíritu. Por tanto sólo desde la encarnación solidaria en la única historia podemos dar los cristinos nuestro aporte a la humanidad, sólo desde esa apuesta vital cobra significado, sentido y densidad ese mensaje.

Más aún, esta solidaridad no acontece desde la posesión de alguna ventaja adicional, de un “suplemento de alma” que nos haga superiores al resto de los mortales. Así como Jesús se hizo “uno de tantos”, más todavía, “asumió la condición de esclavo” hasta afrontar desarmadamente la muerte reservada a ellos, también los cristianos nos solidarizamos desde sentir lo que sienten nuestros contemporáneos, desde los mismos impulsos a ponernos a la altura del avance científico-técnico participando de este proceso desde nuestras capacidades y posibilidades y buscando incrementarlas incesantemente, hasta la misma necesidad de seguridad y reconocimiento y la misma angustia por nuestro futuro desde la soledad de nuestro ser individual. Llevamos, pues, nuestro tesoro en vasos de barro y enriquecemos desde nuestra pobreza.

Así pues, la novedad conciliar está en poner la realización cristiana en la responsabilidad histórica. Esto tiene dos dimensiones: La primera es encarnarse en la humanidad, optar solidariamente por ella, descartar una salvación individualista o grupal y ligar nuestra suerte a la de toda la humanidad contribuyendo a su humanización desde nuestras capacidades y posibilidades. La segunda es aportarle nuestra especificidad cristiana: ese Dios en quien apoyar confiadamente la vida, Jesús de Nazaret como paradigma de humanidad para seguirlo y salir a su encuentro, y el Espíritu de hijos y hermanos a quien discernir para secundar su impulso en uno y en los signos de los tiempos.

El talante de esta espiritualidad conciliar viene dado por dos armónicos: la simpatía y la compasión. Como se sabe, los dos términos significan lo mismo: son la misma palabra, proveniente la primera del griego y la segunda del latín. Lo común a ambas expresiones es el ser afectados por otros y

afectarse con ellos. Lo primero es, pues, la intromisión de los demás en uno. Ese vivir estructuralmente abiertos a la naturaleza y a los seres humanos de modo que nuestra vida no nazca sólo de nosotros sino que sea también una respuesta a la impresión que ellos dejan en nosotros cuando nosotros vivimos con la puerta abierta. Es acoger esa vida suya en nosotros y ponerse a tono con ella. Así decía Pablo que se hacía todo a todos, sabio con los sabios, sencillo con los ignorantes y hasta enfermo con los enfermos. Es lo que expresa el texto más sintomático del Concilio con el que se abre la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los seres humanos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son también gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no resuene en su corazón". Como se ve, el texto recoge los dos armónicos: tanto la capacidad de sintonizar con las afecciones más positivas de los demás y por eso de despertarlas en ellos respecto de uno mismo, como la de concordar con sus padecimientos de manera que se sientan acompañados. Ese vivir con los demás en las buenas y en las malas es el núcleo del talante espiritualidad del Concilio. Y no hace falta gastar mucha tinta en probar que ese mismo era el talante de Jesús, que despertaba una simpatía inmensa por donde pasaba, y que era también entrañablemente querido por su capacidad de conmoverse ante el dolor de los sufrientes y necesitados y de darles compañía, confortarlos y ayudarlos. La simpatía y la compasión son para Jesús y para el Concilio actitudes básicas, radicales, absolutas. No son medios para obtener otros fines ni están condicionadas por las cualidades o la actitud de los demás. Esta apertura incondicional y concreta a los demás es expresión elemental de amor, es solidaridad básica. Este es el contenido de la palabra encarnación, que estuvo tan en boga en tiempos del Concilio y que expresa muy adecuadamente tanto el misterio de Jesús como el tono anímico de sus seguidores con la responsabilidad que entraña.

Esta entrega a hacer la historia formando un cuerpo social con nuestros contemporáneos no disminuye en nada la tensión escatológica característica de Jesús y de los mejores momentos del cristianismo. Pero nuestra entrega indivisa a la comunidad divina no nos aparta de este mundo y de esta historia, no nos lleva a desinteresarnos de esta tierra ni de la suerte de nuestros contemporáneos, porque somos capaces de contemplar el designio de Dios, que incluye a la creación y en ella a la historia, transfiguradas por fin, llenas

de su gloria, de la gloria de los hijos de Dios. Porque hemos contemplado que ese designio se realiza encarnándose en esta humanidad y asumiéndola históricamente de modo que ya para toda la eternidad uno de la comunidad divina es también uno de la comunidad humana, sus primicias, su primogénito. Porque hemos contemplado que ni el pecado ni el rechazo que se consuma en el asesinato de su Hijo querido ha podido apagar el amor de Dios, su designio de hacernos hijos en él, como tampoco ha secado el compromiso de Jesús con nosotros sino que por el contrario lo consuma: él es el que se entrega por nosotros hasta la muerte. El pecado no lleva al juicio de condenación sobre los pecadores, no logra romper el designio de salvación universal: Dios es capaz de sacar bien del mal y el amor creador de Dios rehabilita realmente al pecador.

Dios no es el Dios de los separados del mal y de los pecadores, de los que se desolidarizan de la humanidad que emplea mal su condición de adulta. Su divinidad se juega en la apuesta por la rehabilitación. El Concilio nos anima a contemplar al Espíritu de Dios, que es el mismo de Jesús, empujando la historia hacia el perdón, la reconciliación, la solidaridad, hacia la humanización, que no puede ser sino de todos para que lo sea de verdad.

Por todo esto es la fe en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo la que envía a esta misión y da libertad para ella, es Jesús el que da el perfil humano concreto y es el Espíritu el que la posibilita. La entrega a la comunidad divina, que se realiza, cómo no, al ponerse en manos del Padre, al contemplar a Jesús y seguirlo y al obedecer al Espíritu, desemboca en el compromiso solidario por humanizar la tierra, la sociedad y el ser humano, partiendo del trabajo por hacerlo con nosotros mismos.

Si contemplamos al ser humano (al ser humano que somos nosotros mismos y a los seres humanos contemporáneos) desde el designio de Dios realizado plenamente en Jesús, la vida adquiere un diseño unitario: ser humano entre seres humanos. Pero en el entendido de que ser humano no es ser un individuo que entabla relaciones aleatorias según sus preferencias ni un ser marcado por su pertenencia a la sociedad de los productores y en esa medida de los consumidores, sino un ser puesto en la vida por otros seres humanos como fruto de su amor, un ser que se levanta en una familia, en una tierra, en una cultura, en una historia, un ser que recibe estructuralmente la vida de Dios, un ser a quien Jesús de Nazaret ha hecho su hermano llevándolo solidariamente y entregándole su mismo Espíritu de hijo de Dios, un ser

llamado a responder libre y creativamente desde esos haberes correspondiendo a esas relaciones constituyentes y abriéndose desde ellas responsablemente a toda la humanidad y a la creación y en concreto la tierra que la soporta.

El Concilio nos propone vivir este humanismo integral, el de Jesús de Nazaret, desde nuestra realidad y desde la conducción del Espíritu que moviéndonos nos da fuerza y dirección. En una época en que otros viven su humanidad de modo individualista o en comunidades cerradas, sin una religación trascendente o relacionándose con ella desde otros semblantes, nuestro modo de constituirnos en humanos puede parecer dicotómico, repartido entre la tierra y el cielo, para decirlo de un modo gráfico y provocativo. En nosotros está ser el evangelio viviente de esa humanidad que despliega su vida en la presencia de Dios, posibilitada por la inmanencia trascendente de Dios, humanizado en Jesús y moviéndonos por su Espíritu desde más adentro de lo íntimo de nosotros mismos. No es plenamente humano el que vive ensimismado o disperso y no es capaz de percibir ese movimiento en su ser. Vivir atentos, recogidos, en lo que se está, haciendo justicia a la realidad y a la trascendencia que en ella se agita y secundándola es ponerse en camino de humanización. No es plenamente humano el que desconoce los lazos que lo constituyen antes de cualquier decisión suya, relaciones que lo hacen concreto y que piden responsabilizarse. Tampoco lo es el que absolutiza los lazos de familia, pueblo o cultura restringiendo a ellos la humanidad que le incumbe. Tampoco es humano el que habita un universo lleno, el que no es capaz de situarse ante la exterioridad de la realidad, ante la nada, y ante la fuente sellada de la vida. Todo esto nosotros los cristinos lo hemos recibido y lo vivimos desde la historia viva de Jesús de Nazaret, un ser humano que vivió en esta tierra hace veinte siglos, que murió torturado y que ahora, resucitado por Dios y puesto por él como prototipo de humanidad, nos atrae con su prestancia desde la casa de Dios. A través de la comunidad histórica de sus discípulos hemos recibido este humanísimo tesoro divino, que nos esforzamos por hacer vida y compartir.

# LA BIOÉTICA COMO DISCIPLINA. ASPECTOS FORMALES

P. Ignacio González, CSSR

**Abstract:** Human life's dignity has been always present in the christian moral theological reflection, framed within the fifth commandment. With the appearance of bioethics, this dignity has become more problematic, since complexity factors have entered to play a role, due to the development of technologies that affect the care of human life from its birth to its death. This complexity is developing a methodology for the treatment of specific problems, where individuals, hospitals and public powers have a very important word to say.

En la moral tradicional la doctrina sobre la dignidad de la vida humana ocupaba unas cuantas páginas de los manuales de moral y se enmarcaba dentro del quinto mandamiento del decálogo: NO MATARAS. Los temas que se trataban eran el homicidio, el suicidio y la pena de muerte. El moralista más importante de la Iglesia católica durante todo el siglo XIX y primera mitad del XX, San Alfonso María de Liguori en su *Theologia Moralis*, tres volúmenes que oscilan en la edición crítica de los años 50 del pasado siglo entre las 750 y las 850 páginas dedica a este tema (quinto mandamiento del decálogo) 44 páginas del volumen I<sup>1</sup>.

En los tiempos actuales las intervenciones de la técnica han hecho variar tanto la perspectiva como la amplitud del campo a tratar. Esto ha dado lugar a una disciplina nueva: La bioética, cuyo campo de acción son los innumerables dilemas éticos planteados en el campo de la vida y la salud. El manual de moral posiblemente más extendido en el mundo de habla hispana en los últimos 20 años, la *Moral de Actitudes* de Marciano Vidal, en una extensión aproximada a la de la *Theologia Moralis* de San Alfonso le dedica no unas cuantas, sino casi 300 páginas del segundo volumen<sup>2</sup>.

1 LIGUORI, A. de; *Theologia Moralis* I; edic. crítica de Godè, L, (Romae 1953) 621-664

2 VIDAL, M.; *Moral de actitudes*, II (Madrid 1985) 162-439

Otro dato que nos revela la importancia que la bioética tiene en estos momentos en el campo de la moral cristiana nos la da la cantidad y diversidad de artículos aparecidos en revistas especializadas de ética, religiosa o laica o de teología y filosofía y campos afines. En el volumen que la revista *Moralia* dedica todos los años a la bibliografía en temas de moral nos encontramos en el año 2000 con el siguiente dato: de 120 páginas de títulos, 45 corresponden a temas de bioética. En el año 2001 la misma revista en el número dedicado a la bibliografía en temas de moral, ocupa 105 páginas de títulos de moral; las páginas dedicadas a la bioética son 43, es decir, más de un tercio del total.

Los temas tratados ya no son la trilogía de la moral tradicional: homicidio, suicidio y pena de muerte, sino que se amplía en un extenso abanico que va desde la historia y las diversas concepciones de la bioética hasta los cuidados paliativos pasando por los comités éticos, valor de la vida humana, estatuto humano del embrión, clonación, selección de sexo, etc.

Esta cantidad y diversidad nos demuestra la fortaleza de la bioética en la reflexión moral en estos momentos. Es auténticamente el tema estrella. Si en otros tiempos en los manuales de moral otros temas, como la conciencia, tuvieron esta primacía, hoy la bioética ocupa el primer lugar.

## A.- DEFINICIÓN, ORIGEN Y CAUSAS DEL NACIMIENTO DE LA BIOÉTICA

El concepto Bioética nace en el ámbito anglosajón y ha encontrado acogida favorable en el resto de las áreas lingüísticas. Como dice M. Vidal, “aunque no niega la referencia religiosa en los discernimientos morales, la bioética se sitúa en el horizonte de la ética racional y pretende ofrecer una orientación válida para la sociedad secular y pluralista. La reflexión teológica ha de tener en cuenta los planteamientos y soluciones de la bioética, al mismo tiempo que se mantiene en coherencia con la cosmovisión cristiana”<sup>3</sup>.

El término BIOÉTICA aparece por primera vez en 1971 en una obra de Ralph Van Rensselaer Potter titulada: *Bioethics: Bridge to the Future*. En 1978 publica la célebre *Encyclopedia of Bioethics* en la que se ofrece una definición

---

3 VIDAL, M.; *o. c.* 179

aceptable de la disciplina:” el estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que esta conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales”.

La bioética, afirma Vidal, “se presenta como un saber orgánico, en estrecha relación con la ética fundamental y los datos de la ciencia y de la atención médica. El propósito general de la bioética es lograr la adecuada composición entre estas dos realidades de la vida y de la ética; una composición que no sea mera yuxtaposición sino auténtica interacción”<sup>4</sup>.

La bioética, como todos los saberes humanos, han surgido en un lugar y en un tiempo determinados impulsados por unas circunstancias y situaciones concretas que impulsan al hombre a buscar soluciones apoyado en la capacidad técnica y discursiva de que en ese momento concreto dispone. De ahí que la bioética surja en la segunda mitad del siglo XX y no en otro momento de la historia.

Concretizando las causas que motivaron el nacimiento de la nueva disciplina podemos señalar con D. Gracia las siguientes<sup>5</sup>:

1.- Las revoluciones biológica y ecológica. Si la primera mitad del siglo XX supuso el descubrimiento de lo infinitamente pequeño en el campo de la materia inerte, la segunda mitad del mismo siglo aportó, con el descubrimiento del código genético en los años 60 de este mismo siglo, la explicación de lo infinitamente pequeño en el campo de la vida.

A estos dos grandes descubrimientos han seguido paralelamente dos inmensos riesgos:

- al primero, el de la destrucción atómica ( recuerden las explosiones atómicas en Hiroshima y Nagasaki en 1945, la crisis de los misiles en Cuba en los años 60 del siglo pasado)
- y al segundo, por un lado, el deterioro ecológico con sus riesgos puestos de manifiesto desde los años 70 (*Los límites del crecimiento* y *Nuestro futuro común*) y por otro, con las técnicas de reproducción asistida y, sobre todo,

---

4 IBID.

5 GRACIA, D., *Planteamiento general de la bioética* en M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid 1992) 422-428

con la posibilidad de manipulación del genoma humano con técnicas como la del ADN recombinante, se ha planteado crudamente la pregunta de si todo lo que es técnicamente posible es éticamente correcto, (se ha roto el mito de la Ilustración de que el saber, el conocimiento, la razón, harán felices y buenos a los hombres. El *atrévete a saber* de la Ilustración presenta hoy serios interrogantes)

2.- La revolución médico-sanitaria. El ejercicio de la medicina siempre ha planteado problemas éticos como lo ponen de manifiesto los códigos deontológicos que jalonan la historia occidental desde la época hipocrática (S. V antes de Cristo) hasta nuestros días. Sin embargo nunca como hasta ahora, se le habían planteado a los profesionales de la medicina tantos y tan serios problemas morales (Reproducción asistida, terapia génica...). Las razones de este cambio son de tres tipos:

- la mayor autonomía y capacidad de decisión del enfermo: desde los tiempos de la medicina hipocrática el médico consideró un deber regirse por el hoy llamado criterio de beneficencia y que antiguamente se formulaba: *favorecer o no perjudicar* y que los latinos redujeron magistralmente al *Primum non nocere*. A este principio se le dio una interpretación *paternalista*: el enfermo no es sólo un disminuido fisiológico, sino también psicológico ya que el dolor enturbia la capacidad de percibir y de decidir y por ello es el médico el que toma las decisiones. La relación médico-enfermo es asimétrica (el médico con frecuencia estaba dotado de un aura y una autoridad que hacía indiscutible su decisión al tiempo que gozaba de un saber esotérico con el que se hacía respetar). El buen enfermo era aquel que aceptaba sumisamente las decisiones del médico.

A partir de los primeros años 70 los códigos de derechos del enfermo afirman la condición adulta del enfermo y, por lo tanto, su capacidad para tomar decisiones sobre su propio cuerpo. El enfermo es una persona adulta y responsable que, salvo excepciones, debe tomar decisiones sobre su propio cuerpo. El médico tiene la información, pero el consentimiento, la decisión, está en manos del enfermo. Es lo que llamamos: *consentimiento informado*.

- Los nuevos avances tecnológicos y los límites del principio de beneficencia: la máxima a seguir por los médicos ha sido siempre: hacer lo posible por salvar al enfermo. Ahora bien las nuevas tecnologías han hecho que empiecen a surgir serias dudas sobre lo que es beneficios para el paciente

y lo que no. Se suele afirmar que el médico debe actuar siempre a favor de la vida pero, como dice D. Gracia, “esta frase, como todas las expresiones excesivamente generales y rotundas, pueden acabar vengándose de quien las pronuncia. ¿La defensa de la vida debe llevar al médico a no dejar morir en paz a sus pacientes? ¿Es moral el llamado encarnizamiento terapéutico? Es probable que así, fríamente y de modo abstracto, todos respondamos que no. Pero tan claro como esto, es que, en la práctica, las cosas no resultan nada claras. De ahí los conflictos. La nueva tecnología genera un sinnúmero de conflictos, que han cambiado drásticamente la vieja relación médico-paciente”<sup>6</sup>.

- Los cambios institucionales y el problema de la justicia sanitaria. El tercer frente de conflictos éticos tiene que ver con el acceso igualitario de todos a los servicios de salud y la distribución equitativa de recursos económicos limitados y escasos. La idea de justicia exige que se les asegure a todos la cobertura de las necesidades sanitarias. Ahora bien ¿qué entendemos por necesidades sanitarias? ¿Cómo diferenciar en el campo sanitario lo necesario de lo superfluo? ¿Con qué criterios nos manejamos para la distribución de recursos escasos?.

Finalizando su reflexión en este campo D. Gracia afirma que la entrada en juego de estos tres principios: autonomía, beneficencia y justicia explican la conflictividad de la sanidad actual. Mucho más conflictiva que en tiempos anteriores pero, termina afirmando, “me atrevo a decir que es mucho más humana. Esta paradoja está en el origen histórico de la bioética”

## B.- LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA

La bioética, como todas las ciencias, se sirve de unos principios, criterios fundamentales que le permiten afrontar las situaciones y tratar de encontrar las soluciones a los problemas planteados. Todo conocimiento que pretenda el estatuto de científicidad se marca unas líneas maestras, un camino por el que discurrir para lograr el fin deseado. En bioética estos principios son los siguientes:

## 1.- Autonomía del individuo

Para algunos autores este es el principio fundamental. “Es el principio que regula las instancias éticas expresadas por el paciente que, en virtud de su dignidad como sujeto, tiene el derecho de decidir autónomamente si aceptar o rechazar lo que se trata de hacer con él, tanto desde el punto de vista diagnóstico como terapéutico”<sup>7</sup>.

Así lo entiende el *Convenio relativo a los derechos humanos y biomedicina* (4-4-1997) cuando afirma que: “una intervención en el ámbito de la salud sólo podrá efectuarse después de que la persona afectada haya dado su libre consentimiento. Dicha persona deberá recibir previamente una información adecuada acerca de la finalidad y la naturaleza de la intervención, así como sus riesgos y consecuencias. En cualquier momento la persona afectada podrá retirar libremente su consentimiento”<sup>8</sup>.

Esto nos pone en relación directa con el consentimiento informado de la persona actual o potencialmente enferma. Este es requerido no sólo por los ordenamientos legales, sino también ante los continuos dilemas que se presentan en bioética (por ejemplo: Problemas relativos al final o el origen de la vida: los padres tienen derecho a saber en qué condiciones viene su hijo cuando esto es conocido; en el caso de una inseminación artificial la mujer tiene derecho a “elegir” que la inseminación se produzca con un semen que posee ciertas características muy semejantes a ella misma. Recuerden el caso publicado hace unos meses: una pareja de raza blanca que recurre a las técnicas de reproducción asistida con semen y óvulos de la misma pareja, se produce una doble fecundación y nacen dos gemelos negros: ¿Qué pudo pasar: o que el óvulo fue fecundado con semen de otro hombre, o que no era el óvulo de esa mujer, sino de otra o que le implantaron embriones procedentes de otra pareja)

El principio de autonomía “trata de evitar, por una parte, el abuso del paternalismo médico y, por otra parte, un cierto contractualismo terapéutico. El primero parece oponerse a la libertad y dignidad de la persona. El segundo

---

7 FLECHA, J.-R.; *La fuente de la vida. Manual de bioética* (Salamanca 1999) 61

8 *Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina* (4-4-1997), cap. II, a.5

es evidentemente imposible, dada la desigualdad en la que se encuentra el paciente con relación a la institución médico-sanitaria”<sup>9</sup>.

Ahora bien, el ser humano no es sólo un cuerpo, sino una compleja realidad psicosomática. Además el ser humano vive al convivir. Es un ser sociable y por lo tanto el principio de autonomía ha de ponerse en relación con otras referencias como son la alteridad y la responsabilidad.

## 2.- El principio de beneficencia

De lo dicho se sigue que el principio de autonomía se complementa con el de beneficencia. Este principio “regula las instancias éticas típicas de la profesión sanitaria que tiene por finalidad la defensa de la vida, de la salud física y psíquica de la persona y el alivio de sus sufrimientos, el respeto a la dignidad de la persona”<sup>10</sup>.

La mayoría de los códigos éticos obligan a los profesionales a intervenir en casos de necesidad, a pesar de que el paciente no haya podido expresar su consentimiento, así lo contempla *El Convenio relativo a los derechos humanos y biomedicina* (Oviedo 4.4.97)

Al afirmar que: “cuando, debido a una situación de urgencia no pueda obtenerse el consentimiento adecuado, podrá procederse inmediatamente a cualquier intervención indispensable desde el punto de vista médico a favor de la salud de la persona afectada”<sup>11</sup>. (Recuerden lo afirmado en relación al principio de autonomía: el enfermo o sus familiares tendrán derecho a intervenir y decidir, pero hay muchos momentos en los que el médico tiene que actuar según el principio de beneficencia porque está en juego la vida y no hay tiempo para la consulta)

A la hora de decidir por un principio u otro (autonomía o beneficencia) “serán determinantes la capacidad de decisión de la persona y su coherencia axiológica”<sup>12</sup>. El mismo Convenio en su artículo 9 “exige tomar en consideración los deseos expresados anteriormente con respecto a una intervención médica por un paciente que, en el momento de la intervención,

9 FLECHA, J.-R.; *o.c.*, 62

10 FLECHA, J.-R.; *o.c.*; 63

11 *Convenio...*, cap. II, a.8

12 FLECHA, J.-R.; *o.c.*; 63

no se encuentre en situación de expresar su voluntad”, (por ejemplo, en enfermos terminales que han expresado previamente su voluntad de que no se les apliquen medios extraordinarios, que se les deje morir en paz en un ambiente familiar).

El principio de “beneficencia autoriza a una cierta manipulación del paciente que aún contraviniendo sus decisiones aparentemente autónomas, pero evidentemente inauténticas, tratar de salvaguardar el valor de la vida o si se prefiere el de la calidad de su vida”<sup>13</sup>, (por ejemplo un enfermo que, a causa de unos dolores muy fuertes estuviera pidiendo que se le dejara morir en paz cuando el personal médico sanitario sabe que con determinado tratamiento el paciente puede recuperar una cierta calidad de vida).

En su formulación negativa este principio sería de no maleficencia: no hacer mal. Los latinos lo sintetizaron con su famoso: “*primum non nocere*. Juro ... que no daré a nadie un veneno, aunque me lo pida, ni tomaré la iniciativa de cualquier sugerencia en ese sentido; igualmente no daré a ninguna mujer una sustancia abortiva... (juramente hipocrático)

### 3.- El principio de justicia

Este constituye el tercer pilar de la bioética o, como alguien ha dicho, la trinidad bioética. Este principio “expresa y sintetiza las instancias éticas que en el acto médico hace valer un tercer sujeto y actor, como es la sociedad, en la que el paciente y el médico se encuentran insertos. En la necesidad todos los sujetos merecen el mismo respeto y tienen derecho a reivindicar su derecho a la vida, a la salud y a la equidad en el reparto de los recursos sanitarios”<sup>14</sup>.

Cuando los recursos son escasos se impone la necesidad de determinar cómo gastarlos. ¿tiene derecho un ciudadano a exigir un tratamiento costoso y sofisticado cuando a lo mejor la mayoría de la población carece de los remedios más elementales?. (Ejemplo: una inseminación asistida en una sociedad carente de la asistencia primaria para una parte notable de su población infantil; o un tratamiento con antirretrovirales para el SIDA en

---

13 FLECHA, J.-R.; *a.c.*, 64

14 FLECHA, J.-R.; *a.c.*, 64

sociedades carentes de los más elementales medios para la medicina primaria. Este tratamiento cuesta en torno a 12.000 euros al año).

Al lado de estos tres principios, la llamada *trinidad bioética*, hemos de tener en cuenta los principios tradicionales en la ética de la vida<sup>15</sup>:

- Doble efecto: en la vida nos encontramos con situaciones o acciones que tienen efectos diversos: unos concordantes con las exigencias de la ética y otros rechazables. En esta situación es válido realizar una acción u omisión buena o indiferente, de la cual se sigue esa diversidad de efectos, con tal de que se considere el bueno como prioritario y pretendido voluntariamente y no haya relación de causalidad del efecto malo sobre el bueno
- Totalidad: las partes del organismo están al servicio del todo: la integridad de la persona, en consecuencia es lícito sacrificar las partes al todo.
- Confidencialidad
- Tuciorismo: lo más seguro. La vida humana es un valor tan grande que su defensa impediría cualquier experimento injustificado que pudiera ponerla en peligro; así lo expresa el magisterio eclesiástico al afirmar que: bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar embrión humano<sup>16</sup>.

### C.- LOS DERECHOS DEL ENFERMO

Como es natural, al hablar de derechos el referente último siempre son los derechos humanos. Pero es necesario “un marco más concreto que oriente la actividad biomédica de acuerdo con unos valores fundamentales”<sup>17</sup>. De hecho siempre, ya antes de la aparición de la bioética, ha habido una normatividad ética en el tratamiento de la vida humana. Pero algunos elementos marcan la novedad de esta disciplina. J. R. Flecha<sup>18</sup>, a quien seguimos básicamente en este capítulo, señala dos:

---

15 Cf. IBID, 64-68

16 *Evangelium Vitae*, 60

17 FLECHA, J.-R.; *o.c.*; 68

18 Cf. IBID; 69-70

- un elemento objetivo determinado por la novedad de las situaciones a las que ha dado lugar el avance tecnológico científico en relación a la manipulación de la vida humana. Avances que no sólo dicen relación a la curación, sino también al origen de la misma vida. Las nuevas situaciones “presentan dilemas éticos para los cuales no siempre hay un coherente juego de jerarquización de valores”<sup>19</sup>. (¿Qué hacer, por ejemplo con los embriones congelados: dejarlos ahí para siempre con el costo que supone de mantenimiento, utilizarlos como material de investigación, darlos en adopción?).

- Un elemento subjetivo: la profesión biomédica ha sido regulada por códigos deontológico que exigían del médico unos deberes en relación a su paciente (por ejemplo, el juramento hipocrático). La pretensión era, lógicamente, evitar el mal y hacer el bien al paciente. La responsabilidad recaía sobre el médico que ejercía un cierto paternalismo en relación a su paciente.

El mundo moderno ha promovido los *derechos del paciente*. Este tiene unos derechos y también unos deberes:

. Entre los primeros: información veraz, oportuna y adecuada sobre el diagnóstico y el pronóstico de su enfermedad o salud. Igualmente el derecho a la vida privada<sup>20</sup>. (Piensen, por ejemplo, en una prueba genética que revele la predisposición o la certeza de que una persona va a padecer cierta enfermedad degenerativa y no sólo él, sino, presumiblemente, una parte de sus familiares cercanos ¿qué hacer con esa información? ¿Qué harán las compañías de seguros? ¿Qué empresa le dará trabajo? ¿Desearán los familiares conocer un futuro previsible y, quizás, no muy halagüeño?)

. Entre los segundos: obligación de contar con el consentimiento libre, informado y revocable del paciente que se somete a un tratamiento<sup>21</sup>.

---

19 IBID; 69

20 IBID.

21 Cfr. El Convenio firmado en Oviedo (España) entre los miembros del Consejo de Europa junto con USA, Canadá, Japón, Australia, Santa Sede y que lleva por título: *Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina*.

## D.- comités de ética asistencial

En primer lugar vamos a dar una definición de qué es un Comité de ética asistencial.

*“Los comités de ética asistencial son órganos consultivos dentro de la estructura sanitaria, en el ámbito hospitalario, para la resolución de casos donde entran en conflicto valores vitales y valores espirituales, en el amplio sentido del término —es decir, no necesariamente religiosos”<sup>22</sup>.*

### 1.-.Por qué nacen estos comités.

Los comités de ética asistencial nacen, según R. Jiménez, como respuesta a dos necesidades básicas: “por un lado la situación actual de la sociedad con una revalorización de los valores éticos y morales, de tal forma que la mayoría de las relaciones entre médicos, enfermeras, resto de los profesionales al servicio de la salud con los pacientes, familias o comunidad en general, están impregnados de dilemas éticas en muchas de sus actuaciones y comportamientos.

Por otro lado el término bioética se asocia al análisis de problemas lógicamente dentro del ámbito médico y de tipo diferente, clínico, asistencial o de investigación biomédica y esto se debe hacer mediante un diálogo pluralista y abierto pero con una sistemática.

El avance continuado de las nuevas tecnologías aplicadas a la medicina ha motivado la aparición de un posible dominio, aunque sólo sea temporal, entre la vida y la muerte. Esto crea dudas sobre los resultados que se puedan obtener con determinados procedimientos terapéuticos así como en la valoración riesgo-beneficio para el paciente, ya que indudablemente ese avance no sólo crea beneficio sino importantes riesgos en su aplicación, aparte de la posible limitación de medios que nos puede obligar a una selección sobre los mayores beneficios que se puedan obtener de acorde con unos resultados presumiblemente mejores.

Toda esta situación, cada día más real y frecuente, sobre todo en los hospitales de alta tecnología, ha motivado la necesidad de la creación de

---

22 ABEL I FABRE, F; Tomado de TREVIANO, M.; *¿Qué es bioética?* (Salamanca 1999) 159

comités de ética asistencial, en los cuales se compartan decisiones que pueden afectar tanto a la vida en un momento determinado como a la calidad futura de la misma, sobre todo cuando existen dudas en las forma de actuación o discrepancias con la actitud de enfermos o familiares”<sup>23</sup>.

## **2.- Quiénes forman un comité de ética asistencial:**

“En un comité de ética conviene que estén presente los diferentes puntos de vista que pueden incidir en la toma de decisiones para que se asegure la interdisciplinariedad”. Normalmente los comités de ética oscilan entre los 5 y los 25 miembros. M. Trevijano sugiere que un comité debe constar de: un tercio de médicos, un tercio de enfermeras y un tercio de otras personas entre las que pueden estar: un especialista de ética, un capellán, un asistente social, un abogado, un psicólogo. En USA se recomienda que asita una persona ajena al campo de la salud”<sup>24</sup>.

## **3.- Funciones básicas de un comité de ética asistencial**

- “Velar por el cumplimiento de los derechos del paciente.
- Procurar una conveniente formación en bioética del personal del hospital.
- Colaborar y facilitar la actitud a tomar ante problemas éticos distintos y de diferentes consecuencias.
- Elaboración de protocolos sobre la forma de actuar ante los dilemas éticos más frecuentes como por ejemplo la reanimación o muerte cerebral”<sup>25</sup>.

## **4.- Hacia la decisión**

Una vez que se ha hecho una descripción exhaustiva del caso: historia, situación actual, pronóstico, actitud del enfermo ante la enfermedad (de los padres o tutores, si es un niño o una persona incapacitada) etc.. viene el momento de hablar de las decisiones las cuales deben ser comentadas a partir de dos principios básicos: beneficencia y justicia .

---

23 JIMÉNEZ, R.; *Metodología práctica de un comité de ética*, Labor hospitalaria/ 244, 128

24 TREVIJANO, M.; *a.c.*; 161

25 JIMÉNEZ, R.; *a.c.*; 129 ; Cf. TREVIJANO, M. ; *a.c.* ; 160

Discutido el caso desde estos dos principios vendrá la consideración del principio de autonomía: cualquier decisión debe basarse sobre la voluntad del paciente. Pero este principio tampoco es absoluto. Puede haber situaciones en las que para la defensa de la vida el médico puede tomar decisiones al margen de la voluntad del paciente (un enfermo que pide que le dejen morir cuando el equipo médico sabe o tiene fundadas esperanzas de que con un determinado tratamiento por incómodo que sea puede tener una calidad de vida digna)<sup>26</sup>.

## 5.- Decisiones

Además de los principios anteriores, R. Jiménez propone que se tengan en cuenta también estos otros:

- reducción de riesgos (no nocividad)
- utilidad potencial
- garantía de control tanto médico como familiar lo que obligará a un exacto conocimiento de los pros y los contras de nuestra actitud
- consideración del nivel cultural de la familia, así como su ideología o creencias religiosas<sup>27</sup>.

“La decisión ética a ser posible ha de tomarse por unanimidad, teniendo siempre en cuenta que nunca es vinculante y que en último término puede prevalecer el principio de autonomía”<sup>28</sup>.

## 6.- Información a la familia

La información a la familia ha de darla el profesional que más contacto tenga con la familia. Y, según el autor ya citado, debe reunir las siguientes características:

- Explicación del pronóstico
- Los pros y contras de las medidas terapéuticas que pueden utilizarse

---

26 Cfr. JIMÉNEZ, R.; *o.c.*; 130

27 Cfr. IBID.

28 IBID.; 130

- Duración del tratamiento
- Igualmente se le transmite un resumen de lo dialogado en el comité y de la decisión final del comité<sup>29</sup>
- Utilización del lenguaje lo más claro posible para que el paciente o la familia puedan tomar la decisión que crean más conveniente.

## **E.- el concepto de calidad de vida**

Hablar *de calidad de vida* supone una seria dificultad por la diversa comprensión que se tiene a partir de concepciones filosóficas o religiosas y también, desde el punto de vista clínico, dependiendo de la orientación personalista o vitalista del profesional.

**1.-Desde el punto de vista filosófico** el término calidad de vida, según Abel i Fabres puede tener al menos doble sentido.

Para el filósofo “de corte metafísico”, calidad equivale a dignidad y, por lo tanto,

- “toda vida humana es igual a otra vida humana en dignidad y, por ello, debe ser respetada”
- la dignidad de toda vida humana exige el respeto absoluto independientemente de las anomalías o deficiencias que padezca y que limitan su autonomía o relación social.

Desde una perspectiva relativista:

- la vida humana es indigna de ser vivida si no es productiva
- la vida humana no merece la pena vivirse si no comporta felicidad par sí o para los otros
- la vida humana no merece la pena si no es capaz de alimentarse o cuidarse por sí misma<sup>30</sup>

---

29 Cf. IBID.

30 ABEL I FABRES, F; *Dificultad el concepto “calidad de vida”*, Bioética y Debat 11 (1997) 10

**2.-Desde el punto de vista teológico** (tradición judeocristiana) la vida es un don de Dios y la grandeza del hombre le viene por ser imagen del Creador. El hombre no es dueño de su vida y ésta es un don y una tarea. Estamos obligados a conservarla, mejorarla y realizar el plan de Dios que coincide con la plenitud de la vida humana. Este último objetivo se debe alcanzar autónomamente, libremente y solidariamente

**3.-Desde el punto de vista clínico**, *calidad de vida* “se refiere a las condiciones biofisiológicas y sociales que dan lugar a una vida autónoma y humana: conocer, hablar, moverse. (...) Los clínicos acostumbran a valorar la vida en función de dos escuelas. Una de ellas, por fortuna la menos numerosa, dice Abel i Fabres, valora la vida en función de meros parámetros biológicos. Otra escuela, valora mucho el factor de autoconciencia del paciente, actual o la que pueda recuperar”<sup>31</sup>.

En general el médico cuando habla de *calidad de vida* hace alusión a las condiciones que permiten a la persona vivir de manera independiente. En la medida en que este vivir independiente se disminuye, también se deteriora la calidad de vida. Disminución de la capacidad de movimiento, de expresión supone disminución de la calidad de vida (un niño con daños neurológicos importantes o con una enfermedad incurable puede ocupar un lugar especial en su entorno; la atención que se le presta está demostrando que su vida sí es valiosa para alguien) La persona proyecta su vida en unas determinadas condiciones de autonomía y relación y a partir de las condiciones en que una intervención las limite valorará si merece la pena o no someterse a ella. No cabe duda de que una vida más larga, pero más limitada no siempre presenta el atractivo de una vida más corta, pero más autónoma o más comunicativa

#### **4.- Hacia una definición.**

Abel i Fabres recoge la distinción que el Instituto de Bioética de Maastrich propone:

- calidad de existencia para indicar las circunstancias de vida de los individuos: salud, bienestar, etc. A esto responde la medicina.

- calidad humana, responde a la pregunta del modo cómo la persona da sentido o puede dar sentido a su vida.

Este último concepto corresponde al de calidad de vida para el médico o el ético de corte personalista: posibilidad de realización autónoma por parte del interesado<sup>32</sup>.

## 5.-¿Quién decide sobre la calidad de vida?

Solamente la propia persona puede decidir sobre la calidad de su vida. Seguir criterios externos será instrumentalizar la vida de una persona en beneficio de otros intereses. Solamente la propia persona puede juzgar si merece la pena privarse de algo, arrostrar ciertas incomodidades, someterse a intervenciones médicas extraordinarias etc... en función de alargar, por ejemplo, la vida.

Abel i Fabres insistiendo en la autonomía de la decisión afirma: “utilizar correctamente el factor calidad de vida en una decisión clínica supone tener en cuenta los valores personales y subjetivos, que pesan en el interesado al evaluar la calidad de vida (es él, quien ha de vivirla, y no el médico) y no decidir nunca por factores ajenos a su propio interés”.

De aquí se sigue la necesidad de que en la decisión participe el propio paciente o, si él no está en condiciones de hacerlo, su representante o quien mejor conozca la decisión que al paciente le gustaría que se tomara. Los Principios de ética médica europea en su artículo cuarto afirman: “el médico no puede sustituir su propio concepto de calidad de vida por el de su paciente”.

Terminando su artículo que hemos seguido, Abel i Fabres hace tres observaciones finales:

- el médico no puede prescindir de la opinión del paciente respecto a lo que le conviene, pero tampoco puede prostituir el objeto de la medicina, orientada a tutelar los bienes objetivos de la salud con la valoración que le corresponde.
- nadie está obligado a soportar sufrimientos desproporcionados cuando no se tiene fortaleza para darles sentido. En este caso el médico no está obligado a prolongar la vida a toda costa.

---

32 Cfr. IBID, 11

- cuando la medicina ya no tiene capacidad para restablecer la salud en condiciones adecuadas y el enfermo ha manifestado su voluntad, se puede limitar a los cuidados paliativos que miran al cuidado de la persona sin luchar inútilmente contra la enfermedad<sup>33</sup>.

## F.- USO PROPORCIONADO DE LOS MEDIOS

### 1.- La proporcionalidad

El objetivo último, salvado el principio de la inviolabilidad de la vida, será preservar el “derecho de morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana”<sup>34</sup>.

Pero dada la complejidad de las situaciones con frecuencia surgen dudas sobre cómo aplicar los principios de moral. Hasta hace poco los moralistas hablaban de medios *ordinarios* y *extraordinarios*. Por medio extraordinarios se entienden “tratamientos médicos o quirúrgicos, con inclusión de los procedimientos propios de la medicina intensiva, que se limitan, por medio del mantenimiento, reactivación o sustitución de las funciones vitales, a prolongar el proceso natural de muerte, posponiendo el momento de ésta”<sup>35</sup>. Hoy, dados los progresos de la terapia no es fácil decir cuáles son ordinarios y cuáles extraordinarios, por ello se prefiere hablar de *proporcionados* y *desproporcionados*.

Para valorar la proporcionalidad se deberán relacionar los medios con el tipo de terapia, “el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales”<sup>36</sup>.

La misma Declaración para facilitar la aplicación de estos principios señala algunas puntualizaciones:

---

33 Cfr. IBID

34 *Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe sobre la eutanasia*, 1980, IV.

35 LOPEZ E LA VIEJA, M. T.; *Principios morales y casos prácticos* (Madrid, 2000) 77

36 Declaración..., IV

- Es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos por la tecnología más avanzada, aunque esté en fase de experimentación. Se pondera el ejemplo de solidaridad en bien de la humanidad.
- Es lícito interrumpir tales medios cuando las esperanzas puestas en tales medios no se corresponden con los resultados obtenidos
- Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer
- Es lícito renunciar a tratamientos que podrían implicar un prolongación precaria y penosa de la vida del enfermo. Por eso el médico no debe tener motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro<sup>37</sup>, IV.. La *Evangelium vitae* insiste sobre este tema añadiendo un elemento a la desproporción entre medios y resultados: “ser demasiado gravosos para la familia”<sup>38</sup>.

## 2.- Decisión

La tecnificación de la medicina ha hecho muy difícil la decisión para el enfermo o la familia; por eso, además de éstos, debe ser tenido en cuenta el parecer de los médicos los cuales “podrán juzgar mejor que otras personas si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se puede obtener de los mismos”<sup>39</sup>.

## 3.- ¿Por qué se pide la eutanasia? Los cuidados paliativos

El amor a la vida es algo natural. Todo el mundo desea vivir largo tiempo, pero también todo el mundo desea morir antes que ser una pesada carga para sus familiares, soportar la conciencia de la propia “indignidad” o dolores insoportables. Si un enfermo “pide la muerte real es por el dolor que experimenta al descubrir que, simbólicamente, la sociedad ha firmado ya el acta de defunción”<sup>40</sup>. Por debajo de esta petición hay otras necesidades más profundas a las que se debe dar respuesta.

37 IBID.

38 *Evangelium Vitae*, 65

39 Declaración..., IV

40 LOPEZ AZPITARTE, E.; *La eutanasia. Aspectos éticos y pastorales*. Sal Terrae 89/7 (2001) 545

Aquí es donde entran en juego los llamados *cuidados paliativos*. Son atenciones no de orden terapéutico porque éstos ya han demostrado en estos enfermos su insuficiencia para curar o mejorar su estado. Se trata de enfermos: canceroso, Sida., enfermedades neurológicas degenerativas y conscientes de que están afectados por una enfermedad mortal en breve tiempo.

Las necesidades a cubrir en este tipo de enfermos son de cuatro tipos: físicas, que corresponde su atención al médico; psico-afectivas, se requiere la presencia de personas para una escucha atenta del enfermo que le permita superar o aminorar la angustia, a veces muy profunda, del moribundo y espirituales, que corresponde a los ministros del culto religioso.

Los cuidados paliativos, dicen los estatutos de la *Sociedad francesa de Acompañamiento y de cuidados paliativos*, consideran al enfermo como un viviente, ni aceleran ni retardan su muerte. Los cuidados paliativos están en contradicción con la ética más común en medicina de alargar la vida, escogen en esta fase terminal de la vida, privilegiar la cualidad de la vida que falta más que la duración de la misma<sup>41</sup>.

En último término lo que pretenden las unidades de cuidados paliativos es la defensa de uno de los derechos fundamentales de todo hombre: morir con dignidad.

---

41 Cf. ABIVEN, M. ; *Le droit à une mort digne. Les soins palliatifs*, *Medicien de l'homme*, 250 (2001) 9.

# CUANDO EL DIOS TRINO SE HACE ECONOMÍA SALVÍFICA

(La Trinidad Económica es la Trinidad  
Inmanente y viceversa)

P. Rafael E. Serrano, F.M.I.

**Abstract:** "... it is necessary to avoid in theology and catechism all separation between christology and the doctrine of the Trinity... It is equally necessary to avoid all immediate confusion between Jesus Christ occurrence and the Trinity. The Trinity has not been simply built in the history of salvation by the Incarnation, the Cross and the Resurrection of Christ, as if God would need a historical process to be trine. Therefore, we have to maintain the distinction between the immanent Trinity, whereby freedom and necessity are identical in God's eternal essence, and the Trinitarian economy of salvation, wherein God absolutely exercises his own freedom with no necessity from nature whatsoever".

"...Hay que evitar en teología y en la catequesis toda *separación* entre la cristología y la doctrina trinitaria... Hay que evitar igualmente toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha construido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para ser trino. Hay que mantener por tanto la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza"<sup>1</sup>.

## I.- A MANERA DE INTRODUCCIÓN

"Hay que evitar toda '*separación*' entre la cristología y la doctrina trinitaria..."  
Ciertamente la teología de hoy es deudora de aquella intuición que llevó a

1 *Teología-Christología-Antrología* (cf. N. 25), en Documentos de la Comisión Teológica Internacional, citados por L. LADARIA en *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998. p. 37.

Karl Rahner a afirmar la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Muestra de ello es la cita de la Comisión Teológica Internacional aquí expuesta que hace suya la preocupación de dicho teólogo cuando decía: “*Cuando hoy en día se habla de la encarnación de Dios, se considera teológica y religiosamente sólo el hecho real de que Dios se hizo hombre, que ‘una’ Persona divina (de la Trinidad) asumió carne humana, pero no se considera el hecho que esta Persona es precisamente aquella del Logos*”<sup>2</sup>.

Para Rahner era inconcebible el aislamiento que el tratado sobre la Trinidad tenía en todo el conjunto de la teología dogmática: “*Si la visión beatífica consiste en contemplar un día cara a cara a este Dios Trino, y gracias a ello ser ‘introducidos’ en la vida intradivina (...) entonces debemos preguntarnos cómo podrá ser verdad esto si se niega una relación ontológica real de cada una de las tres Personas divinas con el hombre (que no sea pura apropiación!) y si la visión de una realidad, aunque la más elevada, nos pueda hacer santos no obstante dicha realidad sea considerada absolutamente ‘privada de relaciones’ ontológicas reales respecto a nosotros*”<sup>3</sup>.

Esto era un error a superar, decía Rahner. La Trinidad es un misterio de Salvación, no puede ser aislado de la realidad humana. Es en este contexto que él afirma: “*La Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’ y viceversa*”; axioma este que debe ser profundizado con atención, porque el viceversa puede ser malinterpretado y caer en el otro extremo al que apunta la Comisión Teológica Internacional cuando dice: “*Hay que evitar igualmente toda ‘confusión’ inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad*” (Cfr. cita inicial)

Entre otros, Walter Kasper nos presenta sintéticamente algunos equívocos en los que se puede caer cuando se equipara sin más la Trinidad económica y la Trinidad inmanente<sup>4</sup>:

- No asumir seriamente la verdad que la segunda persona divina, con la encarnación, existe en un modo nuevo en la historia. Ésta viene privada de su realidad histórica y concebida exclusivamente como una manifestación temporal de la Trinidad inmanente eterna. De este modo no se hace la distinción entre generación eterna del Padre y misión temporal en el mundo.

---

2 K. RAHNER, *La Trinitá*, Brescia 1998, p. 21.

3 L. LADARIA, *op. cit.*, p. 24.

4 W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984, p. 367.

- Antitéticamente, se puede llegar a disolver la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, como si la Trinidad eterna estuviera constituida sólo en y mediante la historia. Las diferencias entre las tres personas eternas serían cuando más modales, llegando a ser reales solamente en la historia.
- Finalmente, añade Kasper, es incorrecto utilizar este axioma para relegar a la sombra la doctrina de la Trinidad inmanente para concentrarse en la Trinidad histórico-salvífica, porque ésta sin aquélla no tendría ni sentido ni significado.

Como podemos ver, este es un argumento ampliamente discutido e importante cuando se intenta conocer mejor al Dios que se ha comprometido con la humanidad; por eso abordamos ahora algunos de sus múltiples aspectos con los aportes que nos dan varios autores.

## II.- FUNDAMENTOS DEL AXIOMA

La experiencia nos dice que sólo en Jesucristo podemos tener acceso al Dios uno y trino. El punto de partida de toda teología no puede ser otro que la economía salvífica si se quiere tener un fundamento sólido y seguro, sin abolir —claro está— la fe. Así lo entendió Rahner cuando formuló su ‘axioma fundamental’, pero otros autores mucho antes que él tuvieron intuiciones similares. La antigua verdad de que “sólo a partir de la revelación acaecida en Cristo tiene sentido que hablemos del Dios trino”<sup>5</sup> es considerada ya explícitamente, entre muchos otros, por Tomás de Aquino, quien sabiendo que la Trinidad es una verdad de fe, no la puede deducir a partir de las cosas creadas. Por lo tanto, los esfuerzos iniciados por Agustín y continuados por la teología medieval por encontrar huellas de la Trinidad en las realidades creadas son sólo intentos de explicación que se mueven en la esfera de la fe. Bien decía Kasper: “La motivación positiva de la incomprensibilidad real de la Trinidad, también después de su revelación, está en el hecho que también en la economía de la salvación el Dios trinitario se nos manifiesta sólo por medio de palabras y acciones humanas, por lo tanto en figuras finitas y limitadas. También aquí vale la afirmación que nosotros vemos a Dios siempre como en un espejo, y nunca cara a cara (1Cor. 13,12)”<sup>6</sup>. Para explicarnos con palabras de Tomás de Aquino, diríamos: “También en la economía de salvación

5 L. LADARIA, *op. cit.*, p. 24.

6 W. KASPER, *op. cit.*, p. 358.

*nosotros conocemos a Dios sólo indirectamente, a partir de sus efectos. Éstos, en la historia de salvación, resultan indudablemente más claros que en la creación, aunque sólo nos permiten saber que Dios existe y que es uno y trino; pero no nos permiten entender el interior de su esencia (il quid est). Nosotros venimos enlazados a Dios casi como a un desconocido (quasi ignoto)<sup>77</sup>.*

La revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús de Nazaret. Solamente por la fe en él tenemos acceso a este misterio: *A Dios nadie lo ha visto, el Hijo unigénito que está en el seno del Padre nos lo da a conocer* (Jn 1,18; cf. 1Tim6,16). Por lo tanto, podemos llegar a conocer al Dios trinitario solamente a partir de sus palabras y de sus acciones en la historia, a partir de estos símbolos reales de su amor que nos son comunicados libremente en Jesucristo. La revelación histórico-salvífica no disuelve el misterio de Dios, al contrario, nos ayuda a penetrarlo más a profundidad; nos revela el misterio divino en su carácter de misterio.

El Vaticano II —adoptando mucho de Karl Rahner— establece una clara conexión entre la revelación de Dios y la revelación de la verdad salvífica. Dios se revela tal cual es, y él es salvación en Jesucristo. Conocemos la ‘misteriosa y luminosa’ realidad del Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. En *Dei Verbum* 4, se refleja claramente que la revelación cristiana es revelación de Dios y de su designio salvífico. Según dicha Constitución, esta revelación se lleva a cabo con las palabras y las obras, especialmente con las de Jesucristo: “...con el hecho mismo de su presencia y con la manifestación que lleva a cabo de sí mismo con las palabras y las obras, con los signos y con los milagros, y especialmente con su muerte y su resurrección de entre los muertos, y, finalmente, con el envío del espíritu Santo, cumple y completa la revelación...”<sup>78</sup>.

Por lo tanto, podemos concluir, que el modo como la Trinidad se nos presenta en la economía de la salvación ha de reflejar cómo es en sí misma, no sin excluir una cierta distinción en esta identidad, como veremos más adelante y como aparece ya en K. Barth cuando afirma: “Hemos seguido la regla —y la consideramos fundamental— de que las afirmaciones sobre la realidad de los

---

77 TOMÁS DE AQUINO, *STh* I q.13,a.12 ad 1.

78 DEI VERBUM, 4.

*modos de ser divinos 'ante todo en sí mismos' no pueden ser distintas en cuanto al contenido de aquellas que hay que hacer precisamente sobre su realidad en la revelación"*<sup>9</sup>.

Como podemos ver, la reflexión del llamado 'axioma fundamental' de Rahner se impone, "de lo contrario la salvación del hombre no sería Dios mismo, y habría que buscarla en otro sitio, o el Dios que se revela y nos salva no es el que es en sí mismo; lo cual evidentemente no es concorde con la fe cristiana"<sup>10</sup>.

### III.— EL AXIOMA FUNDAMENTAL EN SÍ

Estamos de acuerdo con Yves Congar cuando afirma que el axioma fundamental de Rahner es el aporte contemporáneo más original a la teología trinitaria<sup>11</sup>. ¿Por qué? Porque siendo la Trinidad el misterio de fe por excelencia, la base de la doctrina trinitaria será la fe misma. No podemos tomar como punto de partida ni la filosofía moderna ni ninguna analogía obtenida del ámbito creatural<sup>12</sup>, como decíamos arriba aludiendo a Tomás de Aquino. Filosofía y creación puede ayudarnos para lograr una comprensión más profunda, pero el verdadero principio de interpretación lo debemos tener en la fe que profesamos en la economía de la salvación. De allí que "la Trinidad económica es la trinidad inmanente, y viceversa"<sup>13</sup>.

Ya K. Barth se había expresado —antes que Rahner— en términos similares cuando escribió: "No se puede hacer preceder la realidad divina en su revelación de un 'solamente', como si más allá de la revelación se diera otra realidad divina, porque justamente la realidad de Dios que encontramos en la revelación es su realidad en la eternidad más profunda"<sup>14</sup>. Kasper elenca otros autores que se aproximan al axioma fundamental de de Rahner, aunque no siempre éstos lo interpreten de la misma manera (por ejemplo el ortodoxo Meyendorff: "el ser divino para nosotros pertenece a su ser en sí"; Schleiermacher: "no poseemos fórmula alguna para

---

9 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1935, p. 352 (citado por L. LADARIA en *op. cit.*, p. 25).

10 L. LADARIA, *op. cit.*, p. 25.

11 Y. CONGAR, *El espíritu Santo*, Barcelona 1991, p. 454.

12 Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 364.

13 K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en

14 K. BARTH, *op. cit.*, p. 503 (citado por W. KASPER en *op. cit.*, p. 365).

*el ser divino en sí distinto del ser divino en el mundo*"; Staudenmaier, representante de la Escuela de Tubinga: *"es inútil hacer la distinción entre la Trinidad de la sustancia y la Trinidad de la revelación"*)<sup>15</sup>.

Cuando Rahner enuncia su axioma, lo justifica —e intenta aclararlo— con estas tres razones<sup>16</sup>:

- a) La Trinidad es un misterio de salvación. De lo contrario no nos habría sido revelada. La salvación del hombre es, y no puede ser otro que Dios mismo, no es un don creado diferente a él (no es gracia creada). Por lo tanto, el obrar de Dios por medio de Jesús en el Espíritu Santo es acción salvífico-divina sólo si dicha acción supone a Dios mismo, tal como él es en sí y como él es para nosotros. La Trinidad económica perdería todo sentido si no fuera también —al mismo tiempo— Trinidad inmanente.
- b) Existe por lo menos un caso (pero importantísimo y decisivo y, además, es doctrina de fe definida) en el cual se impone el axioma<sup>17</sup>. Se trata de la encarnación del Logos, la unión hipostática. Prescindiendo de las reflexiones escolásticas que consideraban la posibilidad de la encarnación por parte de las otras personas de la Trinidad, y prescindiendo también de todos los problemas hipotéticos que dichas reflexiones generaron, debemos concluir que en Jesucristo llegó a hacerse hombre no Dios en general, sino la segunda persona divina, el Logos. En el Hombre Jesucristo habla y actúa el hijo de Dios mismo. Por lo tanto, en este caso de la encarnación no es posible distinguir adecuadamente entre la misión temporal del Logos en el mundo y su procesión eterna del Padre, aquí la Trinidad inmanente y la Trinidad económica constituyen una unidad. A nuestro parecer, Luis Ladaria hace una reflexión importante e iluminadora al respecto cuando afirma: *"No podemos pensar que la venida de Jesús al mundo sea una excepción en*

---

15 Cf. K. KASPER, *op. cit.*, p. 365.

16 Cf. K. RAHNER, *La Trinitá*, cap.III; Y. CONGAR, *op. cit.*, pp.455-456; W. KASPER, *op. cit.*, pp.365-366.

17 *"Hay, por tanto, al menos una 'misión', una presencia en el mundo, una realidad económico-salvífica no meramente apropiada a una persona divina determinada, sino peculiar suya. Aquí no se habla únicamente 'sobre' esa persona divina determinada en el mundo. Aquí acaece fuera de la vida intradivina, en el mundo mismo, algo que no es simplemente acaecer del Dios tripersonal en cuanto uno, actuante en el mundo con causalidad eficiente, sino que pertenece sólo al Logos y que es la historia de una persona divina diferenciada de las otras"*. K. RAHNER, ET, t.I, Madrid 1967, p. 118 (citado por Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 455).

*el modo de actuar de Dios respecto de nosotros. Más bien debemos afirmar lo contrario. En Jesús tenemos el momento más alto de esta actuación y el paradigma y el fundamento de todo lo que Dios hace por nosotros: todo tiene su consistencia en el Hijo amado en quien tenemos la redención y el perdón de los pecados, todo ha sido hecho mediante él y camina hacia él (cf. Col 1,13-20)*<sup>18</sup>.

De hecho, conociendo el modo concreto como Dios se nos ha revelado en la vida, muerte y resurrección de su Hijo, puede ser legítimo pensar que este modo de obrar corresponda a su modo de ser en la plenitud de su vida intratrinitaria.

c) La historia de la salvación no es solamente la de la autorrevelación de Dios; es la de su autocomunicación. Dios mismo es el contenido de esa historia, explica Congar. Y continúa: “*La Trinidad económica (revelada y comunicada) y la Trinidad inmanente son idénticas porque la autocomunicación de Dios a los hombres en el Hijo y en el Espíritu no sería una autocomunicación de Dios si lo que Dios es para nosotros en el Hijo y en el Espíritu no fuera propio de Dios en sí mismo*”<sup>19</sup>. Si prestamos atención nos daremos cuenta que esto se relaciona con la argumentación antiarreana la cual, partiendo de nuestra divinización, requiere necesariamente la comunicación de ‘Dios mismo’ en la economía. Dice Ladaria: “*Entre la filiación divina de Jesús y la nuestra, en el Espíritu Santo, hay una relación intrínseca. La ‘gracia’ no es primordialmente un don de Dios, sino el don de Dios mismo, el don del Espíritu Santo, ‘don’ por antonomasia, más aún, la ‘persona don’ (citando a Juan Pablo II en ‘Dominum et Vivificantem’, n. 10). Podemos por tanto pensar en una inhabitación personal del Espíritu Santo en el justo*”<sup>20</sup>. De allí que aparezca la distinción de las personas en el obrar de Dios con nosotros, y, a partir de dicha distinción, podamos descubrir las características del Padre, el Hijo y el Espíritu en la vida intratrinitaria. De este modo evitaremos la extendida opinión de escuela en tiempos pasados que consideraba la unidad de la actuación ad extra de las personas de la Trinidad. De hecho, afirma Congar que esta tercera justificación que hace Rahner de su ‘axioma fundamental’ reconoce una realidad a las ‘apropiaciones’ porque “*lo que la economía manifiesta de tres*

---

18 L. LADARIA, *op. cit.*, p. 27.

19 Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 455.

20 L. LADARIA, *op. cit.*, p. 30.

*maneras por parte de Dios, de estar con nosotros y de comunicarse, responde a los tres modos relacionales de subsistir Dios en sí mismo*<sup>21</sup>.

#### IV.- VALORACIÓN DEL AXIOMA DE PARTE DE DOS AUTORES CALIFICADOS

a) **WALTER KASPER**<sup>22</sup>: Para este autor el axioma fundamental de Rahner es justo, legítimo y además necesario, porque su objetivo fue vencer la irrelevancia que tenía la doctrina de la Trinidad inmanente. Ésta, adosada de nuevo a la historia de la salvación, podría entreabrir el sentido que viene a asumir por la fe.

Sin embargo, Kasper advierte que la manera como Rahner equipara la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, se presta a ambigüedades y a falsas interpretaciones (ya hicimos alusión a estos errores en el primer apartado de este artículo). Pero, saldados estos peligros, el axioma debe llevarnos no a disolver la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, sino a entender que esta identidad no puede ser leída en clave tautológica del tipo  $A = A$ . “Aquí la conjunción copulativa ‘y’ (que precede a la palabra ‘viceversa’ del referido axioma fundamental) no expresa una identidad, sino que se entiende en el sentido de una existencia indeducible, libre, gratuita, histórica de la Trinidad inmanente en la Trinidad económica”. Kasper, apoyándose en la obra “*Je crois en l'Esprit saint*” de Y. Congar, intenta modificar el axioma de Rahner para salvar el carácter libre, gratuito y kenótico de la Trinidad económica respecto a la Trinidad inmanente, acogiendo de este modo el misterio inmanente de Dios “en la” (y no: ‘detrás de la’) revelación que él hace de sí mismo. “En la autocomunicación histórico-salvífica, la autocomunicación intratrinitaria está en el mundo en un modo nuevo, en las palabras, signos y obras producidos en la historia, en definitiva en la figura del hombre Jesús de Nazaret”.

Concluye este autor que la revelación del misterio trinitario, como toda revelación, se actúa no sólo con la palabra o con acciones histórico-salvíficas aisladas; dicha actuación se opera necesariamente a través de palabras y acciones íntimamente ligadas entre ellas (cf. VATICANO II, *Dei Verbum*, 2).

21 Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 456.

22 Cf. W. KASPER, *op. cit.*, pp. 367-369.

b) **YVES CONGAR**<sup>23</sup>: Este autor reconoce como original y muy conveniente la introducción del axioma fundamental de Rahner, porque su objetivo es crear una relación, e incluso una unidad, entre los tratados que el genio analítico de la escolástica y de la enseñanza corriente presentan de manera sucesiva sin manifestar la coherencia existente entre ellos. Congar se explica: “*Atribuimos la creación a Dios, pero en el fondo, tenemos, en la mente, una idea pretrinitaria de Dios. Evidentemente, atribuimos la redención a Jesucristo, pero él es ‘Dios’, y apenas se incluía en este ‘Dios’ al Verbo ‘como tal’. Además, a pesar de los estudios exegeticos relacionados con esta cuestión, rara vez se desarrollaba la relación entre creación y redención, relación ligada, precisamente, con el Verbo hecho carne*”. Sin embargo, añade Congar, la Escritura, el Símbolo y los padres prenicenos hablaban el lenguaje de la economía. El Símbolo es trinitario justamente dentro de este marco histórico-salvífico (jeconómico). Por eso Rahner los reúne cuando los afirma como ‘axioma fundamental’: “*La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y viceversa*”. Por otra parte, dice este autor, “*sabemos que las ‘misiones divinas’ del Verbo y del Espíritu son las procesiones mismas de estas personas en cuanto que terminan con un efecto en la criatura*”.

No obstante la aceptación que Congar manifiesta por este axioma, le añade dos “glosas” (término usado por el mismo autor) para limitar su carácter absoluto:

**1) La matización de la segunda proposición del axioma:** Que la Trinidad económica sea la Trinidad inmanente es indiscutible, según Congar. Pero, éste se pregunta: “*¿Podemos ‘identificar’ el misterio libre de la economía y el misterio necesario de la tri-unidad de Dios? ¿Podemos afirmar que Dios compromete y revela ‘todo’ su misterio en la autocomunicación que hace de sí mismo?*”. Y citando los padres antiarrianos, dice que las criaturas podrían no existir, mientras que Dios continuaría siendo Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu) porque la creación es un acto de libre voluntad, mientras que la procesión de las personas se realiza según la naturaleza, *kata physin*<sup>24</sup>. Por lo tanto, la segunda proposición del axioma requiere una matización si no queremos caer en errores y exageraciones como a las que llega, por ejemplo, Piet Schoonenberg, quien con una prolongación puramente lógica de la reciprocidad entre las dos

23 Cf. Y. CONGAR, op. cit., pp. 456-460.

24 Aquí Y. CONGAR cita a San Atanasio, *Contra Arian.*, I, 18 (PG 26, 49); II, 31: “Incluso si Dios no hubiera decidido crear, no por eso habría dejado de tener su Hijo (col. 212 B).

proposiciones del axioma, y entendiendo “persona” en sentido moderno, llega a conclusiones como estas: *“En Dios mismo, Padre-Hijo-Espíritu son sólo medios de la divinidad. No hay ‘personas’, relaciones personales, sino en la economía. Dios es verdaderamente tripersonal sólo (¡para nosotros!) en la economía. Por la historia de la salvación, existe una Trinidad en Dios mismo. Por su propia acción salvífica, Dios se convierte en trinitario, es decir, tres personas”*<sup>25</sup>. Se llegó muy lejos. A esto se refería la cita introductoria de este trabajo (de la Comisión Teológica Internacional), cuando decía: *“hay que evitar también toda ‘confusión’ inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la trinidad”*. ¿Qué puede ser una comunicación de tres personas si ellas no ‘son’ en principio tres personas?, se pregunta Congar. Y añade que en eso Rahner estaba claro, pues había escrito en MS, p. 85: *“Si bien es cierto que Dios se entrega al hombre de una manera trinitaria por pura gracia, esta triple manera contingente de darse supone un fundamento existente desde toda la eternidad en el seno mismo de la trinidad. Dicho de otra manera: la posibilidad de un tal don viene de la ‘estructura’ misma de Dios”*.

**2) La autocomunicación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, sólo será plena autocomunicación escatológica, en lo que llamamos visión beatífica:** Sólo entonces Dios mismo será la forma objetiva de nuestra inteligencia; quizás no comprendamos a Dios como se comprende él mismo, recordemos que no dejaremos de ser creaturas<sup>26</sup>, pero aquí lo que nos interesa es afirmar que no existe plena comunicación de Dios más que en la consumación escatológica. En la economía salvífica esta autocomunicación se realiza en ‘condescendencia’, en la humillación y en el servicio, en una palabra, en la *Kenosis*. Esto nos obliga a reconocer una distancia entre la Trinidad económicamente revelada y la Trinidad eterna, no obstante sea la misma y Dios sea comunicado verdaderamente, pero de un modo no connatural al ser de las divinas personas. Para ilustrar esto plásticamente, Congar se pregunta: *“¿El Padre ‘omnipotente’? ¿Dónde está en un mundo lleno del escándalo del mal? ¿El Hijo ‘resplandor de su gloria, efigie de su sustancia’, ‘sabiduría’ de Dios? ¿Es la sabiduría de la cruz? Es tan poco reconocible, que la blasfemia contra él será perdonada. ¿El Espíritu? Carece de rostro; se le ha definido frecuentemente como desconocido”*.

En conclusión, todas estas observaciones no contradicen el axioma de Karl Rahner, al contrario, lo aclaran y nos permiten aprovecharnos mejor de

25 P. SCHOONENBERG (citado por Y. CONGAR, op. cit., p. 459).

26 Es conveniente recordar que en este particular las teologías de Oriente y Occidente más que ser incompatibles y enemigas, se complementan.

él. La economía no ofusca en nada la teología. En la conciencia de ser expresión del Padre, Jesús realiza actos típicos de amor humilde y servicial. ¡Dios es así! La Trinidad económica revela la Trinidad inmanente, pero existe un límite: la encarnación tiene sus condiciones propias, derivadas de su naturaleza de obra creada. Sólo en la visión beatífica disfrutaremos de la autocomunicación divina en plenitud, desde nuestra condición de hijos ‘en’ el Hijo.

## V.- A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para concluir los puntos que hemos intentado abordar en esta síntesis nos permitimos hacer referencia, principalmente, a las conclusiones finales de Luis Ladaria<sup>27</sup>, porque el poder llegar a ellas supone una documentación exhaustiva, conocer bien al autor del ‘axioma fundamental’ (Rahner), a los teólogos que han sabido aquilatar dicho axioma (Congar y Kasper, por ejemplo), y a los que la han mal interpretado (Schoonenberg). Todo esto – como lo constatamos– está bien articulado en un profundo conocimiento de la doctrina trinitaria a través de la historia del dogma. Por lo tanto, consideramos válida su postura.

Luis Ladaria comienza corroborando la aceptación sin reservas de la primera parte del axioma de Rahner por un lado, y los muchos malentendidos que puede producir una incorrecta interpretación del “viceversa” por el otro. Pero, si es claro que la revelación de la Trinidad en la economía salvífica se funda en la Trinidad inmanente, debemos aceptar que esta última podría existir sin su manifestación económica. Por esta razón, Ladaria propone clarificar lo que este axioma no quiere decir:

- La comunicación económica de la Trinidad inmanente es “libre y gratuita”:  
*“La identidad no significa que la Trinidad inmanente no exista más que en la economía, que Dios se haga trino en la medida que se comunica a los hombres. La encarnación es el supremo acto gratuito de Dios. Como es también gratuita la creación, orientada de hecho a la encarnación; Dios no se perfecciona con ella, no con la economía salvífica”.*
- La Trinidad inmanente no se realiza ni se disuelve en la economía: Ella  
*“tiene en sí misma la plenitud, independientemente de la creación y de la obra salvífica.*

---

<sup>27</sup> Presentes en el libro antes citado y en los apuntes personales que logré tomar en su curso sobre la Trinidad en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma).

*Si no fuera así, nuestra misma salvación quedaría comprometida (pues) la Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la economía de la salvación”.*

- Si esta “identidad” no “realiza” ni “disuelve” la Trinidad inmanente, podemos decir que tampoco la “agota” cuando libre y gratuitamente se comunica dispensando salvación. *“Dios nos hace ver más de cerca su misterio insondable, no lo elimina. Él se nos da realmente, pero su ser es infinitamente más grande de lo que nosotros podemos recibir”.* Sólo en la consumación escatológica veremos a Dios tal cual es (cf. 1Cor13,12; 1Jn3,2).
- No hay dos “trinidades”. La inmanente es el fundamento y condición de posibilidad de la economía salvífica. Esto, no obstante el acontecimiento kenótico de la encarnación y muerte sea asumido por el Hijo eterno en su vida. *“En cuanto el Hijo asume en su vida estos acontecimientos, éstos afectan al ser propio de Dios Padre, que no puede no vivir como propios, con el mismo Hijo y el Espíritu santo, los acontecimientos de la vida temporal del Hijo encarnado. Esto significa que la vida de la Trinidad, que no se constituye por estos acontecimientos, se vive a partir de ellos de modo ‘casi nuevo’.* Dios no ha querido ser sin nosotros. Una vez que la economía salvífica ha sido querida “libremente” por Dios, “afecta” a la vida divina de la Trinidad inmanente.

Finalmente Ladaría nos propone una cita de H. U. von Baltasar que queremos colocar como broche de este trabajo porque recoge buena parte de estas conclusiones y se relaciona admirablemente con la cita inicial de la Comisión Teológica Internacional. Valgan nuestro deseo y nuestro esfuerzo para que todas estas reflexiones ayuden a penetrar más el misterio de Dios Uno y Trino que “libre y gratuitamente” quiso hacerse economía salvífica “afectándose” en su intimidad, por el amor que tiene a la humanidad.

*“La Trinidad económica aparece realmente como la interpretación de la Trinidad inmanente que, no obstante, al ser principio fundante de la primera, no puede ser identificada sencillamente con ella. Porque en tal caso la Trinidad inmanente y eterna corre el riesgo de reducirse a la Trinidad económica; más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso”<sup>28</sup>.*

---

28 H.U. von Baltasar, *Teodramática III. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, p. 466 (Citado por L. LADARIA, op. cit., p. 36).

## RECENSIONES Y RESEÑAS ■

BITTENCOURT, José Eduardo y DE SOUZA, Sergio Jeremías.—  
*Dinámicas de grupo*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2001, 72 páginas.

Se trata de una obra breve que reúne 30 dinámicas de grupo. Como los autores dicen en la presentación de la obra, no es novedosa sino el trabajo de varios años y la experiencia que ellos han tenido en el uso de las dinámicas. Tiene una distribución sencilla y clara a la hora de presentar cada una de ellas; cada dinámica tiene cinco apartados: Qué quiere enseñar; para qué sirve; materiales necesarios; cómo se hace y aproximación a una conclusión. Me han parecido agradables las frases que utiliza en el apartado primero de cada dinámica.

En estas obras no sirve decir que sea buena o mala simplemente con verla y leerla; hay que trabajarla, es decir, realizar con el grupo o grupos las distintas dinámicas que presentan los autores para comprobar si resultan o no.

Echo en falta un índice de temas que nos guíe de manera rápida en la búsqueda de las dinámicas. Por ejemplo, si estoy buscando una dinámica para fomentar la comunicación tengo que ir revisando una por una hasta dar con ella. Sin embargo si hubieran colocado un índice de temas, con visitarlo me hubiera orientado enseguida sobre mi búsqueda. Por su tamaño y presentación es fácil llevarla de un lugar a otro ya que está pensada para tenerla a mano en las convivencias, las catequesis y encuentros. Por último, el hecho de estar pensada para la catequesis hace que la recopilación de dinámicas sea provechosa para nuestros catequistas que en ocasiones tienen mil obras de dinámicas, pero tal vez no están empapadas de fe sino más bien orientadas hacia el entretenimiento.

Javier Tello, O.A.R.

BOADA, Jaume.- *"Fijos los ojos en Jesús, Parábola del Agua"*, Ediciones Narcea, Madrid, 2002, 172 páginas.

Así como el girasol se mueve en torno al sol, igualmente el seguidor de Jesús debe existir y moverse mirando a Jesús. En esta pequeña pero profunda reflexión que nos presenta este autor nos invita a centrar nuestra mirada en Jesús para alcanzar la serenidad y la paz, elementos esenciales para permanecer en el camino de Jesús. Al fijar los ojos en Jesús la admiración lleva a vivir una relación de acogida silenciosa.

Genialmente el autor utiliza la imagen del agua para expresarnos su experiencia de silencio delante de Jesús. El agua es siempre silenciosa. Incluso cuando suena en el romper de las olas en el acantilado, la monotonía reiterada de su encuentro con las rocas tiene gusto a silencio. Su fuerza no está en su grandiosidad y poderío, sino en la sencilla y audaz constancia de su entrega.

Jaume Boada nos expresa que así es el Don del Espíritu, como el agua. Solo hay que tomar conciencia de su fuerza y vivirlo en el amor presente en el silencio y la ternura que se pone en todas las acciones que se realizan. Esto permitirá mantener el corazón centrado en Jesús y su amor. Además sólo en su presencia silenciosa la oración será un acto para amar y dejarse amar de El. Por todo esto nos sugiere crear y vivir en un ambiente de silencio para poder andar por las sendas de la vida comprobando que la fuerza del amor crea en uno un corazón nuevo, capaz de amar y vivir movido siempre por el impulso interior de amor producido por la presencia del Espíritu.

El silencio como condición necesaria para colocar los ojos fijos en Jesús necesita pasar por el desierto purificador, que libera y deja desnudo frente al Espíritu para que bajo su acción pueda verse todo desde la perspectiva de Dios. Es una invitación para quien quiera entrar en la escuela de Jesús no distrayéndose mirando otras cosas, no esenciales, sino sólo a Jesús y así mantener el corazón abierto y disponible para abandonarse al amor del Padre manifestado en Jesús, pues sólo reconociendo la gratuidad de ese amor podrá encóstrasele sentido profundo al caminar tras Jesús.

Es una lectura muy agradable y refrescante como el agua cuando se está agotado y se necesita de ella para recuperar energía y seguir caminado. Es un aprender el arte de mirar, admirar, contemplar y adorar mientras te dejas mecer por el oleaje de la vida y permites que Dios vaya construyendo tu camino.

*Fr. Ramón Morillo O. F. M. cap.*

DE CARRIÓN, MÉLIDA.— *Un nuevo amanecer*. Ediciones Trípodé, Caracas, 2002, 156 páginas.

El relato, en un género novelesco enmarcado en el contexto de la tragedia venezolana de 1999, nos presenta la narración imaginaria de un conjunto de familias, cuyos personajes van encarnando aquellos valores básicos y elementales para la vida.

En un primer momento, y como fundamento para lo venidero, saltan a la vista los valores del compartir y la amistad. Será en ese clima profundo y sincero en el que los grandes amigos de siempre podrán abordar, incluso, los temas más álgidos de discusión, manteniendo el verdadero diálogo, en el que ni se encubren las diferencias, ni se obstruye el camino hacia el acuerdo y los puntos en común.

Dios y el ámbito de lo religioso serán el núcleo de la obra. Aun desde la divergencia, el tema será abordado por todos desde un respeto hacia el otro (que piensa distinto) e, inclusive, hacia el mismo terreno de lo divino.

Pero lo que realmente posibilitará un mayor acercamiento al otro y a Dios será la vivencia del apoyo y la solidaridad en medio de la necesidad. Es la solidaridad la que esclarece y convence sobre los verdaderos valores; es ella la que los confirma. Es la solidaridad la que consuela ante lo inevitable; es ella la que vence y la que celebra.

Hugo Sánchez, O.A.R.

DE VOS, Francisco.— *Pensar la catequesis*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2001, 118 páginas.

Los que están acostumbrados a tener en sus manos obras de reflexión sobre la catequesis, se darán cuenta enseguida de que esta obra adquiere derroteros y dimensiones nuevas en cuanto a la manera de presentar ciertos asuntos de interés catequístico. El lector observará que Francisco de Vos llega a ser casi un cirujano que con precisión y sin entretenerse en atajos y vericuetos transita de manera clara por *el camino de la catequesis* plasmando en el papel aquellos interrogantes que nos pueden hacer reflexionar y cuestionar.

Es una obra sencilla que busca hacer reflexionar, hacer *pensar* la catequesis. Lo grato de la obra es que no ha utilizado demasiada extensión para considerar los diez temas que propone, lo cual es de gran ayuda sobre todo para

coordinadores de catequesis que quieran poner en marcha un trabajo de formación de sus catequistas.

Sin embargo lo bueno de esa brevedad en la presentación no le quita ni un ápice de seriedad y de buena reflexión sobre los temas. Al leerla se darán cuenta de que quien habla es alguien que ha pisado el terreno de la catequesis, que se ha planteado ciertos interrogantes y que sabe de lo que está hablando. En los temas aparecen algunos tan sugerentes como *la catequesis, camino de libertad, memoria y memorización*, que aportan una bella reflexión sobre el quehacer catequético de nuestros días y los interrogantes que, normalmente, nos planteamos todos los que estamos metidos en el mundo de los procesos de la fe.

Javier Tello, O.A.R.

FERNÁNDEZ PIANIAGUA, José, *Las Bienaventuranzas, Una Brújula para encontrar el Norte*, Narcea, Madrid, 2002, 94 páginas.

Un libro que se nos presenta como una propuesta de oración siguiendo las Bienaventuranzas. Es un método para colocar unas buenas condiciones que ayuden a realizar el encuentro personal con una de las propuestas hechas por Jesús, las cuales son consideradas como locuras por su radicalidad y exigencia.

El autor nos presenta un esquema sencillo de practicar. En un primer momento busca interiorizar, hacer propia la propuesta de Jesús. En un segundo momento reflexionar, intentar ver lo qué nos dice, qué nos sugiere a qué nos invita. En un último momento hacerla oración o norma de vida.

Es una propuesta para que cada uno las experimente como propias y continúe su andar por el camino de Jesús. De allí que el autor define a cada Bienaventuranza como una Brújula que permiten encontrar el norte, por la riqueza de contenido que tiene cada una. Son una fuerza que mantiene y dinamizan la dimensión espiritual en el seguimiento de Jesús. Todas ellas son en definitiva un resumen de la propuesta del Reino de Dios hecho por Jesús.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.

GARIBAY, Javier.— *Nepantla. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana*. Colegio Máximo Cristo Rey, México, 2000, 486 páginas

La tesis de Garibay se titula *Nepantla*, término nahuatl que el autor traduce como situados en medio. La palabra recoge la apreciación de un indígena sobre su situación existencial: entre su mundo antiguo y el que levantaban los españoles bajo la égida del cristianismo. El subtítulo aclara algo más el contenido: estudio histórico-teológico de la realidad indiana. Garibay comienza con el análisis histórico de la propuesta misional franciscana en la Nueva España del siglo XVI, tal como aparece en la Historia Eclesiástica Indiana de fray Gerónimo de Mendieta, y se dedica después a la teorización que hace Mendieta de su propuesta, es decir a la visión teológica que la preside, estructura y justifica. Pero entre ambos aspectos coloca un capítulo sobre el nepantlismo de Jesús. Caracteriza al nepantlismo como “capacidad de ser lo uno y lo otro (...) una manera de estar instalados en la realidad haciéndose cargo de que todo y de que todos puedan subsistir en la reciprocidad y en la complementación de los contrarios” (419). Acaba el libro proponiendo su propia lectura de la historia indiana sirviéndose del concepto de nepantlismo y del resultado de los análisis precedentes.

Este concepto, que él identifica con “el hibridismo indiano que no es amorfo ni sincretismo desidentificado” (o.c.), nos parece muy pertinente para desentrañar nuestra compleja, escurridiza y cambiante realidad. Por eso vamos a desarrollar el tema, comentándolo.

La propuesta de Mendieta, como representante de los franciscanos y hasta cierto punto de la Iglesia misionera del siglo XVI en América Latina, tiene los siguiente elementos: La presencia española en Indias sólo se justifica por la evangelización de los indígenas. A los indígenas no puede evangelizarlos ni una institución eclesiástica renacentista ni unos españoles que aspiran a ser señores ni una Europa mercantilista. No pueden evangelizarlos porque al explotarlos hasta hacerlos desaparecer como realidad histórico-cultural estructurada de modo autosubsistente, no tienen ninguna buena nueva que darles. La conversión al cristianismo en estas condiciones sólo puede significar rendición a la nueva divinidad que, al contrario de las anteriores suyas, no se compone con ellas sino que exige borrarlas completamente de su mundo de vida. Este dios, aunque se le acate, nunca podrá llegar a ser su dios ni visto por tanto como salvador.

Los indígenas sólo pueden ser evangelizados por religiosos pobres que viven una existencia evangélica, es decir que viven la pobreza no como carencia ni menos aún como privación sino como libertad de la posesión y de la avidez de poseer para entregarse a la fraternidad. Ellos sí pueden darles la buena noticia de que el reino de Dios es para ellos, y de que ellos pueden expresar en lo que cabe este reino con una organización comunitaria que viva la fraternidad de los hijos de Dios en pobreza evangélica. De este modo la propuesta societaria sería la ampliación de la vida conventual de los frailes evangelizadores. Contempla una suficiencia económica basada en el aprendizaje de las técnicas y oficios occidentales, combinado con la conservación de lo que tenían, todo en un ambiente de autosuficiencia por la reciprocidad. De este modo los indígenas experimentarían una mejora sustancial respecto de su antiguo modo de vivir ya que, conservando su matriz cultural articulada en base a la autosuficiencia por la reciprocidad, desaparecería, sin embargo, la desigualdad sustancial de su sociedad jerarquizada y, además de que la redistribución sería equitativa, habría más que repartir por la introducción de nuevos bienes civilizatorios.

Pero esta comunitariedad de la república indígena cristiana tendría que estar estructuralmente tutelada por los misioneros ya que los indígenas, en la estimación de los misioneros, no valían para regir sino para ser regidos. De este modo su desarrollo económico y organizativo no se coronaría con un desarrollo correspondiente en lo político. A pesar del buen orden y concierto, incluso de una vida básicamente abastecida por la multiplicidad y complementariedad de los oficios, no habría "policía cristiana" en sentido estricto, es decir no habría verdadera civilidad ya que ésta no existe donde los ciudadanos no se gobiernan ellos mismos como seres *sui iuris*.

Esta república cristiana indígena no podría establecerse ni durar sin el apoyo de la corona en contra de los españoles que pretendían, unos regresar a España ricos en el menor tiempo posible y otros establecer en América una sociedad señorial, ya que este objetivo requería la sobreexplotación indígena, que en la práctica equivalía a su aniquilación cultural y a su desastre demográfico. Esta alianza se dio hasta cierto punto en tiempo del Emperador, y así, a pesar de la oposición de los españoles y la complicidad de muchos funcionarios y la rivalidad de la institución eclesiástica secular, pudo implantarse esta Iglesia indiana y dar grandes frutos. Sin embargo, en tiempo

de Felipe II la monarquía, necesitada de grandes sumas de dinero, en la práctica se alió con los españoles con el resultado del acabamiento indígena.

La pregunta es si la destrucción de este proyecto fue por la acción de fuerzas exteriores o si también el proyecto tenía en sí mismo estrecheces que lo hacían inviable, incluso no deseable.

Vamos a analizar el proyecto. Para Garibay el proyecto franciscano se basa en la combinación de dos elementos: el primero es la conversión y el segundo el nepantlismo. Conversión equivale a abolición de la idolatría y entrega al Dios verdadero. La abolición de la idolatría no significa sólo dejar de adorar a los ídolos sino abjurar del sistema global del que los dioses forman parte. Ya que en el sistema indígena de oposiciones duales jerarquizadas la vida es posible por la complementariedad, que no excluye la prevalencia de unos sobre otros pero que integra también a los subordinados en el sistema global. Así pues esta conversión en principio significaría desprenderse de todo, quedarse en blanco, y recibirlo todo, es decir recibir no sólo al Dios cristiano sino a todo el sistema del que hace parte coronándolo y estructurándolo: la civilización occidental y cristiana.

Pero los franciscanos reformados viven en ese sistema de modo liminar: viven en pobreza, son, pues, exteriores hasta cierto punto al mercantilismo y a la política jerarquizada en camino hacia el absolutismo real aliado con la nobleza, que subordina a la burguesía de las ciudades. Haciendo contrapunto a este sistema ellos viven en pobreza y comunitariedad. Pero esta minoridad es elegida: se da desde un conocimiento tanto de las raíces cristianas como de las raíces culturales occidentales, incluso desde la posesión de sus bienes civilizatorios. Por tanto la conversión que se pide a los indígenas no es al sistema occidental en su modalidad española sino a una comunitariedad que hace de la pobreza y necesidad en que están los indígenas virtud y que sublima su estatuto de vencidos en obediencia más o menos voluntaria a quienes los rigen como verdaderos padres por amor de Dios, es decir por verdadero amor hacia ellos, buscando sólo su estado de perfección en orden al mayor grado de felicidad posible en esta tierra y a la salvación eterna.

Este modo de conversión propuesto permite el nepantlismo, es decir la situación liminar, que puede equivaler a un quedarse neutros, desmotivados, como muertos en vida al ver destruido no sólo su poder sino las fuentes sagradas de su poder y verse sin nada bueno a cambio, sin ninguna motivación

para seguir viviendo, o que puede vivirse como tránsito hacia otro estado soportable y aun aceptable. Éste es el nepantlismo positivo que según Garibay propicia el proyecto franciscano.

¿En qué consiste este tránsito? Tienen que dejar ciertamente las fuentes sagradas de su poder: sus dioses, la relación con ellos y lo que lograban a través de esta reciprocidad. Pero pueden conservar la matriz cultural subyacente: la autosubsistencia en base a la reciprocidad, ya que ésa es también la matriz cultural del cristianismo indígena que patrocinan los frailes. Más aún, como los franciscanos los harán participar de su empresa en condición de auxiliares y de promovidos, los nuevos líderes indígenas llegarán a apropiarse de la civilización occidental y cristiana para así hacer posible la continuidad con su modo de ser. Pero en este tránsito quedará modificado, tanto lo nuevo adquirido como lo que se traía como tradición propia.

Ante todo insiste Garibay en el hecho de la apropiación de lo que los españoles trajeron. En primer lugar, el cristianismo. Los que fueron educados en el colegio de Santiago de Tlatelolco no sólo aprendieron la doctrina cristiana y fueron iniciados en la oración y los sacramentos sino que al ser requeridos por los frailes para traducir al nahuatl todo lo que se quería transmitir a los indígenas, tuvieron que hacer una apropiación mucho más honda y sutil. Pero es obvio que la traducción significó también trasposición de registros, en el mejor de los casos equivalencia dinámica, en todo caso transformación.

Lo mismo podemos decir en la tarea complementaria de recibir la información de los ancianos sobre los mitos indígenas y su forma de vida. Escribir lo que sólo se contaba o se cantaba o lo que se hacía ritualmente o lo que estaba pintado es siempre interpretarlo. De algún modo se obtiene un conocimiento más complexivo del que se tenía ya que se reúne todo y se lo sistematiza. Pero también se lo interpreta al transcribirlo a signos alfabéticos y más al traducirlo al castellano. Pero la transformación es mucho más profunda. Ese saber era un saber vivo que informaba las actividades, que pautaba el trascurso del tiempo y los eventos, que daba rumbo a la vida. Un saber, pues, lleno de energía. Al archivarlo se depotencia, queda confinado al baúl de los recuerdos, al pasado perimido.

Es distinto lo que sucede al codificarse las máximas de vida, ya que éstas fueron transmitidas a los frailes desde una perspectiva por lo menos

incipientemente cristiana y más cristianamente fueron asumidas por ellos. En este campo la trasfusión es tan inextricable que no es fácil saber ya lo que significaban en su propio contexto vital. Las máximas sí pasaron al nuevo sistema, pero cristianizadas. Una forma distinta de nepantlismo.

Un tipo de trasfusión equivalente se dio en la asunción de bienes civilizatorios, tanto elementos como técnicas. Todos los españoles y también los frailes recalcan la capacidad de asimilación de los indígenas. Pero no se fijan tanto en lo que había de saber hacer que lo posibilitaba. Aquí el tránsito fue muy rápido y al fundirse lo antiguo y lo nuevo no quedó casi rastro de lo antiguo, equivalió a una transformación, aunque, insiste Garibay, desde las posibilidades previas.

Garibay hace notar cómo en el plano cristiano esta asunción transformadora equivale en ciernes y casi en desarrollo a lo que Puebla llama catolicismo popular y que interpreta acertadamente no como mera modulación de lo devocional sino como interpretación global del cristianismo.

Nos habíamos preguntado si este sistema, que Garibay, siguiendo a Mendieta, llama cristianismo indiano, no llegó a perpetuarse en América Latina porque lo acabó el proyecto alterno de formar en América la Nueva España como sociedad señorial o si su misma concepción tenía tales estrecheces que lo llevaban a colapsar internamente. Que se dio lo primero es un hecho histórico indiscutible. La cuestión es si no habría habido mayor resistencia si el proyecto se hubiera planteado más integralmente.

¿Dónde vemos las estrecheces, incluso lo deshumanizador, de la propuesta de Mendieta, que tendencialmente es la de la misión indigenista? El veneno del proyecto está en la tutela de los misioneros, preconizada como necesidad a causa de la minoridad estructural de los indígenas. Sostenemos que esa apreciación es ideología, en el sentido preciso de visión deformada de la realidad para encubrir la dominación. Cuando uno lee las *Cartas de Relación* de Cortés o la *Verdadera Historia* de Bernal Díaz del Castillo palpa a cada paso que los españoles se encontraron con una civilización floreciente, que de buenas a primeras les parecía equivalente a la suya, a pesar de carencias tanto en bienes civilizatorios como culturales que posibilitaron su derrota. Las descripciones del esplendor de las ciudades, de lo abastecido de los mercados, de la amplitud del comercio, con la división de trabajo tan compleja que supone, así como el orden y concierto en la vida social y política, nos

ponen ante pueblos desarrollados, ante seres humanos que, como reconoce Cortés, se bastan para lo que le toca hacer a un ser humano promedio. Por eso reconoce que en este pueblo no se justifica la encomienda porque ellos solos pueden vivir en estado de policía, es decir de civilidad. La misma observación hace el primer virrey Antonio de Mendoza en las instrucciones a su sucesor, a quien por eso previene de los prejuicios de españoles y criollos que quieren hacer incapaces a los indios. Mendieta mismo abunda en la exposición de los frutos del colegio de Tlatelolco y entre ellos recalca que han salido bastantes indígenas que han tenido puestos de gobierno y que lo han hecho mejor que los españoles.

Él sabe esto. Pero para su empresa precisa de indios vencidos, depotenciados, con las espaldas quebradas para no poderse desmandar. Él no piensa en los indios promovidos, los del nepantlismo positivo que veíamos arriba. Él piensa en gente que ha introyectado la derrota y que por eso se somete incondicionalmente. ¿Por qué necesita para su empresa de este material humano? Porque su proyecto no contempla una victoria del mal en el seno de una humanidad ambivalente y por tanto de una sociedad ambigua y abierta. Él quiere evitar de raíz el mal, y para eso no encuentra más camino que impedir el uso de la libertad, pero no tanto por coacción externa sino por una castración humana consentida. Ésa es la minoridad de su república indígena cristiana. No la minoridad del fraile que por un uso sostenido y eximio de su libertad ha conseguido canalizar sus potencialidades logrando una unificación interior en la que se desarrollen al máximo todas sus capacidades. La minoridad indígena es la del niño de doce años. Mendieta piensa en una felicidad de niños, niños ejercitados en hábitos virtuosos, en oficios útiles y en ceremonias consoladoras. Pero niños que vivan gregariamente, sin desarrollar su individualidad ni ejercitar su libertad.

Si Mendieta era tan proindigenista que sus obras no pasaron la censura y sólo fueron publicadas el siglo pasado, si su ardor profético llegó hasta amenazar con el infierno al mismísimo Felipe II si no cambiaba su política y abolía las encomiendas para que pudieran desarrollarse las comunidades indígenas, surge la pregunta de por qué esta apuesta por la minoridad. Mi hipótesis combina dos factores: por un lado su persuasión de que estamos en la hora undécima, es decir que se va a acabar el mundo y ésta es la única oportunidad de salvación para los indígenas; y el otro su idea de salvación, fuertemente marcada por la necesidad de evitar el pecado, causa no sólo de

la condena de los españoles sino de la desaparición de los indios. Claro que él conocía por experiencia propia el camino de educar la libertad para que abrace el bien y evite el mal. Pero piensa que esto sólo excepcionalmente puede lograrse en el mundo. La gente se hace fraile, según su opinión, no para alcanzar la perfección cristiana por ese camino, sino simplemente para salvarse. Por eso quiere que los indios vivan en una especie de monasterios para familias en los que sea mucho más difícil hacer el mal que el bien. El precio para asegurar la salvación a los más era la abdicación de la libertad. Si los indígenas no tenían que abdicarla porque, como estaban neutros, su libertad, confundida en este caso con su energía vital, más bien había de ser estimulada a la vez que regimentada, ellos estaban en mejores condiciones para salvarse que los españoles.

En la Biblia se recoge el dato realista de que desde el comienzo los seres humanos usan mal de su libertad. Pero a Dios no se le ocurre tutelar su libertad. Le parece menos mal el riesgo de pecar y aun la realidad del pecado que mutilar a su imagen privándola de su libertad. Para Dios es sagrada la libertad humana. Él cree que en la historia los seres humanos pueden ir aprendiendo. Él apuesta porque los seres humanos irán aprendiendo con el dolor y el infortunio, que son la consecuencia de la experiencia del mal. Y él se mete en esta historia para iluminar el camino y dar fuerzas para recorrerlo.

Ante este proyecto de Mendieta, que es la exacerbación terrible de lo que en otros está más diluido, se me ocurren dos juicios complementarios. El primero es que en un momento en el que el peligro más próximo era la extinción, esa especie de invernadero puede hacer de dique y posibilitar que los indios vivan e incluso se multipliquen. Esto es muy positivo y no puede dejar de valorarse. En este punto Garibay recalca la cercanía de Mendieta respecto de Las Casas para quien más valía un indio vivo que un cristiano muerto y que ligaba el desastre demográfico indígena a la política de encomiendas y repartimientos y más en general de trabajos obligatorios, es decir forzados. Mendieta considera a Las Casas como el mayor defensor de los indígenas.

Pero a la larga hay que decir que el veneno de esta minoridad es más peligroso para los indígenas que el látigo de la opresión. La opresión ejercida sobre las comunidades fue externa. Es cierto que a veces fue tan brutal que embruteció a los indígenas al robarles todas sus energías y dejarlos a merced

de sus impulsos destructores. Sin embargo también provocó resistencia. Y la resistencia suscitó energías formidables.

La minoridad es el grado máximo de la política de aislamiento indígena. A la corta éste fue imprescindible para la sobrevivencia. Pero a la larga es menos mala la relación de opresión que el aislamiento. Lo más deseable es conquistar relaciones más simétricas. Pero el dinamismo que conlleva la relación es preferible al adormecimiento del aislamiento.

La relación está ligada al surgimiento de la individualidad. Desde esta perspectiva la reciprocidad indígena tradicional ¿puede ser propuesta como esquema alternativo? Creemos que no. El nepantlismo, del que habla Garibay, debe asumir la individualidad occidental para que pueda mantenerse como una realidad dinámica y cualitativa. Pero eso significa que debe modificarse la matriz de la autosubsistencia por la reciprocidad, que es el modo como él caracteriza a la matriz indígena. Sin el desarrollo de la individualidad, y la consiguiente distinción entre lo privado y lo público, la reciprocidad no pasa de solidaridad mecánica, que es un recurso para situaciones extremas, pero que no puede proponerse como alternativa ya que carece del dinamismo y la creatividad que aporta la individualidad.

El libro me parece iluminador. Pero creo que Garibay tenía que haber dialectizado más el concepto de nepantlismo, en primer lugar en la realidad mesoamericana (habla de lo positivo y luego de lo negativo sin relacionarlos) y luego en la propuesta franciscana y en su modo de teologizarla, y de ahí en su propuesta para hoy.

Nota 1) A mí me interesa muchísimo el concepto que Garibay designa con la palabra nahuatl nepantlismo. Con él convengo en sus múltiples posibilidades, incluso creo que tiene más que las que él señala y que él da elementos para esas teorizaciones. Cf. “El estar-entre como caracterizador del poblador suburbano” *Nuevo mundo* 176 (1996) 147-172; “Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia” *ITER* 28 (2002) 63-89.

*Pedro Trigo, S.J.*

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Ali.— *El laberinto cultural venezolano (otros tapices, recordando a Don Mario Briceño Iragorry)*. Fondo Editorial Tropykos / CISCUVE / CONAC, Caracas 1997, pp. 255.

La obra cristaliza el deseo de agrupar algunos ensayos de propia autoría, escritos entre 1981 y 1997, que revelan al mismo sociólogo sorpresivas e interesantes constantes. Con la intención de apuntar hacia “un sistema de ideas” y de alcanzar “una visión de conjunto”, logra el autor abarcar en tal agrupación diversas coordenadas o perspectivas concernientes al estudio del variopinto mosaico cultural venezolano.

Así, los primeros ensayos, desde la coordenada de la historia, considerarán aspectos que, reconocidos o no, fundan nuestro ser y subyacen en el imbricado dinamismo de nuestra identidad cultural. El caso de no ser reconocidos es mostrado en la crítica del ensayo titulado “La «Reconquista» de España en América por Francisco Morales Padrón o cómo desacreditar la Ciencia Histórica”, donde, para el citado historiador —seducido por un catolicismo integrista, extrapolado hacia el Nuevo Mundo—, todo lo autóctono americano es ahistórico y descalificado, con la única posibilidad de ser cristianizado—occidentalizado. El ensayo titulado “El Hacedor de Cultura Folklorica: desde la Colonia hasta nuestros días”, se ocupa en el reconocimiento y la revisión de la cultura popular tradicional, representada primeramente por los indígenas bajo una forzada aculturación, incrementada seguidamente por inmigrantes europeos sin poder económico, mestizada y combinada progresivamente junto a los movimientos de extensión de la conquista y migración del período independentista, y posteriormente tendiente —hasta el momento presente— hacia lo popular urbano.

Un estudio interesante, ahora desde una perspectiva geopolítica, es el mostrado sobre la región del Estado Lara, donde se observa el comportamiento cultural del Ejecutivo Regional, de los Concejos Municipales y de las Casas de Cultura, evaluando estas últimas como puntos de apoyo al desarrollo cultural de la región y como enlaces entre la comunidad y el hecho cultural. Ya desde los antecedentes presentados, se observa como diagnóstico y denominador común una ausencia de objetivos y finalidades en dichos centros, más difusión que promoción o creación de cultura y poca implicancia en la solución de necesidades de la comunidad. Así mismo, se descubre el Ejecutivo Regional poco atento en su política cultural hacia los distritos y se

constata a los agentes económicos de importancia zonal sin participación alguna. Ante todo este panorama, resultan muy sugerentes las concretas proposiciones lanzadas a las Casas de Cultura, así como también a los Concejos Municipales.

Desde el convencimiento, pues, de que “la totalidad social se expresa a través de redes de relaciones, formando una madeja de donde, desde cualquier hilo, se accede al centro” (introducción), se continuará dando presentación a otros tópicos pertinentes al pensamiento y al proceso cultural del país. Las reflexiones ante la UNESCO sobre la experiencia venezolana en resguardo del folklore, centrarán la atención en la sociedad mestiza creadora de folklore (un folklore no estático, sino vivo, cambiante y en constante evolución), sociedad que aspira, desde su tradición, a manifestar su identidad. Las consideraciones sobre lo étnico dejarán ver la complejidad de nuestra multietnicidad, multinacionalidad y regionalidad, desautorizando así la ingenua concepción que sólo tilda de minoría a los grupos indígenas del país. Desde el análisis de la relación entre la política y la cultura, se abordará como clave de cohesión social el llamado ámbito del sentido común, espacio en el que las ideas se transforman en conductas, por lo que se postulará la necesidad de generar políticas culturales que se vinculen al quehacer cultural del pueblo y que promuevan su positiva transformación. En cambio, como síntomas negativos en la transformación cultural (en el contexto de los saqueos de 1989) se constata, entre otros, el incremento del miedo, la no credibilidad, la discriminación y la impunidad, síntomas que no apuntan para nada hacia la sana construcción del país.

Por último, como recogiendo todo y relanzándolo en la coordenada del tiempo, se presentará la planificación de la investigación cultural con “la proposición del presente y devenir de la Asociación Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CISCUVE), en el largo plazo de 1991–2020” (p. 183), que, por ser organizada según los lineamientos de la planificación estratégica, posibilitará la permanente incorporación de los logros realizados y la aplicación de los ajustes necesarios.

*Hugo Sánchez, O.A.R.*

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí.— *Mosaico cultural venezolano*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Asociación CISCUVE, CONAC — Dirección de Desarrollo Regional, Colección Dimensión Cultural, 1997.

Acercarse a la obra *Mosaico Venezolano*, de Enrique Alí González Ordosgoitti, es una invitación a pasearse por las más ávidas reflexiones en torno al problema de la cultura y sus límites, como *quebacer típicamente humano*. En esta obra se exponen vastas líneas de investigación que, a lo largo de catorce años, sedujeron al autor, produciendo invalorable ensayos, que conjugan el pensamiento propio de las ciencias sociales con una audaz cavilación filosófica, y el acento crítico del teórico de la religión. Tal confluencia despierta en el lector una sensación de sorpresa, así como un *mare mágnum* de ideas, proyectos e intenciones, lo que pareciera ser la pretensión última del autor.

La estructura de la obra asemeja una red, donde todas las aristas confluyen en el entramado de ideas; es un escrito que recuerda los textos barrocos y sobre todos los leibnizianos, pues es: “*de una coherencia multilineal, donde cada parte remite al todo y el todo a cada parte, y donde la comprensión no se da si no se consideran ambos extremos a la vez*”<sup>1</sup>. El Mosaico como figura alegórica se presenta en la fusión de intereses diversos del propio autor, quien en este texto muestra la evolución misma de su pensamiento social, por lo que el libro, más que una obra literaria, es una experiencia de vida, que reseña su reflexión a lo largo de más de una década (1982–1996).

De ahí que los ejes que mueven la obra sean tan diversos, pues, como él mismo manifiesta, responden a “*numerosas urgencias*”<sup>2</sup>, producto de la vida académica latinoamericana, profusa, pero disipada. Sin embargo, no se encuentra dispersión en su pensamiento, pues todos estos ejes se amalgaman en la más honesta y amplia noción de cultura, donde el hombre es visto como un *hacedor social*, interpretado desde sus producciones —religión, política, economía, folklore, entre otras. El hombre se devela en su propia *poiesis*, como si desde ella, Alí González bosquejara una nueva realidad. Es por ello

- 
- 1 GARBER, Dino: *La Monadología de G. W. Leibniz. Un comentario basado en textos del conjunto de sus obras a partir de 1675* (manuscrito), Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1976, p. 4
  - 2 GONZÁLEZ O. Enrique A.: *Mosaico Cultural Venezolano*, Caracas, SADPRO-UCV. 1998, p.21.

que los quince ensayos que conforman el texto, no son sino la expresión del quehacer del hombre, sobre todo del Hombre Venezolano<sup>3</sup>.

Es acertado agrupar los textos en siete líneas de investigación. La propuesta la hace el mismo autor, como herramienta para evitar el extravío, pues entre lo copioso y lo diverso de los temas, el libro se hace laberíntico para el lector más distraído. En esta reseña se ha decidido adoptar la misma metodología, pero se ha variado el orden expositivo de acuerdo a la aparición de los ensayos en el libro, a fin de facilitar al lector la pronta ubicación de los mismos de acuerdo a sus intereses.

El primero de estos siete pivotes de orientación tiene como marco *el problema de la cultura y la historia*<sup>4</sup>. Es una reflexión en torno de la discrepancia ideológica que se dio en Venezuela en la segunda mitad del siglo XIX, época en que Guzmán Blanco se enfrentara a la ideología establecida por el catolicismo. La descripción de las políticas anti—eclesiásticas del caudillo venezolano son amplias<sup>5</sup> y muestran el profundo cambio que se gestó en la Venezuela de finales del XIX.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que el objetivo del ensayo es anecdótico, cronológico o simplemente histórico, pues el autor se sirve del hecho histórico para introducirnos en una problemática que va más allá de la historia misma, a saber: el hecho del estudio histórico venezolano como una descarnada alusión a sucesos políticos o consideraciones de las razones de individuos particulares, obviando el peso determinante del colectivo social, el cual *“la mayor de las veces habían jugado un papel fundamental”*<sup>6</sup>. Lo que Enrique González esboza en las primeras secciones de este escrito es una reflexión meta—teórica, que expone muchas de las razones de la inopia en la historiografía venezolana.

La segunda de las líneas de investigación se encuentra en la reflexión en torno de la relación entre la cultura y el espacio; tal eje se despliega en dos ensayos que atienden al problema desde lo más particular<sup>7</sup> (*El barrio como*

---

3 Cfr. Ibid. p.22.

4 Vide. *Para un estudio de la lucha cultural durante la presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876*. Cfr. Ibid. p.25.

5 Cfr. Ibid. p.32.

6 Ibid. p. 26.

7 Cfr. Ibid. p. 201

*paisaje*) hasta lo regional frente a la totalización<sup>8</sup> (*Lo regional como ruptura*). Ambos textos apuntan a la reflexión en torno de la formación de esquemas espaciales en la consideración cultural.

El primero de ellos esboza una interesante concepción del barrio, el cual rescata una visión positiva de este lugar como productor de una cultura propia, de un espacio y de su propio paisaje; el artículo, como nos dice el mismo autor, mas que un ensayo, es una invitación a que “llenemos esta ausencia de concreto. Digamos que estamos, y olvidemos por momentos, que no existimos”<sup>9</sup>. Este ensayo se transforma en una reivindicación de la noción de barrio y vela por las inmensas posibilidades culturales de este espacio en un enfoque sumamente novedoso.

El segundo ensayo que atañe a esta línea en particular, refiere a la naciente concepción venezolana que ve lo regional como paradigmático y su relación con concepciones totalizantes, como la idea de lo nacional o la aldea global de Machuhan. Este escrito intenta hacer énfasis en la importancia del espacio como propio, contraponiéndose a la noción de *aculturización* que fuese manejada en concepciones contemporáneas norteamericanas que apuntan a la globalización de la cultura y la pérdida de las identidades.

Como tercera línea de investigación encontramos una reflexión en torno a *las relaciones entre la cultura y la política*. Es quizás una de las líneas a las que se le dedica mayor relevancia en el texto, pues éstas se exponen a lo largo de cuatro ensayos, con consideraciones tan amplias como la relación entre cultura popular y políticas de estado<sup>10</sup>; la relación entre la cultura y la política cultural del gobierno de venezolano (1984–1988)<sup>11</sup>; la cultura y política cultural internacional<sup>12</sup> y la cultura y la política cultural de los partidos políticos (en torno al MAS)<sup>13</sup>.

Excedería de más nuestra breve reseña el comentar cada uno de estos ensayos, pues el inmenso espectro en el que se difunden no lo permite así;

---

8 Cfr. Ibid, p. 67.

9 Cfr. Ibid, p. 201.

10 Cfr. Ibid. p.93.

11 Cfr. Ibid. p.103, 107 111 y 115.

12 Cfr. Ibid. p.123.

13 Cfr. Ibid. p.145.

bástanos entonces mencionar que ellos conforman una clara demostración del compromiso del autor con los problemas culturales y las políticas que en Venezuela se han emprendido, a fin de solucionarles. Más que una reflexión en torno al problema cultural, es estos ensayos se hace una prescripción del acontecer cultural nacional, tomando juego entre las soluciones posibles y los escollos planteados.

La cuarta línea de investigación se muestra con mayor independencia de las otras; consiste en un único ensayo sobre la cultura y *los problemas nacionales-étnicos contextualizados en un análisis de la situación de la antigua Unión Soviética*<sup>14</sup>. El texto tiene como objeto “enfocar las limitaciones epistemológicas en Lenin al definir su política —en 1916— acerca de lo nacional en la URSS”<sup>15</sup>. Es justamente desde aquí que se piensa el problema de lo nacional y de la etnia, como carácter fundante de este sentir y de sus relaciones con las políticas de la URSS.

Considerando que el ensayo se contextualiza en la potencia del este europeo, podría pensarse que es un islote entre los otros textos, pues hasta ahora todos referían a la situación nacional. Sin embargo, es interesante mostrar como esta reflexión apunta sutilmente a una línea de investigación que el autor no comenta en su introito, la que pasa no sólo por este escrito, sino también por los ensayos dedicados a las relaciones cultura—economía — a los que se atenderá oportunamente—. Tal línea de interés es una reflexión en torno al planteamiento de la izquierda, tanto en el ámbito cultural—político, como en ámbito cultural—económico.

La quinta línea de investigación va por el camino esbozado en el párrafo anterior, su crítica es fundamentalmente a *las relaciones entre cultura y economía*. Esta línea se compone por dos densos artículos en profuso lenguaje de las ciencias sociales, que refieren a dos perspectivas del problema, a saber: Una consideración de las nociones de valor de uso y valor de cambio, en las sociedades precapitalistas y capitalistas con un carácter histórico en el análisis<sup>16</sup>; y otra perspectiva que reflexiona en torno a los modelos teoréticos—económicos de desarrollo unilíneales<sup>17</sup>.

---

14 Vide. *Los problemas nacionales-étnicos en la URSS. Una aproximación epistemológica e histórica*. Cfr. Ibid. p.129.

15 Ibid, p.129.

16 Vide. *Comentario al libro de Samir Amin: Elogio del socialismo*. Cfr. Ibid. P. 155

17 Vide. Crítica al modelo economicista de la sociedad: la realidad cultural. Cfr. Ibid. P. 165

La sexta línea de investigación se cimienta en una reflexión en torno a *las relaciones entre la cultura y la religión*<sup>18</sup>. Aquí se hacen énfasis en el peculiar modo en que se ha inscrito el Catolicismo en las latitudes tropicales. Las cavilaciones de Enrique Alí González al respecto van desde la consideración de las grandes líneas del hecho religioso en occidente, pasando por la importancia de la religiosidad humana –leída desde vivencias autobiográficas<sup>19</sup>– hasta desembocar en la consideración, por demás detallada, del fenómeno de la religiosidad popular en Venezuela. Esta línea de investigación está constituida por un único ensayo donde el autor deja ver su carácter de hombre religioso, comprometido con su fe –católica–, pero de una amplia apertura para dejar entrar en ella elementos que otrora fueran considerados como ajenos y que después del Concilio Vaticano II, se amalgaman armónicamente<sup>20</sup>.

Paralelo a esta investigación sobre el hecho religioso como fundamental en la consideración de la cultura, se presenta la última línea de investigación a la que nos invita el autor: *La relación entre cultura, religión–religiosidad y expresión*. Tal indagación se nos muestra en un único ensayo sobre las fiestas en honor de San Juan Bautista<sup>21</sup>, donde se hacen pesquisas de la multiforme conmemoración al santo, que sólo en Venezuela presenta más de nueve tipologías. La exposición del ensayo nos lleva a la consideración de la celebración en sus diversas formas (con tambores o sin ellos, con danza o sin ella), como un efecto social dependiente de la ubicación geográfica, las migraciones y otros tantos elementos. Este trabajo concluye con un rescate del valor cristiano de la celebración popular al santo, que muestra las razones del autor para considerar los elementos de la fiesta popular como netamente cristianos.

De lo anterior puede concluirse que *Mosaico Cultural Venezolano*, es una obra que se encuentra en permanente escritura, una constante invitación al diálogo y a la investigación de lo propio. En ella el autor ha dejado ver la

---

18 Cfr. Ibid. p. 221.

19 Como las comentadas en el apartado 15.2.1 La vivencia personal: *La bendición de las aguas el sábado de gloria*, donde el autor se desnuda, y nos invita a formar parte de su entorno y entrar en su casa, en su infancia y a sentir la misma *religiosidad auténtica* que se respira en la interpretación popular del culto dogmático. Cfr. Ibid. p.229.

20 Cfr. Ibid. P. 235, 237, 239, entre otras.

21 Vide. *San Juan Bautista de negros y blancos*. Cfr. Ibid. P. 187.

biografía de su propio pensamiento, la historia de sus intereses a lo largo de más de una década, así como también el marco para desarrollar líneas de investigación independientes, las que, sin embargo, une un mismo techo: la consideración respecto al quehacer humano y la cultura.

*Jorge Machado*

GRÜN, Anselm.— *Evangelio y psicología profunda*, Narcea SA de ediciones, Madrid, 2003, 104 páginas

El conocido autor Anselm Grün nos ofrece en esta ocasión un trabajo al que, según dice él mismo, siempre se había negado, pero ante insistentes peticiones de los asistentes a sus cursos, terminó cediendo.

Se trata de la lectura e interpretación de textos evangélicos desde la óptica de la psicología profunda. Los relatos de algunas curaciones vienen descritos como un proceso en el que el lector es invitado a reconocerse en el personaje y a ir más allá escudriñando las conductas y las causas psíquicas de la enfermedad en cuestión, a entrar en contacto con las inclinaciones y tendencias naturales que pueden llevar a algunas personas a desarrollar cierto tipo de enfermedades. El encuentro con Jesús, médico interior, (arquetipo del yo más profundo) posibilita el contacto con las propias posibilidades de curación.

Las parábolas, las narraciones ejemplificadas y algunas tradiciones orales nos introducen en el mundo de los instintos, sentimientos, deseos, necesidades, decepciones, situaciones anímicas, propio de todo ser humano y nos llevan a una nueva visión de las cosas fruto de la tarea interior de despertar la conciencia a otros modos, propuestos por Jesús, de ver la realidad y desde allí obrar la transformación.

Los relatos de los encuentros (en el lago, Marta y María) son descritos desde la necesidad de poner en contacto las diversas partes del propio yo, representadas en los diferentes personajes, de hacerlas entrar en diálogo para elaborar la identidad completa.

En la historia de la pasión, el autor va descubriendo los símbolos arquetípicos de nuestro propio caminar por la vida en medio de angustias, amenazas, necesidades pero también con su transformación y glorificación.

Finalmente las historias de la resurrección –apariciones pascuales– se presentan como la historia de la propia liberación. Los símbolos e imágenes que en ellas se muestran expresan muerte, vida, liberación para la vida.

En definitiva esta exégesis de los textos evangélicos desde la psicología profunda, a mi parecer, no puede interpretarse como un reduccionismo bíblico, sino más bien como una puerta de entrada que toca con hondura la trama afectiva del ser humano para ir al encuentro de Jesús desde los símbolos que acompañan nuestro diario caminar.

Zoraida Duque F.M.A.

MARITANO, Mario e DAL COVOLO, Enrico (curatori).– *Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana*. Biblioteca di Scienze Religiose – 174. LAS, Roma, 2002, 134 páginas.

Los encargados de la edición de estas “lecturas origenistas” presentan en las páginas iniciales las jornadas que son la ocasión de estas ponencias aquí presentadas, y comentan brevemente cada una de ellas. Nos recuerdan la enorme importancia e influencia de este gran teólogo y prolífico escritor de la Iglesia del siglo III, que, al decir de Erasmo de Róterdam” en “una sola página me enseña más filosofía cristiana que diez de Agustín”. Desafortunadamente, la Iglesia latina ha estado demasiado dominada por la enorme figura del Africano; y ha tenido poco en cuenta a esta otra gran figura de la Iglesia patristica, previa y superior en muchos aspectos a nuestro obispo de Hipona. Tanto que el propio papa actual, Juan Pablo II, no duda en citar junto al resto de los Padres de la Iglesia, a pesar de las controversias y condenas que sufrió Orígenes desde bien temprano.

Se trata de la edición, presentada y cuidada por los autores citados, de las ponencias de cuatro autores sobre las Homilias sobre el Éxodo de Orígenes de Cesarea, que este gran teólogo de la Iglesia Oriental hizo hacia el fin de su vida, y que nos han llegado en la versión latina de su admirador Rufino, por los años 400–404. Los autores, que significativamente en su mayoría son autoras, son Marco Rizzi, que trata la Homilía I, fijándose en “*Non loco sed animo, non itinere... sed fide*”. La primera Homilía en el cuadro de la exégesis origenista. Luego siguen Caterina Moro, que reflexiona sobre la Homilía VII, bajo el aspecto de: *Las aguas amargas y la caída del maná*; Carla Noce, que escribe sobre la Homilía IX, dedicada a la exégesis del tabernáculo, y Francesca

Cocchini, sobre la Homilía X, *“Ojo por ojo y diente por diente”*. Un análisis de las relaciones y responsabilidades intraeclesiales; y finalmente, Emanuela Prinziwalli sobre la Homilía XIII, que vuelve a reflexionar sobre el tema del tabernáculo; para Orígenes, la condición indispensable de esa edificación del “tabernáculo espiritual” es la escucha atenta y espiritual de la Palabra de Dios.

Estas Homilías sobre el Éxodo, por la misma fecha de su realización en los años finales de su vida en torno al 245, representan un punto de llegada de la “relectura cristiana” del Antiguo Testamento, tal como la llevó a cabo este gran exegeta del A.T. que es Orígenes. Con su enorme cultura bíblica, filosófica y teológica, y su gran sensibilidad y riqueza espiritual, que lo hace un inapreciable mistagogo de la experiencia bíblica de fe, Orígenes recoge las riquezas inexauribles de la Escritura, que lleva a la profundización de fe del hombre interior, acompañando al lector en un proceso exegético coherente y unitario de la Biblia cristiana. No desestima la lectura histórica, pero se interesa por la “lectura espiritual” que descubre en el Éxodo el itinerario ascético requerido de todo cristiano: salir de Egipto (que es abandonar la carne pecadora), caminar por el desierto (progresando en las virtudes), acoger los preceptos del decálogo (o aceptar la Ley divina o su Voluntad salvífica), llegando así a edificar la Iglesia y el tabernáculo interior de cada persona

Orígenes vivió en Egipto y Palestina, por los años 185 hasta 254 d. C. El grupo origenista de investigación sobre Orígenes y la tradición alejandrina surgió en Pisa el año 1994 y logró la adhesión de las universidades de Chieti, Padua y la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán en los años siguientes. Tuvo varias jornadas públicas, con seminarios, convenciones y grupos de estudio, entre ellas estas de 1996, que ahora se editan. Además lleva adelante la revista “Adamantius” que viene editando desde hace unos ocho años como “liber annuus”; y sobre todo de la edición de las obras de Orígenes, en edición bilingüe, por la Editorial Ciudad Nueva, también en lengua castellana. Los editores insisten, con sobrada razón, en la importancia de estos estudios en la hora actual, especialmente para nuestro mundo occidental, que debe estar cada vez más abierto a la universalidad.

La finalidad de estos estudiosos origenistas y de esta publicación es que Orígenes alejandrino continúe hablando al hombre de hoy. “Fue un hombre de extraordinaria riqueza de cultura y de vida espiritual; y se ha revelado un exegeta de fina y profunda inteligencia, pensador agudo y atento a todas las

realidades. Por consiguiente puede presentarse todavía a nosotros como verdadero Maestro, interpelarnos, aconsejarnos, abrirnos los tesoros de su experiencia personal” (p.10).

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

MARITANO, Mario e DAL COVOLO, Enrico (curatori).– *Omellie sul Levitico. Lettura origeniana*. Biblioteca di Scienze Religiose – 181. LAS, Roma, 2003, 156 páginas.

Las Homilias sobre el Levítico las pronunció Orígenes por los años 238 y 245, en Cesarea de Palestina, y nos han llegado gracias a la traducción latina de Rufino, como las anteriores sobre el Éxodo. Orígenes se inserta en la tradición cristiana, que había visto en el minucioso ritual de la Antigua Ley una preparación y prefiguración del sacrificio de Cristo, como atestigua bien pronto la Carta a los Hebreos, y además de los sacramentos cristianos. Por eso en esta Homilias Orígenes trata del Bautismo, apunta a la Eucaristía, y trata más largamente de la Penitencia, tanto en su doctrina como en su práctica coetánea. Sobre todo, trata en muchos pasajes significativos tanto del sacerdocio ministerial como del sacerdocio universal de todos los fieles y de la Iglesia entera, acentuando tanto su grandeza como sus exigencias. Profundiza en el papel mediador de Cristo y exalta su persona, haciendo converger todas las figuras del AT en Él.

Esta es la visión grandiosa que fascina a nuestro autor: prefigurado en el AT, Cristo se ha ofrecido como sacerdote y víctima sobre la tierra y ahora intercede por nosotros en el cielo. Reitera muchas veces su llamado a la conversión y a la penitencia, la invitación a la oración, la necesidad de una vida interior y mística más profunda. Es impresionante el modo en que nuestro autor sabe sacar, incluso de textos bíblicos que parecen tal vez demasiado legalistas y áridos, ritualistas y sobrepasados, centellas de luz y vida para sus oyentes o lectores, gracias a su preocupación pastoral y moral. Los editores nos presentan con cierto detalle las Homilias origenistas sobre el Levítico con los criterios fundamentales de su exégesis, que es sobre todo “lectura espiritual” cristiana; y la lectura selectiva que se hace en estas ponencias, centradas sobre todo en el sacerdocio ministerial y el de todos los fieles. Concluyen admirando el magnífico trenzado de exégesis, teología, parénesis y espiritualidad que sabe presentar el Maestro alejandrino, “para conducir a

su oyente o lector a la perfección cristiana, a través de un exigente itinerario ascético. Esta es la herencia y la responsabilidad que el Alejandrino nos deja a sus lectores en el tercer milenio cristiano”.

Los autores de las ponencias sobre estas Homilías origenistas son Gaetano Lettieri, que trata la Homilía I, sobre *“El sacrificio del Logos”* considerada clave del resto por este comentador; ve en el rito de inmólación la metáfora del sacrificio cósmico de Cristo, que perdura hasta hasta la redención universal en la apocatástasis. Sigue Antonio Grappone, que se ocupa de la Homilía VIII, sobre *“Impureza y purificación”*; la impureza de la parturienta y la diagnosis de la lepra las ve como símbolos de la caída original y su efecto en el alma; los ritos de purificación son las etapas de superación que el médico Jesús realiza. Teresa Piscitelli Carpino, que aborda la Homilía IX sobre *“Los dos machos cabrios”*; aplica esta figura a los cristianos, buenos y malos, y a Cristo mismo que ha tomado sobre sí las culpas del mundo. Así lee el Levítico como el libro de la presencia divina entre los hombres por medio de Cristo y de su Espíritu, que nos trasforman en pueblo santo. Patricio de Navascués, centra la Homilía XII en la *“Pureza y grandeza de Cristo”*; muestra que Orígenes hace una lectura cristológica del libro, mostrando que Cristo es el único sumo y eterno sacerdote; y el cristiano es el alma que esposa o rechaza este sacerdocio: Con esto se separa de las lecturas judías apegadas a la letra y supera las de Filón de Alejandría.

Finalmente Manlio Simonetti” se ocupa de la Homilía XVI, en que se interpretan especialmente los versículos 3–13 del capítulo 26, bajo el enfoque de *“Orígenes inventor de palabras”*. Más allá de la retórica sofisticada de la época, nuestro autor ve un anticipo del combate espiritual que el cristiano realiza en su búsqueda de la perfección. Frente al “defectus litterae” Orígenes aplica la alegoría y refiere los textos a Cristo y a la Iglesia; así el agua es la Palabra de Dios en sentido espiritual; y los árboles buenos y malos se refieren a los diferentes frutos de virtud o vicios, que dependen del libre albedrío humano. De este modo se enfrenta a los que le acusan de “inventor de palabras” y defienden que hay hombres buenos y malos por naturaleza, como los marcionitas y los gnósticos. Termina con el recuerdo de la liberación de Egipto, que prefiguraba la redención de los cristianos obrada por Cristo, al que define como “alma de Dios”. Como es bien sabido, este último autor es uno de los mejores especialistas actuales de nuestra iglesia occidental en la obra origenista, en continuidad con los grandes patrólogos que fueron en los años

previos al Concilio Vaticano II los PP. J. Daniélou, H. De Lubac y Urs Von Balthasar especialmente. Es un buen broche de oro de estos trabajos origenistas.

Los encargados de la edición de estas “lecturas origenistas” sobre las Homilias del Levítico vuelven a insistir en la importancia de estos estudios en el momento presente de la historia y el uso que hace el magisterio de Juan Pablo II de este autor, junto a los otros Padres de la Iglesia. Por eso nos recuerdan que Orígenes fue “amado, odiado, incomprendido, condenado y rehabilitado”; y que la gran herencia de su obra para la historia del pensamiento bien puede resumirse con las palabras de su discípulo Gregorio el Taumaturgo: “Él nos enseñaba sobre todo a no limitarnos a la exterioridad y a la apariencia, tal vez falaces, falsas, sino a investigar con diligencia la sustancia de las cosas”, para que el Verbo divino no entre mudo, descubierto, en almas indignas. Los editores comentan esto diciendo que “estas palabras no han perdido su actualidad para los lectores del tercer milenio” (p.12) Es importante recordar que la lectura histórico-crítica del AT, por muchos méritos que se le reconozcan, no deja de ser parcial frente a esta “lectura espiritual”, que lo mira desde el acontecimiento de Jesucristo y la relectura que el propio NT hace. Hoy día el ambiente está propicio para reconocer el gran valor de este tipo de lectura patristica, aunque no dejemos tampoco de notar sus exageraciones y sus límites.

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

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.— *El gozo de ser persona. Plenitud humana, transparencia de Dios*, NARCEA, SA de ediciones, Madrid 2003, 154 páginas

El autor, partiendo de la interpretación que hace de un cuadro de la “Virgen del camino” en el que va descubriendo los rasgos de una mujer contemplativa, abierta a la realidad, alegre, tierna, acogedora, enraizada en la fe, atenta, emprendedora, libre, en pie, con talante, en la que ve plasmado el proyecto de Dios para toda persona, nos va adentrando en el proceso de ser nosotros mismos.

Los principios que el sacerdote Martínez Lozano pone a la base de este proceso pertenecen a la escuela humanista de formación PRH (Personalidad y Relaciones Humanas). En esta obra el Autor trasciende el campo meramente psicológico haciendo una lectura creyente de los dinamismos que acompañan el crecimiento humano. La continua referencia a Jesús nos conecta con la

profundidad de nuestro ser hijos en el Hijo, hombres y mujeres en camino hacia la libertad, la autonomía, el logro, es decir: en proceso de llegar a ser lo que somos por creación.

Lo verdaderamente humano, dice el autor, es transparencia de Dios. Y el camino para llegar a ser humanos es la búsqueda de lo mejor de sí mismos y la decisión de vivir en fidelidad a sí mismo, ajustándose a lo real, conociendo las dificultades y los bloqueos para poder trabajar en su curación. Si la persona no se ama a sí misma, así como es, esa necesidad de amarse aparecerá de un modo distorsionado en reacciones y comportamientos desajustados con ella misma y con los otros.

La persona adulta está llamada a resituarse conscientemente, a detener y sanar los funcionamientos engañosos o destructivos, a elaborar el dolor producido y curar el que se arrastre de atrás, de experiencias pasadas y hasta olvidadas que han quedado enquistadas, haciendo difícil el proceso de integración.

El creyente se mira como persona creada por un Dios que lo sigue creando y en fidelidad a ese Dios opta por situarse ante lo mejor de sí mismo dejándose convertir por Él, transparentándolo en sus actitudes y, como plantea de manera muy bella el último capítulo, aprendiendo a bendecir, que no es otra cosa que, como Jesús, pasar por la vida haciendo el bien.

*Zoraida Duque F.M.A.*

MORENO DE BUENAFUENTE, Ángel.— *Voz Arrodillada. Relación Esencial*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid, 2002, 112 páginas.

Una publicación hecha desde una meditación de la Palabra de Dios vivida como experiencia de oración personal. Es un intento por mostrarnos el fruto de un saber saborear la Palabra de Dios como experiencia de vida espiritual. Es una lectura agradable, pues va más allá de las especulaciones e interpretaciones racionalistas de la Sagrada Escritura, pues parte desde su pureza y enseñanza de relación de un Pueblo con su Dios que se comunica gratuitamente para comunicarle su plan de salvación.

El autor nos presenta la ayuda que nos da la meditación de la Palabra desde la vida. Es ella la única que al ser escuchada, puede darnos a conocer

la dirección del camino de la voluntad de Dios, por la iluminación de su Espíritu, más que por el de nuestros deseos. Orar meditando la Palabra de Dios, permitirá que cada jornada se convierta en una resonancia de alguna expresión bíblica con un sentido especial. Llegando la Palabra a convertirse en alguien cercano con la que puede tenerse una relación personal e íntima, transformándose en un aliento, una luz y compañía inseparable. Como afirma el auto, las palabras habitadas son las que me hieren, las que me sanan y como están hospedadas en mí me sacian. Es una relación tan profunda con la Palabra que es llegar a tener la experiencia de que la Palabra se encarne en la vida de cada uno.

Una relación tan profunda y llena de amor que es iluminada por la presencia del Espíritu Santo, que es el regalo que recibimos para encarnar la Palabra, pues es quien nos bendice y nos impulsa a exclamar Abba al dirigirse a Dios y sentir su ternura con todas las personas. Hecho que permitirá que su Palabra se haga historia en cada uno de nosotros, consintiendo que se realice su plan divino.

Nos sugiere el autor la experiencia de dicho método de contemplar la palabra bajo la providencia de Dios, para releer la propia historia completa, en la que se percibe la experiencia de la mano tendida y el abrazo del Padre, que permiten no sentirse solo ni abandonado, sino reconociendo que la acción de Dios se realiza en la debilidad. Lo que da paso a la esperanza de dejar que cada día pueda más el amor que la miseria, que actúe más la gracia que la fragilidad, porque Dios es más que nuestra conciencia. Cada día nuestra historia es una historia transcendida por el amor y se abre a la esperanza, de cara a una meta feliz, que ha preparado el Señor en su designio divino.

Esto puede vivirse desde una fe madura que permite superar la tormenta y conduce a puerto seguro, donde siempre se experimenta la bondad del Señor, que anima, sostiene y reestablece a los suyos su confianza por medio de su promesa que se transmite a través de su Palabra.

*Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.*

PÉREZ PRIETO, Victorino, *Con Cuerdas de Ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús*. Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid, 2002, 180 páginas.

Victorino Pérez nos hace una invitación a vivir con honestidad y sinceridad nuestra vida y especialmente nuestra relación con Dios. Hechos que para ser

vivididos necesitan siempre unos espacios, de modo que con valentía y en paz pueda uno reencontrarse consigo mismo y volver a los fundamentos de nuestra vida , que se encuentra en el Dios hecho hombre, Jesús. Ambos aspectos pertenecen al autoconocimiento humano, pues el hombre es una imagen de Dios. Por lo que debe conocer su dignidad, su belleza, lo bueno y maravilloso que Dios ha sembrado en él, su capacidad para acoger a Dios. Pero al mismo tiempo el hombre se coloca sobre sí alejándose de su fundamento, deformando esa imagen, sacando afuera sus sombras, su fragilidad, su maldad, sus errores, que llevan a oscurecer esa imagen de Dios presente en él. El hombre se desarrolla como imagen de Dios o dicho de otra manera, Dios desarrolla su imagen en el hombre, sanándolo y restaurándole su origen en la medida que el hombre va abriendo espacio en su corazón permitiendo la acción del amor de Dios en su vida.

El autor afirma que no pretende presentar una obra de grandes y críticas ideas, sino una humilde propuesta que ayude al encuentro con el Dios de Jesús. Es una reflexión hecha desde una experiencia personal, hecho que siempre es diferente, pues cada uno debe saborear personalmente su propia relación sincera con Dios. Por lo que pretende ser simplemente una ayuda para que otros puedan realizar su propio itinerario hacia Dios.

El autor propone una metodología bastante interesante para acercarse a los textos evangélicos y llegar a tener una relación real de encuentro personal con Jesús, llegando a escuchar su palabra, contemplar sus acciones, para que luego puedan ser asumidos su comportamiento, guiados plenamente por la acción del Espíritu Santo. La metodología del estudio de un texto evangélico no debe realizarse solamente para acumular conocimientos, sino para encontrarse con alguien (Jesucristo), para que en ese encuentro la presencia y amor de Jesucristo pueda transformar, porque solo quien ama es capaz de dejarse transformar por lo que ama. Esta relación personal es lo que llevará a ser realmente un discípulo de Jesús.

Es una metodología que lleva a realizar un estudio que permite un encuentro con el Viviente, haciendo que la palabra de Dios continúe teniendo un valor y un mensaje para quien hoy se acerca a ella buscando un sentido profundo para su vida. Superando reducciones y manipulaciones de la palabra a los intereses personales, sino en lo que le da vida a la propia existencia.

POZO MORAIBA Tibisay; Enrique Alí GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (1999).— *Diversidad Cultural de Comunidades Residenciales venezolanas*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, INDICEV, CISCUVE, 296 páginas.

La obra de la Profesora Moraiba Tibisay Pozo (compiladora y coordinadora de la edición) y del Doctor en Ciencias Sociales Enrique Alí González Ordosgoitti es fundamental para todos aquellos que quieren aproximarse con seriedad a la realidad cultural venezolana. La obra reúne una serie de ensayos que abarcan un período de investigación de unos 14 años (1985–1999). En su mayoría son trabajos desarrollados a partir de los resultados obtenidos en investigaciones de campo y documentales. Los trabajos reflejan el desempeño académico de Enrique Alí González Ordosgoitti (Instituto Pedagógico de Caracas, Universidad de la Tercera Edad, ITER y UCV) y de Moraiba Tibisay Pozo (Instituto Pedagógico de Caracas). La obra está dividida en 4 partes:

- I.Lo cultural en perspectiva.    II.Comunidades Biculturales– Binacionales.  
III. Comunidades criollas.    IV. Lo Metodológico.

## I. LO CULTURAL EN PERSPECTIVA

Esta primera parte es desarrollada con un artículo del Doctor Enrique Alí González Ordosgoitti: *“Agenda Cultural para la Venezuela del Tercer Milenio”*. En este artículo el autor establece una visión prospectiva de lo que debería plantearse la sociedad venezolana en relación con su desarrollo cultural de cara al siglo XXI. El autor busca inducir el desarrollo de un pensamiento estratégico acerca de qué queremos que sea la Venezuela del tercer milenio. Este pensamiento debe llevarnos a preguntarnos por la cultura; por el papel de la cultura y por el papel de nosotros como hacedores de cultura.

Para esto comienza su reflexión con un juicio acerca de lo que ha sido nuestra constitución como nación independiente a partir del siglo XIX. Demuestra que ya no tienen vigencia los parámetros que conformaron la llamada nacionalidad venezolana. Invita a analizar críticamente el discurso sobre el pasado, con la finalidad de superar la crisis de nación.

Para esto reformula una serie de expresiones fundamentales sobre nuestro pasado. Entre ellas se encuentran: “Bolívar no es el Padre de la Patria. Sino

el Padre de la República y nuestro héroe cultural”; “No existió Guerra de Independencia. Lo que realmente hubo fue guerra de secesión”; “Lo ético y lo étnico son dos cualidades distintas del ser social”; “El sentir de clase no es igual al sentir nacional; “El pacto entre las Provincias no fue un pacto de igualdad. Significó la justificación del dominio de la Provincia de Caracas, y de su Oligarquía”.

Luego, de esta reformulación de algunos componentes de la historia, el autor sugiere una agenda cultural que, para superar la crisis del proyecto nacional, debe contemplar los siguientes elementos:

- Una reformulación étnica que dé cuenta de la nuestra diversidad cultural.
- Una rediscusión sobre el papel de los campos culturales.
- Una relación más justa y equilibrada entre lo tradicional y lo moderno.
- Una reformulación de lo que son nuestros espacios habitables.

## II. COMUNIDADES BICULTURALES- BINACIONALES.

En esta segunda Parte del Libro se va a dar cuenta de uno de los elementos más importantes e ignorados de nuestra diversidad cultural: el elemento bicultural- binacional, conformado por aquellas personas que poseyendo una determinada nacionalidad, culturalmente pertenecen a dos naciones. Este elemento se va a trabajar a través de 2 artículos de Enrique Alí González Ordosgoitti:

*“En Venezuela todos somos minoría”*. Artículo que hace un estudio teórico sobre la realidad de los biculturales – binacionales, ganador del VI Certamen Latinoamericano de Ensayo Político Nueva Sociedad en el año 1990. En este artículo el autor señala la importancia del elemento bicultural –binacional. El autor se aproxima a esa realidad preguntándose quiénes son, cuántos son, cómo se expresan, cómo son percibidos, qué impacto han producido.

*“Efectos sociales de la globalización. Nuevas etnias: la diáspora venezolana”*. En este artículo el autor reflexiona acerca de las características de algunos embates que la globalización está ejerciendo contra Venezuela a través de la transculturación, de la imagen del venezolano en el exterior y de las nuevas configuraciones étnicas en marcha a partir de las recientes migraciones

masivas. En este último punto se detiene en un análisis de los Venezolanos–miamenses, comunidad bicultural– binacional específica.

Y tres artículos de la Profesora Moraiba Tibisay Pozo:

*“Comunidades Biculturales– Binacionales en el área metropolitana de Caracas”*. En este artículo la autora comienza haciendo una breve historia de los flujos migratorios en Venezuela. Según la investigación llevada a cabo por la autora, esta corriente migratoria trae al país, entre otros, a los portugueses, españoles, italianos, libaneses, chinos, colombianos, franceses, polacos, estadounidenses, argentinos, cubanos, argelinos, sirios, yugoslavos, rusos, rumanos, ucranianos, húngaros, austríacos, armenios, belgas, griegos, chilenos, uruguayos, peruanos, ecuatorianos, dominicanos. A continuación, la autora desarrolla su investigación respondiendo a las preguntas: ¿quiénes son hoy en día los biculturales– binacionales? ¿Cómo se agrupan? ¿Qué actividades realizan? ¿Dónde se ubican? Restringsiendo su investigación, por motivo de espacio y tiempo, al área metropolitana. Termina artículo presentando propuestas de atención a estas comunidades por el sistema educativo venezolano y propuestas con relación al turismo y a la animación cultural.

*“Los griegos – caraqueños: estudio de una comunidad bicultural– binacional. Características de su educación bicultural y de sus manifestaciones culturales. Artículo que ofrece una visión particular de una comunidad bicultural– binacional específica. Comienza repitiendo la historia de los flujos migratorios en Venezuela. Luego, se centra en los griegos –caraqueños, estudiando específicamente a aquellos que se reúnen en la Iglesia Griega Ortodoxa, ubicada en Florida Norte, Caracas, Venezuela, y celebran el 25 de marzo la fiesta de la Anunciación de María y su día de Independencia. Luego, de un estudio profundo de esta comunidad, que sirve como modelo para estudiar otra comunidad bicultural– binacional, hace unas propuestas concretas para la educación, el turismo y la animación cultural.*

*“Diferencias de la Dinámica Cultural del Culto a la Virgen de Fátima y otras manifestaciones portuguesas en Araira, Los Teques, Chacao y Urbanización Week –End Catia La Mar”*: Artículo que ofrece una visión particular de una comunidad bicultural– binacional específica. Comienza situándonos ante la realidad de los biculturales– binacionales y repitiendo la historia de los flujos migratorios en Venezuela, para luego centrarse en los portugueses – venezolanos. Este es un artículo muy importante ya que la autora, luego de describir las fiestas

realizadas en honor a la Virgen de Fátima, en diversas poblaciones, y señalar las diversas acogidas que se le dan a la fiesta por parte de las comunidades criollas circundantes, propone estrategias que hagan factible un intercambio cultural fructífero entre las comunidades de portugueses – venezolanos y las comunidades criollas.

### III. COMUNIDADES CRIOLLAS.

La tercera parte del libro va a acercarnos a las comunidades criollas y a sus manifestaciones a través de los juegos infantiles residenciales populares. Para esto nos ofrece la profesora Moraiba Tibisay Pozo dos artículos. El primer artículo es una visión teórica y preliminar sobre los Juegos Infantiles Residenciales Populares Tradicionales de Venezuela, la aproximación a un inventario, una propuesta preliminar de clasificación y estadísticas. El segundo artículo ofrece una visión particular de los Juegos Infantiles Residenciales Populares Tradicionales del Oriente de Venezuela.

### IV. LO METODOLÓGICO.

En esta cuarta parte, se ofrece el Instructivo para la realización de la Monografía de la Investigación Exploratoria acerca de una Manifestación Cultural Residencial Popular y/o no popular, Étnica, Tradicional y/o Moderna de Venezuela. Esta es la versión del instructivo de abril de 1999.

*Luis Gustavo Carrillo Chataing, S.D.S.*

WAHL, Otto (ed.).– *Verzeichnis der Heiligthumber welche bey dissem Kloster Benediktbeyrn aufbehalten und verehrt werden, Index SS. Reliquiarum, Benediktbeurer Hochschulschriften 18, Münschen 2002.*

En homenaje a los setenta años del P. Angelus Albert Häussling OSB, profesor de Liturgia y Teología de los Sacramentos en el Instituto de Filosofía y Teología de los Salesianos de Benediktbeurer (Alemania), el P. Otto Wahl SDB ha preparado la publicación de un manuscrito del s. XVIII (con alguna nota marginal del s. XIX) que contiene un detallado índice de las reliquias de la antigua iglesia abacial del monasterio benedictino que hoy es sede del Instituto regentado por los salesianos.

La obra enumera 109 relicarios, identificando el contenido de cada uno de ellos. Sin pretender ser más que un catálogo, esta publicación deja constancia de la importancia de la devoción a las reliquias en la piedad de los fieles, en el culto y en la ornamentación de los espacios litúrgicos. Un documento, en fin, que puede servir a un estudio y posterior reflexión sobre las formas de expresión de la piedad católica en una determinada época y contexto.

*Carlos Luis Suárez, S.C.J.*