

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

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XV
Número 34**

**ALGO DE NUESTRA HISTORIA
Y UNAS HUELLAS DE DIOS**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2004**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA
Mayo – Agosto 2004
AÑO XV, Nº 34
Depósito legal pp.99001DF708
ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
“Andrés Bello” de CARACAS

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

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.
Eduardo Frades, C.M.F.
Rafael Luciani, laico
Carlos Luis Suárez, S.C.J
Corrado Pastore, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Juan Pablo Peron, S.D.B, Rector del ITER
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y “Nuevo Mundo”
Enrique Alí González, laico, ITER y UCV
Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte
Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*
Diagramación: *Laury Martínez*
Diseño de portada:
Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Apartado de Correos 6886
Telf (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve

Dirección y Administración
ITER - Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira. Caracas 1061-A
VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2004:
Correo normal: Bs. 25.000
Número suelto: Bs. 9.000
Extranjero: \$ 30
Por avión: \$ 38

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	7
-------------------------------------	---

XXI SEMANA TEOLÓGICA ITER- UCAB

Apertura de la XXI Semana Teológica

<i>P. Juan Pablo Perón, sdb, Rector del ITER</i>	11
--	----

Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar

<i>P. Raúl Biord Castillo, sdb</i>	19
--	----

Las grandes líneas de la tradición histórica en Venezuela

<i>Profesor Dr. Manuel Caballero</i>	53
--	----

¿Petroestado, presidencialismo y populismo o una democracia auténticamente social?

<i>Teodoro Petkoff, Director de Tal /Cual</i>	59
---	----

ARTÍCULOS

Franciscanismo y sociedad actual

<i>P. José Antonio Merino, ofm</i>	71
--	----

Dios en todas las cosas: Zubiri y el método en teología

<i>Profesor Dr. Nelson Tepedino</i>	95
---	----

El componente cultural de la crisis

<i>Profesor Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti</i>	113
--	-----

COLLANTES, Justo.-A fé católica. Documentos do Magisterio da Igreja. Tradução de Paulo Rodríguez. Río de Janeiro, RJ.Lumen Christi 2003, 1345 páginas.

Carlos Bazarra, OFM.Cap.

TREVIÑO, María Victoria.- La Oración de Intercesión. Perfume en Cuenco de Oro. Ediciones Narcea, Madrid, 2003, 000 pp.

Ramón Morillo, OFM.Cap.

TOLIN, Alfredo.-De la Montaña al Llano. Claves para el Encuentro con Jesús. Editorial Narcea, Madrid, 2003, 000 pp.

Ramón Morillo, OFM.Cap.

CELAM: Testigos y servidores de la palabra. Manual de formación catequética. Bogotá D.C, 2003. Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, PELAL VI, 08 pág. Presentación de Mons. Carlos Aguiar Retes, Obispo de Texcoco (México), Secretario General del CELAM.

María Irene Nesi, fma

AA.VV. Questo nostro corpo, Centro Studi USMI, Roma, 2003, 126 páginas.

Zoraida Duque, fma

FLACHIER DEL ALCÁZAR, Jorge.- Léxico de la psicología individual de Alfred Adler. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Quito, 1998, 213 pp.

Zoraida Duque, fma

CASTAÑEDA, Paulino y COCIÑA y ABELLA, Manuel J., Coordinadores.-*La nueva relación España-América en el Proyecto Europeo. X Simposio de Historia de la Iglesia en España y América.* Academia de Historia Eclesiástica, Sevilla, 17 de mayo de 1999. España, Córdoba. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2001, 199 pp.

Enrique Alí González Ordosgoitti

CIMOSA, Mario, sdb.-»*Con te non temo alcun male*». *Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 1–25)*, Roma 1995, Edizioni Dehoniane, 341 pp.

CIMOSA, Mario, sdb.-»*Nelle tue mani la mia vita*». *Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 26–50)*, Roma 1996, Edizioni Dehoniane, 382 pp.

CIMOSA, Mario, sdb.-»*Se avessi le ali di una colomba*». *Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 51–75)*, Roma 1997, Edizioni Dehoniane, 311 pp.

P. Carlos Luis Suárez, scj

ITER

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

El **ITER**, Instituto de Teología para Religiosos, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

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

Bachillerato en Filosofía, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.

Bachillerato en Teología, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

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

Licenciatura en Teología Pastoral, que lleva ya más de 10 años funcionando.

Licenciatura en Teología Espiritual, con tres años de funcionamiento.

Licenciatura en Teología Bíblica-Pastoral, que comienza el próximo curso.

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

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

PRESENTACIÓN

ALGO DE NUESTRA HISTORIA Y UNAS HUELLAS DE DIOS

Por seguir la costumbre, he tratado de poner un título a este número 34 de nuestra revista. Es una mezcla de temas, como se verá enseguida; pero, a la vez, quizás estén más unificados de lo que parece, si vemos que Dios ha estado presente siempre en la historia, y más en ciertos momentos y personas determinadas, como un Francisco de Asís o en la reflexión de ese gran pensador y creyente que fue Javier Zubiri. Y que la realidad histórica y socio-política de nuestra patria, incluidos sus años recientes y la situación actual, no dejan de estar abiertas a la acción de Dios, siempre a discernir en la ambigüedad de lo que pasa. Todo lo que favorezca la vida, la libertad y la justicia, especialmente con los más pobres y desfavorecidos –hágalo quien lo haga- es huella de un Dios creador de vida, liberador de esclavitudes y defensor de pobres, huérfanos y viudas.

En concreto, este número contiene aún unos cuantos textos referentes a la XXII jornadas de reflexión y teología del ITER-UCAB, sobre el *Discernimiento cristiano de la situación histórica*. Abre la serie la presentación de las jornadas a cargo del **P. Juan Pablo Perón**, exegeta salesiano y Rector del ITER, que este año hizo también la presentación de las publicaciones de la UCAB que dirige el profesor Emilio Píriz. Por ese motivo, se centra mucho en la colaboración del ITER a ese gran tarea, especialmente con la publicación de la mayor parte de las Jornadas de reflexión y teología tenidas hasta hoy, en libros propios o en alguno de los números de esta revista. No cabe duda que, en muchos casos, la atención al paso de Dios por nuestra historia concreta estaba muy presente. Tras esta presentación, nos complace ofrecer la conferencia del **P. Raúl Biord**, sdb, que versó sobre la «*Ponderación teológica de método ver-juzgar-actuar*», utilizado preferentemente por la iglesia latinoamericana en sus documentos magisteriales recientes y en casi toda la producción teológica. El autor expone magistralmente el tema encomendado, que ha sintetizado así: «*Desde una perspectiva histórica se remonta a sus raíces y orígenes, para mostrar cómo el método se hizo latinoamericano. Analiza los momentos del método tanto en su valor epistemológico como*

en su comprensión teológica. Señala sus malas aplicaciones y sus grandes potencialidades, en la comprensión, discernimiento y transformación de la realidad a la luz del Evangelio». Nos ayuda a discernir las enormes posibilidades teológico-pastorales del método, sin obviar sus limitaciones.

Siguen dos ponencias, tenidas el día 25 de marzo en ese mismo contexto de lectura de los «signos de los tiempos» de las XXII jornadas de reflexión y teología, a cargo de dos personas muy representativas de nuestro mundo intelectual, a los que les pedimos nos ayudaran a señalar los *«elementos que estructuran más perdurablemente nuestra situación y dinámicas que la van configurando»*. El historiador y polígrafo **Manuel Caballero** nos presentó su ponencia, con su agudo y crítico saber de la historia venezolana, que ha titulado *«Las grandes líneas de la tradición histórica en Venezuela»*. En realidad, es sólo el esquema de su charla, sin el tono concreto de su palabra hablada, teñida del buen humor y sabrosura de su lenguaje de bonhomía que no se gravó oportunamente. En cambio, en el caso del político y periodista de raza que es **Teodoro Petkoff**, ex ministro del gobierno anterior y actual director del periódico *Tal-Cual*, el escrito refleja con bastante aproximación el tono de su ponencia, llena de su agudeza analítica y su pasión por una patria, y un mundo, más justos y más humanos. No en vano, el amigo común, Pedro Trigo, lo define como *«uno de los venezolanos que mejor conoce la realidad del país, sus posibilidades y limitaciones; y de los que pueden pensar más ponderadamente en lo que hay que hacer»*.

En la segunda parte presentamos una serie de artículos, de diverso contenido, pero que he querido señalar como «huellas de Dios». El primero y principal es del **P. Juan Antonio Merino**, un franciscano español, especialista en la historia y la vigencia del franciscanismo, que estuvo en Venezuela con ocasión de los 50 años de renovada presencia de los franciscanos por estas tierras patrias. Conoce profundamente el siglo XIII y nuestra época actual, el franciscanismo y sus posibilidades inéditas para ser vivido en nuestro presente y en nuestro futuro más humano, al que nos abre la utopía franciscana. Con ese «loco de Dios» que fue Francisco, el mundo medieval pudo superar una crisis muy similar a la nuestra con una «rotunda afirmación del hombre y de la vida». Dio unas charlas en el ITER, dirigidas sobre todo a la gran familia franciscana que vive y evangeliza en distintas partes y campos del país, pero abiertas a todo el que quiere seguir atento a la vigencia permanente de ese gran testigo de Jesús, que fue y es Francisco de Asís. Fue considerado, con cierta exageración discipular

como, «alter Christus»; pero ciertamente es uno de los mejores discípulos que haya habido en la historia eclesial, seguidor fiel y creativo del Maestro de Nazaret y rostro del Padre. Huella profunda de Dios, que sigue viva dondequiera se continúa esa espiritualidad franciscana. Una síntesis de su trabajo se puede detallar así:

Tras subrayar que el franciscanismo no es más que la experiencia humana de Francisco de Asís vivida en diacronía, y un movimiento «evangélico» muy atento a los datos y creencias en la creación y en la encarnación, el autor toca diversos rasgos del franciscanismo, que no sólo han tenido vigencia histórica, sino que siguen siendo en gran medida utopía futura y posible, objeto de proyecto y de esperanza. Señala primero el punto de partida y luego el punto de vista de su escrito, para pasar a detallar luego las que juzga actitudes existenciales primordiales. Estas serían: cómo aprender a habitar, a corregir la memoria, a asumir lo negativo y a superar lo antagónico; así como captar lo nuevo escatológico, la gratuidad frente a todo consumismo, el ser acogedor y llegar a asumir la muerte como elemento de nuestra vida terrena. Toca luego otros dos puntos especialmente significativos del franciscanismo, como son la civilización de la paz y la armonía con la naturaleza, así como una cultura lúdica, típicos todos de este juglar a lo divino y «loco de Dios» que fue el Poverello de Asís.

Colocamos a continuación un profundo trabajo sobre un punto sustancial del discurso de ese gran pensador creyente y filósofo cristiano que fue y es Javier Zubiri. Su autor es el profesor **Nelson Tepedino**, que está empeñado también en ensanchar y profundizar el pensamiento filosófico con la reflexión teológica cristiana. Él nos ha resumido de esta forma su propio artículo:

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

En tercer lugar ofrecemos el artículo del profesor **Enrique Alí González**, que lleva años ocupándose de la realidad socio-cultural de Venezuela. Esta vez analiza el componente cultural de la crisis que estamos viviendo. Sin especificar mucho, el influjo del factor religioso está también presente; y tal vez más aún que en eso, está la huella de Dios en todo el sueño y la lucha por ser una sociedad libre y justa. El profesor González Ordoño nos ha sintetizado así su análisis histórico de las raíces de esta crisis actual:

El autor intenta realizar un análisis histórico de la conformación del Imaginario Colectivo del pueblo venezolano, haciendo énfasis en la manera como se estructuró el mapa del mismo a través de la Idea-Clave «Libertad» y su dislocación a partir de la insurgencia de la Idea-Clave «Nación», estructuración que se produce en el marco cronológico que va del siglo XVI hasta nuestros días. La construcción del mapa del Imaginario Colectivo venezolano, se presenta organizado en tres nudos de bifurcación (hipótesis) que dan origen a treinta y un caminos (premisas). Los diversos supuestos teóricos que alimentan la proposición teórica del autor, aluden a las corrientes de Historia de las Mentalidades, Antropología del Imaginario y a la Sociología de la Historia, tal como es planteada por Helio Jaguaribe («Un estudio crítico de la Historia», 2001). En la parte final del escrito, se hace uso de la teoría de los Campos Culturales (Bourdieu), para explicar el componente cultural de la crisis venezolana: la cultura económica, la cultura política, la cultura en sentido estricto, la cultura étnica y la cultura internacional, entendida como la relación de Venezuela con el mundo.

Agradecemos al profesor Dr. Rafael Luciani, Director de todo el pregrado del ITER, la versión al inglés de los resúmenes. Cerramos el volumen con una serie de reseñas, sobre temas de teología y espiritualidad principalmente; y con alguna reseña y hasta casi resumen de otras obras. Es parte del trabajo del profesorado del ITER, y responde al interés de las editoriales que nos hacen llegar sus obras con esta finalidad de darlas a conocer al alumnado de este Instituto y al público lector de nuestra revista.

Eduardo Frades Gaspar,cmf

XXI SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB

APERTURA DE LA XXI SEMANA TEOLÓGICA ITER - UCAB

P. Juan Pablo Perón,* sdb, Rector del ITER

La apertura de la «Semana Teológica - Jornadas de Reflexión ITER-UCAB» este año está contextualizada entre dos celebraciones importantes: los 50 años de la UCAB y los 25 años del ITER. Una coincidencia que en este siglo se dará solo en el 2054.

1. Haciendo memoria del pasado leemos en el Boletín del Secretariado conjunto de Religiosos y Religiosas de Venezuela (SECORVE), Año VII, N° 3-4 que en la Asamblea Anual celebrada del 7-12 de marzo de 1976 en Ocumare de la Costa la Nueva Junta Directiva de CONVER: Presidente: P. Ignacio Velasco sdb, Vicepresidente: P. Celerino Anciano op, 1° vocal: P. José Luis Echeverría sj, 2° vocal: P. José María López cm, 3° vocal: Hno Ernesto Fedón fsc, 4° vocal:

* El **P. Juan Pablo Perón**, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971); y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999 y una tercera vez en el 2003. Entre sus escritos cabe señalar «*Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica*». Varios artículos de la revista ITER, como «*El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos*» (1992) y «*El uso del poder... en algunos logia de Jesús en los Evangelios*» (2003). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, que lleva por título el lema de Mc 1.17: «*Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres*». Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana el año 2000.

José Antonio Santana cmf se asumió como 2° objetivo: Propiciar la creación en Venezuela de las estructuras necesarias tanto para la formación inicial de todos los candidatos a la Vida Religiosa, como para la formación permanente. Para lograr este objetivo se propuso como medio práctico la Organización de un Centro Intercongregacional de estudios teológicos, encomendándose las consultas previas y la preparación de los proyectos a los PP. José Luis Echeverría sj, Ignacio Velasco sdb, y Alfonso Ruiz cjm.¹

El proyecto estudiado y confrontado durante los años 1977, 1978 y 1979 encontró su realización en octubre de 1979 con la Eucaristía presidida por el Arzobispo de Caracas Mons. José Alí Lebrún, en la Iglesia de la Chiquinquirá ante una nutrida representación de la Vida religiosa masculina. El Discurso de apertura estuvo a cargo del P. José Cruz Ayestarán sj, 1° Rector del ITER² al que se añadieron las Palabras del P. Luciano Odorico sdb, provincial de los salesianos quien habló en nombre del Hno Fedón presidente de CONVER.³ El 1° semestre el ITER contó con 10 alumnos de teología de 5 congregaciones masculinas (sdb, cm, ofmcap, ssp, scj) y 4 profesores.

A 25 años de distancia en el 1° semestre de 2004 el ITER cuenta con 320 alumnos: 122 de propedéutico y filosofía, 110 de teología, 52 de diplomado, 36 de Maestría. De estos, 209 son religiosos, 30 religiosas, 09 diocesanos y 72 laicos. Los profesores de Pregrado actualmente son 52, de los cuales 14 (26%) han sido alumnos del ITER. Los profesores de Postgrado son 32, de los cuales 08 (25%) han sido alumnos del ITER.

Para 1979, cuando el ITER vio la luz, la UCAB era una joven Universidad con 25 años de existencia y tenía 04 Facultades: Ingeniería, Derecho, Humanidades y Administración. Ahora puede contar con una nueva Facultad de Teología.

El ITER, durante el 1° Rectorado del P. José Cruz Ayestarán sj (1979-1983) pasó de la 1ª sede ofrecida por los Hnos Capuchinos (1979-1981) a Altamira en la sede ofrecida por las Hermanas Salesianas (1981-1986). En esos

¹ Cfr. *Boletín*. Año VII N° 3-4 (Caracas 1976) págs. 9-11.

² Cfr. *Boletín*. Año IX N° 10-11-12 (Caracas 1979) págs. 1-8.

³ Cfr. *Boletín*. Año IX N° 10-11-12 (Caracas 1979) págs. 9-11.

años se echaron los cimientos carismáticos y metodológicos que siguen orientando la vida al ITER en la actualidad.

2. El primer contacto ITER-UCAB se dio con ocasión de la organización de la 1ª Semana Teológica que coincidió con las 2ª Jornadas de Reflexión de la Universidad Católica (23-27.07.1984) hace exactamente 21 años. El tema de ese primer encuentro fue la *Presentación y el estudio del Nuevo Código de Derecho Canónico* (promulgado el 25.01.1983). El evento de cinco días patrocinado por el Cardenal José Alí Lebrún, arzobispo de Caracas, la CONVER-CRV y la UCAB y coordinado por la Facultad de Derecho y el ITER fue recogido en la Colección de Estudios Jurídicos del ITER.⁴

En 1985 se celebró la 2ª Semana Teológica y las 3ª Jornadas de Reflexión (24-28. 06.1985) que tuvieron como tema *Itinerario de fe de los jóvenes*. Se quiso retomar las líneas de trabajo de 1984 el Año Internacional de la Juventud. El evento de cinco días patrocinado por el Cardenal José Alí Lebrún, la CONVER-CRV, la UCAB y organizado por SECORVE y el ITER abrió la Colección de Estudios Teológicos-Pastorales del ITER.⁵

En 1986, en ocasión de la celebración de los 20 años del Concilio Vaticano II, se organizó la 3ª Semana Teológica y los 4ª Jornadas de Reflexión (07-11.03.1986). Tema obligado fue *La recepción del Vaticano II en Venezuela*. El evento de cinco días, patrocinado por el Cardenal José Alí Lebrún, la CONVER-CRV y la UCAB y organizado por SECORVE y el ITER fue publicado como N° 2 de la Colección Estudios Teológicos del ITER.⁶

Durante los 4 años sucesivos (1987-1990) la UCAB y el ITER celebraron separadamente sus Semanas y Jornadas. Durante esos años el ITER utilizó el Auditorium del Colegio Guadalupe. Cada Semana constó de cinco días. La 4ª

⁴ Cfr. PASTORE C. (coord.): NAVARRETE U. – URRUTIA F. J., *Nuevo Derecho Canónico = Colección Estudios Jurídicos 1* (Publicaciones ITER– Caracas 1987) 317 págs.

⁵ Cfr. PASTORE C. (coord.), *Experiencia Religiosa en el joven venezolano = Colección Estudios Teológico-pastorales 1* (Publicaciones ITER - Caracas 1985) 212 págs.

⁶ Cfr. AYESTARÁN J. C. – PASTORE C. (coord.), *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio = Colección Estudios Teológicos 2* (Publicaciones ITER – Caracas 1987) 443 págs.

Semana Teológica trató *La inculturación del Evangelio* (16-20.03.1987). Las ponencias fueron recogidas en el N° 3 de la Colección Estudios Teológicos.⁷ La 5ª Semana Teológica tocó el tema de *Los laicos en la Iglesia y en el mundo* (07-11.03.1988) Ponencias y Comunicaciones fueron recogidas en el N° 4 de la Colección Estudios Teológicos.⁸ La 6ª Semana Teológica llevó a cabo el estudio del tema *La Nueva Evangelización* (15-19.05.1989). Este acontecimiento fue publicado en el NC 1 de ITER. Revista de Teología.⁹ La 7ª Semana Teológica tocó *El Kairós de Venezuela* (19-23.03.1990). Este evento no tuvo publicación.

Los cuatro eventos celebrados en el Colegio Guadalupe fueron patrocinados por el Cardenal José Alí Lebrún, la CONVER-CRV y organizados por SECORVE y el ITER. Para esa fecha el ITER ya era Centro afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y había comenzado a expedir títulos eclesiásticos de Bachalaureato en Teología.

3. El contacto con la UCAB fue restablecido el año 1991. La Semana se redujo a 4 días. Con motivo del 1° centenario de la promulgación de la Encíclica *Rerum Novarum* se celebró la 8ª Semana Teológica y las 9ª Jornadas de Reflexión (05-08.03.1991). El evento tuvo como tema *Doctrina Social de la Iglesia y Promoción Humana hoy* y se publicó en el N° 5 de la Colección Estudios Teológicos.¹⁰ Los patrocinadores fueron el Cardenal José Alí Lebrún y SECORVE y los organizadores el ITER y el CP de la UCAB.

En 1992 se organizó la 9ª Semana Teológica y las 10ª Jornadas de Reflexión (09-12.03.1992) que tuvieron como tema *Identidad Nacional y Nueva Evangelización*. El tema fue tratado en el marco del 5° Centenario del Descubrimiento de América y de su Primera Evangelización y su contenido se

⁷ Cfr. PASTORE C. (coord.), *La inculturación del Evangelio* = Colección Estudios Teológicos 3 (Publicaciones ITER – Caracas 1988) 166 págs.

⁸ Cfr. AYESTARÁN J. C. – PASTORE C. (coord.), *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo* = Colección Estudios Teológicos 4 (Publicaciones ITER – Caracas 1989) 154 págs.

⁹ Cfr. AA.VV., *La Nueva Evangelización*: ITER. Revista de Teología N° 1 (Publicaciones ITER – Caracas 1990) 176 págs.

¹⁰ Cfr. PASTORE C. – SUAREZ W. (coord.), *Doctrina Social de la Iglesia y Promoción Humana hoy* = Colección Estudios Teológicos 5 (Publicaciones ITER – Caracas 1991) 182 págs.

publicó en el N° 6 de ITER. Revista de Teología.¹¹ El evento fue celebrado bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y SECORVE y fue dirigido por el ITER y el CP de la UCAB.

En 1993 se celebró la 10ª Semana Teológica y las 11ª Jornadas de Reflexión (08-11.03.1993) que tuvo como tema *Nuevo Acuerdo Nacional frente a la cultura de la muerte*. El evento se celebró bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y de SECOR-VE y fue dirigido por el ITER y el CP de la UCAB. Su contenido fue publicado en el N° 7 de ITER. Revista de Teología.¹²

En 1994 se tuvo la 11ª Semana Teológica y la 12ª Jornadas de Reflexión (07-10.03. 1994) que trató el tema de *La Familia Venezolana. Retos y perspectivas*. El evento se celebró bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y SECORVE y fue dirigido por el ITER y el CP de la UCAB. Su contenido fue publicado en el N° 9 de ITER. Revista de Teología.¹³

En 1995 se organizó la 12ª Semana Teológica y la 13ª Jornadas de Reflexión (21-23.03.1995) que fue reducida a tres días y tocó el tema de la *Postmodernidad*. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 11 de ITER. Revista de Teología.¹⁴ El evento se celebró bajo el patrocinio del Cardenal. José Alí Lebrún y SECORVE y fue dirigido por el ITER y el CP de la UCAB.

En 1996 se celebró la 13ª Semana Teológica y la 14ª Jornadas de Reflexión (20-22. 03.1996) que trató el tema de los *Nuevos Movimientos Religiosos*. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 13 de ITER. Revista de Teología.¹⁵ El evento se celebró bajo el patrocinio del Cardenal. José Alí Lebrún y de SECORVE y fue organizado por el ITER y el CP de la UCAB. Para esa fecha el

¹¹ Cfr. AA.VV., *Identidad Nacional y Nueva Evangelización* : ITER. Revista de Teología N° 6 (Publicaciones ITER – Caracas 1992) 135 págs.

¹² Cfr. AA.VV., *Nuevo Acuerdo Nacional frente a la Cultura de la Muerte* : ITER. Revista de Teología N° 7 (Publicaciones ITER – Caracas 1993) 157 págs.

¹³ Cfr. AA.VV., *La Familia Venezolana. Retos y perspectivas* : ITER. Revista De Teología N° 9 (Publicaciones ITER – Caracas 1994) 144 págs.

¹⁴ Cfr. AA.VV., *Postmodernidad*: ITER. Revista de Teología N° 11 (Publicaciones ITER - Caracas 1995) 183 págs.

¹⁵ Cfr. AA.VV., *Nuevos Movimientos Religiosos*: ITER. Revista de Teología N° 13 (Publicaciones ITER – Caracas 1996) 150 págs.

ITER era Centro Afiliado a la Facultad de Filosofía de la UPS que otorgaba el título eclesiástico de Bacalaureato en Filosofía.

En 1997 se tuvo la 14ª Semana Teológica y las 15ª Jornadas de Reflexión (18-20. 03.1997) que tocó el tema la *Iglesia Venezolana hacia el 2000*. El tema fue publicado en el N° 16 de ITER. Revista de Teología.¹⁶ El evento fue organizado por el ITER y el CP de la UCAB bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y de SECORVE como eco al Sínodo de las Américas celebrado en Roma y en el marco del Triduo de años en preparación del Tercer Milenio.

En 1998 se organizó la 15ª Semana Teológica y las 16ª Jornadas de Reflexión (16-18.03.1998) con el tema *A la luz del Espíritu hacia el Tercer Milenio*. El evento fue organizado por el ITER y el CP de la UCAB bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y de SECORVE. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 17 de ITER. Revista de Teología.¹⁷

En 1999 se celebró la 16ª Semana Teológica y las 17ª Jornadas de Reflexión (15-17.03.1999) que tocó el tema *Dios Padre*. El tema fue publicado en N° 19 de ITER. Revista de Teología.¹⁸ El evento, organizado como conclusión del Triduo de años preparatorio al año 2000 por el ITER y el CP de la UCAB estuvo bajo el patrocinio del Cardenal José Alí Lebrún y SECORVE. Para esa fecha el ITER era Centro Agregado a la Facultad de Teología de la UPS que otorgaba el título eclesiástico de Licenciatura en Teología Pastoral.

4. En el año 2000 se celebró la 17ª Semana Teológica y las 18ª Jornadas de Reflexión (20-22.03.2000) con el tema *Nuevo Paradigma y Teología*. El evento, organizado por el ITER y el CP de la UCAB. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 22 de ITER. Revista de Teología.¹⁹ Para esa fecha el ITER se asoció a la UCAB como Escuela de Teología de la Facultad de Humanidades. El Convenio fue firmado en Caracas (06.07.2000) entre la

¹⁶ Cfr. AA.VV., *Iglesia venezolana hacia el 2000*: ITER. Revista de Teología N° 16 (Publicaciones ITER – Caracas 1997) 167 págs.

¹⁷ AA. VV., *A la Luz del Espíritu hacia el Tercer Milenio* = ITER. Revista de Teología N° 17 (Publicaciones ITER – Caracas 1998) 167 págs.

¹⁸ Cfr. AA.VV., *Dios Padre*: ITER. Revista de Teología N° 19 (Publicaciones ITER – Caracas 1999) 143 págs.

¹⁹ Cfr. AA.VV., *Nuevo Paradigma y Teología*: ITER. Revista de Teología N° 22 (Publicaciones ITER – Caracas 2000) 147 págs.

CONVER (por su Presidente, P. Arturo Sosa sj) y la UCAB (por su Rector, P. Luis Ugalde sj).

En el año 2001 se celebró la 18ª Semana Teológica y las 19ª Jornadas de Reflexión (20-23.03.2001) con el tema *El Intelectual Cristiano en Venezuela hoy*. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 24 de ITER. Revista de Teología.²⁰ A partir de ese año se asumió una jornada más en la Semana para dar mayor espacio a las ponencias y a las preguntas. El evento fue organizado por el ITER y el CP de la UCAB.

En el año 2002 se organizó la 19ª Semana Teológica y las 20ª Jornadas de Reflexión (12-15.03.2002) sobre el tema *Ética de lo público y lo privado hoy. Formar para la convivencia y la solidaridad*. El evento fue organizado por el ITER, que había comenzado a ser Facultad de Teología Civil de la UCAB y por el CP de la UCAB. El contenido de la Semana fue recogido en el N° 27 de ITER. Revista de Teología.²¹

El año pasado 2003 se celebró la 20ª Semana Teológica y las 21ª Jornadas de Reflexión (01-04.04.2003) sobre el tema *Poder ¿Construcción o destrucción? Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder*. El contenido de la Semana fue publicado en el N° 30-31 de ITER. Revista de Teología.²² El evento fue organizado por el ITER y el CP de la UCAB con el patrocinio de la Konrad Adenauer Stiftung.

Este año 2004 en el marco de los 50 años de Fundación de la UCAB y los 25 años de Fundación de ITER se está organizando la 21ª Semana Teológica y las 22ª Jornadas de Reflexión (23-26.03.2004) sobre el tema *Criterios para efectuar un discernimiento cristiano de una situación histórica*. El evento está

²⁰ Cfr. AA. VV., *El Intelectual cristiano en Venezuela hoy*: ITER. Revista de Teología N° 24 (Publicaciones ITER-UCAB – Caracas 2001) 214 págs.

²¹ Cfr. AA. VV., *Ética de lo público y lo privado en Venezuela. Formar para la convivencia y la solidaridad*: ITER. Revista de Teología N° 27 (Publicaciones ITER-UCAB – Caracas 2002) 224 págs.

²² Cfr. AA.VV., *Poder ¿Construcción o destrucción? Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder*: ITER. Revista de Teología N° 30-31 (Publicaciones ITER-UCAB – Caracas 2003) 409 págs.

siendo organizado por el ITER y el CP de la UCAB con el patrocinio de la Konrad Adenauer Stiftung.

5. Con motivo de los 25 años del ITER queremos agradecer a dos pastores de la Iglesia venezolana que han apoyado el ITER en tiempos difíciles: el Cardenal José Alí Lebrún, quien fuera arzobispo de Caracas, pastor bondadoso, conciliador y solícito en todo momento y Monseñor José Vicente Henríquez Andueza sdb por muchos años representante y amigo de la CEV ante el ITER y del ITER ante la CEV. Por parte del ITER destacan personas a las que queremos agradecer: el P. José Cruz Ayestarán sj y el P. Corrado Pastore sdb, organizadores de las Semanas Teológicas desde 1984 hasta 1999. Desde el año 2000 le siguieron en el encargo el P. Pedro Trigo sj y el P. Eduardo Frades cmf. A todos ellos nuestro agradecimiento sincero. Queremos agradecer a la UCAB que está celebrando sus 50 años de existencia, al P. Luis Ugalde sj primero Vice Rector y después Rector que siempre ha animado estos encuentros, al P. José Cruz Ayestarán sj como Director del CER de la UCAB, al P. Míkel de Viana sj colaborador de los programas, al P. Álvaro Lacasta sj y al Prof. Ricardo Márquez, actual director del CP de la UCAB.

Estas Semanas y Jornadas han sido un hilo conductor que ha ayudado a reflexionar. Hasta el presente el diálogo entre el ITER y la UCAB se ha ido profundizando en la medida en que los vínculos se han ido estrechando en el respeto mutuo por las competencias y en un clima de confianza. Ambas Instituciones han crecido y se han ido beneficiando. La UCAB, en vísperas de los 50 años, ha acogido en su seno una Facultad de Teología capaz de caracterizarla como Católica en A. L. y en el mundo. El ITER, primero como Afiliado y luego como Agregado a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, puede ahora contar con un válido apoyo en el contexto civil venezolano.

El pendón que exponemos durante esta Semana Teológica y Jornadas de reflexión con ocasión de los 25 años del ITER, al lado del pendón de la UCAB, que celebra sus 50 años representa a Jesucristo Maestro del saber. Su imagen no tiene rostro porque el rostro se lo prestamos nosotros, profesores, alumnos, tutores y amigos del ITER en el intento de encarnarlo en la vida sufriente y llena de esperanza de nuestro pueblo cristiano.

PONDERACIÓN TEOLÓGICA DEL MÉTODO VER-JUZGAR-ACTUAR

P. Raúl Biord Castillo*, sdb

Abstract:

This essay intends to develop an analysis of the movement between seeing judging acting as theological and pastoral method. From a historical perspective it goes back to their roots and origins, to show how the method became Latin American. It analyzes the moments of the method, so much in their epistemological value, as in their theological understanding. It points out their bad applications and their big potentialities, in the understanding, discernment and transformation of the reality by the light of the Christian Gospel.

Key Words: see-judge-act, theological method, pastoral theology, Latin American Church, discernment.

1. HACIA LOS ORÍGENES DEL MÉTODO

En esta primera parte quisiera referirme brevemente a los orígenes del método ver-juzgar-actuar. No se trata de contar toda la historia, la evolución y las modificaciones que ha tenido este método, sino tan sólo de trazar algunas líneas que permitan entender su origen y difusión.

* El **P. Raúl Biord**, es venezolano, Licenciado en Filosofía y en Teología Fundamental por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO) en diversas cátedras filosóficas y teológicas. Actual Director del Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda con Sede en Los Teques. Investigador y autor de los libros: «*Resurrección como Revelación*» (1998), «*Teología de la Resurrección como plenitud*» (1999) y «*Reglas de Juego para la elaboración de informes y trabajos de grado*». Autor de numerosos artículos teológicos y filosóficos en revistas nacionales e internacionales.

1.1. CARDIJN Y LA JOC

El método ver-juzgar-actuar se remonta al método de revisión de vida, surgido en el seno de las propuestas pastorales de la Juventud Obrera Católica (JOC) que animaba el P. Joseph Cardijn en la década de los treinta del siglo XX. Posteriormente la revisión de vida fue asumida por la Acción Católica, organización laical que se sumó a los movimientos de renovación en la Iglesia.¹

Se trataba de una metodología para la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes y para superar el divorcio fe-vida. Vale a decir de una propuesta de espiritualidad como corazón de la pastoral.

El período que siguió a la primera guerra mundial, con el crecimiento de la industria, las emigraciones interiores y el desarrollo de las grandes urbes, marcó la emergencia de grandes masas de trabajadores en las fábricas. La Juventud Obrera Católica, con la revisión de vida, se propuso que los jóvenes trabajadores descubrieran el sentido cristiano de la vida y la capacidad de transformar la historia desde la propia vocación.

Por otro lado hay que recordar que la teología del trabajo del gran teólogo dominico Marie-Dominique Chenu,² y la teología de las realidades terrestres de Gustave Thils,³ mientras prepararon el ambiente del Concilio Vaticano II, ayudaban a conectar la fe con el mundo de la vida concreta.

¹ Cf. FIEVEZ Marguerite, *Cardijn*, Evo, Bruxelles 1969; CASTAÑO COLOMER José, *La JOC en España* (1946-1970), Sígueme, Salamanca 1978; FLORISTÁN Casiano, *Teología práctica, Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 20024, 379-380.

² Cf. GALLO, Luis Antonio, *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie-Dominique Chenu*, LAS, Roma 1977. Cf. también las tesis doctorales presentadas en la Gregoriana: SALGADO VAZ Carlos Nuno, *Progresso humano e mensagem cristã, Santo Tirso* 1974; ZANATTA Valentín, *Por uma Igreja encarnada na história*, Roma 1989.

³ Cf. los libros del gran teólogo Gustave THILS, *La sainteté «dans et par le siècle»*, Peeters, Louvain-la-Neuve 1994; *Théologie des réalités terrestres, Desclée de Brouwer*, Louvain 1946; *Théologie et réalité sociale, Casterman*, Tournai 1952; *Teologia della storia, Paoline*, Alba 1968.

Este es el contexto vital donde nació el método de la revisión de vida, de donde nace el método ver-juzgar-actuar. Una de las causas principales de su gran éxito fue el que representaba un método inductivo, porque partía de la situación, alejándose de los métodos tradicionales deductivos, que de ideas generales y universales deducían lo que se debía hacer.⁴

El «ver» se propone analizar un hecho de vida con el fin de descubrir actitudes y modos de pensar y valoraciones y comportamientos. Se busca las causas y se analiza las consecuencias que pueden tener en las personas, en las comunidades y en las organizaciones sociales. El acento se pone en la persona, no en las ideas ni en las cosas. Se invitaba a los jóvenes obreros a revisar su vida en el trabajo, la familia y la sociedad.

El «juzgar» es el momento central de la revisión de vida. Se propone tomar posición frente al hecho analizado, explicitar el sentido que descubre la fe, la experiencia de Dios que conlleva y las llamadas de conversión que surgen de él. Para ello se valora positiva o negativamente el hecho, se buscan hechos similares en la vida de Jesús, en el evangelio o en la Biblia, se analizan las consecuencias del encuentro con Dios y la llamada a la conversión. Se trata de un discernimiento.

El «actuar» se propone determinar aquellas actitudes que las personas deben cambiar en sus vidas, los criterios de juicio que deben ser transformados, los hábitos que son cuestionados por la Palabra de Dios y las acciones que se van a desarrollar.

1.2. LA «MATER ET MAGISTRA»

La Mater et Magistra, carta encíclica de Juan XXIII sobre los recientes desarrollos de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, del 15 de mayo de 1961, sugería la importancia del método ver-juzgar y actuar. Decía al respecto:

«Al traducir en realizaciones concretas los principios y las directrices sociales, se procede comúnmente a través de tres fases: planteamiento de las

⁴ Cf. MARÉCHAL Albert, *La révision de vie*, Publications de l'Action Catholique Romande, Lausanne 1960; *La revisión de vida. Toda nuestra vida en el evangelio*, Barcelona 1997, 8

situaciones; valoración de las mismas a la luz de aquellos principios y de aquellas directrices; búsqueda y determinación de lo que puede y debe hacerse para llevar a la práctica los principios y las directrices en las situaciones, según el modo y medida que las mismas situaciones permiten o reclaman. Son tres momentos que suelen expresarse en tres términos: *ver, juzgar, actuar*. Es muy oportuno que se invite a los jóvenes frecuentemente a reflexionar sobre estas tres fases y a llevarlas a la práctica en cuanto sea posible: así, los conocimientos aprendidos y asimilados no quedan en ellos como ideas abstractas, sino que les capacitan prácticamente para llevar a la realidad concreta los principios y directrices sociales». Es significativo que el Papa en esta encíclica dé estas sugerencias, al hablar de los deberes de las asociaciones de apostolado seglar. La pastoral entre los jóvenes no pretendía ser una bella reflexión, sino iluminar las situaciones, valorarlas para llevar a la práctica, a la vida los principios. Hay que destacar que es la primera vez que se cita explícitamente en un documento del magisterio pontificio el método: *ver, juzgar, actuar*.⁶

1.3 EL CONCILIO VATICANO II

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* se propuso seguir el método del ver-juzgar-actuar. En efecto, se parte del Ver la situación del mundo:

«El Pueblo de Dios [...] procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.»⁷

Para luego Juzgar a la luz de la fe en los acontecimientos de la historia los signos de Dios:

«La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello *orienta la menta hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz*

⁵ JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 217-218. Las cursivas son nuestras.

⁶ Cf. FLORISTÁN Casiano, «*Ver-juzgar-actuar*» en *Nuevo Diccionario de Pastoral, Paulinas*, Madrid 1990.

⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: Gaudium et Spes*, 11.

los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina». ⁸

Y más precisamente el decreto sobre al apostolado de los laicos, *Apostolicam Actuositatem*, recomendaba el *ver-juzgar-actuar* como una meta de la formación de los laicos para el apostolado:

«La formación para el apostolado no puede consistir en la mera instrucción teórica». Por eso los laicos deben «aprender poco a poco y con prudencia desde el principio de su formación, a ver, juzgar y a actuar todo a la luz de la fe [...] De esta forma el seglar se inserta profunda y cuidadosamente en la realidad misma del orden temporal y recibe eficazmente su parte en el desempeño de sus tareas, y al propio tiempo, como miembro vivo y testigo de la Iglesia, la hace presente y actuante en el seno de las cosas temporales». ⁹

Finalmente, en el mensaje final del Concilio, al dirigirse a los jóvenes, se afirma que el Vaticano II fue una «extraordinaria revisión de vida», ¹⁰ para rejuvenecer el rostro de la Iglesia, para responder mejor a los designios de su Fundador, el gran viviente, Cristo, eternamente joven. Fue una revisión de vida, porque la Iglesia tuvo el coraje de analizar su situación, de juzgarla a la luz del evangelio y de proyectar su acción en el corazón del mundo.

1.4. EL MÉTODO SE HACE LATINOAMERICANO EN MEDELLÍN Y PUEBLA

1.4.1 MEDELLÍN

La metodología adoptada por Medellín¹¹ corresponde al método ver-

⁸ *Ibid.*

⁹ CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el apostolado de los laicos: Apostolicam Actuositatem*, 29.

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, *Mensaje del Concilio a toda la humanidad*, N° 7, 7 de Diciembre de 1965.

¹¹ *La Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín (1968)* elaboró 16 pequeños documentos sobre los siguientes temas: Familia; Educación; Juventud; Catequesis; Liturgia; Movimientos de Laicos; Sacerdotes y Formación del Clero; Religiosos; MCS; Justicia y Paz; Pastoral, Pastoral de Conjunto; Pastoral de élites.

juzgar-actuar. Aunque varían los nombres, todos los documentos reflejan esta opción metodológica:

El VER es llamado:

- Situación en 7 documentos (2, 3, 5, 6, 9, 11, 16)
- Hechos: en 4 documentos (1, 7, 10, 15)
- Realidad: en 2 documentos (13 y 14)

Características: en 2 documentos (4 y 8) [El documento 11 parte de la «Misión» (marco conceptual o Juzgar)].

EL JUZGAR es llamado:

Fundamentación o Reflexión teológico-pastoral: en 4 doc. (1, 2, 9, 11)

Principios o Principios teológicos: en 3 documentos (6, 7, 15)

- Criterios teológico-pastorales: en 2 documentos (5, 10)
- Presupuestos teológicos: en 1 documento (13)
- Justificación: en 1 documento (16)
- Motivación doctrinal: en 1 documento (14)
- Otros títulos temáticos: en 4 documentos (3, 4, 8, 12)

EL ACTUAR es llamado:

- Recomendaciones pastorales: en 7 documentos (4, 5, 6, 7, 9, 10, 16)
- Orientaciones pastorales: en 5 documentos (4, 11, 13, 14, 15)
- Conclusiones pastorales: en 2 documentos (2, 8)
- Proyecciones de pastoral: en 1 documento (1)

OBSERVACIONES GENERALES

El ver parte del presente haciendo memoria de la historia y reconoce luces y sombras:

«La Iglesia busca comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra que es Cristo [...] *Esta toma de conciencia del presente se torna hacia el pasado*. Al examinarlo la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad [...] Reconoce también que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros fieles al Espíritu de Dios. Al mirar [ver?] el presente comprueba gozosa la entrega de muchos de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la historia sobre esas luces y sombras, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente».¹²

La preocupación se centra en el actuar:

«No basta por cierto reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero *se ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción*. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios. Esta asamblea fue invitada a ‘tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio’ «.¹³

Vislumbra tendencias futuras:

«América Latina está bajo el signo de transformación y el desarrollo [...] Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica [...] *No podemos dejar de interpretar...*»¹⁴

1.4.2. PUEBLA

El documento final de la Conferencia General del CELAM, celebrada en Puebla, se caracteriza por su gran integración armónica fruto del consenso alcanzado por el Episcopado, el trabajo de la fase preparatoria en las diferentes

¹² CELAM, *Medellín, Introducción a las conclusiones*, 2. Las cursivas son nuestras.

¹³ CELAM, *Medellín, Introducción a las conclusiones*, 3. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ CELAM, *Medellín, Introducción a las conclusiones*, 4. Las cursivas son nuestras.

conferencias episcopales, la aceptación del documento de trabajo que fue sustancialmente respetado en sus líneas metodológicas. Se pueden acotar algunas observaciones:

- a) Se trata de un único documento que integra los diferentes aspectos.
- b) Se sigue el método: VER-JUZGAR-ACTUAR

- Se parte de la *comprobación*: «Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos». ¹⁵

- En segundo lugar se hace referencia al juicio: « Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria...» ¹⁶

- Se llama a la *acción*: «Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social». ¹⁷

c) El VER: corresponde a la primera parte: Visión Pastoral de la realidad latinoamericana.

-Se articula a su vez en cuatro partes: visión histórica, visión socio-cultural, visión de la .realidad eclesial. Tendencias actuales y del futuro.

-No se separan las luces y sombras.

-Se precisan las tendencias.

d) El ACTUAR corresponde a la tercera y cuarta parte: se organiza en capítulos y puntos. En total corresponden a 16 puntos.

En cada punto se reproducen los momentos del método: Ver-Juzgar-Actuar.

¹⁵ CELAM, *Puebla*, 29.

¹⁶ CELAM, *Puebla*, 30.

¹⁷ *Ibid.*

El ver aquí corresponde a la *situación* del punto en cuestión: de los 16 puntos, en 14 se parte de la situación. En 1 documento se parte de las tendencias (Vida consagrada).

e) En lo referente al Actuar propiamente, los términos más usados son:

- Opciones pastorales: 6 veces
- Líneas de acción o líneas pastorales: 4 veces
- Conclusiones: 2 veces
- Orientaciones pastorales: 1 vez
- Sugerencias pastorales: 1 vez
- Proyectos pastorales: 1 vez
- Aspectos pastorales: 1 vez

Se debe decir que en Medellín y Puebla el método ver-juzgar-actuar adquirió carta de nacionalidad. Se hizo latinoamericano.

1.4.3. EL MÉTODO SE HIZO LATINOAMERICANO

Podemos decir que el magisterio de Medellín, así como el de Puebla, elaboró su reflexión pastoral con el esquema del «ver, juzgar y actuar» que, aun cuando había sido creado en otro contexto, tomó una significación nueva a la luz de la teología de los «signos de los tiempos». El momento de *ver* constituye la instancia de la atención prestada a la historia como lugar teológico que permite discernir el significado actual de la revelación y de la fe. Ese discernimiento se hace con el criterio propio del segundo momento, el *juzgar*, que consiste en iluminar lo que se ha visto, a la luz de la Palabra revelada, la cual a la vez que permite comprender mejor la historia es también mejor comprendida desde el impacto de esa historia. Finalmente, explicitada esa revelación gracias a la historia actual, el magisterio orienta concretamente la respuesta de la fe, hoy y aquí; es el tercer momento, del *actuar*.

El método ver-juzgar-actuar se hizo latinoamericano. Elabora su propia perspectiva, determinada también por la categoría de los signos de los tiempos. La atención (el ver) prestada a la historia se concentra fundamentalmente en la situación de socio-económica y política del pueblo pobre y empobrecido, así como en la lucha difícil de éste por su liberación.

La capacidad de ver teológicamente la historia latinoamericana supone ver desde dentro; es decir, desde el compromiso práctico de la acción transformadora.

2. LOS MOMENTOS DEL MÉTODO

2.1. VER

2.1.1. EL «VER», ENTRE LENGUAJE Y EPISTEMOLOGÍA

EL VER ES UNA METÁFORA.

Indica el abrir los ojos y percibir los objetos que, como lo dice su etimología, «están frente» o «yacen delante» del sujeto perceptor.

La primera acepción del Diccionario de la Real Academia de la lengua recoge el siguiente uso: «Percibir por los ojos los objetos mediante la acción de la luz». El ver no depende ni sólo de los ojos ni sólo del objeto, sino de la acción de la luz, que lo ilumina y lo hace visible. Más adelante añade: «Percibir algo con cualquier sentido o con la inteligencia. Observar, considerar algo. Reconocer con cuidado y atención algo, leyéndolo o examinándolo».¹⁸

LA VISTA Y LA EVIDENCIA

Según una creencia muy antigua, fundamentada en Aristóteles, la vista es el sentido externo más perfecto porque ofrece «evidencia», «lo que está a la vista no necesita anteojos» propone el refrán popular. La vista pareciera ser el sentido de la globalidad, del conjunto, del espacio. Pareciera ser el prototipo de las percepciones, se constituye como la entelequia de la estética, es el sentido que permitiría una mayor objetividad en el conocer.

Este parecer supone que el conocer es ante todo un recibir desde fuera. «No hay nada en el intelecto, que antes no estuviera en los sentidos». Estamos ante la propuesta epistemológica de la «tabula rasa», posteriormente asumida y

¹⁸ Cf. http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?TIPO_HTML=2&LEMA=ver

radicalizada hasta el extremo en el empirismo inglés. Dictadura de los datos sensoriales que asume la identidad del objeto percibido y no problematiza la cualidad del órgano perceptor y la subjetividad del cognoscente.

NO TODOS VEMOS LO MISMO: LA PERSPECTIVA

Se impone ante todo la necesaria perspectividad del conocimiento. Aun admitiendo que todos tuviéramos una igualdad de condiciones en el órgano perceptor y que los objetos percibidos fueran idénticos, surge el problema de la perspectiva. Los objetos son siempre percibidos desde un cierto ángulo de visión, lo que condiciona la forma y disposición con que aparecen a la vista. Esto implica que todos vemos de un punto de vista, lo que convierte en parcial, cualquier visión. Habría que cotejar los puntos de vista desde distintas perspectivas, para poder llegar a tener una visión completa del objeto en todos sus matices.

Por perspectividad del conocimiento entendemos la cualidad de la razón humana de adquirir solo un conocimiento parcial de los objetos observándolos desde determinados puntos de vista. Se trata de una condición permanente que acompaña constantemente todo tipo de conocimiento. Uno de los filósofos contemporáneos que ha prestado gran atención a este aspecto es Paul Ricoeur. Todo su sistema filosófico está construido sobre el supuesto de que el conocimiento humano es esencialmente una perspectiva. Ricoeur nos ofrece una buena descripción de lo que es la perspectiva en los siguientes términos: «Nazco en algún lugar, desde que estoy 'puesto en el mundo', lo percibo a través de una sucesión de mutaciones e innovaciones originarias de este lugar que no escogí y que no puedo recuperar en mi memoria. Mi punto de vista se separa de sí mismo, y luego de mí, como un destino que gobierna mi vida desde el exterior».

NO TODOS VEMOS IGUAL: LAS CUALIDADES DEL ÓRGANO PERCEPTOR

Habría que detenerse además en la consideración de los posibles defectos ópticos: miopía o hipermetropía. Defectos de la visión por lo que se forma foco en un punto anterior o posterior a la retina, lo que produce una cortedad de alcance en la mira o una percepción confusa de los objetos estimados más allá de donde realmente están. La visión no es para todos igual.

Entre «el objeto visto» y «lo visto por el sujeto que ve» se inscribe el proceso de «visión», condicionado por la subjetividad del perceptor. Sólo se ve lo que se puede ver. Las capacidades perceptivas de los sentidos (mínimas y máximas) están determinadas biológicamente para cada especie. Puedo ver dentro de los parámetros determinados para la especie, y más específicamente para el individuo.

EL PAPEL ACTIVO DEL SUJETO QUE VE

El realismo se basaba en la pretensión de una total objetividad. Un conocimiento que, desligado de las características subjetivas del cognoscente, pudiera reflejar en su conocimiento la realidad del objeto conocido. La filosofía moderna asestó un primer golpe al realismo moderado aristotélico-tomista, acusado de ingenuo por su pretensión de conocer la realidad, adecuándose a ella. La propuesta nueva se basó en la centralidad del sujeto cognoscente.

La realidad cambió de lugar: El objeto real ya no es el objeto externo (la cosa, la «res»); sino el percibido por la conciencia. La primera realidad es la realidad conocida por el sujeto según las reglas a priori del conocimiento. El conocimiento es algo más que la mera impresión de datos sensoriales, es síntesis entre datos externos «a posteriori» según categorías subjetivas a «priori». Síntesis realizadas por el sujeto, de kantiana memoria.

Husserl, quizás, ha sido el último autor en perseguir una total objetividad del conocimiento, retomando más a fondo el ideal cartesiano de la investigación. En efecto la fenomenología persigue un conocimiento libre de todo prejuicio subjetivo, que permita llegar al «eidos» real. Objetividad subjetiva, transcendencia en la inmanencia. La objetividad queda garantizada, en la quinta meditación cartesiana, por la intersubjetividad. Una objetividad fruto del consenso intersubjetivo que ha decidido despojarse de los resquicios subjetivos del conocer.

TODO EL MUNDO VE LO QUE QUIERE VER O, AL MENOS, LO QUE LE INTERESA.

Martin Heidegger critica a su maestro Husserl la pretensión de objetividad. Resulta imposible deshacerse de los prejuicios. Por el contrario, tanto los prejuicios, entendidos como juicios previos, como los intereses forman parte de la

tarea hermenéutica. Cualquier conocimiento parte de los conocimientos que ya se tienen. Nadie ve lo que nunca ha visto, porque el conocimiento no es sólo receptivo sino esencialmente interpretativo. Cuando sé qué es algo, lo puedo identificar, esto es inferir su igualdad con un modelo previamente conocido. Si el primer conocimiento es deíctico, mostración que se realiza mediante un gesto y de referencias gramaticales que actualizan el aquí y el ahora, los conocimientos posteriores proceden por identificación y modificación de la interpretación primera.

La hermenéutica subraya el papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo. Mi situación y mis intereses conducen la investigación. Cuando conozco necesariamente parto de un contexto previo que condiciona el entendimiento. No es lo mismo conocer que es la guerra y la violación de los derechos humanos estudiando en un libro, o viéndolos en un video, que siendo víctima directa. Mi vida entra en el conocimiento y se funde en él.

Los intereses guían el conocimiento. Ya Herbart había indicado el rol central de los intereses en la pedagogía. Cuando tengo interés en algo aprendo más rápido y mejor. De aquí la importancia que el maestro suscite el interés como primer paso de la educación. Cuando se logra la motivación, el alumno procederá más rápidamente a la adquisición de contenidos, competencias y destrezas.

Todo conocimiento responde a intereses. La identificación de éstos, o mejor dicho su explicitación ayuda a comprender el hilo de la investigación, y el para qué se hace. No hay conocimiento ni visión neutral.

LO QUE SE VE EN EL METRO

Quisiera a manera ilustrativa citar el texto de una canción de Joan Manuel Serrat intitulada «La bella y el metro», donde el cantautor con bellísimos símbolos describe la situación del metro que galopa entre tinieblas del centro a la periferia y de la periferia al metro, «cargando íntimos desconocidos» que «de reojo se miran» y donde «cada quien se inventa la suerte del prójimo»:

*«El escritor ve lectores,
el diputado, carnaza;
el cura ve pecadores,
y yo veo a esa muchacha.
Los carteristas ven ingenuos (primos),
los banqueros ven morosos,
el casero ve inquilinos.
El general ve soldados;
juanetes el pedicure;
la comadrona, pasado;
el enterrador, futuro.
La bella ve que la miran,
y el feo ve que no está
solo en este mundo
que viene y que va.
El revisor ve billetes;
el sacamuelas ve dientes,
el carnicero, filetes;
y la ramera, clientes.
Los avaros ven mendigos,
los mendigos ven avaros;
los caballeros, señoras;
las señoras, tipos raros.
El autor ve personajes,
el zapatero ve pies;
el sombrerero, cabezas;
el peluquero, tupés.
Los médicos ven enfermos,
los camareros, cafés;
yo sólo la veo a ella,
la bella que no me ve».¹⁹*

¹⁹ SERRAT Joan Manuel, *La bella y el metro* en Sinfónico, Joan Manuel Serrat con la OBC.

LA HERMENÉUTICA

En conclusión, cada uno ve lo que quiere ver o, al menos, lo que le interesa. La hermenéutica actual derribó el prejuicio moderno de la total neutralidad o ausencia de prejuicios que llevaría a una plena objetividad del conocer. Toda tarea que se proponga comprender debe interpretar y para ello debe hacer explícitas sus propias preconcepciones, intereses-guías e intenciones. A lo largo del desarrollo del proyecto se corroborarán algunas comprensiones previas y se desecharán otras.

2.1.2. EL VER COMO PRIMERA FASE DEL MÉTODO TEOLÓGICO

PERSPECTIVA DEL VER

El «Ver» nunca es neutral. En el método teológico se trata de un análisis pastoral de la realidad. Puebla lo llamó «Visión pastoral de la realidad». No se trata de un análisis económico, sociológico o político de la realidad. Es un análisis desde una determinada perspectiva: la pastoral. Como agentes de pastoral nos acercamos a la realidad, para conocerla, juzgarla y transformarla a la luz del Evangelio.

ESTRUCTURA DEL VER

El análisis incluye: luces, sombras, causas y tendencias. En este sentido el ver, supera la visión porque no sólo es un acercamiento a la realidad, sino que ya incluye un análisis de la situación y de sus causas, y una observación de tendencias

En varias ocasiones se utiliza para el ver el esquema las «luces y sombras». Evidentemente también aquí nos encontramos con un uso metafórico del lenguaje. Luces y sombras son correlativas y no implican que «las luces sean lo bueno y las sombras, lo malo». Otras veces se usa el esquema de «fortalezas y debilidades», las primeras indicarían los logros, y las segundas las fallas y debilidades.

El separar luces de las sombras permite individuar las fortalezas y las debilidades. Sin embargo, a veces se puede caer en un cierto maniqueísmo, olvidando que las sombras sólo se perciben donde hay luces, y que las luces generan sombras. Esto significa que la realidad muchas veces no es toda blanca o toda negra, como nos lo recuerda la multitud de tonalidades grises. Igualmente la separación de luces y sombras puede causar la impresión de una cierta contradicción porque lo que se afirma como positivo en las luces, se pudiera indicar también como negativo en las sombras.

En otras ocasiones se recurre al método de indicar las luces junto con las sombras, indicando mejor las matizaciones. Existe, sin embargo, la tendencia a cargar las tintas sobre lo negativo.

En el ver se indican también las causas y tendencias de las situaciones, porque, más allá del dar respuesta a lo inmediato, se pretende visualizar y proyectar lo que se quiere lograr en los años venideros, superando la tentación de reducirse sólo a lo circunstancial o coyuntural.

SUJETO DEL VER

El ver nos pone a observar la realidad alrededor de nosotros. Con la palabra ver tendemos a enfocar en aspectos de la realidad externos a nuestro ser, hasta que podemos dejarnos fuera del análisis. De hecho el ojo ve, pero no se ve. De aquí la necesidad de la perspectiva intersubjetiva en el análisis de la realidad, en pro de la mayor objetividad y de la definición del sujeto que ve, de modo que permita la inclusión del propio sujeto en el colectivo que realiza el análisis.

VALOR DEL VER

Muchas personas creen que la observación de la realidad es algo muy sencillo. Basta una simple mirada, que de ordinario es ingenua y escasamente crítica. De hecho en la vida ordinaria, muchas de nuestras observaciones son poco críticas. «pensamos que todo está visto y conocido, perfectamente clasificado». De aquí se explica la enorme diferencia que hay entre lo que uno opina y lo que opinan los demás.

En este sentido Casiano Floristán,²⁰ habla de tres tipos de observaciones: espontánea guiada y crítica.

- **Observación espontánea:** los resultados son extraídos a partir de la experiencia común, válida aunque a veces engañosa y un tanto subjetiva. No es fácil atisbar las vivencias y experiencias personales y sociales, y distinguir las de las matrices de opinión generalizadas.

- **Observación guiada:** utiliza técnicas e instrumentos de análisis apropiados, como entrevistas, encuestas, estadísticas, recopilación documental. Al examinar con un método riguroso y científico de cara a la acción pastoral, el observador recoge información a partir de unas preguntas o de un cuestionario, en el que incluyen datos sociales, económicos, culturales, educacionales y religiosos; necesidades y aspiraciones del pueblo, comportamientos o conductas, prácticas religiosas y creencias.

- **Observación crítica:** trata de conocer la realidad en profundidad. Se propone estudiar el fondo ideológico de las personas (valores, normas y acciones) su horizonte simbólico, y la filosofía imperante (conjunto de principios).

Floristán termina proponiendo seis preguntas para la observación en el ámbito pastoral: «dónde, cuándo, quiénes, qué, cómo y por qué. Se trata de precisar el enclave de la experiencia, es decir, su ubicación (*dónde*) y su momento (*cuándo*). Se deberá conocer el grupo de participante con sus responsables (*quiénes*). Se examinará así mismo la experiencia concreta (*qué*) a partir de la organización de la acción, así como de los objetivos, a saber, los que se pretendieron teóricamente, los que se han cumplido y los que no se han realizado (*cómo*). Finalmente la evaluación nos ayudará a sopesar el mensaje transmitido, la experiencia vivida y las consecuencias prácticas generadas (*por qué*). En una palabra, la operación *ver* analiza la realidad, capta los acontecimientos, examina los signos de los tiempos y percibe los hechos de vida».²¹

²⁰ FLORISTÁN Casiano, *Teología práctica*, 389-390. Cf. también su voz: «*Ver-juzgar-actuar*» en el *Nuevo Diccionario de Teología Pastoral*, 1565.

²¹ FLORISTÁN Casiano, *Teología práctica*, 390.

EN SÍNTESIS

«Ver es el momento de toma de conciencia de la realidad. Es partir de los hechos concretos de la vida cotidiana para no caer en suposiciones ni abstracciones y buscar sus causas, los conflictos que generan y las consecuencias que pueden prever para el futuro».²²

Cuando más seriamente se realice el análisis en el ver y se identifiquen las causas de las situaciones, más eficientemente se podrán proponer acciones transformadoras orientadas a atacar las raíces de los problemas.

Sin pretender ser exhaustivos, ni realizar análisis totalmente científicos, es de gran utilidad el recurrir a los instrumentos de las ciencias sociales. De la seriedad del ver, del análisis de la realidad, dependerá el éxito del método.

2.2. JUZGAR

2.2.1. EL JUICIO Y EL JUZGAR

El juicio, que es el acto de juzgar, tiene una polivalencia semántica. José Ferrater Mora recoge 10 significados filosóficos importantes, de los que reseñamos los tres primeros:

- Juicio es el acto mental por medio del cual nos formamos una opinión de algo.

- Juicio es el proceso mental por medio del cual decimos conscientemente que algo es de un modo o de otro.

- Juicio es la afirmación o negación de algo (de un predicado) con respecto a algo (un sujeto).²³

²² CELAM, *Civilización del amor, tarea y esperanza*. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana, Bogotá 2001, 297.

²³ FERRATER MORA José, «Juicio» en *Diccionario de Filosofía II*, Alianza, Madrid 1982, 1970. Cf. el clásico HOENEN Petrus, *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, PUG, Roma 1953.

Se podrían diferenciar los juicios lógicos, los juicios psicológicos, los juicios morales. Cada disciplina considera el juicio de acuerdo a sus reglas epistemológicas.

Si nos atuviéramos a su significado lógico: el juicio es la predicación de un cualidad que se dice de alguien, que califica a este alguien. Sujeto y predicado, y en nuestras lenguas indoeuropeas, el verbo ser asume una función copulativa, llegando a ser un verbo puramente sintáctico y semánticamente neutro.

No vamos a hacer aquí un tratado de lógica. En todo caso es bueno recordar que en el método ver-juzgar-actuar, el juzgar viene después del ver, porque lo califica, porque expresa su ideal (su realidad original, su esencia). Es cierto que hay un juicio en el ver: cómo es la situación. En el juzgar nos encontramos con una valoración: cómo debería ser.

El juicio indica especialmente la facultad de juzgar, típica del hombre, único animal capaz de formular juicios en vez de limitarse a tener impresiones.

El juicio supera la intencionalidad pre-objetiva o subjetiva de las percepciones sensoriales, y se eleva a la objetividad de la razón.

El juzgar implica una valoración de la realidad. Se trata del marco referencial. Explicita ciertos criterios que sirven de medida para valorar la realidad y para calificarla. Siendo valoración de la realidad, el juzgar es eminentemente moral. Expresa el deber ser, lo bueno y lo malo, lo conveniente, lo humano.

2.2.2. JUZGAR COMO SEGUNDO MOMENTO DEL MÉTODO TEOLÓGICO

«Juzgar» es el proceso de interpretar lo que hemos observado en la sección del «ver» desde el punto de vista teológico, ¿qué dice Dios respecto a esa situación o circunstancia?

El «Juzgar» incluye dos momentos: el de la iluminación teológico-pastoral constituida por los fundamentos bíblicos y magisteriales que iluminan la situación, y el diagnóstico, formulado como «Desafíos», o sea, lo que falta a la situación para alcanzar el ideal descrito en la iluminación.

Se presenta una *iluminación teológico-pastoral* que nos llama a la conversión y nos indica lo que deberíamos ser. Se trata de *escuchar* la Palabra de Dios y el magisterio eclesial. Queremos preguntarnos acerca del proyecto de Dios: lo que El quiere de nosotros en esta situación. De la confrontación con la Palabra de Dios emerge un *discernimiento* que lleva a una declaración valorativa sobre la situación: se trata del ideal a lograr (un ideal que sea realizable) y de la denuncia de aquello que no está de acuerdo al proyecto de Dios.

Los *Desafíos Pastorales* indican *lo que hay que hacer* para lograr que la situación descrita se acerque más al ideal propuesto. Se comprenden como el diagnóstico que emerge de la comparación entre lo que somos y lo que debemos y queremos ser. El desafío indica lo que hay que hacer para lograr que la situación descrita se acerque más al ideal propuesto.

INTERPRETACIÓN PASTORAL

El juzgar es una interpretación pastoral de la situación. Como tal está guiada por la hermenéutica, el arte de comprender e interpretar. En la acción pastoral se pretende verificar la calidad evangélica de las creencias, la validez del testimonio, la experiencia religiosa, las relaciones comunitarias, las conductas éticas y los compromisos.

El método ver-juzgar-actuar supone pasar de una mentalidad deductiva de aplicación de principios, a la inducción del actuar a partir del análisis de la situación y su valoración teológico-pastoral. En éste método el punto de partida no es el enunciado teológico, sino la situación, es decir la experiencia misma de fe de la comunidad eclesial inserta en un contexto determinado. El juzgar se postula como acto segundo. El acto primero es la situación. En otras palabras, «al afirmar lo que debe ser, ya hemos considerado que es y cómo es».²⁴

El juzgar corresponde al marco referencial, al perfil ideal del cómo debería ser la situación analizada. En este sentido, el magisterio habla de analizar la situación «a la luz del evangelio» (GS 4), «a la luz de la revelación» (OT 16), «con visión de pastores» (Puebla 14), «a partir del evangelio» (Puebla 15), «con visión de fe» (Puebla 15), «con ojos de fe y con corazón de pastores» (Puebla 163).

²⁴ FLORISTÁN Casiano, *Teología práctica*, 391.

El juzgar es la fase interpretativa de la iluminación y reflexión. Es reflexión sobre la realidad a luz de la Palabra de Dios. Es un juicio cristiano crítico sobre la situación.

«Es el momento de analizar los hechos de la realidad a la luz de la fe y de la vida, del mensaje de Jesús y de su Iglesia, para descubrir lo que está ayudando o impidiendo a las personas alcanzar su liberación integral, llegar a vivir como hermanos y construir una sociedad de acuerdo al proyecto de Dios».²⁵

VALORACIÓN ÉTICA

El juzgar no puede reducirse a ser un pequeño tratado teológico. Juzgar corresponde a hacer una valoración ética de la situación. Lamentablemente en muchas de las aplicaciones del método se descuida y se obvia el juicio moral sobre la situación. Aquí interviene la filosofía, y sobre todo la ética con su pregunta, no sobre lo que es lícito y permitido, sino sobre lo que es bueno, sobre lo que hay que hacer, sobre los imperativos éticos.

DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL

Juzgar no es sólo un acto teórico de la razón, es ante todo un discernimiento espiritual, un acto de fe, un momento privilegiado de confrontación con la Palabra de Dios.

«Exige un conocimiento cada vez más profundo del mensaje cristiano, un ambiente de oración, un diálogo profundo con Jesucristo, presente en la vida de los cristianos y en la vida sacramental de la Iglesia, una purificación cada vez mayor del egoísmo y una explicitación de las razones fundamentales de animar la fe».²⁶

²⁵ CELAM, *Civilización del amor, tarea y esperanza. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana*, Bogotá 2001, 297.

²⁶ CELAM, *Civilización del amor, tarea y esperanza. Orientaciones para una pastoral juvenil latinoamericana*, Bogotá 2001, 298.

2.3. ACTUAR

«Actuar» aquí significa que el análisis de la realidad (VER), el discernimiento y la reflexión bíblico-teológica (JUZGAR) están orientados a la acción que busca transformar la realidad.

La palabra *actuar* funciona como un correctivo al concepto de que el quehacer teológico o aun la vida espiritual y religiosa de las personas solamente consiste en pensar, crear o decir los conceptos correctos sobre Dios. El actuar tiende al cambio de la realidad de la que se ha partido.

El «Actuar» expresa lo que hay que hacer para dar respuesta a las situaciones analizadas y valoradas en el juzgar. Se trata de trazar líneas de acción y orientaciones, de operativizar los desafíos planteados. Se trata de dar respuestas pastorales, de contribuir a la nueva evangelización y a la formación en la fe de nuestros hermanos los creyentes, de proponer sugerencias y experiencias, de ofrecer orientaciones.

LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA

El actuar nos recuerda la primacía de la práctica.

Marx ha sido uno de los pioneros en mostrar la relevancia filosófica de la praxis como alternativa al idealismo. La tesis «hasta ahora los filósofos se han preocupado de comprender el mundo, ahora se trata de transformarlo», reivindicó un lugar privilegiado a la praxis como lugar filosófico.

Sin embargo, ya san Basilio señalaba que la acción es el principio del conocimiento. Mauricio Blondel hizo de la acción el punto de partida de todo su pensamiento.²⁷ La filosofía contemporánea, tanto en las corrientes analíticas como en las fenomenológicas, ha prestado una creciente atención a la acción.

La primacía de la práctica ha sido una intuición fundamental del método

²⁷ Cf. BLONDEL Maurice, *La acción*. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica (1893), BAC, Madrid 1996.

ver-juzgar-actuar y de la teología de la liberación latinoamericana.²⁸

No se trata ya de un concepto abstracto de la praxis o como objeto ideal de estudio, como tal vez deja cierto sabor la teología de la praxis de Johann Baptiste Metz,²⁹ sino de una práctica concreta, la vida pastoral de la Iglesia y de las comunidades cristianas.

La importancia de la acción: consiste en que se asume la praxis como punto de partida y como punto de llegada. Como punto de partida en cuanto se comienza con el análisis de realidad, vale a decir, de la praxis de una comunidad cristiana. Como punto de llegada, porque el método tiende a la transformación de la praxis.

EN SÍNTESIS

La acción es el proyecto de transformación de la realidad. Equivale a trazar tareas y quehaceres, de acuerdo al juicio de la situación según el plan de Dios. La tercera fase del método corresponde a la pregunta ¿Qué debemos hacer para cambiar la situación?

Es el momento de concretizar en una acción transformadora lo que se ha comprendido acerca de la realidad (ver) y lo que se ha descubierto del plan de Dios sobre ella (juzgar). Es el momento del compromiso por una praxis nueva.

El actuar impide que la reflexión quede en lo abstracto. Se debe estar atentos para que lo que se proponga realizar sea factible, y al mismo tiempo fruto maduro de la reflexión realizada.

El actuar se expresa finalmente en una planificación pastoral. Elegidas las prioridades pastorales es necesario definir también qué se quiere lograr y cuál es la intencionalidad de las acciones que se van a realizar. Las líneas de acción expresan las orientaciones generales.

²⁸ Cf. GONZALEZ Antonio, «Vigencia del «método teológico» de la teología de la liberación» en Revista Latinoamericana de Teología, <http://www.sjsocial.org/relat/164.htm>

²⁹ Cf. METZ Johann Baptist, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970.

2.4. EVALUAR Y CELEBRAR: 2 MOMENTOS ADICIONALES

2.4.1. EVALUAR

La evaluación significa tomar conciencia de lo que se ha hecho y de lo que falta por recorrer. Dado que la realidad es dinámica, la evaluación periódica enriquece y perfecciona la visión de la realidad y, al mismo tiempo, sugiere nuevas acciones.

La evaluación valoriza las conquistas alcanzadas, permite experimentar la alegría por el camino recorrido, hace consciente el crecimiento en el proyecto.³⁰

2.4.2. CELEBRAR

La percepción de conjunto de todo el proceso: el descubrimiento del Dios de la vida en la realidad personal y social (ver), el encuentro con Él en la Palabra (juzgar) y el compromiso por la transformación de la realidad (actuar), lleva a la celebración gratuita y agradecida de la experiencia vivida.

Para el cristiano, la fe y la vida están íntimamente integradas, por eso hay que celebrar los logros y los fracasos, las alegrías y las tristezas, las angustias y las esperanzas., la penitencia y la conversión. La celebración es acción de gracias por la presencia transformadora de Dios en la historia.

3. PONDERACIÓN TEOLÓGICA DEL MÉTODO

Todos los métodos son instrumentos, es decir lo que nos sirve de medio para hacer algo o conseguir un fin. En cuanto tal, no hay instrumentos buenos o malos, depende de su buen uso. Todos los métodos son caminos, y lo bueno del camino consistirá en la pericia del conductor, en el provecho que se saque de él. Quisiera aproximarme al tema que me han asignado, la ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar, a partir de sus malas aplicaciones y sus grandes potencialidades.

³⁰ Cf. FLORISTÁN Casiano, «*Ver-juzgar-actuar*» en *Nuevo Diccionario de Pastoral*, 1567.

3.1. MALAS APLICACIONES

John L. Austin y la filosofía analítica insisten sobre la primacía de la pragmática sobre la semántica: para comprender mejor el significado de algo es mejor analizar sus usos y sus malos usos, sus buenas y malas aplicaciones.³¹ Siguiendo este método haremos a continuación un ejercicio analítico tratando de individuar algunas malas aplicaciones del método ver-jugar-actuar, para comprender mejor su valor y alcance.

3.1.1. YUXTAPOSICIÓN DE LAS PARTES

Tal vez el riesgo mayor que se corre con el método ver-juzgar-actuar es su inadecuada utilización. Por eso hablamos de malas aplicaciones. El método es bueno, pero se puede usar incorrectamente.

La peor aplicación es la que podemos llamar «yuxtaposición de las partes». El método tiene una coherencia interna, en la que cada fase viene después de la anterior. La realidad analizada en el ver es interpretada en el juzgar, y del diagnóstico que se deriva de la comparación del ver con el juzgar emerge el actuar.

En muchas ocasiones al utilizar el método, y por razones prácticas de «ganar tiempo», algunas asambleas pastorales o grupos de trabajo sencillamente se dividen el trabajo: una subcomisión elabora el ver; otra, el juzgar; y otra, el actuar. Los trabajos se colocan uno después del otro.

Resulta una yuxtaposición, un «poner algo junto a otra cosa» sin guardar ninguna relación interna. Puede ser que se obtenga tres tratados muy buenos por separado: una acertada visión de la realidad; un estupendo compendio teológico-pastoral sobre el tema; acciones buenas, piadosas y hasta estratégicas; pero una cosa no guarda relación con la otra.

Hay secuencia sin consecuencia. Cada parte sigue a la otra, pero no hay lógica interna. Hay un agregado de partes, pero no un sistema estructurado

³¹ Cf. AUSTIN John Langshaw, *¿Cómo hacer cosas con las palabras?* Paidós, Madrid 1988.

y coherente. Las perspectivas no se unifican, la sobreposición de focos desenfoca. Tenemos un mosaico. El método ha sido mal aplicado.

3.1.2. EXTRINSECISMO TEOLÓGICO

Como una de las consecuencias de la yuxtaposición de las partes, frecuentemente nos encontramos con un «juzgar meteorito». Es decir, con un fragmento caído sobre la tierra sin saber de dónde viene y a qué viene. Muchas veces el juzgar no guarda ninguna relación con la realidad analizada en el ver. Se presenta como una bella síntesis teológica sobre un tema, como una declaración de principios aséptica, neutra y fría.

El juzgar se asemeja, en estos casos, a pequeños tratados teológicos o voces de diccionarios especializados de alto valor pedagógico, pero que no tienen nada que decir a la realidad vivida. El resultado es que el juzgar deja de ser lo que es, en otras palabras el juzgar no juzga, no dice nada sobre la situación, no la califica, no la interpreta.

Hablamos de un extrinsecismo teológico porque el juzgar se convierte en un conjunto de enunciados teológicos totalmente extrínsecos a la realidad vista y analizada. No tiene nada que ver con ella, no la considera ni emite un juicio sobre ella.

En ocasiones, además, el juzgar se presenta como un tejido de citas del magisterio que no guardan relación intrínseca entre ellas, y con la situación.

Otras veces el juzgar, que es eminentemente teológico-pastoral, no toma en cuenta la estructura humana, cultura, ética y filosófica. El juicio teológico es extrínseco porque no guarda relación con lo humano, sin respetar el principio encarnacional: «lo que no es asumido, no es redimido». Lo teológico es externo, es un «sombrecito» colocado sobre una situación dada, no asume la mediación de lo humano sino se sobrepone a ella.

El juzgar, como hemos dicho anteriormente, debe ser una interpretación teológico-pastoral de la realidad. Debe hacer una lectura a la luz de la Palabra de Dios, para poder discernir el proyecto de Dios en una determinada situación. Sólo tiene sentido en cuanto interpreta la realidad, emitiendo un juicio sobre cómo debería ser y como no debería ser, anuncio y denuncia.

El juzgar en el fondo es una calificación de la situación. Si renuncia a su intencionalidad, se convierte en accesorio, inconexo, accidental, extrínseco.

3.1.3. DEL APRIORISMO A LA TIRANÍA DE LA PRÁCTICA

Otra mala aplicación es lo que llamamos el «apriorismo de la práctica». Consecuencia también ésta, de la yuxtaposición de las partes. Si la realidad no es interpretada en el juzgar, de mala manera el actuar podrá ser pertinente. Ya no será el resultado de un diagnóstico entre lo que es una situación y lo que debería ser.

El actuar corresponde a la resta entre el «juzgar» y «el ver». En otras palabras, el actuar debe indicar lo que hay que hacer para que la realidad descrita en el ver, el perfil real, se parezca cada vez más al sueño expresado en el juzgar, al perfil ideal. De aquí la imperiosa necesidad que el actuar emerja del diagnóstico. De mala manera una subcomisión de trabajo podrá proponer acciones sin conocer el ver y el juzgar.

Cuando esto sucede, nos encontramos entonces con el «apriorismo de la práctica». El actuar no se induce de la valoración e interpretación de la situación, sino que se propone independientemente, «a priori». Suele pasar que muchos agentes de pastoral ya tienen esquemas «pre-fijados» que los aplican en cualquier situación y en tiempos diversos. Según ellos, estos esquemas funcionan en cualquier tiempo y lugar, son los más adecuados porque ellos los han experimentado con éxito en alguna ocasión. «Apriorismo de la práctica» que se convierte en una auténtica «tiranía».

Pero la tiranía de la práctica esconde otro peligro aún mayor: la renuncia al pensar creativo, al juzgar filosófico y teológico.

Nos encontramos en la actualidad con una pluralidad de horizontes culturales, filosóficos y hermenéuticos. Esto ha producido, sin duda, un enriquecimiento importante en el tratamiento de muchos temas teológicos. A veces, por la necesidad de la acción pastoral, no se sopesa el valor de los recursos utilizados. Por eso es importante que la teología se preocupe por la justificación rigurosa de la filosofía sobre la que se sustenta.

El método ver-juzgar-actuar entiende que su punto de partida ha de situarse en la praxis. De aquí la necesidad de mostrar filosóficamente que ese punto de partida está verdaderamente justificado.

«El punto de partida de la teología determina decisivamente la perspectiva utilizada para abordar teológicamente esos problemas. Si la teología arrancara, por ejemplo, de la pregunta por el sentido de la vida, el diálogo cultural entre las distintas cosmovisiones se situaría en el primer plano del interés, mientras que otros problemas humanos se relegarían a un segundo término, se excluirían del campo de la teología. La elección adecuada del punto de partida de la teología puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir a una humanidad atravesada por enormes conflictos. Todo esto exige serias reflexiones filosóficas y teológicas. La primacía de la práctica no puede significar una tiranía del inmediatismo pastoral».³²

El inmediatismo pastoral tiene que ver con la necesidad de dar respuestas a urgentes problemas que se sitúan en el plano de los derechos vitales: el hambre, la salud, la seguridad, el respeto a la vida. Muchos son los problemas y poco los viñadores. Por eso el activismo se convierte en una auténtica tentación de los agentes pastorales. Hacer, hacer y hacer sin pensar qué es lo que se hace, el sentido y la finalidad de la acción, su valor.

El inmediatismo pastoral conlleva frecuentemente a un vacío de pensamiento, a un no dar importancia al «juzgar» como momento teológico-pastoral y de aquí se pasa a una lectura de la realidad que no es real, porque se carecen de los instrumentos adecuados para el análisis. La tiranía de la práctica lleva a la aridez del juzgar y a la miopía del ver.

«Los grandes problemas prácticos que el cristianismo tendrá que afrontar en el futuro próximo requieren un trabajo teórico riguroso, sin el que nunca se podrá responder adecuadamente a unos desafíos que son nuevos e inesperados. Habría que preguntarse si el gran movimiento de renovación surgido en la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II no se ha visto parcialmente truncado por el descuido de una suficiente formación intelectual».

³² Cf. GONZALEZ Antonio, «Vigencia del «método teológico» de la teología de la liberación» en *Revista Latinoamericana de Teología*, <http://www.sjsocial.org/relat/164.htm>

Muchos agentes pastorales se entregan «con generosidad y frenesí a las tareas apostólicas más inmediatas, descuidando toda reflexión sistemática y fundada sobre su praxis. Ni lo urgente ni lo cómodo es necesariamente lo más importante ni lo más práctico. Tal vez el presente invierno intelectual de la Iglesia católica no sea solamente una consecuencia de la llamada involución, sino también una causa importante de la misma».³³

«Apriorismo de la práctica» y «tiranía del inmediatismo pastoral» son dos malas aplicaciones del método y dos peligros reales que amenazan con reducir la eficiencia de la promoción humana y cristiana, y la fuerza de la praxis evangelizadora y liberadora.

3.2. POTENCIALIDADES DEL MÉTODO

El método teológico-pastoral del ver-juzgar-actuar puede ser mal usado. Su mala aplicación no depende del mismo método, sino de los usuarios. Más allá del sólo indicar los posibles malos usos del método, en este apartado quisiera indicar sus grandes potencialidades.

3.2.1. ANCLAJE EN LA REALIDAD O LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA

El método insiste en partir de la realidad. Hoy en día algunos métodos empresariales, que por cierto dan muy buenos resultados, prescinden de la realidad, o la utilizan sólo en estudios de mercados para identificar oportunidades y amenazas del contexto que permitan intensificar las fortalezas y disminuir las debilidades. Son métodos muy buenos para la planificación estratégica de las empresas, no para la pastoral.

La cadena del «Mc Donalds» al abrir negocios en nuevos lugares y países, no se preocupa en primer lugar de estudiar la realidad del contexto para ofrecer productos nuevos. Su misión y visión están claras. Su objetivo es vender su producto y para ello habrá que comercializar las ofertas y hacerlas atractivas. La misión se puede realizar en cualquier lugar del mundo, porque se prescinde de la situación.

³³ *Ibid.*

En teología pastoral tal procedimiento resultaría inaceptable. El principio encarnacional de un Dios que se hace hombre, asumiendo a todo el hombre e identificándose con el hombre, nos lo impide. No hay recetas prefijadas que funcionen en todas partes y de la misma manera.

El anuncio kerigmático se encarna en una cultura determinada, la asume, la evangeliza, la promueve, la perfecciona. Pero al mismo tiempo la cultura colorea el mensaje evangélico con rostros concretos de personas que siguen el mensaje de Jesús. Evangelización de la cultura e Inculturación del evangelio, dos procesos íntimamente correlacionados.

El método antropológico promovido por el Concilio Vaticano II, nos invita a mirar no tanto a la semilla, sino a la tierra donde se siembra la semilla. La Iglesia sabe que la semilla (Jesús, Evangelio de Dios) es una buena simiente. Se trata ahora de prestar atención a las situaciones donde se encarna el evangelio. Todo proyecto evangelizador debe partir de la situación a la que se dirige, así como Jesús entró en una cultura, creció en ella, se identificó con ella para poder redimirla.

El método ver-juzgar-actuar asume como punto de partida el análisis de la realidad, la situación vivida, la praxis. Es cierto que cuando se analiza la situación, no se hace desde una posición totalmente neutral o aséptica, cosa por lo demás epistemológicamente imposible. Se hace desde la perspectiva pastoral. Esto implica ya un horizonte de interpretación que es previo a la misma situación y hace posible el análisis de la realidad. Sin embargo, el colocar el punto de partida en la praxis le confiere una «primacía a la práctica», al esfuerzo por escudriñar la situación que se vive, a no partir de ideas preconcebidas, sino del análisis de los acontecimientos.

El «anclaje en la realidad» es el mérito mayor del método ver-juzgar-actuar. La valorización de la praxis se constituye en el acto primero del teologizar y de la acción pastoral. Se trata de conferir a la historia vivida su verdadero peso porque en ella entra Dios para ofrecer su mensaje de salvación. «Anclados en la realidad» es posible remontarse a los más altos vuelos del juzgar y a las propuestas de transformación de la misma realidad.

3.2.2. DISCERNIMIENTO TEOLÓGICO-PASTORAL

El juzgar se configura como un auténtico discernimiento. No se trata de enunciar principios teológicos extrínsecos a la situación, sino de interpretar y valorar la realidad. Todo discernimiento supone el ver y la valoración a la luz del espíritu.

La intencionalidad del juzgar no es del todo teórica, no es construir sistemas de pensamiento, desligados de la praxis. El juicio es el marco referencial para interpretar la situación. Las coordenadas están constituidas por el Evangelio, por la revelación que Dios ha hecho de sí mismo en la persona de Jesús, en sus palabras y obras, en sus signos y milagros, en su presencia y manifestación, pero sobre todo en su muerte, resurrección y envío del Espíritu Santo (cf. DV 4). La Palabra de Dios antes de ser palabra escrita y transmitida, es la persona del Verbo de Dios encarnado, muerto y resucitado.

Pero también por los demás lugares teológicos de la revelación de Dios. La gran Tradición se hace «tradiciones» en la comunidad creyente, la Iglesia, el magisterio y la teología. Lugares teológicos y por tanto referentes del juzgar son también la filosofía en su pluralidad de pensamientos, las culturas, la historia, las comunidades cristianas, el pueblo pobre y empobrecido.

El juzgar se plantea como un discernimiento a la luz del Espíritu del proyecto de Dios en cada acontecimiento y situación.

3.2.3. PERTINENCIA DEL ACTUAR

La praxis es el punto de partida del método y constituye también el punto de llegada. Estamos ante un círculo, no vicioso, sino hermenéutico; vale a decir un «círculo positivo».³⁴ La positividad del círculo consiste en que no se comporta un «novum», una creatividad en la propuesta de transformación de la praxis. En efecto, la finalidad del método no es contemplar la praxis ni sólo interpretarla, se trata de transformarla a la luz del Evangelio.

El actuar nace de la valoración de la situación de la denuncia de todo lo que va en contra del proyecto de Dios. El actuar tiende al crecimiento de las personas, de las comunidades, de la historia, hasta alcanzar la estatura de Cristo Jesús, el hombre perfecto.

La acción cristiana se fundamenta en que Dios ha salido de sí mismo, de su comunión intratrinitaria, y se ha mostrado a los hombres así como es. Dios es amor. Por amor se extraña de sí, manteniéndose sí mismo. Se dona sin perderse. Todo actuar en lenguaje cristiano deberá interpretarse desde la clave del amor, de la caridad, del don, de la gratuidad.

CONCLUSIÓN: UNA APOLOGÍA DEL MÉTODO

Quisiera concluir el presente artículo haciendo una apología del ver-juzgar-actuar como método teológico-pastoral.

¿Qué decir del método del ver-juzgar-actuar? Se trata de «un» método entre muchos otros. No es el único método. Tiene límites y potencialidades. Sin embargo se ha revelado como muy útil en la planificación teológico-pastoral.

Hoy en día pareciera que están de moda otros métodos, como el de la planificación estratégica, que prefieren partir de la «misión» y la «visión». Partir del deber ser y no del ser. Es interesante constatar que este método típico de las organizaciones y de las empresas toma prestado de la teología conceptos como «misión». No estoy llamado a emitir una valoración de este método para las empresas y organizaciones, para ellas parece que resulta muy eficaz... Pero si se quisiera aplicar a la planificación teológico-pastoral encontraríamos una dificultad muy difícil de salvar: el punto de partida es la misión y la visión que se debe desarrollar, que en un mundo globalizado es la misma para todos los lugares del mundo. A una empresa transnacional no le interesa la población del lugar sino sólo como objeto de un estudio de mercado, porque la finalidad es la misma en todas partes del mundo. No importa la identidad del lugar, sino la del

³⁴ Cf. la siguiente afirmación de Martín Heidegger sobre la positividad del círculo hermenéutico: «Ver en este círculo un 'circulus vitiosus' y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente 'sentirlo' como una imperfección inevitable, significa no comprender de raíz, el comprender [...] Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender [...] es la expresión de la existencial estructura del 'previo' peculiar al 'ser ahí' mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un circulus vitiosus, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad». HEIDEGGER Martín, *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México 19872, 171.

constructor publicitario del producto. Por eso no se toma en cuenta suficientemente la situación local. La finalidad de la lógica del mercado es distinta a la teológica: encarnación (asumir la realidad) y redención (transformar la realidad).

Es cierto que en nuestro mundo posmoderno algunas distinciones fundamentales de la modernidad como: analítico-sintético, a priori-a posteriori, inductivo-deductivo, objetivo-subjetivo, han entrado en crisis y han desdibujado sus fronteras nominales. En este sentido, hoy reconocemos que las fases del método ver-juzgar-actuar son un tanto artificiales. No es cierto que guardan una consecuenencialidad lógica y temporal, que primero vemos, luego juzgamos y, finalmente, actuamos. Como hemos mostrado a lo largo de este artículo cuando vemos, vemos la realidad desde unos parámetros o criterios de juicio y pensando ya en la acción. Cuando partimos del deber ser, ya tenemos en mente el ser, la situación. Así que ver, juzgar y actuar son correlativos. Forman parte de un gran relato, que encuentra su relación en la conciencia unificante de la persona, para decirlo en términos heideggerianos en los horizontes del comprenderse, el encontrarse y el comportarse. Por eso que no hay que tomarse muy en serio la secuencialidad de los momentos del método.

¿Por qué entonces el ver-juzgar-actuar se presenta como un método teológico-pastoral adecuado para interpretar la realidad y proyectar la acción eclesial? Porque defiende la primacía de la praxis concreta y está anclado en la realidad; porque discierne la situación preguntándose cuál es el proyecto de Dios sobre el hombre, la sociedad y la Iglesia; porque proyecta la acción, sin caer en la tentación de una tiranía de la práctica.

El método ver - juzgar - actuar se hizo latinoamericano elaborando su propia perspectiva. Se trata de una contribución de la Iglesia Latinoamericana a la Iglesia Universal: asumir la realidad en su totalidad (social, económica, política, científica, eclesial) como lugar de revelación de Dios, centrarse en la misión transformadora de la sociedad desde la fuerza del Evangelio, optar por la liberación del pueblo pobre y cada vez más empobrecido.

Los obispos latinoamericanos en Medellín reconocían: *«No tenemos soluciones técnicas ni remedios infalibles. Queremos sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir sus angustias, descubrir los caminos y colaborar en las soluciones»*. Luego concluían: *«Llamamos a todos los hombres*

*de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos al alba de una era nueva».*³⁵

El ver-juzgar-actuar es un método teológico-pastoral porque no sólo se propone comprender la realidad y juzgarla, sino que apuesta y se compromete por su transformación en la línea del Evangelio.

³⁵ CELAM, *Medellín*, Mensaje Final.

LAS GRANDES LÍNEAS DE LA TRADICIÓN HISTÓRICA EN VENEZUELA

Dr. Manuel Caballero*

INTRODUCCIÓN.

Para formar la Venezuela y el venezolano de hoy, han influido una serie de factores que intentaremos analizar descomponiéndolos en cinco renglones no sólo enumerativos, sino cronológicamente sucesivos : a) La dispersión centrífuga; b) La tradición autoritaria; c) La guerra; d) La paz; e) La democracia. Todos ellos han confluído para formar e influir poderosamente la mentalidad y la acción del venezolano de hoy.

1) LA DISPERSIÓN CENTRÍFUGA

a) La dispersión es la primera de nuestras tradiciones históricas; o si se prefiere, pre-históricas. Se puede así decir que «Venezuela» fue una invención de los conquistadores, pues los pueblos que vivían en estas tierras antes de 1492 carecían no sólo de una historia común sino que ni siquiera tenían conciencia de habitar un territorio común. De tal manera que para imponer su dominio, los

* **Manuel Caballero** es historiador. Nació en Barquisimeto en 1931. Es Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela, PhD por la Universidad de Londres, siendo el primer venezolano publicado por la Universidad de Cambridge. Especialista en historia de Venezuela del siglo XX, aunque con sólido anclaje en la historia europea. Ha escrito sobre la época de las revoluciones y singularmente sobre el aporte de Marx. Militó desde adolescente en el Partido Comunista y conserva de esa época el compromiso con el país, la visión estructural de los problemas, el rechazo de atentados y golpes y más en general del militarismo y la búsqueda de una democracia cada vez más auténtica. Columnista en los diarios venezolanos más importantes. Entre sus múltiples obras citamos *Las crisis de la Venezuela contemporánea*; *Gómez, el tirano liberal*; *La gestación de Hugo Chávez*; *Rómulo Betancourt, político de nación*.

conquistadores tuvieron que pelearse con muchas tribus y sus jefes; lo que hizo la conquista de Venezuela un hecho particularmente sangriento.

b) Es cuando en 1777 Carlos III decide reunir varias de sus provincias de Tierra Firme en una sola entidad, la Capitanía General de Venezuela, cuando en propiedad, puede hablarse de «la Venezuela colonial» y de una historia tal. Entonces, la Venezuela Colonial sólo va a durar hasta que se produzca la ruptura, en 1811 : poco más de treinta años.

c) Esa ruptura va a provocar una nueva dispersión : será la «federación» venezolana, y las guerras federales. Los manuales acostumbra señalar que eso dura un lustro, entre 1859 y 1863. Nada más falso : si no con ese nombre, el proceso guerrero, que en su mayor parte es también dispersión regional («federación») va a durar un siglo, entre 1811 y 1903, fecha esta última de la derrota de la Revolución Libertadora y el fin de las guerras civiles.

2) LA TRADICIÓN AUTORITARIA.

a) Las dispersas y enguerrilladas tribus que habitaban el territorio que después sería Venezuela, o no tenían jefes permanentes, o si los tenían, eran caciques no muy poderosos fuera de límites bastante estrechos. Sin pretender teorizar sobre el asunto, se puede decir entonces que la tradición autoritaria llegó a estas tierras con los navíos de los conquistadores : lo primero que se enseñó a los colonizados, amén de la obediencia a sus nuevos amos y el temor del Dios Uno y Trino, la obediencia absoluta al Rey «Nuestro Señor».

b) Una vez roto el nexo colonial, se buscó una fórmula que sustituyese aquellas obediencias : fue entonces la floración de caudillos, de hombres que, cada uno a la vez, se creían con derecho a heredar la totalidad de un poder que les pertenecía como botín de guerra una vez liquidada aquella obediencia al rey. Ya veremos luego cuál fue la forma de obtenerlo; por el momento, nos limitaremos a señalar que las diferentes «revoluciones» y las diferentes dominaciones, siempre tuvieron nombre de personas : el paecismo, el monaguismo, el guzmancismo, el crespismo.

c) Esa serie de revoluciones personalistas, esas diversas caricaturas de bonapartismo, remataron en el siglo XX, en las más terribles dictaduras de la

historia venezolana : Castro, Gómez y Pérez Jiménez. Esto, se podría decir, remataba, cerraba con un broche de oro una larga tradición de autoritarismo.

3) LA GUERRA.

La tercera de las tradiciones históricas venezolanas es la de la guerra.

a) Para comenzar, la guerra de independencia fue en Venezuela la más sangrienta de América Latina. Ella produjo un fenómeno casi único en el continente : la desaparición física de una clase, la que había declarado la independencia y que formaba la élite económica , social y cultural del país. De ella llegaron hasta el fin de la conflagración apenas unas individualidades aisladas, siendo Bolívar y Sucre los más conspicuos.

b) Una vez culminada la independencia, no por eso cesó la guerra. Diferentes autores dan cuenta de esa pavorosa realidad. Para Pedro Manuel Arcaya hubo, entre 1837 y 1903, 16 años de paz contra 66 de guerra civil. Para otros (González Guinán, Veloz), se produjeron 342 acciones de guerra entre 1858 y 1881. Para Antonio Arráiz tuvieron lugar 39 revoluciones «nacionales»(esto es, sin contar las guerritas locales) entre 1830 y 1903. César Zumeta calculaba 1400 combates entre 1824 y 1903, en lo que sin embargo, como prudente paradoja, llama «un rojo paréntesis»

c) En tales circunstancias, Venezuela no era, por supuesto una nación, pero ni siquiera un país : era apenas un campamento guerrero. De allí tal vez provenga el famoso «igualitarismo» del venezolano : la guerra democratiza las relaciones sociales; porque ante la muerte, en las trincheras y en el campo de batalla, se borran las jerarquías sociales : no en vano se habla de la muerte como de «la gran igualadora».

4) LA PAZ.

Hija deseada aunque no siempre buscada de la anterior, la paz llegará a ser, durante el siglo XX, otra tradición venezolana.

a) Con la batalla de Ciudad Bolívar, ganada por el general Juan Vicente Gómez en 1903(desde entonces se le comenzó a llamar «Benemérito») Venezuela

se baja del caballo : será el fin de las guerras civiles. En el resto del siglo XX, Venezuela no desencadenará ni soportará guerras civiles.

b) El siglo de paz que va de 1903 al final del siglo XX no se debe, como lo pretendieron sus áulicos, a Gómez y a los 27 años de su despiadada tiranía. Porque Gómez murió en 1935 y sin embargo la paz se ha conservado : son los venezolanos del siglo XX los verdaderos héroes de esa batalla.

c) No tratamos de idealizar esa paz : nos referimos no sólo a la ausencia de guerra, sino a algo que podía llamarse una relación con la violencia. Ésta no ha dejado de existir, pero es condenada social y moralmente; y es un fenómeno más individual que social : es la diferencia que hay entre un atraco y una batalla.

d) De todas formas, y ya establecida la paz, comienza la prosperidad venezolana con la explotación del petróleo.

e) También la paz hará posible la unificación del país : son los primeros pasos para la formación del Estado y la Nación, en ese orden. Eso se logra, o se adelanta con dos políticas coincidentes : la construcción de carreteras y el terror policial y sobre todo carcelario. Podría decirse que los dos instrumentos de la unificación del país por Gómez, se hizo apelando a dos instrumentos : el pico (con la pala) y el tortol.

5.- LA DEMOCRACIA.

a) Aunque sea aventurado señalar una fecha precisa para el comienzo de un proceso tan complejo, es indudable que el 14 de febrero de 1936 señala un hito en la democratización de Venezuela. Venciendo el miedo a la represión del todavía viviente gomecismo, y a la guerra civil que, se pensaba hasta entonces, sólo una tiranía podía contener, el pueblo salió a la calle en masa, hizo torcer el rumbo al gobierno, y abrió el cauce para la democratización del país.

b) Desde entonces, Venezuela nunca ha dejado de ser democrática. ¿Y Pérez Jiménez? No hablamos de gobiernos, sino de una sociedad democrática. Una sociedad que fue capaz de derrotar al gobierno en las elecciones de 1952; y que al derrocar a PJ en 1958 no estaba echando abajo cualquier gobierno, sino la tiranía personalista más corta en la historia de Venezuela (1952-1958).

c) Por último, debe decirse que es falsa de toda falsedad la sinonimia entre autoritarismo y prosperidad : los últimos 70 años del siglo XX venezolano han sido los más brillantes de la historia venezolana. Y ya vemos lo que estamos viviendo : una «prosperidad» petrolera, y la ruina del país bajo un régimen autoritarista, si no francamente autoritario.

U C A B

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece a todos los graduados en cualquier materia académica la posibilidad de realizar estudios de Teología en el «Centro Interdisciplinar de Estudios Teológicos», CIET, y conseguir los correspondientes certificados y títulos

Certificados expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas

Diploma de Estudios avanzados en Teología

Para acceder a estos estudios el candidato deberá presentar todos requisitos y los documentos que se se señalarán, tras una entrevista con el Director del Programa.

Se otorgará un Diploma de Estudios avanzados en Teología a todos aquellos alumnos que cursen regularmente las materias asignadas, de cara a una profundización en sus saberes en las diversas disciplinas teológicas.

Con estos estudios plenamente terminados podrán acceder al nivel superior, que les ofrece la posibilidad de lograr especializarse en alguna de las Maestrías que la Facultad de Teología les ofrece.

Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la validez civil de las Maestrías, se exigen esos mismos estudios u otros similares o equiparados; o bien realizar las materias equivalentes hasta lograr la nivelación que capacite al candidato a la realización de esos estudios de postgrado universitario.

Para mayor información dirigirse a Facultad de Teología de la UCAB, 3ª Avenida con 6ª Transversal, (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O bien llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. O ver la página Web: www.ucab.edu.ve

¿PETROESTADO, PRESIDENCIALISMO Y POPULISMO O UNA DEMOCRACIA AUTÉNTICAMENTE SOCIAL?

Teodoro Petkoff**, Director de «*Tal /Cual*»

Ante todo agradezco muchísimo la invitación que me fue hecha para participar de este coloquio, al cual quiero aportar algunas reflexiones. Decía que quiero compartir con ustedes algunas reflexiones sobre el tema, cuya palabra clave descubrí hace muy poco, cuando llegué: la palabra clave del coloquio es *discernimiento*.

Por razones de otra naturaleza, cuando Pedro Trigo me indicó esto hace meses, le dije que sí, y después se me olvidó; y anteayer, cuando me llamó me creó un estado de shock: ¿Y ahora qué digo yo? Pero después, conversando un rato, descubrí pronto que el tema es reflexionar entre todos, para establecer o encontrar unas claves que nos permitan discernir qué es lo que está pasando y qué es lo que estamos viviendo. Primero que todo podremos coincidir en que «estamos en una sociedad enferma»; creo que el síntoma más evidente de la enfermedad es la neurosis colectiva que padecemos. Una sociedad que no tiene sino un único tema de conversación: Hugo Chávez.

****Teodoro Petkoff**, nacido en la tierra candente del sur del lago, graduado en economía, se viene dedicando a la política desde 1949. En ese sentido se puede decir que es un viejo político; pero, a diferencia de casi todos los de su generación y de la generación siguiente, no sólo no es un político envejecido sino que el olfato que lo llevó a fines de los sesenta a romper con el partido comunista por juzgarlo anquilosado y a fundar el Movimiento Al Socialismo (ver sus libros: *Checoslovaquia/ El socialismo como problema, ¿Socialismo para Venezuela?*, y *Proceso a la izquierda*) sigue cada vez más despierto, de modo que es uno de los venezolanos que mejor conoce la realidad del país, sus posibilidades y limitaciones; y de los que pueden pensar más ponderadamente en lo que hay que hacer para salir de esta coyuntura y para enrumbarnos a largo plazo. Dirige el diario *Tal/Cual*, cuyos editoriales esclarecen tan cuerdamente nuestro acontecer.

Causa gracia, pero el problema es serio. Cuando en una sociedad el gobernante se transforma en un elemento invasivo de todas las instancias de la vida social y personal, es porque aquí está pasando algo. Es decir, en una sociedad donde hay matrimonios que se han roto por esa razón, familias que se han dividido, amigos de toda la vida que han dejado de hablarse; y no como fenómeno aislado, sino masivo y al menos estadísticamente significativo, tenemos que preguntarnos, ¿qué está pasando?. Sí, ¿cómo es que hemos llegado a esto?

¿Cómo es que hemos llegado a esto en un país, donde probablemente el 90% de la población tiene menos de 70 años? Como ha dicho Manuel Caballero, el pueblo no conoce otra vida que la democracia; no conoce otro estado que el de la paz; y en este momento todos sentimos una desazón, una neurosis; momentos que nos angustian y nos provocan estrés, somos una sociedad tremendamente estresada.

Percibimos entonces, o podemos sentir, si pensamos un poco sobre eso, que de todos los elementos que han ido componiendo la nacionalidad a lo largo de 500 años de historia, pero en particular a lo largo de los dos siglos de independencia, hay por lo menos dos, que de una manera difusa, sentimos que están siendo amenazados: la democracia y la paz. Nosotros no conocemos otro sistema político, ni otro modo de vida. Porque la democracia no forma solamente un estado o un sistema político, sino un modo de vida, una manera de relacionarnos nosotros culturalmente. Decimos que uno de esos componentes estructurales de la nacionalidad, está amenazado. Una cantidad de venezolanos, que están ubicados en ambos bloques, sienten la amenaza de cada uno... y de alguna manera un poco difusa, sentimos que la paz, que el «síndrome de paz», al que se ha referido Manuel, que contrapone a los cien años de guerras civiles, también pudiera estar amenazado.

Vemos con mucha frecuencia cómo en los medios, las personas que son creadoras de opinión, hablan por lo general con una gran desaprensión, sobre el tema de la guerra civil. Yo veo muchísima gente que con gran tranquilidad, incluso irresponsabilidad, mencionan que podemos tener en perspectiva, en nuestro horizonte, a poca distancia, una guerra civil. Otro gran componente estructural de nuestra nación, la paz, sentimos con angustia que está amenazada. Un habitante de Carapita puede sentir que está amenazado por una razón completamente distinta a la que un habitante del Country Club; pero ambos sienten que están amenazadas la paz y la democracia.

¿Cómo fue que llegamos a esto? Una pregunta importante para detectar claves de discernimiento. El siglo XX trajo, además de los elementos de paz que contrapesaron ciclos de guerra, trajo también democracia, que contrapesa toda una historia de hombres fuertes, de autocracia. Este siglo nos trajo otro elemento, que nos ha determinado; voy a decir el petróleo, pero no el petróleo en bruto, sino los ingresos que produce el petróleo.

Es un elemento que, cuando queremos tratar de comprender a nuestro país, no podemos prescindir de él; de la influencia que ha ejercido en la formación del venezolano de hoy, en la creación de una cultura determinada por esta tierra, que trae consigo hechos acaecidos hace cinco siglos, pero que en los dos últimos, sobre todo, nos moldearon como somos. Hay un factor que se introdujo en nuestro desarrollo, y que ahora caemos en cuenta de que posee una influencia cultural y política enorme: la condición de país petrolero, la condición de ser uno de los países más importantes del mundo en materia de exportación de petróleo y, por tanto, uno de los países del mundo que ha podido disponer de ingresos que prácticamente ningún otro país no petrolero del Tercer Mundo dispone.

Nosotros pertenecemos a una pequeña aristocracia de países del mundo, que tiene petróleo y compartimos una serie de rasgos comunes con naciones como Indonesia, Arabia Saudita, Nigeria, Argelia e Irak. Países que estimamos cultural, religiosa y políticamente muy diferentes al nuestro. Compartimos, sin embargo, algunos rasgos comunes, que han conducido a crear un concepto que en la moderna literatura económica se conoce como Petroestado. Nosotros somos un Petroestado. Un Petroestado tiene varias características, a diferencia de otros Estados más convencionales, digámoslo así, del Tercer Mundo. No me voy a detener en los aspectos económicos, ni voy a entrar en el tema (que a lo mejor le es familiar a alguno de ustedes) de lo que significa en países de estructuras económicas tradicionales muy débiles, la introducción repentina de ingresos gigantescos, que sobrevalúan la moneda propia, la hacen muy dura, la sobrevalúan continua y permanentemente, y en ese sentido afectan de modo decisivo la posibilidad de desarrollo industrial, económico, general, autónomo y propio.

Me voy a referir a un aspecto particular, que tiene que ver con los Petroestados: Los Petroestados, en definitiva, disponen de unos ingresos que se pueden equiparar con los del «rentista», es decir, de aquellos que viven de una

renta, no del trabajo. En los Petroestados se crea una cultura y se crea una mentalidad muy peculiar, que la literatura económica llama de «*rent seekers*», es decir, de «buscadores de renta»; y la economía en su conjunto, se transforma en una economía fuertemente determinada por el elemento de «búsqueda de renta» y de «ponerle la mano a la renta».

Entonces, los procesos económicos normales en los Petroestados, están distorsionados por esa condición, que lleva a que los procesos económicos en general, no solamente los financieros, que es obvio, o los comerciales, que también es obvio; sino incluso los industriales, estén dirigidos al objetivo de búsqueda de la renta.

Los Petroestados generalmente no necesitan a la sociedad. Un Petroestado es tan poderoso que todos los activos de la economía venezolana juntos, todos los activos del grupo Polar y del grupo Cisneros, no alcanzan ni a la décima parte de los activos del Estado como tal. Si buscamos las 500 empresas más importantes en América Latina, la única que figura es PDVSA. El Petroestado es demasiado poderoso. Por tanto, el Petroestado adquiere la condición de botín. Los que capturan el botín, encuentran inclusive en ese Petroestado una fuente de enriquecimiento personal: «¡me pusieron donde hay!».

Tenemos un primer elemento que nos caracteriza: la cultura del venezolano, más allá de la economía, está determinada por un Estado macrocefálico muy poderoso, que de algún modo se ha colocado muy por encima de la sociedad que tiene intereses particulares y que funciona con un autodinamismo, que depende de los ingresos de afuera. Pero ese Petroestado es un Estado institucionalmente frágil.

Todos sabemos bien que la justicia en nuestro país es poco confiable; es decir, tradicionalmente el poder judicial venezolano ha sido poco confiable. Nosotros vemos que instituciones, en las que se debería expresar la soberanía popular como el Parlamento, han sido - y ahora más que antes- muy débiles frente al presidencialismo. El presidencialismo se ha exacerbado. El parlamento y los poderes derivados del parlamento, que se suponen destinados a proteger a la soberanía popular frente al Estado mismo, se convierten en poderes casi bufos.

En este sentido, si alguna deuda tienen los partidos que gobernaron al país en los 40 años, -y no comparto la «leyenda negra» de los 40 años, pero por

supuesto, tampoco compartiría una visión apologética- además de la incapacidad que tuvieron sus gobiernos para superar la corrupción del Petroestado y utilizando el dinero del petróleo tratar de estimular un desarrollo económico autónomo, además de eso, repito, la deuda que nos han dejado, el legado, es el de la fragilidad institucional. Porque las instituciones existen formalmente republicanas y democráticas, pero son instituciones utilizadas en buena medida para proteger los intereses de quienes se apoderan del botín.

Aquí casi todos son muy jóvenes, tanto que seguramente ni saben los nombres de los fiscales de la República y probablemente los nombres de los contralores invisibles que hemos tenido. Una vez tuvimos un contralor que se atrevió a controlar, que se atrevió a decir: «aquí hubo un chanchullo», en la compra de fragatas. El parlamento lo destituyó en el acto, al Doctor Muci Abraham. No tenemos sólo a Isaías, tuvimos a Serpa Arcas, un vagabundo de tomo y lomo, un cínico. Ahora, la mayoría de los que tuvimos fueron en general – no todos- esas «vacas sagradas» de la «democracia»; nos encontramos con unos señores, cuyos nombres no son tan importantes, cumpliendo un rol formal, hacían todos los años «una memoria y cuenta» en general, etc. Pero un ciudadano venezolano corriente no adquirió la comprensión de que la fiscalía es un instrumento suyo y que la contraloría es un instrumento suyo para enfrentar esos abusos de poder, para controlar el ejercicio del poder.

Por supuesto, el Parlamento sí hacía algo. En el pasado hubo una lucha permanente de algunos por darle al Parlamento una entidad y una capacidad de contrapeso del poder ejecutivo mucho mayor. No crean que el Parlamento fue sólo escenario de debates y discusiones; también fue escenario de denuncias muy detonantes acerca de actos de corrupción; pero nadie va hablar de que el Parlamento de nosotros se parece al Parlamento de los Estados Unidos; ni vamos a hablar de un Parlamento que controla el poder ejecutivo y que corresponde a la teoría del equilibrio de poderes.

Nosotros hemos vivido eso, pero ahora tenemos un presidente muy autoritario, con un temperamento autoritario y una potestad autoritaria; que, además, diseñó una constitución mucho más presidencialista que las anteriores y mucho menos parlamentaria que las anteriores. Pero, en ese sentido, lo que se hizo fue abortar un proceso que venía andando, que corresponde al desarrollo de la tradición democrática, que llevó a algunas reformas importantes, como la descentralización en nuestro país; que se hizo contra la voluntad de partidos

democráticos, contra la voluntad de los líderes de los partidos democráticos; fue un proceso de descentralización, de fortalecimiento de la República a partir de sus instancias locales. Se venía dando ese proceso de transferencias de competencia a los Estados, a las gobernaciones, a las localidades; se venía dando a contrapelo de los partidos que querían mantener en la República un poder central muy poderoso.

Ese proceso fue abortado por Hugo Chávez, quien diseñó una constitución que, en ese sentido, implica la interrupción del proceso de democratización institucional y de fortalecimiento de instituciones de los poderes subpresidenciales. Este es un segundo elemento, digamos, para tratar de entender cómo estamos viviendo hoy. Nuestra condición de Petroestado estuvo acompañada de desarrollos democráticos precarios.

El petróleo ayudó también a financiar la democracia, ayudó a fortalecer a un poder democrático, caracterizado por el populismo - el cual no inventó Chávez -. Por décadas nuestro país se movió según las pautas del populismo, del gasto público improductivo. Pero, al mismo tiempo, el proceso democrático, las tendencias democráticas, las pulsiones democráticas del país, que se fueron expresando en poderosas tendencias democráticas subterráneas; las cuales fueron haciendo, por ejemplo, que el Parlamento, a pesar de ser minusválido, adquiriera una cierta entidad; que se desarrollaran liderazgos regionales, liderazgos políticos, locales. Nosotros tenemos como nación algunas características profundamente democráticas. Por ejemplo, nosotros, comparados con otras naciones de Latinoamérica, somos mucho más homogéneos. A fin de cuentas nosotros somos un tipo humano, que tiene un mestizaje muchísimo más profundo que ningún otro país de América Latina. Eso ha tenido una consecuencia muy importante: no es que no existe desigualdad y que no hay contradicciones de clases; pero el venezolano en general, primero se siente parte de un conjunto muy homogéneo, desde el punto de su composición racial, por llamarla de alguna manera. Aquí todos tenemos un poco de indio, de blanco, de negro, de mulato, etc. Y eso nos hace compartir algunos rasgos importantes de la nacionalidad; por ejemplo, todos nosotros comemos lo mismo, unos mejor que otros; por supuesto, las arepas que se hacen en el Country Club son mejores, me imagino yo, que las arepas que se hacen en Carapita, pero en ambos sitios se comen arepas. La dieta del venezolano en general, es común.

Todos nosotros nos vestimos de una manera más o menos semejante. Es más, si ustedes toman un video de una marcha del Chavismo y una marcha de la oposición y les quitan las pancartas, ustedes van a ver que la marchas se desarrollan, más o menos, de la misma manera, con democrática similitud. Tienen la misma bailadera, el mismo tongoneo, la misma mezcla mestiza; somos los mismos venezolanos de los dos bandos. Esto tiene una consecuencia democratizante. Repito: no somos iguales, hay injusticia social y desigualdad; pero el venezolano tiene la condición del que no se deja amilanar por el que tiene arriba, socialmente; le dice: «no me hables golpeao».

En ese sentido, nosotros tenemos un sentimiento democrático, que tiene otro tipo de expresión. Es verdad que los venezolanos, en los últimos años de la vida democrática del país, llegamos a despreciar profundamente las instituciones del Estado. Aquí entran tanto el Congreso, como las Asambleas Legislativas, los Consejos Municipales, los Partidos Políticos... Los políticos pasamos a ser la gente que está en el último peldaño del ranking del desprecio nacional. En algunos casos, con razón; en otros casos, por una campaña brutal que, durante los 15 años anteriores al advenimiento de Hugo Chávez al poder, desarrollaron particularmente a través de la televisión, sectores que trataron de convencer al país de que el problema era el Estado. ¿Quién maneja el Estado? – Los partidos. ¿Quién maneja los partidos? – Los políticos. Durante 15 años conocimos un esfuerzo político y mediático, que unido a las culpas de los partidos por su transformación en máquinas autistas, en máquinas electorales, etc., sirvió de caldo de cultivo a la anti-política. La situación era tal que «de vaina» no elegimos a Irene Sáez como presidente de la República. Pero llegó el Comandante con el lenguaje duro, con el antipartidismo, y los venezolanos lo eligieron sobre todo porque era la encarnación del rechazo a partidos y políticos.

Resumido: esta característica del Petroestado con su fragilidad institucional, que se ha profundizado ahora, al exacerbarse el presidencialismo, entronca con nuestra tradición de caudillos. Es el hombre fuerte, es el poder en él, concentrado en él, el poder que no se comparte. Betancourt también tenía un temperamento autoritario, pero era el primero entre sus iguales. Caldera era el primero entre sus iguales, tenía que discutir con sus iguales. Ahora es el «yo» decido.

Esa parte de la tradición venezolana, que se consideraba muerta, ha reaparecido. Y contemporáneamente con ella, ha reaparecido con mucha fuerza

algo que acompaña al personalismo y al caudillismo: el mesianismo popular. Y en ese sentido, el mesianismo es absolutamente correlativo con el caudillismo, que ha aparecido con una fuerza que uno creía ya casi extinguida después de 40 años de democracia.

Tenemos una Venezuela profunda que uno creía en trance prácticamente de desaparecer con la modernización, con la modernidad y hasta con la postmodernidad, por los desarrollos democráticos de los últimos cuarenta años; y, sin embargo, hemos visto la reaparición de una relación de Caudillo – Pueblo, sin mediaciones. Porque los partidos del gobierno no son partidos. No son partidos en el sentido que lo fue Acción Democrática, los partidos modernos venezolanos: estructuras de mediación entre el Estado y la oposición. Aquí no, aquí tenemos otro tipo de partido, un partido instrumental; un instrumento en manos de un actor, que tiene que gobernar en las condiciones de la modernidad y usa el partido, no gobierna con él ni a través de él.

Entonces, ¿qué es lo que uno puede observar en un país económicamente vinculado y dependiendo de modo excesivo del petróleo; con instituciones frágiles que no resistieron la triple crisis que empezó a desarrollarse en Venezuela a partir de finales de los años 70? ¿Qué nos empezó a pasar a nosotros?. Que a finales de los años 70 el modelo económico venezolano, la economía venezolana, comenzó a hacer agua; comenzaron a verse sus costuras. Nosotros tenemos prácticamente 25 años seguidos de caída de la actividad económica. Una cuarta parte de la caída ha ocurrido en estos últimos cinco años. Pero desde 1979 para acá, el PIB no ha hecho sino descender sistemáticamente. Uno que otro año ha subido. Pero la resultante de 25 años, de 1979 para acá, es caída sostenida del PIB en términos absolutos y términos «per cápita».

Nos hemos empobrecido como país; nos hemos empobrecido como sociedad y nos hemos empobrecido individualmente. Y en estos 25 años, al menos 15 o 16 fueron años con una inflación superior al 30%. Así se puede comprender el enorme empobrecimiento que vivió la sociedad venezolana, cuando tuvo lugar un proceso sostenido de décadas de decadencia en el modelo económico, que tiene dos expresiones esenciales: caída del PIB e inflación. Este fenómeno produjo entonces una crisis social, brutal. En 1979 la pobreza en Venezuela, la pobreza en general, no alcanzaba más de la quinta parte de la población. Hoy, según los estudios de la UCAB, el 60% de la población vive en pobreza, y la mitad de ese 60% vive en condiciones de pobreza atroz, de pobreza

crítica. Eso fue generando un bolsón de exclusión social, de miseria y marginalidad, que en los años anteriores parecía no ser un fenómeno claramente percibido por el país. Y la Venezuela pre-Chávez o no estuvo preparada o no logró percibirlo en su momento y diseñar las políticas para hacerle frente. De manera que se mantuvieron esencialmente los rasgos de políticas económicas, de políticas sociales y de políticas «políticas» que fueron conduciéndonos a una crisis social de características realmente espectaculares. Por supuesto, todo esto fue llevando a una parte de la población a tener una percepción del sistema político que fue cambiando paulatinamente.

El sistema político, la democracia venezolana, la constitución tuvieron muy alto «rating», empezando por que este país tenía uno de los índices de abstención más baja del mundo, el 90% de la gente votaba. Venezuela votaba. El venezolano apreciaba, digámoslo así, lo electoral, la decisión de votar. En esos años, en que el modelo económico muestra las costuras y se va profundizando la crisis social y el sentimiento de exclusión no se atendía, la crisis se estaba profundizando. El venezolano comienza a fijarse mejor entonces en quiénes depositaba la confianza y la esperanza electoral. Porque, hasta finales de los 70, el venezolano había creado una ideología cínica: «roba, pero hace», «no importa que sea ladrón, pero hace». Después comenzó a variar: «yo soy pobre, hay alguien que me está quitando la parte que me toca». «¿Y quién es el que me la está quitando? – Los políticos». «Todos los políticos son unos ladrones». Entonces se ve cómo la reputación de los políticos se va hundiendo sistemáticamente en las encuestas y cómo se comenzó a producir un desapego de la población respecto de las decisiones electorales; y los niveles de participación electoral, que alcanzaban el 90 o 95%, se van reduciendo. Hemos tenido niveles de participación que, en decisiones de gobernadores, en decisiones regionales o locales, escasamente rebasan 30%.

Comenzó un proceso de desapego de la población con respecto a lo electoral. Entonces se conjugan tres elementos de crisis: la crisis económica sostenida, para la cual no hubo respuesta, que tiene como correlato una crisis social, que son los bolsones de injusticia y miseria en la sociedad, el sentimiento de exclusión; y una seria crítica a la institucionalidad política. Y por supuesto el país comienza a quedar preparado para la respuesta que dio un hombre. Elegimos, pues, a la versión que entronca con nuestras pulsiones ancestrales: Páez y Maisanta, hombres duros. Elegimos al que dijo que iba a «freír la cabeza de los adecos y de los copeyanos en una sartén», al hombre que se alzó, al

militar; y en eso entroncamos con la tradición autoritaria, matizada por los elementos democráticos profundos, que son los que han impedido, hasta ahora, que el país se haya despeñado por el barranco de una violencia indetenible.

Pero entonces aquí nos encontramos con que el país se dio a sí mismo una respuesta que entronca con tradiciones de militarismo, de autoritarismo, de hiperpresidencialismo, de mesianismo. Ahora bien, esta sociedad enferma anda buscando una respuesta a esta crisis. Una parte del país siente que o se equivocó o nunca estuvo de acuerdo con este tipo de opción. En todo caso, hoy hay una parte muy grande del país que anda buscando una salida a esta situación. Otros buscan una salida, pero sin retornar al pasado, en fin.

Ahora bien, la gente que quisiera respuesta a esta crisis y los protagonistas que quisieran darle respuestas a esta crisis y pudieran crear el movimiento que pueda significar una respuesta tienen que pasarse por la respuesta de esta pregunta: ¿Cómo se explica que el peor gobierno que ha tenido Venezuela en el último medio siglo, desde el punto de vista administrativo, tenga un presidente que tiene niveles de popularidad que se mueven entre el 35 y 40%?. Este fenómeno requiere una explicación; para los que quieren una salida, digamos, como actores de ella, y para los que la quieren construir como protagonistas políticos. Hay que responder a esta pregunta.

La respuesta es que Hugo Chávez tocó una fibra en una parte del país que fue sintiéndose víctima de un proceso económico, social y político que comenzó a ignorarla, una parte del país que se fue sintiendo excluida, que no parecía contar para los políticos, sino a la hora de buscarles los votos. Con esa parte del país Hugo Chávez, con su estilo, con su característica, con los errores brutales que ha cometido, ha creado un vínculo afectivo y emocional muy fuerte.

Dice la Biblia: «No sólo de pan vive el hombre» (Mt.4,4). Hay más desempleados que antes (15%); pero hay un vínculo emocional que fue creado a partir de un discurso que colocó en el centro de la mesa venezolana la cuestión social. Con una fuerza con que no lo había hecho ningún gobierno anterior, excepto Acción Democrática del 45 al 48. Hoy todavía no se da desde la oposición un discurso capaz de emocionar a la población para entrar en la base social que sustenta el proceso. De hecho Chávez ha resistido en el gobierno una ofensiva que pocos gobiernos en el mundo podrían resistir, sobre todo desde el campo mediático.

Porque la sola consigna de «Chávez, vete ya» llega hasta donde llegó. Pero, para poder asegurar una alternativa que pueda crear condiciones de gobernabilidad, o que sea capaz de ganar conciencia práctica para un propósito de cambio social real, que sea capaz de construir una base social que pueda participar de ese proceso, tiene que responder precisamente a los desafíos que ha creado Hugo Chávez. Porque esa parte de la población, que hoy se identifica con Hugo Chávez, es una parte de la población que no está dispuesta a renunciar pasivamente al logro que significa tener un gobierno del cual piensa que se ocupa de ella. Ese es el gran logro de Chávez y el desafío que plantea para quienes quieran sustituirlo.

I T E R

El **I T E R** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

El **I T E R**, Instituto de Teología para Religiosos, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

Títulos eclesiásticos expedidos por la U P S, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma.

Bachillerato en Filosofía, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.

Bachillerato en Teología, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

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

Licenciatura en Teología Pastoral, que lleva ya más de 10 años funcionando.

Licenciatura en Teología Espiritual, con tres años de funcionamiento.

Licenciatura en Teología Bíblica-Pastoral, que comienza el próximo curso.

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

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

ARTÍCULOS

FRANCISCANISMO Y SOCIEDAD ACTUAL

P. José Antonio Merino, ofm

Abstract:

After underlining that franciscanism is not more than the human experience of St Francis of Assisi, as well as an evangelical movement very aware to the contents of believing in creation and incarnation, the author develops certain features of this movement, that have not only had historical validity, but rather they continue being in great measure future and possible utopia, object of project and hope. He points out first the starting point and then the point of view of its essay, to go forward to the details that he judges primordial existential attitudes. These would be: how to learn to inhabit, to correct the memory, to assume the negative and overcome the antagonistic things; as well as to capture the new of the escatological, the gratuitousness in front of all consumerism, the welcoming being and to end up assuming the death as an element of our terrestrial life. The author develops two other significant points of the franciscanism, such as the civilization of peace and the harmony with nature, as well as a ludic culture, proper of a special way of treating divinity of this crazy of God that was the Poverello of Assisi.

Key Words: Francis of Assisi, creation, incarnation, welcome, gratuitousness, harmony with nature, peaceful civilization, vital happiness.

I. PUNTO DE PARTIDA

Las ideas claves en el franciscanismo nunca están definitivamente poseídas, sino que invitan a nuevas formulaciones e interpretaciones. El pensamiento franciscano, que brota de la vida y de la experiencia inacabada, es siempre un pensamiento inaugural que va mas allá de la palabra hablada para

convertirse en palabra hablante. Es un discurso que asume lo sincrónico de su espíritu fundacional en diálogo permanente con lo diacrónico de cada época.

Son muchos los elementos y los ingredientes que constituyen el franciscanismo, pero su alma es Francisco de Asís. Conocer la estructura vital y arquitectónica del franciscanismo implica y exige conocer y reconocer los elementos constitutivos de un sistema que es vida, es acción, es pensamiento y es interpretación. En este sistema sincronizan armónicamente vida y pensamiento, mística y trabajo, contemplación y acción, persona y comunidad, ser y hacer. El franciscanismo es un movimiento de amplias proporciones que tiene su origen en Francisco de Asís y que se ha ido agrandando, y sigue agrandándose, en la medida en que conecta con su fuente e inspiración genuinas. Por eso, conocer esa fuente es ya estar preparados para comprender el caudal que hace ocho siglos comenzó a correr, confiando que no se seque sino que se transforme en torrente con el pasar del tiempo.-

El franciscanismo originario se presentó como un fenómeno válido y transformador, que poco a poco logró introducirse en los más variados sectores sociales y culturales. Fue un movimiento evangélico que pronto adquirió grandes proporciones e incidió de modo decisivo en lo religioso, en lo social, en lo cultural, en la literatura y en el arte. De tal modo que la historia posterior del cristianismo ha tomado un ritmo que sin el franciscanismo hubiera sido de otro modo. El ilustre medievalista J. Le Goff¹ afirma que los franciscanos, abriéndose a todas las clases sociales y a la cultura popular y laica, rompieron las barreras que el mundo clerical había impuesto a la cultura tradicional. El franciscanismo primitivo, atento a la realidad total, supo descubrir las nuevas formas culturales que emergían en el pensar, en el sentir y en el actuar del pueblo. En el mundo franciscano no cabe la famosa acusación del *Manifiesto comunista* a la nueva sociedad: que «no dejó más nexo entre hombre y hombre que el desnudo interés, que el inexorable pago en metálico». Si el lucro desmedido de la sociedad industrial, capitalista y burguesa infeccionó y corrompió las relaciones sociales, las micro y las macrorrelaciones humanas, los vínculos familiares, la amistad, el amor, la ayuda al otro y lo más humano que se da en la persona, necesitamos reconstruir una nueva sociedad no basada en el interés, en el egoísmo, en el cálculo, en el pago, en la eficacia, en la rentabilidad y en el valor contable, sino

¹ LE GOFF, J., *Francesco d'Assisi* (Milano 1967).

en el valor personal y comunitario de la dignidad, amistad, amor, fraternidad, libertad y comunión del hombre.

La familia franciscana, después de la experiencia de ocho siglos, aún puede brindar para el próximo milenio ese nuevo esquema de la sociedad que anhelamos y de la cultura de la fraternidad que necesitamos. Francisco fue un creador de cultura, no un distribuidor ni un consumidor de cultura. Su cultura pertenece a la existencialidad abierta y creadora y no a una cultura de la simple interpretación y de la imitación. Estaba muy lejos de la avidez libresco, pero era un hombre de profunda y prolongada reflexión y estudio personalizado. No estudió en los libros, sino en las fuentes que originan los libros y que inspiran tantos volúmenes de biblioteca. Por eso su palabra fue original y llevó a su época la categoría de lo nuevo y la capacidad de intentar nuevos comienzos. Su saber no era ciencia, sino conciencia hecha sabiduría, ya que trató de descubrir la verdad para después vivirla. La auténtica sabiduría no pretende tanto poseer verdades cuanto ser poseído por la verdad que nos trasciende; no se preocupa tanto de la cantidad de conocimientos que uno tiene que meter en la cabeza, sino de vivir en coherencia con la verdad fundamental que salva y hace libre al hombre. Ese convencimiento le llevó a una forma singular de vivir y de tratar al mundo y a todos los seres humanos y mundanos, que tuvo tal impacto en su siglo que logró cuestionar el paradigma de la cultura vigente. Aquí nos encontramos con una de tantas ironías de la historia, que precisamente un hombre inculto minó la cultura de su tiempo.

Francisco de Asís ha contribuido, con su estilo de vida, a crear una forma de ser y de vivir con no pocas repercusiones en la cultura occidental. El fundador de la fenomenología de los valores, Max Scheler, ve en el Poverello a «uno de los mayores escultores del alma y del espíritu en la historia europea, que consiste en el memorable ensayo de dar unidad y traer a síntesis en un proceso vital a la mística del amor omnimisericordioso, acomístico y personal, que ya no miraba hacia abajo, sino hacia arriba, aportado por el cristianismo y fundido con el amor de Jesús, juntamente con la unificación afectiva vital-cósmica con el ser y la vida de la naturaleza. Tal fue la rara hazaña del santo de Asís»². El franciscanismo es todo un movimiento vital, religioso, social, evangélico y doctrinal que es imposible afrontar, en esta breve reflexión, en cuanto a su

² SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn 1931), 130. Sobre el influjo de S. Francisco en la cultura del Renacimiento cfr. HUIZINGA, J., *El concepto de la historia* (México 1946), 124-128.

posibilidad o imposibilidad para el próximo futuro. Cuando uno se pregunta sobre la utilidad o inutilidad de una realidad humana o de una doctrina, hay que distinguir sobre la utilidad de qué, para qué y para quién. Muchas cosas son totalmente inactuales, no porque no valgan sino porque son futuro y ofrecen un mensaje que el hombre de hoy no es capaz de percibir.

II. EL PUNTO DE VISTA

El franciscanismo no es sólo un modo de relacionarse con Dios y de interpretar la relación de Dios con el hombre y con el mundo; es además un modo de vivir y de interpretar las relaciones del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza y con la cultura. El modo de tratar a los demás crea un estilo, y este estilo refleja un talante singular que se manifiesta en el gesto, en el saludo, en el trato normal y en todos los momentos del estar junto al otro, de vivir con el otro y de ser para el otro.

La sociedad contemporánea ha logrado grandes progresos y adelantos en la técnica y en la ciencia, en los medios de comunicación social y en el acortar distancias espaciales. Pero a este progreso material no siempre le ha acompañado un progreso espiritual, moral y humanizante. Hoy asistimos a las grandes y atormentadas soledades concentradas, a la cultura informática de multitudes convertidas en cifras, a una dinámica de producción y de consumo en donde lo personal, lo ético, los valores subjetivos y los largos espacios de comunicación no están suficientemente atendidos porque no rinden ni producen.

En el alba de este tercer milenio, que representa un importante período histórico a favor de los derechos humanos y del mejoramiento de la vida, se siente la necesidad de pasar del anonimato a lo personal, de la masa al individuo, de una vida programada y rutinaria a una vida significativamente llena de sentido, de una experiencia codificada a otra espontánea y creadora, de una conciencia frecuentemente adormecida a otra conciencia vigilante y sensible, de una acción repetitiva y sofisticada al discurso de la acción personalizada y comunicativa. Hay que llegar ciertamente a la civilización de lo universal, pero a través de la civilización de lo concreto, de los gestos, de las actitudes, de los comportamientos cotidianos y de las relaciones interpersonales. Así se logrará la renovación de la existencia profunda, fuente de un nuevo pensar, de renovados juicios de valor, de sentimientos más humanizados y de opciones más civilizadas.

El franciscanismo no es un movimiento espiritualístico, sino evangélico, siendo muy sensible al dogma de la creación y de la encarnación, como principios iluminantes y operativos en la vida personal, comunitaria, eclesial y social.

Francisco no fue un profeta frustrado, ni un demagogo *propio* de turno, ni un heterodoxo de conveniencia, ni un clásico disidente. No gritó contra nada ni contra nadie, no quiso reformar a la Iglesia ni a los cristianos. Quiso reformarse a sí mismo y a los hombres y mujeres voluntarios que se le unían. El Poverello fue un cristiano radical, no un revolucionario social. La diferencia entre la radicalidad de Francisco y un revolucionario social consiste en que éste impone o trata de imponer por la fuerza y por todos los medios a su alcance sus esquemas y sus principios, mientras que el primero únicamente se impone a sí mismo y a los que libremente quieren seguir su ideal, su proyecto evangélico y su personal decisión. Francisco jamás fue un cristiano amargado ni un aguafiestas inoportuno. Por eso no creó recelos en la jerarquía eclesiástica cuando vieron y constataron que él no se daba a la crítica acostumbrada de los llamados reformadores y de los que se creen mejores que los demás. Era demasiado sencillo y humilde para poder convertirse en un hereje intransigente y francotirador; y fuertemente fraternal para limitarse a ser un fustigador implacable de la sociedad de su tiempo. Francisco se abre al otro, lo respeta y lo promueve existencialmente. Por eso puede señalar el camino hacia un humanismo de puertas abiertas, que, superando la sospecha y el recelo, sea capaz de presentar las condiciones de posibilidad para un diálogo basado en el respeto, en la acogida y en la esperanza.

III. ACTITUDES EXISTENCIALES

La interpretación del hombre, tanto en su concepción personal como social, depende de los presupuestos doctrinales que la sustentan. Por eso existen tantas antropologías diferentes cuantas ontologías configurantes.

En la escuela franciscana se parte siempre de Dios como realidad fundante, operante y ejemplar. Por consiguiente, su visión del hombre se basa en los presupuestos de la fe, según los cuales el ser humano ha sido creado a imagen del Dios trino. El hombre, en virtud de la imagen trinitaria que lleva en sí, pertenece a dos feudos diversos, al individual y al social, a semejanza del ser divino, que es comunidad trinitaria. El hombre es para sí y para los demás, igual que las personas divinas son para si mismas, pero al mismo tiempo son la una

para la otra. Toda la antropología franciscana está basada sobre una concepción de la persona como ser relacional y religante.

Francisco de Asís no nos ofrece una teoría del hombre ni de la sociedad. Él no piensa con categorías teológicas, ni filosóficas, ni jurídicas, sino que vive intensa y extensamente el evangelio de Jesucristo; y desde la luz de la revelación y de la fe, hecha concreción, vive al otro no como un semejante ni tampoco como prójimo, sino como un hermano, porque ha experimentado que Dios es Padre de todos. Y esa vivencia de la paternidad divina abrió su corazón y sus brazos para amar a todos sincera y sencillamente y para ayudar y promocionar a todos, especialmente a los más necesitados. Para Francisco el otro no es una cifra, un individuo lleno de sospechas o un rival que se enfrenta a sus posibilidades personales y sociales, sino que es el resultado del amor de Dios que le «creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu»³.

El franciscanismo posee su propio universo simbólico que es, al mismo tiempo, intelectual, afectivo, significativo, hermenéutico y operativo y que puede ayudar a muchos hombres y mujeres de nuestra sociedad a vivir humana y cristianamente en la propia sociedad y a descubrir el sentido intrahistórico de la vida cotidiana. Expondré aquí algunas formas de existencia que podrán servir al hombre del próximo siglo a al quehacer y al convivir cotidianos. Estas formas de existencia, que propongo, son dimensiones humanas que se engloban y se comprenden al interior del universo simbólico franciscano.

1. Cómo aprender a habitar. El ser humano que nace, viene a este mundo para vivir; sin embargo, se le prepara para tantas cosas: un oficio, una carrera, un puesto de trabajo, pero no se le enseña a vivir. Por eso a veces la vida resulta problemática, confusa y difícil. Es necesaria una nueva mentalización que nos enseñe a descubrir la vida como el gran sacramento cotidiano, la existencia como gracia, la sociedad como fraternidad y el mundo como morada. Solo así se dará el salto de una cotidianidad superficial a otra profunda. El excedente de humanidad que Francisco llevaba en sí puede ayudar a rellenar las lagunas y vacíos de humanidad de nuestra sociedad. El amor del Poverello por todos los seres representa algo totalmente nuevo que puede servir de claridad mental y de

³ *Adm. Esp.*, 5,1.

coraje existencial para transformar la opacidad y lo rutinario de la existencia cotidiana en un horizonte nuevo de encuentro, de acogida, de poesía y de celebración liberadora. Únicamente quien aprecia y valora el don de la vida es capaz de encontrarse en profundidad con la realidad y de crear una nueva experiencia personal y comunitaria en un mundo, que debe convertirse en morada y en casa acogedora.

2. Corregir nuestra memoria histórica. La historia escrita y transmitida no siempre refleja la historia real. Es sabido que unos hacen o crean eso que se llama historia y otros la narran. Cada héroe o cada batalla tiene su Homero, cuando no su poeta o su cronista interesado. Lo cierto es que nuestras historias oficiales de cada nación están redactadas con medias verdades proclamadas y con muchas verdades deformadas o silenciadas. Francisco de Asís, con su profunda sentido de lo concreto y de lo limitado, podría ayudarnos a purificar nuestra real memoria histórica, a superar el fácil y cómodo maniqueísmo interpretativo y desfigurante, a llegar a una aproximación histórica al hombre real, tanto al vencedor como al vencido. Esto ayudaría a que todas las naciones, los diversos grupos y las personas antagónicas pudieran encontrar un nuevo horizonte de comprensión y de integración, porque todos están empastados de luces y de sombras, de lo bueno y de lo malo.

3. Asumir lo negativo. En una cultura en la que la racionalidad quiere explicarlo todo e interpretarlo a la luz del porqué, del para qué y del cómo, comprensibles y verificables, no hay puesto para lo negativo, escándalo y tormento para nuestra sensibilidad puritana y expresión de lo irracional y del sinsentido. Sin embargo, la vida cotidiana esta empastada de lo negativo y de lo positivo, porque cada persona lleva consigo un ángel y un demonio, en constante lucha que difícilmente logra integrar, proyectando su desarmonía en la vida de cada día. Lo negativo de la existencia no puede ser abandonado ni olvidado, sino asumido y superado, si se desea una integración de la realidad concreta. Acertadamente escribió Kant, en su *Ensayo sobre el mal radical*, que el hombre está destinado al bien, pero inclinado al mal. En esta tensión agónica entre destino e inclinación radica el descontento humano, con el que siempre hay que contar.

Francisco de Asís ha sabido descubrir, acoger y asumir lo negativo de su propia persona, de la fraternidad, de la sociedad y de la Iglesia para poder transformarlo y positivizarlo. El encuentro con ese absoluto negativo de la sociedad, que eran los leprosos, le transformó tan radicalmente, que fue capaz

de asumir todos los demás negativos que se le cruzaron en su vida. El mismo pensamiento franciscano no se fija tanto en lo bueno o en lo malo, sino en lo real y en lo concreto, que siempre es limitado. Lejos de todo maniqueísmo, está convencido de que el bien y el mal no son patrimonios de grupos, de personas o de regiones geográficas, sino producto y resultado de las actitudes buenas o malas que se dan en todo hombre. Nadie es tan bueno que no pueda defraudar o escandalizar, ni nadie es tan malo que deje de ser «*imago Dei*» y, por tanto, de sorpresa y de edificación. Las fuerzas del bien y del mal no están concentradas aquí o allí, sino repartidas por doquier, pues el único absoluto es Dios.

4. Superar la categoría de lo antagónico. Todas las sociedades han creado grupos excluidos y marginados, que después no han querido ni aceptar ni soportar. Existen eternos leprosos y apestados que deben ser recluidos y separados, como igualmente insoportables heterodoxos del orden establecido que hay que someter o aniquilar. El siglo XIII es un siglo de jerarquización y de globalidad. La misma Iglesia se esfuerza en aglutinar a todos los cristianos en una misma estructura, pero siguen dándose exclusiones: heréticos, judíos, leprosos, etc. Francisco está por encima y más allá de los grupos antagónicos y rivales. En su universo vivido, sentido y proclamado no existe la dialéctica amigo-enemigo o amigo-adversario o rival, sino simplemente la categoría evangélica de hermano y hermana, única forma socialmente deseable y existencialmente necesaria para llegar a una verdadera convivencialidad creíble. Él escribe a todos los fieles, a todos los clérigos, a todos los gobernantes. En el capítulo 23 de la Regla no bulada hay un texto esencial en donde Francisco enumera en el mismo plano a todos los grupos de su tiempo sin tener en cuenta si son privilegiados, favorecidos o desfavorecidos socialmente. A él interesa el hombre concreto por encima de la clasificación social y de las connotaciones convencionales.

La dinámica de nuestra sociedad se plantea inevitablemente el enemigo necesario, que hay que eliminar como obstáculo. Para el jacobino el mal es el sacerdote, para el comunista el enemigo del pueblo es el burgués y para el nazi será el hebreo. ¿Qué hace una nación, un grupo, un sector social sin enemigo real o imaginario? Frecuentemente el enemigo es el que hay que eliminar como un obstáculo, una excusa convencional para que el grupo social pueda justificar su existencia y su modo de actuar. Francisco se coloca más allá de las diferencias antagónicas y rivales para encontrarse con lo esencial del hombre, con su propio problema en el que todos coinciden. Por eso, fue un profeta de la paz, de la armonía y de la cultura convivencial.

5. Recuperar el sentido de lo nuevo. Nuestra sociedad moderna está acostumbrada a cambios rápidos, a comportamientos consumísticos, a novedades de noticias, de mercados, de personajes, de protagonistas y de protagonismos. Pero no tiene el sentido de lo nuevo como forma de existencia. Tiene más una conciencia hecha que una conciencia creadora, una conciencia habituada que una conciencia inquieta, como lo demuestran magistralmente las poemas de Rilke. Tiene un exceso de satisfacciones inmediatas y un déficit de divina inquietud. Es verdad que se recorren nuevos caminos, se inician nuevas experiencias y se pretende acumular y vivir nuevas sensaciones y nuevas ensueños. Pero el hombre moderno se detiene en las novedades, en lo efímero, y no da el salto a lo nuevo como categoría existencial, que exige la ruptura de la rutina, de lo habitado y de lo trivial, el salto de la curiosidad al divino descontento que renueva toda lo viejo y la superficial.

La vida y el mensaje de Francisco están marcados por la categoría de lo nuevo. Los biógrafos hablan reiteradamente de Francisco como hombre nuevo, nuevo evangelista, que ha traído a la Iglesia un espíritu nuevo y en él se renueva la juventud de la Iglesia. Es un cristiano profundamente escatológico que ha sabido vivir una espiritualidad de iniciativa, de ruptura con todo lo paralizante y de permanente apertura a la gracia transformadora. Él puede enseñar al hombre moderno a superar la cotidianidad como banalidad para descubrirla como posibilidad permanente. El Poverello nos estimula a todos a recorrer caminos intransitados en actitud abrahámica.

6. Descubrimiento de la gratuidad. Vivimos en una civilización de constantes facturas, en la que casi todo se puede comprar y vender: trabajo, mercancías, alimentos, vestidos, espectáculos, viajes, paisajes, personas, etc. En una sociedad en la que todo se transforma en mercancía no hay puesto para la gratuidad, pues lo que es gratuito o no vale o es propaganda. Cuando todo en la vida está tarifado no hay ya espacio para lo supremo. Dios, la vida, los campos, los mares, las montañas, el sol, la luna, las estrellas, las flores, los astros, etc. son gratuitos pero no superfluos; y no son fáciles de descubrir y de gozar por quien posee un espíritu mercantil y posesivo. Francisco, despojado radicalmente de todo afán acaparador y consumístico, descubrió el universo entero como regalo divino. No solamente Dios es gratuito, sino que todo el universo es un maravilloso horizonte de presencias gratuitas que hay que saber ver, descubrir y celebrar. El Santo de Asís ofrece a la saciedad actual y futura una cultura de la ascesis; pero a través de ella el hombre moderno desvelará el rostro gratuito de

la vida y podrá aprender a dar gracias y a revestirse de simpatía, de cortesía y de amabilidad, caminos necesarios para una utopía de lo cotidiano.

7. Ser acogedores y participativos. Durante tanto tiempo se ha exorcizado, divinizado a demonizado a grupos humanos, clases sociales, a sectores de personas como centros hipostasiados de maldad o de bondad. Después de la caída del mito de las clases buenas y malas hay que abrirse a la dinámica de una relación más personalizada, aunque se trate de salvar a toda la sociedad. Frente a la actitud de recelo y de sospecha hay que oponer la actitud de acogida, de colaboración y de participación. Nuestro próximo futuro no pedirá tanto el heroísmo de la razón cuanto el heroísmo de la voluntad a través de esa rara virtud que se llama magnanimidad. Sólo los espíritus magnánimos podrán traer un nuevo canto a la tierra.

Los franciscanos, a lo largo de la historia, y siguiendo el ejemplo de Francisco con los leprosos, se han preocupado de modo especial en la acogida del otro, sobre todo de los más desclasados y marginados, a través de las más variadas formas de beneficencia y de las obras de misericordia. Los franciscanos, por otra parte, han sido los principales defensores de la idea de que en la salvación están implicadas no sólo la persona, sino la humanidad e incluso toda la creación. Actualmente el hombre debe sentirse protagonista activo en la transformación de la sociedad. No vale un neutralismo cómodo ni una evasión cómplice, sino la acción gestora y operativa desde las posibilidades más concretas de cada persona y de cada grupo.

8. Recuperar la muerte. Todas las sociedades, como todas las culturas, se han definido ante ese fenómeno trágico que se llama muerte. La muerte siempre se nos presenta como un problema límite o, mejor dicho, como misterio que atemoriza y escandaliza el pensamiento y subleva el sentimiento. Nuestra sociedad actual inteligentemente trata de solucionar ese problema o misterio olvidándolo o expatriándolo de la vida cotidiana. Hoy no se muere, sino que se desaparece. Uno ya no muere, sino que deja de existir. Así nuestra conciencia no se enfrenta con la verdad del tiempo y se libera de esa presencia traumatizante. Pero con la desaparición de la muerte, la vida ha perdido su último tramo, es decir, no se vive hasta el final. Con la erradicación de la muerte del cotidiano vivir, el hombre simplemente desaparece, pero no muere correctamente; y cuando la muerte correcta se desvanece, la vida correcta ha perdido su perspectiva última. Con la

desaparición de lo trágico, se ha caído en lo cómico, en el espectáculo, en lo estético del primer plano y en el esperpento.

La muerte de Francisco fue una muerte largamente anunciada y asumida gozosamente en la perspectiva escatológica. La espiritualidad luminosa y gozosa franciscana no impide asumir en la vida cotidiana el pensamiento anticipado de la muerte. Sólo viviendo profundamente la gratitud de la existencia se evitará el pensamiento morboso de la muerte y el sentimiento trágico de lo efímero. La muerte es la cima de la existencia humana y únicamente desde la cima se podrá contemplar en su totalidad el valle de la vida cotidiana con sus luces y sus sombras, con sus valores y contravalores. La muerte no debe convertirse en el tormento o en el cilicio mental de la vida, sino en el catalizador de lo verdadero y de las justas proporciones de la existencia humana. Y como dice bellamente G. Marcel: «Un mundo en el que viniese a faltar la muerte sería un mundo en el que la esperanza solo existiría en estado latente»⁴. Y un mundo carente de esperanza es un mundo sin compasión ni ternura, es decir, deshumano e inhabitable.

IV. HACIA UNA CIVILIZACIÓN DE LA PAZ

Vivimos en una sociedad de clara y abierta competitividad en el poder, en el saber y en el tener; en la que se manifiesta la rivalidad, la agresividad y la violencia. La violencia practicada en forma de agresión bestial o en forma culta y elegante. Todos los días los medios de comunicación social nos habitúan a vivir en un estado anormal de violencia y de opresión. La violencia se reviste de mil formas: culturales, políticas, ideológicas, religiosas, económicas, propagandísticas, jurídicas, pedagógicas, etc. Se hiere no sólo con las armas, sino con las palabras mortificantes, con gestos desacralizados, con formas inciviles, con pretensiones arrogantes y desmesuradas. Se atacan los derechos más elementales (vida, trabajo, casa, alimento, familia), como igualmente el respeto, el pudor, la propia sensibilidad, la intimidad y los sentimientos mas profundos. La violencia se practica como pasión o como gozo o como deporte, y se transmite como noticia cotizable o como propaganda.

Francisco de Asís no fue un sociólogo ni un teórico del problema de la violencia ni de la cuestión social, sino un cristiano convencido y coherente que

⁴ MARCEL, G., *Diario metafísico* (Madrid 1969), 115

llevó su fe viva hasta las entrañas de la realidad social sin comprometerse nunca en una política de partido. Jamás su autonomía y espontaneidad permitirían las consignas de una ideología que hipotecara su libertad. Él quiso ser distinto en la sociedad, en la que vivió, pero no fue un ácrata; fue inmensamente libre, pero no anárquico ni libertino ni libertario; fue original, pero no extravagante; fue sincero, pero no descarado; fue espontáneo, pero no mal educado ni incivil.

El Poverello conoció y vivió el drama conflictivo de su tiempo, y puso su persona y creatividad, corazón y espíritu, al servicio de una paz casi imposible en una sociedad lacerada por tantos conflictos, tensiones y violencias. El Francisco convertido al Evangelio no queda indiferente a los problemas temporales ni es neutral ante las preocupaciones sangrantes de la calle. No analiza ni deplora pasivamente la situación, la mala situación, de la sociedad, sino que se fija en la situación de las personas concretas: el Papa, el Emperador, los obispos, los clérigos, los militares, los ciudadanos de a pie, los leprosos, los ladrones, los pobres, etc. Ante los problemas de cada día no se transforma en Casandra ni se dedica a los lamentos de los profetas del infortunio y las calamidades, no dramatiza como los políticos interesados, no hace novela ni comedia del mal del otro como tantos literatos, no se autoelimina de la sociedad como los cobardes y los incapaces, sino que lleva el mensaje evangélico de la fraternidad, de la paz, de la armonía y de la esperanza. Para Francisco la paz no es un imperativo categórico, un deber hacer de la voluntad iluminada por la razón, no es el resultado de un impulso generoso del espíritu romántico y compasivo. Es un deber y un imperativo que brotan de la fe vivida y el gran anhelo de gozar de ese gran don mesiánico. El entendió que la paz es un valor absoluto y que reclama las mejores fuerzas y reservas espirituales y humanas de todo hombre de buena voluntad.

Francisco, mas que un romántico pacifista, fue un comprometido pacífico. Por eso hizo de mediador en situaciones francamente conflictivas, como en los casos de Siena, donde pacifica a un grupo de ciudadanos que guerreaban y se destrozaban entre sí⁵; de Arezzo, «desgarrada por luchas intestinas»⁶ y que logró pacificar a través del hermano Silvestre; de Perusa, que solicitó a los caballeros que «sean más bondadosos con sus vecinos»⁷; de Bolonia, proponiendo un tratado de paz para superar los odios y las enemistades lacerantes que hacían la vida

⁵ *Floreccillas* 11

⁶ 2Cel. 108.

⁷ 2Cel. 37

imposible entre los habitantes⁸; de Asís, donde, a través del canto de los hermanos, amainó las violencias y las agresividades entre el obispo y el alcalde⁹; de Damietta, con ocasión de la cruzada, ante el sultán Melekal Kamil, ofreciendo toda una pedagogía evangélica y ecuménica de paz que contrastaba totalmente con las actitudes de los cristianos cruzados¹⁰; de Gubbio, en donde la vida normal se había hecho insoportable a causa de la presencia de «un grandísimo lobo, temible y feroz»¹¹. No nos interesa ahora saber si se trataba de un lobo, una loba, un terrorista o un atracador de caminos. Lo cierto es que ante una situación violenta Francisco no queda indiferente, se hace mediador y ofrece su estrategia desconcertante: la verdad, la comprensión, la paciencia, el saber perdonar, el saber escuchar y dialogar, y el valor absoluto y creador de la paz.

Francisco de Asís no imponía sus criterios personales, no contemporizaba con un grupo determinado simpatizante, no trataba de que prevaleciera una voluntad sobre otra, no sometía a nadie, no olvidaba los derechos ni los deberes de cada cual, no hablaba en nombre del derecho positivo, ni esgrimía razones metafísicas, no ofrecía las ventajas de un contrato colectivo en el que pactaran los mutuos egoísmos compartidos. Él hablaba en nombre del Evangelio y de la verdad que hace libres; mejor aún, hablaba en nombre de Jesucristo, el gran liberador y pacificador. El veía la imagen de Dios en todo hombre, incluso en el más vil socialmente; por eso esperaba siempre en el otro una reacción positiva, un cambio de vida, una transformación interior y exterior, si no radical, al menos razonable, si no inmediata al menos a largo plazo. Su sincera fe y esperanza en el otro pocas veces le decepcionaron, porque él no decepciona a nadie y siempre dio crédito a todos, a los que siempre tomó en serio.

Este convencimiento vivido del fundador de la familia franciscana determinó en sus seguidores la opción por una defensa de los derechos humanos y por la ayuda a los más necesitados, como lo demuestran los ocho siglos de historia. Incluso en los más destacados pensadores del franciscanismo se observa una predilección especial por la antropología relacional y la defensa del derecho subjetivo. Buenaventura, Pietro Olivi, R. Bacon, J. Duns Escoto y G. Ockham, etc. ofrecen una filosofía, una teología y unos principios jurídicos sumamente

⁸ TOMÁS DE SPALATO en *S. Francisco de Asís*, 970.

⁹ *Leyenda Perus*. 84

¹⁰ 1Cel. 57; *Leyenda Mayor*. 9, 7-9; *Leyenda Perus*. 77-78.

¹¹ *Floreccillas*. 21.

interesantes y válidos para una nueva comprensión y un relanzamiento de los derechos de la persona en los convenios y tratados internacionales. Si la filosofía jurídica, que predomina actualmente en los tratados internacionales, está basada sobre el concepto de individuo, que proviene de Rousseau, podría ser sustituida por una nueva filosofía jurídica basada sobre la persona, que es comunidad, y está tomada según el paradigma personalizante del misterio trinitario. Es necesario poner en circulación cultural que la doctrina social y la filosofía jurídica se encuentran en la Trinidad¹². Francisco de Asís y el espíritu franciscano pueden contribuir a crear un mundo más pacífico, integrado y fraternal a través de los siguientes principios y comportamientos:

1. Reconocimiento de la dignidad del otro porque es imagen de Dios y, por tanto, no puede ser reducible a objeto, a mercancía ni a un medio utilizable y manejable según la propia utilidad y los caprichos del egoísmo. Sólo una idea elevada del hombre crea sociedades adultas, verdaderamente libres, y es la base segura para una democracia real y duradera.

2. El hombre es estructuralmente relacional y tiene vocación de comunidad, pues ha sido creado a imagen del misterio trinitario. De ahí el reconocimiento de todos los derechos del otro, del diferente, que no es rival sino hermano. En una comunidad humana todos somos necesarios, pero ninguno es imprescindible.

3. Las normas que deben imperar en nuestra sociedad, que es comunidad, deben ser: el respeto como método, la cortesía como estilo y la caridad como norma. Hay que partir siempre de la justicia, pero hay que aspirar al amor gratuito y sin facturas, y a la apoteosis de la caridad.

4. La persona humana es un «homo viator» que vive en el tiempo, pero aspira a la eternidad. Hay que defender y promocionar la tierra, pero no se puede olvidar que nuestro destino último no está aquí. Hay que saber relativizar y desdramatizar todo lo que es visceralmente temporal. La existencia es paso y no posesión.

¹² Cf. *mi conferencia en la Universidad Pontificia de Salamanca «La Trinidad, paradigma de vida comunitaria en S. Buenaventura»*, publicada en *Estudios Trinitarios* 30 (1996) 3-34.

5. Asumir lo negativo y la limitación del otro, pues sólo Dios es absoluto. El hombre es una gran posibilidad, pero es también limitación; es luz, pero rodeado de sombras. La mejor ascesis es la aceptación del otro tal y como es y se presenta. En un mundo en el que se predica la igualdad es necesario ponerse siempre al servicio del más necesitado y del menos favorecido humana y socialmente. Cuando dejamos de ser narcisistas nacemos a la realidad complementaria del otro.

6. Ante las agresividades y las tensiones que se acumulan en la vida cotidiana no hay mejor remedio que un talante positivo, de comunicación y de participación gozosa y alegre. La fiesta debe tener un puesto privilegiado en las relaciones interpersonales. A las relaciones excesivamente posesivas de la mayoría de los ciudadanos hay que oponer las relaciones gratuitas, alegres y generosas.

El espíritu franciscano, su mensaje y su talante pueden enseñar a los habitantes del futuro a vivir la utopía de la paz cuando nos hayamos abierto a la experiencia de la magnanimidad y a poner en práctica el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas.

V. ARMONÍA CON LA NATURALEZA

Tanto la ecología, en cuanto ciencia, como el ecologismo, en cuanto movimiento, han creado una fuerte crisis de conciencia en el hombre actual al analizar y poner en evidencia su conducta real con el propio habitat. Los ecologistas han provocado un alarmismo generalizado sobre el deterioro preocupante, y a veces irreversible, de muchas realidades y zonas del universo, de la muerte de las especies, de la contaminación en las ciudades y de la falta de calidad de vida. Es la acusación que se hace a la técnica irracional e incontrolada como engendradora del caos y de la muerte. Es el proceso a una cultura del manejo de herramientas mortíferas y de técnicas abusivas. Pero el manejo de las manos se orienta en la dirección que señalan el espíritu y la mente. Por eso, hay que ver cuál es la cultura del espíritu y de la mente para conocer cuales serán las incidencias y repercusiones en la vida real.

Francisco de Asís jamás se planteó el problema de la relación entre subjetividad y objetividad, entre interioridad y exterioridad, entre el yo y el mundo. Su gran preocupación fue siempre el vivir la vida como un gran

sacramento, porque todo es gracia. Y desde ese sentimiento vivido de la gratuidad se comunica con todos los seres, participa con ellos, celebra con ellos y siente con y desde ellos. Aquí no aparece ningún tipo de dualidad ni aporía filosófica o psicológica entre el yo y el mundo, el yo y el otro, el yo y la vida. Esa problemática pertenece fundamentalmente a aquellos que piensan más que viven, y a los que analizan más que sintetizan. El ciudadano de Asís vivió espontáneamente un diálogo creador con las realidades humanas y mundanas. Vivió la gran alianza mesiánica sin gesticulaciones solemnes ni proclamas furibundas, sino con la sencillez desconcertante de un hombre completamente libre, integrado y armonizado. No fue un eremita del desengaño cotidiano, como tampoco un romántico de ocasión forjado por la moda de turno. No defendía parte de la creación y olvidaba otras zonas. Se hizo defensor y cantor de la naturaleza completa porque toda ella refleja y es espejo de la gran presencia: Dios, altísimo, omnipotente y sumo bien, que es garantía tanto de los seres grandiosos, como el sol, la luna, las estrellas, los océanos, cuanto de los seres más humildes y ocultos, como los átomos, las violetas o los gusanillos del camino.

Francisco fue un santo, no un científico; un práctico y un practicante, no un teórico ni un teorizante. Pero su experiencia vivida es expresión de su propia arqueología interior y de sus convicciones religiosas que pueden ayudar a crear un tipo de hombre que sepa habitar en el mundo de un modo diverso al que estamos acostumbrados. Francisco no es una teoría sobre el mundo, es una utopía en el mundo. No es un simple recuerdo, es una provocación que pone en crisis la conciencia que vive según los imperativos habituales de una ética del consumo. Su arte de vivir y de estar en el mundo y con las cosas es la invitación a crear un diálogo universal más allá de los presupuestos científicos y ontológicos de la subjetividad y de la objetividad, del externalismo y del internalismo, del materialismo y del espiritualismo.

El hermano Francisco no poseía un espíritu temeroso ante la naturaleza, como si las cosas estuvieran habitadas por espíritus peligrosos que habría que aplacar y obedecer. Eso corresponde a espíritus excesivamente arcaicos que aún no han superado el animismo primitivo. Tampoco poseía un espíritu romántico como proyección de los propios sentimientos sobre la naturaleza. El romanticismo es característica de la subjetividad moderna, que se sirve de la naturaleza para profundizar más en la propia conciencia y en los propios sentimientos. Pero tanto el arcaico, en su temor, como el romántico, en su afectividad tumultuosa, no escuchan la voz de la naturaleza, sino que proyectan sobre ella sus temores

o sus sentimientos. Sin embargo, en Francisco se da una verdadera voluntad de escucha en la creación entera, donde percibía la voz callada y el silencio sonoro del Dios creador, padre de todos los seres; y en ese silencio fecundo y participado él pudo cantar en, desde y con todos los seres al Autor de la creación. Quien canta, celebra; quien celebra, participa; quien participa, no destruye.

El «*Canto de las criaturas*» es expresión de la vida de un hombre que ha logrado la difícilísima síntesis existencial de la armonía de sí mismo, a pesar de las contradicciones interiores; de la vinculación con Dios, a pesar de sus silencios y de sus pruebas; de la fraternización con los hombres, a pesar de las violencias y agresividades cotidianas; y de la camaradería con todos los seres de la creación, a pesar de sus resistencias y opacidades. En él se dio una singular armonía entre arqueología interior y ecología exterior: símbolo de lo que falta al hombre moderno y paradigma para aprender a habitar en el mundo y cohabitar pacíficamente con los otros y con lo otro.

Cuando del mundo vivido de san Francisco se pasa al mundo interpretado de los pensadores franciscanos nos encontramos con un horizonte común, pero prolongado en una visión filosófico-teológico-mística. Aquí el universo espiritual de Francisco no es transformado ni deformado, sino trascendido en una grandiosa síntesis mental y afectiva donde Dios, el hombre y el mundo se presentan magistralmente articulados e interrelacionados en un radiante y coherente sistema metafísico. No se trata de confusión, ni de panteísmo ni de eclecticismo, sino de una lúcida religación en el orden del ser, del conocer, del vivir y del interpretar. El pensamiento franciscano supera totalmente la visión y la reducción de los compartimentos estancos para integrarse en una ontología interrelacional y comunicativa. La razón comunicativa es la ley íntima que regula la dialéctica entre lo dis-tinto y lo semejante, entre lo idéntico y lo diferente, entre lo natural y lo humano, entre el espíritu y la técnica.

En el libro de la naturaleza San Buenaventura descubre y describe todo un universo de belleza y de armonía, pues cada cosa natural, aunque sea la más ínfima en la escala del ser, reverbera un destello de verdad divina. Es asombrosa la penetración de la inteligencia amante del Doctor Seráfico para descubrir en el secreto de la creación las infinitas analogías, metáforas e imágenes que revelan, de un modo u otro, las huellas y los vestigios divinos impresos en ella por el acto creador de la Trinidad. Todo el universo es un mundo de clamor y de epifanía divina, muy superior a las teofanías de los mitos paganos. Para descubrirlo,

sólo basta poner los sentidos en actitud vigilante. Por tanto, «el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer principio, ése tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para que en todas las cosas puedas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti»¹³. El mundo bonaventuriano es intensamente visivo y acústico; y el hombre se presenta como el administrador y poeta de la creación, no como un propietario déspota y abusivo de los seres de la hermana-madre tierra.

La naturaleza, Dios y el hombre están profundamente vinculados e interrelacionados por motivos teológicos, pero también por parentesco ontológico y por principios epistemológicos y hermenéuticos. Pero a veces resulta que el hombre es un gran especialista en ciencia y analfabeto en sabiduría; un gran conocedor de las leyes fisicomatemáticas y un aldeano ignorante en principios sapienciales. Todo el universo bonaventuriano, interpretado desde la experiencia religiosa y desde una teología experiencial, tiene una gran armonía y belleza. Pero es, al mismo tiempo, un mundo natural-práctico porque en él vivimos, nos movemos y existimos. El Doctor Seráfico nos propone una ecología de ilimitados horizontes que desembocan en una estética vivida de toda la creación. En clave franciscana, me atrevo a ofrecer algunas propuestas para una ecología operativa del futuro inmediato:

1. Descubrir y respetar todo el universo como nuestro horizonte vital necesario, haciendo justicia a la naturaleza y a todos los seres que hay en ella.

2. Compartir fraternalmente las cosas y los seres de la creación con todos los hombres, ya que todos constituimos fraternidad. Así haremos justicia a los hermanos hombres más débiles o más desafortunados o desamparados.

3. Humanizar la naturaleza a través de la técnica. Pero hay que sustituir las técnicas destructoras y transformar las peligrosas por otras más sanas y humanizantes.

4. Unir todos nuestros esfuerzos para crear una paz universal con todos los hombres y con todos los seres y cosas naturales. Sólo una simpatía

¹³ S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 15.

desinteresada transformará nuestras relaciones egoístas.

5. Proclamar y defender una *carta magna* sobre los derechos de la naturaleza como realidad viviente.

6. Oponerse con todos los medios posibles: técnicos, económicos, políticos, culturales, éticos y religiosos a todo tipo de forma de destrucción o de muerte de partes o de zonas del universo, como asimismo a la extinción de especies de la flora y de la fauna.

7. Sanear los ambientes peligrosamente contaminados, como los océanos, los mares, los ríos, las montañas, las selvas, etc. y revitalizar todas las zonas esquilmas e infecundas.

8. Promover una pedagogía ecológica que enseñe a los hombres el arte de estar en el mundo y el arte de tratar los seres y las cosas. Una pedagogía que hominice a los seres irracionales y humanice nuestras relaciones con las cosas.

9. Trabajar en la creación de un sistema alternativo, en el que sea sustituido el concepto de progreso mensurable en términos cuantitativos de posesión y de explotación egoísta por el concepto de progreso basado en la promoción de la calidad de vida.

10. Pasar del utilitarismo cósmico a la celebración cósmica. Para ello hay que promover una cultura ecológica basada en el amor, en el respeto y en la justicia. Así haremos del mundo nuestra propia morada acogedora en donde podamos aprender a estar, a vivir, a compartir y a celebrar.

VI. HACIA UNA CULTURA LÚDICA

Desde la revolución francesa y desde los comienzos de la industrialización la dimensión lúdica y festiva del hombre se ha resentido, ya que otros intereses creados y tendencias interesadas la han ido desplazando y sustituyendo. Si en el siglo XVIII se acentúa en la sociedad la tendencia hacia la utilidad y el bienestar burgués, en el siglo XIX, con su tecnicismo y mecanicismo, se potenció esa misma orientación haciendo del trabajo, de la producción y de la eficacia los nuevos puntos referenciales y esenciales para el progreso material de la sociedad.

Las grandes corrientes del pensamiento del siglo XIX «concurren casi todas en contra del factor lúdico en la vida social, dice Huizinga. Ni el liberalismo, ni el socialismo le ofrecen alimento. La ciencia experimental y analítica, la filosofía, el utilitarismo y el reformismo políticos, el manchesterismo, todas son actividades profundamente serias. Y cuando el entusiasmo romántico se ha agotado en el arte y en la literatura, aparecen, con el realismo y el naturalismo y, sobre todo, con el impresionismo, formas de expresión más ajenas a la idea de juego que cualquier cosa que haya florecido antes de la cultura. Si alguna vez un siglo se ha tornado a sí mismo y a toda la existencia en serio, éste es el siglo XIX»¹⁴.

Estos defectos heredados de dicho siglo no se han corregido en el siglo XX y seguimos padeciendo la enfermedad de la seriedad, la ausencia de la alegría, la falta de imaginación y una permanente insatisfacción. Por haber perdido la jovialidad, que es gracia divina, ya que deriva de Jovis o Jupiter, no sólo la ciencia y la política, sino también gran parte de nuestra cultura, se han vuelto incapaces de festejar y de mantener el buen sentido del humor, que es uno de los signos de equilibrio humano y de salud mental. En una sociedad en la que priva el éxito, la eficacia y el lucro, necesitamos descubrir la dimensión lúdica del hombre para recuperar parte de la alegría perdida y del buen humor cotidiano. En la actividad festiva y en el espíritu alegre el hombre desdramatiza más fácilmente, se libera de la opresión del sistema de vida imperante, relativizando ese orden vigente y los principios que sostienen que la vida tiene que ser así y nada más que así.

Al estrenar el nuevo siglo y el nuevo milenio se ve la necesidad de subrayar la importancia de la dimensión lúdica del hombre, en forma de juego, de risa y de humor. Pero todo ello supone una nueva ontología y una nueva antropología, es decir, una cosmovisión abierta. El juego y la fiesta son expresiones concretas de una visión determinada de la vida y se sustentan en unos principios condicionantes. En este sentido el franciscanismo puede aportar su visión de la existencia, hecha experiencia y reflexión. Puede ofrecer un paradigma de existencia que sea capaz de ayudar e iluminar a tantos seres humanos que desean vivir la vida con sentido y con alegría, con gozo y con esperanza. El ejemplo existencial de Francisco de Asís, la doctrina bonaventuriana sobre la Trinidad y

¹⁴ HUIZINGA, J., *Homo ludens* (Madrid 1972) 226-227.

el cristocentrismo escotista pueden significar los presupuestos importantes para una nueva civilización humana del existir, del participar y del habitar en el mundo.

Francisco, con su canto y con su vida integrada y redimida, anticipa y predice un mundo nuevo. Es el precursor de una nueva cultura festiva y lúdica. Pero el precursor no va hacia futuro, sino que viene de él. De tal suerte que en la actualización de su mensaje está presente el futuro. La alegría franciscana se apoya y se sustenta en la metafísica del amor y en una antropología relacional. El Dios amor es garantía de una existencia fundamentada en una nueva promesa que no defrauda y tiene, al mismo tiempo, una dimensión social y vinculante. Es constructiva y creadora.

La alegría sabe desdramatizar, es la sal de la razón y el secreto de la vida feliz. Conoce la sabia ironía porque es consciente de la gran limitación humana. Juega con lo cómico para exorcizar lo falso. Sabe sonreír ante lo excesivamente humano porque tiene clara conciencia de que sólo Dios es perfecto. Ofrece una tonalidad peculiar y constructiva en las relaciones interpersonales, frecuentemente cargadas de tensiones y nerviosismos. Supera lo convencional de la vida cotidiana y es capaz de crear una nueva forma de existencia más humana y humanizante.

La dimensión lúdica no se opone a la ascesis evangélica ni a las exigencias de la cruz, sino que las presupone. La renuncia y la ascesis franciscana no provienen de un cansancio vital ni de un pesimismo existencial, sino del deseo de vivir y de la alegría de existir. Acertadamente dice P. Prini que el «ascetismo franciscano no es un ascetismo eudemonológico. Es el ascetismo de la perfecta alegría»¹⁵. Es una ascesis practicada desde el gozo y desde las ganas de vivir, no desde la tristeza y desde el aburrimiento. La práctica franciscana de la renuncia y de la pobreza, como opción de existencia, es una contestación profética al pragmatismo económico y al espíritu burgués. Acentuando la primacía del ser sobre el tener y el hacer se pone en actitud frontal ante la sociedad consumística y productivística. La pobreza vivida por Francisco no era la caída en la miseria ni el sucumbir al espíritu vago y perezoso. Era la celebración incontenible de la altísima dignidad del hombre que ha superado la cosificación y ha encontrado la plenitud de una existencia realizada en Dios, creador de todo el universo.

¹⁵ PRINI, P., *La scelta di essere* (Roma 1982) 97.

La alegría, cantada y vivida por Francisco, acompañada de una ascesis liberadora y humanizante, no es una simple exhortación moral ni expresión lúdica de una banalidad, sino la demostración lograda de un resultado de liberación, al que han tendido y pretendido llegar las filosofías de todos los tiempos: la verdad del ser del hombre. Verdad que se manifiesta en la transparencia del propio ser por encima y más allá del tener, del consumir y del hacer. De ese modo el hombre ha logrado su justo y verdadero puesto en el mundo. La creación de una nueva cultura y de una sociedad renovada sólo será posible si los estímulos de poder, de lucro, de explotación, de antagonismo y de materialismo son sustituidos por los del ser, compartir, comunicar, vivir, celebrar. Si el carácter mercantil de nuestra sociedad es reemplazado por el carácter creativo y festivo. Si la religión de la técnica se sustituye por la religión del amor y de la donación gratuita.

VII. CONSIDERACIÓN FINAL

El contacto con Francisco de Asís, ese personaje genial del humanismo cristiano, produce generalmente una transfusión de iluminación, de optimismo, de nueva humanidad y de ganas de vivir. Y esa transfusión transformante prepara al hombre para descubrir la gran transignificación que existe en la vida y a luchar contra toda forma de muerte, de violencia y de deshumanización. El poder y la fuerza de una nueva conciencia, que orienten la vida cotidiana, no consisten en la sugestión de los procedimientos ni en la propaganda comercial o en las movidas callejeras, sino en el poder y en la fuerza de los valores nuevos y de un nuevo estilo de vida, que aún tenemos que inventar.

Hay que pasar de la «perplejidad del otro», que diría A. J. Ayer, como problema mental y actitud existencial, a la aceptación del otro como realidad social y proyecto vital, a través de la participación, del diálogo y de la comunicación. La sociedad actual sufre los efectos disgregantes de los ego-ísmos desencadenados. A nuestro tiempo se pueden aplicar aquellas palabras anticipadoras de Zaratustra: «Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro, de aquel futuro que yo contemplo»¹⁶. Zaratustra vio a la sociedad de su tiempo rota, descompuesta e irredenta, que era necesario

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra II (Von der Erlösung)*.

recomponer en un futuro redimido y mesiánico. Pero la solución no está en la teoría del superhombre, sino en la recuperación del hombre concreto y real, con sus grandezas y miserias, sus cimas y sus abismos.

Max Scheler ha sugerido que el primado de la sangre, el primado de la fuerza y el primado de la economía han caracterizado los tres grandes períodos de la historia humana. Tal vez esté reservado al futuro inmediato el primado de la cultura del amor y de las puertas abiertas, en donde todos tengan acogida y todos se sientan acogidos; en donde la sangre, la fuerza y la economía sean sustituidos por el siguiente decálogo: respeto, acogida, amabilidad, cortesía, benevolencia, ternura, simpatía, optimismo, alegría y diálogo. En este nuevo universo «amigos y enemigos se encuentran en la misma categoría ante el amor, categoría que da al ser vivo semejanza con Dios», como diría Escoto¹⁷. Desde este convencimiento vivido de formar todos la gran familia humana surgirá aquel propósito evangélico de Francisco de Asís: «puesto que soy siervo de todos, a todos estoy obligado a servir»¹⁸. Pero desde el servicio desinteresado comenzará el reinado de una nueva sociedad más redimida y salvada, es decir, más humana y humanizante.

¹⁷ ESCOTO, J.D., *Ordinatio III*, d. 30, q. un., n. 14.

¹⁸ 2º *Carta a todos los fieles*, 2

ITER – UCAB

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

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

ITER, Revista de Teología.

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

El costo anual de suscripción a los tres números es de 25.000 Bs. El número suelto está en 9.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 30 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 38 \$.

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

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

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

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

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

DIOS EN TODAS LAS COSAS: ZUBIRI Y EL MÉTODO EN TEOLOGÍA

Dr. Nelson Tepedino*

Abstract:

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

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

I. EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA

En un trabajo anterior¹, mostré algunas virtualidades que la filosofía zubiriana de la ultimidad implica para la teología fundamental. En estas páginas, desarrollaré algunas ideas que quedaron apenas esbozadas entonces, pero esta

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

¹ Tepedino, Nelson: *Filosofía de la ultimidad y teología fundamental: la propuesta zubiriana*, en prensa. Aparecerá publicado en los *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, publicados por la Universidad Pontificia de Salamanca.

vez lo haré desde la perspectiva de lo que la metafísica radical de Zubiri podría decirnos acerca del problema del *método* en teología.

Método no significa otra cosa que *camino*. Cuando hablamos de métodos en nuestro mundo moderno, influenciado profundamente por la visión técnica del mundo, pensamos que estamos refiriéndonos más bien a *metodologías*, esto es, a herramientas instrumentales o reglas que nos permitan manipular y dominar la recolección, el ordenamiento y la interpretación de «datos» o de «información» en orden a obtener un cierto resultado significativo para nuestra praxis, sea cual sea ésta. En ciencia, el *método* constituye el marco formal universalmente aceptado que permite la obtención de resultados válidos igualmente universales a la hora de probar o falsear hipótesis que han sido puestas a prueba. Sin método, no hay ciencia. Sin embargo, tendríamos una falsa impresión si pensamos que es a eso a lo que nos referimos al hablar de *método teológico*. Sería un error creer que alguien nos puede facilitar la «metodología» que nos permitirá «hacer teología». Al igual que en filosofía, la teología se encuentra frente a un universo plural de «métodos» o maneras de proceder en orden a la reflexión. Tal parece que hay tantos métodos como filosofías o teologías hay.

Si esto es verdad, el método no es algo fácil de formular, ni siquiera algo que pueda «tenerse a punto» antes del ejercicio teológico mismo, sino algo que va definiéndose y cobrando forma a medida que se va desplegando el pensamiento teológico en su ejercicio. Pero surge una pregunta mucho más radical: si tenemos un método o, al menos, la preocupación por uno adecuado, es porque tenemos claro *qué es* el ejercicio intelectual al cual dicho método va servir, cuál es su objeto propio y, además, cuál es la finalidad de dicho ejercicio. En el caso que nos ocupa, entonces, tendríamos que preguntarnos primero *qué es la teología*, *cuál es su objeto propio* y, finalmente, *para qué hacer teología*, *cuál es su sentido*.

Pero, al igual que en la filosofía —con la cual, por cierto, está muy emparentada—, no hay manera de responder a esas preguntas desde afuera o aún *antes* de iniciar la marcha de la reflexión teológica. Sencillamente, porque intentar responderla es ya un ejercicio teológico y filosófico, una toma de postura acerca de la naturaleza del objeto de la misma y de las condiciones de posibilidad de acceso y conocimiento suyo por parte del hombre. Así, por ejemplo, si digo que la teología es una reflexión racional sobre la Escritura y sólo sobre ella, esa definición me lleva ella misma a tener que justificarla en una reflexión que ya

es, efectivamente, teológica, porque lleva implícitas una serie de afirmaciones acerca de qué es lo que se puede considerar revelación de Dios, sus modos de donación al hombre y la capacidad de éste de abrirse a ella.

Así, lo que en muchas obras de introducción a la teología aparece al principio, en realidad está ocupando ese lugar por razones meramente didácticas: si es una auténtica idea de lo teológico habrá sido ganada en el esfuerzo mismo del teólogo por reflexionar no tanto sobre su disciplina sino *desde* ella, a medida que la experiencia de su pensar se ha ido desplegando, en una suerte de *acto segundo* de la reflexión, donde sin embargo el *acto primero* de esa reflexión «metodológica» es la teología misma en marcha. Por eso, la comprensión profunda de lo que sea la teología es más bien un punto de llegada que uno de partida. Lo que no excluye que, naturalmente, a la hora de empezar la búsqueda se disponga de una cierta concepción «provisional» de lo que se está haciendo, que se va poniendo a prueba, enriqueciendo, confirmando o negando, o simplemente modulando a medida que se va llevando adelante el ejercicio del pensar teológico. Eso significa, además, que lo dicho se aplica al método de dicho inquirir, ya que no es algo que se tenga claro desde el principio, sino que también va surgiendo en la medida que se va elaborando la idea de lo teológico, la cual, a su vez, implica también la búsqueda del objeto propio de dicha reflexión. El discurso sobre la esencia, el método y el objeto de la teología no es un presupuesto de la reflexión teológica, sino uno de sus momentos constitutivos, que se despliega a todo lo largo del desarrollo de este pensar y que sólo puede llegar a una formulación completa y adecuada una vez que dicho camino ha sido recorrido, al menos en sus líneas más importantes.

En este sentido, en el trabajo citado mostré cómo la obra de Xavier Zubiri sobre la dimensión teologal del hombre debe entenderse ella misma no como una «filosofía» al margen, al modo de preámbulo, de la teología misma, sino como estricta *teología fundamental*. En estas líneas, abordaré ese mismo pensamiento desde la perspectiva de sus consecuencias sobre la consideración de lo que es el método teológico y, lo que es lo mismo, sobre el *método, el objeto y los criterios generales* acerca de cómo debería ser una teología que asuma las grandes líneas del pensar zubiriano como mediación filosófica de su camina

II. PUNTO DE PARTIDA: LA REALIZACIÓN HUMANA EN EL HORIZONTE DE LA ULTIMIDAD

El pensamiento zubiriano culmina en una *filosofía de la ultimidad* que se constituye en *teología fundamental*. Ésta, a su vez, no hay que verla como un *preámbulo* a la teología, sino como un *momento constitutivo* de toda teología, en la medida que la reflexión teológica no es sino la articulación racional de la manera en que lo teologal se manifiesta en una religión concreta, en nuestro caso, la cristiana. Así, desde mi interpretación de Zubiri, la filosofía no es una «mediación» más para la teología, sino un elemento constitutivo de la misma. No hay teología sin filosofía y, a su vez, la filosofía que no se abre al horizonte de la ultimidad es una filosofía incompleta, *penúltima*, insuficiente. Cuando hablo, sin embargo, de filosofía, no me refiero a tal o cual filosofía, ni siquiera a la zubiriana, sino a una determinada *mirada* o forma de habérselas intelectualmente con las cosas: búsqueda de la verdad como fundamento último de la realidad².

En virtud de esto, el camino del pensar de Zubiri sobre lo teologal, que lo conduce a lo propiamente *teológico*, empieza en lo que podríamos llamar su *filosofía del hombre como animal de realidades*. Para Zubiri, este punto de partida es el problema de la realización del hombre. Y este problema se dibuja desde la «epistemología» radical de nuestro autor, que concibe al hombre como un ente cuyo rasgo fundamental no es el de ser «racional» o «pensante», ni siquiera como uno que «tiene lenguaje», sino como aquel que *intelige las cosas como reales*. Este inteligir no es «entender», «hacer conscientes», «comprender» o «pensar» las cosas. Todo eso lo hace el hombre, ciertamente, pero son apenas momentos ulteriores del inteligir, que no es sino el mero sentir que las cosas son reales. *Realidad* no es lo mismo que «existencia» de las cosas, sino el hecho de que éstas son *de suyo* lo que son y poseen sus notas como algo propio. Inteligir es, sencillamente, la actualización de dicho carácter en el sentir humano³: el

² Zubiri, Xavier: *Nuestra situación intelectual, en Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, págs. 27-57.

³ Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

hombre es el único animal para el cual las cosas no se agotan en ser simples estímulos que desencadenen respuestas instintualmente «programadas»; más bien, éstas quedan ante él como siendo de suyo lo que son, exigiendo no una respuesta «automática», sino una *manera inteligente de habérselas con ellas*. Esto es así porque en la organización psicosomática del hombre se ha como debilitado la capacidad de respuesta instintual en orden a permitir que éste no sea arrastrado por la cosa en tanto que estímulo, sino más bien a que ésta quede ante él y él ante ella como algo que exige *elaborar* una forma adecuada de *relacionarse* con ella, en la medida que el campo de las respuestas está truncado. Esta atrofia de lo instintual, sin embargo, obliga al hombre a sustituir esa desventaja con la puesta en marcha de su inteligencia, a fin de esbozar y crear maneras de manejarse adecuadamente con esas cosas que, ciertamente, lo «estimulan», pero abriéndolo no a la respuesta automática, sino al campo de la *creación de formas de habérselas con ellas*⁴.

Esto significa que el hombre, al no estar de antemano equipado con un «programa» definido y cerrado que garantice sus respuestas y con ellas, su forma de ser en el mundo, está obligado a *crear* su propia *forma de realidad*. En otras palabras, tiene que hacerse a sí mismo, y esto lo hace a través de la *apropiación de posibilidades*. Las cosas, en la medida que no «disparan» respuestas que garanticen la viabilidad de la existencia humana, quedan ante él no como estímulos sino como realidades que abren el campo de las múltiples formas en las cuales podría relacionarse con ellas en orden a construir su vida. Y ese es justamente el campo de las *posibilidades*. El hombre no se apropia tanto de «cosas», como una especie de coleccionista, sino más bien de las *posibilidades de ser* que van como envueltas en una determinada manera de relacionarse con las realidades concretas en medio de las cuales se encuentra. Al apropiarse de esas posibilidades, el hombre va dibujando una determinada y muy concreta *figura de realidad*, va construyendo su propia forma de ser, va creando su *personalidad*, lo que Zubiri llama su *Yo*.

Al hacerlo, el hombre va realizándose, va determinando su *realidad*. Y, como vimos, lo hace desde las *cosas reales*. Cuando se apropia de las posibilidades que le ofrecen las cosas, lo hace desde una ambigua y problemática situación, porque lo que las cosas reales le ofrecen no es simplemente *tal o cual*

⁴ Zubiri, Xavier: *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1982; *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

posibilidad concreta, sino que en ella viene como «envuelta», además, la apropiación de la *realidad sin más*. Al apropiarse posibilidades, el hombre lo que se está apropiando con ellas es la realidad: el hombre no tiene tan sólo sed de «cosas», sino de *realidad*, de ser cada vez más real, de seguir siendo real. Y al ir dibujando su propia figura, su propia forma de ser, no lo hace tan sólo frente a las cosas reales, sino frente al todo de la realidad, con lo cual se evidencia que está como *suelto*-de ese mismo todo, el cual está ante él en *función de la construcción de su Yo*: es por eso que el hombre es un *absoluto*⁵. Pero un *absoluto relativo*, porque hace su realidad *desde* las cosas y, en última instancia, *desde* la realidad. El Yo del hombre es un Yo «cobrado» a la realidad.

Este carácter cobrado del Yo le abre al hombre a una experiencia fundamental: descubre que está —física y efectivamente— llevado a hacerse a sí mismo por y desde la realidad en cuanto tal. La realidad, por un lado, lo lleva a tener que realizarse, pero, a la vez, es ella misma quien le ofrece las posibilidades con las cuales construir su propio ser. Ella se muestra así como posibilitante e *impelente* de la vida humana. Pero hay más, en cuanto último apoyo de esa realización, ella es también *fundamento* de esa vida. Como fundamento último, posibilitante e impelente, la realidad hace que el hombre *tenga la* experiencia de estar como «tomado» por un *poder* que lo hace ser, que lo ob-liga a la realidad y a tener que hacerse a sí mismo. Es el poder de lo real, que lo *religa* a la realidad y lo pone frente al *enigma* de esa misma realidad: el hombre se hace a sí mismo con las cosas, quienes vehiculan para él la realidad que precisa para poder realizarse, pero esta *realidad* no es ni puede ser una cosa más entre otras, sino aquello que hace que ellas sean reales. El enigma está en saber qué es aquello que, a su vez, constituye la realidad de las cosas y que con su poder nos funda e impele a ser. Tiene que ser algo que, por un lado, no es «cosa real», pero por el otro, es *plenamente real*, fundado sobre sí mismo y sin necesidad de ulterior fundamento. Es decir, que es *realidad absolutamente absoluta*. Eso es, precisamente, lo que para Zubiri es *Dios*: realidad absolutamente absoluta, última, posibilitante, e impelente. Esto no es una «idea» que el hombre formule a manera de hipótesis, sino una *experiencia* que el hombre hace. El hombre, *apoderado* por el poder de lo real en las cosas, se ve remitido por ellas a su *enigma* fundante. Ellas no le «muestran» qué les fundamenta, sino que lo *remiten* a él, le dan

⁵ Todo lo que sigue está basado en Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 19884.

*noticia de la nuda presencia que las hace ser reales. Él mismo se experimenta viniendo de y siendo llevado por ese misterioso poder a tener que realizarse. Nótese que no está «coaccionado» a ser de tal o cual manera (los animales, por cierto, sí), sino obligado a hacerse a sí mismo en el riesgo de su libertad creadora de formas de ser, de la misma forma que la *fundamentalidad de Dios* en las cosas no consiste en que las «haga» como una causa a su efecto, sino en *hacer que sean reales, en donar realidad*. Nada más, pero nada menos: esa es la experiencia de Dios como *experiencia de la fundamentalidad última, posibilitante e impelente a la que nos remite el poder de lo real y a la que estamos religados*⁶.*

Ese Dios al que se llega por la vía de la experiencia de la religación se manifiesta en una *religión*. Las religiones son, para Zubiri, *la plasmación formal y temática de la religación*⁷. Más importante aún, la fe religiosa no consiste en la sumisión del intelecto a las formulaciones dogmáticas y teológicas de una religión cualquiera, sino la *entrega personal* a la realidad donante de mi realidad que es Dios. Tener fe religiosa es vivir desde la experiencia y la aceptación profunda de ese fondo último de nuestra persona que nos hace ser reales y que nos ofrece la posibilidad radical de nuestra realización; es realizarse fundadamente. Cuando una persona da su asentimiento racional a las formulaciones dogmáticas e institucionales de una religión, tendrá fe verdadera si lo está haciendo porque reconoce en dicha religión lo que de alguna forma ya es experiencia de la ultimidad en su intimidad o, al menos, promesa de respuesta a su preguntar fundamental. No al revés. Por eso puede haber personas muy «ortodoxas» que no tienen fe verdadera, y otras que no «creen» en el dios de tal o cual religión y, sin embargo y aunque no lo «sepan», tienen mucha fe, en la medida que viven desde la ultimidad radical que los habita, aunque la experiencia que tengan de ésta sea «oscura», como decía san Juan de la Cruz.

⁶ Zubiri mostrará también que la intelección puede llegar por la vía de la experiencia de la religación a articular algunos de los caracteres esenciales de Dios, a saber, que es, además de realidad absolutamente absoluta, y en virtud de serlo, un Dios viviente uno y único, verdadero, personal, inteligente y volente. Como esto recargaría en exceso mi argumentación, remito al lector a Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, págs.167-170.

⁷ Zubiri, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pág. 86.

III. EL LUGAR TEOLÓGICO ZUBIRIANO Y SU MÉTODO: DIOS EN TODAS LAS COSAS

La experiencia de la religación lleva al hombre a un Dios que tiene unos ciertos caracteres muy importantes para pensar qué es la teología y con ello, cuál es su objeto y su método, que es lo que nos interesa. Hasta ahora, la fenomenología zubiriana nos ha mostrado cómo las cosas y el *imperativo metafísico* que obliga al hombre a tener que hacerse a sí mismo le dan a éste noticia de la *nuda y oscura presencia* de un Dios que es ultimidad fundante y fontanal de la realidad. Este Dios se revela en esa remisión como *posibilidad de posibilidades*, en la medida que lo que él hace es donar lo que hace que las cosas puedan tener alguna realidad que ofrecer al hombre, en orden a su realización personal. Digamos que la vía de la religación nos muestra *qué* es Dios, pero no *quién y cómo* es ese Dios. *El quién*, es asunto, naturalmente, de la *Revelación*, tal como ésta se plasma, en nuestro caso, en los *lugares teológicos* más importantes de la Iglesia: Escritura, Magisterio, Tradición. Ya habrá deducido el lector, sin embargo, que esa Revelación está sustentada en la «revelación primera» que es la experiencia de Dios como realidad absolutamente absoluta y sólo podrá recibir el asentimiento de la fe del creyente en la medida que éste encuentre en ella la expresión plena, racional y razonable, de la respuesta a la pregunta que se abre en la *religación*, que Zubiri llama también la *dimensión teologal del hombre*. Lo *teológico* es así un momento segundo de lo teologal. Por eso Zubiri dirá que la teología fundamental tiene como objeto a lo *teologal*⁸. Así que lo que voy a hacer aquí, es, en sentido estricto, un ejercicio de teología fundamental: intentaré deducir algunos criterios importantes para esbozar lo que pudieran ser los rasgos de una teología contemporánea y de su método, a partir de todo lo que llevamos dicho.

A esto podría objetarse que se está intentando normar a la Revelación cristiana, desde el momento en que «desde afuera» y «antes» de ella se pretende dictar unos criterios acerca de la realidad divina y nuestro acceso a ella. A eso simplemente responderé que hago este ensayo sin pretensiones absolutas, sino más bien como una suerte de experimento intelectual. Más importante, sin embargo, es mi convicción de que tenemos que partir de una confianza básica en que la Revelación cristiana de Dios no se puede oponer a lo que ya vivimos como fundamento de la existencia, bien sea como la angustia que genera la

⁸ Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, págs. 382-383.

pregunta por el sentido de nuestra vida, o como el gozo hondamente experimentado en nuestra intimidad al entrever en ella la presencia oscura — pero precisa —, de nuestra posible plenitud.

III. 1.- EL LUGAR TEOLÓGICO FUNDAMENTAL: TODAS LAS COSAS

Dicho esto, lo primero que hay que decir es *dónde está Dios*. En cierta forma, ya lo hemos dicho, pero ahora me ocuparé más explícitamente del asunto, en orden a pensar a la teología y su método. En este punto, vale la pena escuchar al propio Zubiri: ... [el] poder de lo real lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales [...] Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida «en» Dios. Dios no es una realidad que esté ahí además de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad; pero, por otro lado, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. Sin Dios «en» la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justamente la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es «su» realidad y presencia de «la» realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real [...] Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella⁹.

La respuesta no puede ser más clara: Dios está *en* todas las cosas. No como una cosa más, ni como una «causa» de ellas, sino como quien les *dona* su

⁹ Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, págs. 147-149.

realidad. Así como las cosas nos notifican a Dios, nos dicen algo acerca de él, él está en ellas diciéndonos algo sobre ellas: que ellas son *don* suyo, pero que ellas no son Dios. Él no es trascendente a ellas, sino *en* ellas.

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

Por otro lado, esto tiene como consecuencia que no hay realidad alguna que no pueda ser lugar de revelación de Dios. De alguna forma. Incluso las realidades que más le son contrarias y que parecen negarlo, lo revelan. No hay realidades sagradas y realidades profanas. Hay una sola realidad *en* Dios. No hay ámbito de la vida humana que no sea, entonces, susceptible de ser objeto del inquirir teológico: lo que éste busca es tratar de ver *cómo* está Dios presente en cada uno de ellos. Esto es un tremendo reto para la teología, normalmente entendida como un asunto reducido al ámbito de lo «eclesial», cuando no de lo «clerical». La labor de la teología no es buscar qué ámbitos son «sagrados» y cuáles no, donde «está» Dios y dónde no, porque él está *formalmente* en todos. Su tarea es buscar cómo se manifiesta su presencia en cada uno de ellos y *qué* nos dice en cada situación concreta.

Para ello, la teología no tiene que «salirse» de la realidad para hablar de las «cosas sagradas», tampoco su tarea primera es la de «juzgar» desde principios

y valores absolutos (por «sagrados») las realidades «terrenas» y «mundanas», sino más bien la de *profundizar* en todas las cosas para llegar a su honda raíz y a la forma de estar en ellas la presencia siempre fundante de Dios. Ese *hundirse* en la intimidad de las cosas y las situaciones exige una inmensa responsabilidad, porque para conocer a Dios en ellas necesitamos conocer las cosas a fondo: lo repito, no podemos «salirnos» de ellas. Es por eso que son necesarias las llamadas «mediaciones», y éstas son muchas y de diversa índole: científicas, filosóficas, literarias, artísticas, etc. Una de las tareas más importantes de la teología tiene que ver con la adecuada selección y aplicación de las mediaciones epistemológicas que requiere para ese su *ir al fondo de las cosas en busca de Dios*¹⁰. Sin ellas, hay que decirlo, no hay ni puede haber teología.

III. 2.- TEOLOGÍA DE LA PLENITUD DEL HOMBRE Y DE LA POSIBILIDAD

Ahora bien, si es cierto que Dios está en todas las cosas, no lo está de la misma forma. ¿Nos ofrece el análisis zubiriano de la experiencia humana alguna pista para saber abordar la pregunta por el *cómo* de esta presencia? La

¹⁰ El asunto es de gran importancia. Ha habido, en el siglo XX, buenas y malas elecciones en lo que a «mediaciones» se refiere. Notable ha sido el uso de las grandes intuiciones de la filosofía heideggeriana por parte de Rahner, que permitió una gran renovación de la teología católica. Lo mismo puede decirse del monumental esfuerzo de conciliación de la ciencia con la fe que intenta Pierre Teilhard de Chardin, después de siglos de estéril disputa e incompreensión mutua. La teología de la liberación latinoamericana, a la que nadie le puede negar sus méritos, cometió, sin embargo, un error serio al hacer una mala elección, al usar el «análisis marxista» como mediación para comprender la realidad de pobreza y subdesarrollo del Continente. Esta afirmación merece una explanación mayor y un estudio detallado, que le haga justicia a un pensamiento que, por lo demás, también fue renovador y de gran importancia para la Iglesia. Pero creo que el principal problema del marxismo como instrumental de análisis es que no da lo que promete: se presenta como un «método científico», cuando en realidad no pasa de ser una doctrina, muy cuestionable por cierto en sus fundamentos epistemológicos, antropológicos y metafísicos. Esa mala elección y la dependencia emocional del marxismo de algunos autores importantes de esta corriente teológica, explica en gran medida el desconcierto, la perplejidad y a veces la repetición vacía en que el pensamiento teológico latinoamericano ha quedado después de la caída de los «socialismos reales» y el fin del autoritarismo sandinista.

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

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

El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto —todos los hombres somos víctimas de inelegancias— que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de eso no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y «está» efectivamente en Dios. No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y (sic) histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona¹¹.

Las consecuencias de esto para el método teológico son también decisivas: aquella presencia por la cual inquiriere la teología es la *presencia de Dios en las cosas reales como posibilidad última de plenitud de la persona humana*. Lo que la teología trata de hacer es buscar en toda realidad lo que ésta ofrece como posibilidad de humanización y realización de la persona. Esto significa que no hay realidades *intrínseca y absolutamente* «malas». La fe en el Dios que está en

¹¹ Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, pág., 344.

todas las cosas implica la confianza fundamental en que en toda situación, aún la más desesperada, se oculta aunque sea una mínima posibilidad de realización y humanización. De hecho, si una realidad es experimentada como *indigencia*, como *carencia* o como *mal*, lo es en tanto que es negación de una plenitud que debería ser posible. Lo que es sustantivo, lo que mide el grado de negatividad de una realidad o situación es el *horizonte* de la plenitud última de las cosas. El teólogo, entonces, no está solamente para la mera «denuncia» del mal o la carencia, sino para buscar acuciantemente la presencia de Dios que se muestra en ellas como *posibilidad* de salida y realización, aun cuando sólo sea como una esperanza.

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

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

III. 3.- TEOLOGÍA MUNDANAL Y LAICAL

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

Por otra parte, una visión como ésta ofrece un campo privilegiado para el desarrollo de una teología *seglar y laica*. Si su lugar es el *mundo*, el *Sitz im Leben* del «laico»¹², será justamente no un lugar cualquiera, sino el lugar por antonomasia de la reflexión teológica. Los *estilos e historias de vida* de los seglares son tan plurales como las sociedades modernas en las que vivimos, y creo no equivocarme al afirmar que el potencial de exploración teológica que hay en dicha *terra incognita* es infinito. Podría pensarse que un laico que quiera ser teólogo tiene primero que hacer un éxodo desde su situación *mundana* hacia una situación intra-eclesiástica, y que sólo a partir de dicho lugar institucional, tutelado por los *clérigos*, podría éste realizar su preparación y servicio teológico a la Iglesia. Pero, si las cosas son como las he esbozado en estas páginas, no tendría por qué ser así. No tendría el laico que desee ser teólogo *salir* del mundo para *clericalizarse*, sino más bien *profundizar* en el mundo desde la formación que el aprendizaje teológico pueda darle. Ni siquiera tiene por qué suponerse siempre y en todos los casos el *abandono* del ámbito y la forma de vida en los cuales se está inserto. Puede —y creo que es sería justo lo más deseable—, que el teólogo laico tenga más bien la gran oportunidad de pensar teológicamente esa realidad en la que precisamente vive y en la que se da plenamente su personal, íntima y original *experiencia de Dios*.

¹² *El «laico» o «seglar»* —los llamo así a falta de un vocablo mejor—, es el creyente que está real y absolutamente incardinado en la realidad extra-clerical y cuya vinculación con la Iglesia no es primariamente de dependencia de ella como institución, sino de libre comunión como bautizado.

En este sentido, esta formación teológica para un sujeto profesional no-clerical tiene que pensarse como *puesta en marcha* del ejercicio teológico desde el principio, como adquisición de la *mirada teológica sobre la propia realidad* y no como mera recepción de «contenidos» e «información», por más importantes e imprescindibles que sean. Para lograr esto, al menos en Venezuela, urge que la teología deje de ser una asignatura ordenada solamente a la capacitación de clérigos y agentes de pastoral, y asuma el reto de construir una comunidad académica autónoma, dirigida al desarrollo de la teología en cuanto tal, sometida al rigor y la seriedad de la academia como lugar de formación, investigación y diálogo fecundo. Es decir, a generar verdadera *vida intelectual* en el ámbito de la teología, en el sentido que Zubiri le dio a esta expresión en su bello ensayo *Sobre nuestra situación intelectual*¹³.

El servicio a la Iglesia, y los cambios saludables que puedan generarse dentro de ella a partir de una experiencia como la sugerida, pueden ser muy valiosos. La *salida* de la Iglesia al mundo de la que habla el Vaticano II¹⁴ y que es su horizonte fundamental, dejará así de ser la *salida* de los clérigos y de las instituciones confesionales católicas hacia los ámbitos extra-ecclesiales, para transformarse en la *irrupción teológica* de esa misma Iglesia, pero en tanto que radicalmente presente en el mundo a través de las personas que viven, buscan y encuentran a Dios en su cotidianidad real y mundanal.

IV. CONCLUSIÓN: ESBOZO DE UNA DEFINICIÓN PROGRAMÁTICA PARA UNA TEOLOGÍA DE INSPIRACIÓN ZUBIRIANA

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

¹³ Zubiri, Xavier: *Nuestra situación intelectual, en Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 19879, págs. 27-57.

¹⁴ Concilio Vaticano II: *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, 1-3.

En primer lugar, y en lo que respecta a su *objeto*, puede decirse, obviamente, que es Dios, pero como no hay acceso a él que no pase por la realidad de las cosas, su *método* es, a grandes rasgos, el tanteo y la escucha de la *noticia* que da Dios de sí, presente en el fondo de las cosas. En líneas generales, el método de una teología como ésta tiene como momento primero el *profundizar* en la hondura de todas las realidades, para ver cómo está Dios presente en ellas, en la forma de las posibilidades que ofrecen para el hombre en orden a su *realización*. Tiene, por un lado, que hacer uso entonces de las mediaciones más adecuadas que ofrecen el amplio abanico del saber y el actuar humanos, según sea el ámbito de realidad en el cual se quiera profundizar. Por el otro, naturalmente, esa *profundización* se hace para *actualizar hermenéuticamente* para la Iglesia y el hombre de hoy el legado de las grandes fuentes clásicas de la Revelación (Escritura, Magisterio, Tradición) y éstas, a su vez, sirven como horizonte *desde* el cual se hace la escucha en *hondura* de todos los ámbitos de la realidad. El teólogo escucha entonces tanto a las *fuentes escritas de la tradición cristiana* como a la *realidad misma*, para interpretar, por un lado, a estas fuentes escritas y mostrar cuál es su *significado* para el hombre de hoy y, por el otro, para indagar *cómo* ese mismo y único Dios revelado en Cristo está real y efectivamente dando de sí posibilidades al hombre desde la realidad en la que hace su vida. Es decir, que no solamente se trata de interpretar o leer la realidad desde del Depósito de la Fe, sino que la lectura de ésta es también imprescindible para que ese gran legado escrito y vivido litúrgicamente por la Iglesia cobre un *significado real* para nosotros¹⁵.

Con ello, la teología es un pensar lo que el Dios de la Revelación cristiana significa para nosotros hoy, pero es un pensar que sólo puede acceder a su objeto de *forma oblicua*, a través de la *profundización* en la experiencia de la presencia de ese Dios en el fondo de todas las cosas como donación gratuita de sí mismo. La teología articula racionalmente¹⁶ esa experiencia en múltiples formas

¹⁵ En esta línea del quehacer teológico como actualización del significado de las fuentes de la fe para el hombre de hoy, vale la pena acercarse a Wicks, Jared: *Introducción al método teológico*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 20012.

¹⁶ Las formas de la articulación racional de la experiencia teológica no se agotan en el discurso lógico. Puede plasmarse en diversas formas, que van desde las artes visuales hasta la literatura, pasando por la misma expresión litúrgica. A esto hace referencia la expresión heideggeriana pensar (das Denken), que en su segunda etapa, marcadamente religiosa, llega prácticamente a sustituir al vocablo filosofía. Considero que la teología puede también considerarse un pensar en el sentido que Heidegger le da a dicho verbo.

del discurso y de la expresión; y para ello piensa *a* y *desde* las fuentes de la tradición, para, por un lado, actualizarlas, es decir, dejar que desvelen su sentido para el hombre contemporáneo, pero, por el otro, para que ellas también iluminen la oscura y nuda presencia de Dios en el fondo de la realidad y lo hagan visible para la inteligencia humana en búsqueda de un piso firme en el cual apoyar su realización.

La **Facultad de Teología** de la **UCAB**, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos:

Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas

Licenciatura en Teología, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB ofrece además

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen esos estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el **Diploma de Estudios Avanzados en Teología** o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del **CIET** aquí mismo en la página xxx de la revista.

Para mayor información dirigirse a Facultad de Teología de la UCAB, 3ª Avenida con 6ª Transversal, (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O bien llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. O ver la página Web: www.ucab.edu.ve

EL COMPONENTE CULTURAL DE LA CRISIS

Profesor Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti*

Abstract:

The author tries to make a historical analysis of the conformation of the Social Imaginary in Venezuela, making emphasis in the way in which it was structured through the key word «Freedom», and its breakup from the insurgency of the key word «Nation». This new structure took place within the chronological framework of the 16th century. The construction of our imaginary map, appears to be organized in three knots of bifurcation (hypothesis) which give origin to thirty one ways. The different theoretical positions that feed the proposal of the author, allude to the currents of History of the Mentalities, Anthropology of the Imaginary and Sociology of History, such as it is proposed by Helio Jaguaribe. In the final part of the essay, the author uses Cultural Fields Theory (Bourdie), in order to explain the cultural component of the Venezuelan crisis: the economic culture, the political culture, the culture in strict sense, the ethnic culture and the international culture, understood as the relation of Venezuela with the world.

*El profesor **Enrique Alí González** es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela. Realizó estudios de Maestría en Historia de América Contemporánea en la UCV. Es Licenciado en Sociología por la UCV y Especialista en Administración Cultural por el CONAC. Ha sido profesor invitado en diversos centros de enseñanza superior universitaria: el CONAC, Instituto Pedagógico de Caracas, Instituto Universitario Andrés Bello en Barquisimeto, Instituto Universitario Superior de Artes Plásticas «Armando Reverón», Ministerio de Educación, y en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV. En la actualidad es Profesor de diversas cátedras en la escuela de Filosofía y en la escuela de educación de la UCV; y profesor de Pensamiento Filosófico Latinoamericano en el ITER.

Key words: Key Idea, Nation, Freedom, cultural crisis, social imaginary, history of the mentalities, imaginary anthropology, sociology of history, Latin America, Venezuela.

Antes de continuar quisiera advertir acerca de una amenaza que realizan ciertos conferencistas públicos cuando anuncian «Voy a ser breve». En seguida un auditorio avezado se prepara para escuchar una larga intervención no siempre suficientemente justificada. Yo no voy a amenazar a nadie, yo quiero decirles: No voy a ser breve. ¿Por qué? Porque pienso que el país está cansado de tanto discurso banal, superficial, que realizan sus dirigentes económicos, políticos, culturales, comunicacionales como para seguir siendo cómplice de tal situación. Pero resulta que mi oficio diario es el de ser investigador social y los resultados que han venido arrojando las investigaciones son altamente preocupantes e incluso alarmantes. Coincido plenamente con la preocupación de algunos políticos, cuando en alarde de sinceridad han venido planteando algo insólito en un mundillo acostumbrado al inmediateismo, el de realizar un Plan Político de Gobierno que tenga una vigencia de veinte años, pues así perciben la gravedad de la crisis; me diferencio de ese planteamiento porque resulta optimista. *La profundidad de la crisis venezolana apunta a que su resolución necesita de un tiempo histórico mediano de entre cuarenta o sesenta años.* En tales circunstancias no puedo ser breve, no puedo ceder a esa presión comunicacional del minuto televisivo que pretende exigir que lo complejo se exprese rápidamente o en la brevedad de una cuartilla, como plantean ciertos oficiantes de la desmemoria, del *pensamiento light*, disfrazados de intelectuales, haciendo irreconocible un oficio ejercido por pensadores de la talla de Rufino Blanco Fombona, Mario Briceño Iragorry o Mariano Picón Salas. En honor de estos últimos son las reflexiones que a continuación presentamos.

Dividiremos nuestra disertación en tres partes:

1.-Venezuela como Proyecto Nacional no existe.

2.-Crisis de la Cultura Política o cuándo se gestó y cuándo se perdió la Identidad entre Libertad, Democracia y Utopía Venezolana. La Identidad: Lugar Fundante de la Geografía Espiritual.

3.-La Dimensión Cultural de la Crisis y sus Nudos Críticos.

1.-VENEZUELA COMO PROYECTO NACIONAL NO EXISTE.

Aunque en trabajos anteriores he abundado acerca de la hipótesis de que Venezuela no existe como Proyecto Nacional, considero adecuado señalar de pasada las razones en las cuales sustento dicha afirmación advirtiéndole que su presentación más exhaustiva no corresponde a los límites de este artículo.

Todo Proyecto Nacional descansa, entre otras cosas, en una idea de destino común conformado por elementos vinculados a un territorio geográfico determinado; con una organización política aceptada como modélica; un grupo social asumido como prototipo esencial de sus cualidades étnicas y un discurso oral y/o escrito que produce una narración del ciclo de vida en común, trazando líneas de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro.

Acerca del primer elemento expresado en un territorio geográfico determinado, pensamos que es el único que mantiene su vigencia, aunque con una carga de frustración histórica por tener la conciencia de haber sido reducido a menos de la mitad del que poseíamos cuando se decretó la Capitanía General de Venezuela en 1777. De ahí la razón de ser un tema harto sensible la discusión por la delimitación territorial de las fronteras.

El segundo aspecto sobre la Organización Política Aceptada, es el que recibe la mayor carga de impugnación y se ha transformado en el principal motivo de quiebre del consenso acerca de un Proyecto Nacional. Muy sucintamente destacaremos los principales hitos de este proceso:

1.-En 1811 se firma un Pacto de Confederación no entre todas las Provincias pertenecientes a lo que hoy es Venezuela, sino sólo entre siete de ellas, con el fin de conformar una República Independiente. Pacto que, en la práctica, tendió a favorecer más a las Provincias del Centro del país, en detrimento de las otras, alimentando animosidades que alcanzaron su punto más alto en la Guerra Federal de 1859-63, la cual culminó en el Tratado de Coche, sin solucionar los problemas de fondo.

2.-Es en el Gobierno Castro-Gómez cuando efectivamente se realiza la Centralización de la nación, ahogando los reclamos regionales, pero sin resolverlos.

3.-La elevación de la Democracia a Mito Fundacional de una Nueva República a partir de la década de los cuarenta, permitirá momentáneamente (en tiempos históricos), el subsumir las necesidades regionales en unas necesidades mitificadas como nacionales, amén de que el ser irrigadas por la renta petrolera permitirá efectivamente solucionar problemas de infraestructura y servicios, ya ancestrales en las regiones; asunto que permitirá el consenso mayoritario de las mismas alrededor del concepto de República Democrática de Venezuela.

4.-El comienzo de la crisis económica en los años ochenta provocará dos impugnaciones al modelo instaurado de República Democrática de Venezuela. La una cuestionará el carácter centralista del Estado y abogará tanto por procesos de descentralización como de regionalización. La otra se preguntará en voz alta si vale la pena la democracia y propugnará graves incursiones contra ella como fueron el 04 de febrero y el 27 de noviembre de 1992.

5.-Resumiríamos diciendo que, en la actualidad, no existe una organización política del Estado aceptada consensualmente como hasta la década de los setenta, evidenciándose un distanciamiento del modelo Centralista del Estado e incluso una pérdida de capacidad de convocatoria de la Idea de Democracia. *Lo cual es el síntoma de una situación más profunda, como lo es la pérdida del carácter de la Democracia como Mito Fundacional (en el sentido antropológico) de la actual República de Venezuela, dejando abiertas las puertas a viejos y nuevos intentos de autoritarismo.*

Un tercer elemento de un Proyecto Nacional lo constituye el crear un tipo ideal de grupo social asumido como prototipo esencial de sus cualidades étnicas. Para la visión del país comenzada a construir a finales del siglo XIX, tal tipo ideal fue el Criollo, comprendido inicialmente (desde el XVIII) como Blanco, hijo de españoles peninsulares, nacido en Venezuela. Con el decurrir del siglo XX y la hegemonía de la idea de democracia, tal concepto fue ampliándose al del Criollo Mestizo, entendido como el resultado de la mezcla de lo ibérico, con lo indígena y lo afro. Se dijo que fue el factor mayoritario que conformó la nacionalidad. Tal proposición de tipo ideal étnico resulta hoy del todo insuficiente, tanto por cuestionamientos a la noción de Criollo, como a la insuficiencia del mismo para explicar la complejidad étnica actual.

El cuestionamiento a la noción de Criollo viene dada por varios factores:

-No se ha superado por completo la idea de entender lo Criollo como el Blanco, hijo de españoles, nacido en Venezuela, dejando en vagas generalidades el aporte indígena y afro.

-Se difundió la idea de que lo indígena quedó subsumido en lo Criollo, negando la existencia de importantes núcleos de población predominantemente indígena aún hoy existentes.

-La ascendencia afro-negra no ha sido destacada como elemento positivo constituyente de la criollidad.

A lo anterior se suma la insuficiencia de lo Criollo para explicar la actual complejidad étnica de Venezuela, dadas las circunstancias de las migraciones recibidas desde la década de los cuarenta, que incorporaron masivamente otro componente étnico a la nación; el cual es el de las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales, conformadas por aquellos grupos humanos que, en cualesquiera de sus tres generaciones inmediatas, poseen en su seno algún miembro nacido en el exterior (hijo/hija, padre/madre, abuelo/abuela). Comunidades que de acuerdo con nuestras investigaciones realizadas podrían oscilar entre el cuarenta (40%) o cuarenta y tres (43%) por ciento de la población total del país. En fin, ante la idea de lo Criollo como factor casi único del perfil étnico de Venezuela, hoy nos encontramos con la realidad de ser un país multiétnico, con tres Macro-Etnias fundamentales: Indígenas, Criollos y Biculturales Binacionales. Razón por la cual el discurso étnico fundador del Proyecto Nacional oficialmente vigente es cada vez más contestado, con beligerancia y virulencia creciente.

El cuarto elemento que integra un Proyecto Nacional es el discurso oral y/o escrito que produce una narración del ciclo de vida en común, trazando líneas de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Ese discurso se gestó en la historiografía del siglo XIX continuada en sus rasgos más gruesos en el siglo XX. *Tal historiografía evidencia el haber sido escrita por venezolanos asumidos como Criollos, Blancos y de los sectores económicos dominantes, quienes impusieron a la conciencia nacional la idea de Bolívar como Padre de la Patria; la existencia de dos naciones en guerra: España y Venezuela (lo cual es un anacronismo); la visión romántica del Héroe; la exclusión de la importancia del papel de los sectores populares y una identificación entre la historia del país y la historia de Caracas, navegando a veces en la confusión*

entre Provincia de Venezuela (que abarcaba Caracas y parte de los Estados centrales) y la República de Venezuela. Este discurso historiográfico, aún asentado en la conciencia nacional, no luce legítimo ante la verdad histórica revisada a la luz del aparato crítico disponible. Sólo nos limitaremos a señalar algunas proposiciones destinadas a rehacer el discurso historiográfico, en el sentido de recuperar la dignidad nacional:

-Bolívar no es el Padre de la Patria; es el Padre de la República y nuestro máximo Héroe Cultural en el sentido antropológico. Seguir insistiendo en lo contrario, es sostener la idea de que la Patria comienza en 1810 o en 1811, renunciando tanto a tres siglos (XVI-XVIII) de conformación de la Venezuela que hoy conocemos, como a la posibilidad de rastrear los orígenes comunes que tenemos con todos los procesos históricos que vivieron los indígenas americanos, al igual que los pueblos iberos y los pueblos subsaharianos de la cuenca del Congo.

-No hubo Guerra entre dos naciones llamadas España y Venezuela (entre otras cosas por que esta no existía), sino entre una misma nación, entre Españoles Republicanos-Patriotas y Españoles Monárquicos-Realistas, (al igual que en la Península Ibérica no hubo Guerra de Reconquista entre Españoles e Invasores Árabes y Moros, sino entre Españoles Cristianos y Españoles Musulmanes), por lo tanto no hubo Guerra de Independencia sino Guerra de Secesión.

-Lo alcanzado en 1822, la creación de una nueva Nación llamada República de Venezuela, es la concreción de un proyecto nacido en el seno de una fracción del Bloque Social Dominante: los Criollos Blancos, hijos de peninsulares, nacidos en Venezuela. Pazón por la cual serán los beneficiarios fundamentales. Pero seguirán excluidos hasta de la condición de ciudadanos los Blancos Pobres (Canarios en condiciones paupérrimas), los Indígenas, los Pardos y los Afro Venezolanos Esclavos; quienes sólo en 1854 accederán a su libertad, treinta y dos años después de Carabobo, y alcanzarán masivamente los cargos públicos y el reconocimiento de su dignidad ciudadana en pleno siglo XX, especialmente durante el trienio de Acción Democrática de 1945 a 1948.

-En lo transmitido por la historiografía dominante predomina la visión del Centro, reduciendo al mínimo el protagonismo de las hoy regiones del interior del país; por lo que urge reexaminar y rescribir los hechos acaecidos desde los

puntos de vista de los Estados. Aumentar la pluralidad de perspectivas para poder construir un discurso que nos incluya realmente a todos los venezolanos.

Resumiendo, diríamos que del Proyecto Nacional tenemos un territorio geográfico constantemente agredido por algunos de nuestros vecinos; carecemos de una organización política aceptada como modélica; se cuestiona por insuficiente y por lo tanto injusto al Criollo como grupo social asumido como prototipo esencial de las cualidades étnicas del venezolano y se perciben cada vez con mayor claridad- las limitaciones de los discursos oficiales que intentan presentar las líneas de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. En fin de cuentas: Venezuela como Proyecto Nacional no existe.

2.-Crisis de la cultura política o cuándo se gestó y cuándo se perdió la identidad entre libertad, democracia y utopía venezolana. La identidad: Lugar fundante de la geografía espiritual.

«Una sociedad sólo puede perdurar si tiene un alto grado de consciencia de si misma. Hay momentos en que dicha consciencia se elabora creando historia, mirando el porvenir: Haciendo proyectos, en una palabra. En otros, será el espacio el que desempeñe esta función, el espacio vivido en común, el espacio en que circulan las emociones, los afectos elementales y los símbolos, el espacio en que se inscribe la memoria colectiva: el espacio, en definitiva, que permite la identificación»

(Maffesoli, 1990: El Sujeto Europeo, citado por Córdova, 1995: 48).

INTRODUCCIÓN.

La identidad es uno de esos temas que aparece, desaparece y reaparece permanentemente en la agenda de discusión del pensamiento occidental, muy a pesar de los vanos intentos por difuminarlo, exorcizarlo o darlo por concluido por aquellos a quienes el solo nombre les causa perturbaciones existenciales. Así fue antes, lo es ahora y lo seguirá siendo.

¿Por qué la vitalidad del pensar sobre la identidad?. Por supuesto carecemos de respuesta para tal pregunta; aunque acercándonos a intentar responder, lo que sobresale por lógica es que la permanencia del interés en la identidad nos revela la magnitud de su entidad, su ineludible presencia y trascendencia. *La identidad es el lugar fundante de toda geografía del espíritu.*

Y cuando decimos lugar utilizamos sus dos acepciones fundamentales, la aristotélica: Como el límite que circunda el cuerpo y la cartesiana (basada en galileo): Como sistema de referencia.

Esas dos nociones de Lugar estarán presentes y relacionadas dialécticamente en sus tres formas: como tesis, antítesis y síntesis; como relación mutuamente influyente entre elementos y como acumulación cuantitativa de experiencias que deviene en cualidad.

El ámbito geográfico en donde se despliegan los lugares será el de la geografía del espíritu, conformada por todos los topos existentes en un universo históricamente determinado, vistos desde su textura simbólica. En nuestro caso hablaremos de y desde Venezuela hacia y desde un Mundo que nos contiene y nos permite a través de la imaginación- creer que es nuestro.

Esa geografía espiritual la denominamos *Imaginario Colectivo*, entendido como todo el universo de imágenes que produce una sociedad en un tiempo histórico determinado y, dado este carácter, podremos hablar de Imaginarios Colectivos asignados a épocas, civilizaciones, grupos sociales. Estas Imágenes se manifestarán de diferentes formas: eidéticas, conceptuales, afectivas y volitivas. En este artículo tomaremos como referencia las imágenes eidéticas y conceptuales y dentro de ellas las IDEAS-CLAVES.

2.1.-REGIÓN IDENTITARIA.

Llamaremos Región Identitaria a aquel agregado de lugares del Imaginario Colectivo desde donde se generan los universos de imágenes y se imagina a sí misma la sociedad, creándose simbólicamente una entidad con la cual establece una relación de identidad; agregado de lugares que se transforma en una entidad histórica con perfiles definidos y determinados en el interior del Imaginario Colectivo.

Esta Región Identitaria contendrá Imágenes Eidéticas, Imágenes Conceptuales, Imágenes Afectivas e Imágenes Volitivas. Los dos primeros grupos de Imágenes (Eidéticas y Conceptuales) se expresarán en forma de Ideas-Claves, mientras los otros grupos de Imágenes (Afectivas y Volitivas), lo harán en la configuración de rasgos de la Personalidad Colectiva de los pueblos, que algunos

autores han llamado el Carácter Nacional o Espíritu Nacional; aspectos sumamente difíciles de definir, por lo cual no son objeto de análisis en este trabajo, pues nos concentraremos en las Imágenes Eidéticas y Conceptuales, expresadas a través de las Ideas Claves.

Pero ¿qué es una Idea Clave del Imaginario Colectivo de una determinada sociedad? Son Imágenes Eidéticas y Conceptuales surgidas del propio desarrollo histórico de las sociedades que van siendo internalizadas por las mayorías hasta llegar a formar parte de su identidad más profunda.

No nos estamos refiriendo a lo llamado por Jung ideas arquetípicas del inconsciente colectivo de la humanidad. Nos diferenciamos de tales postulados por varias razones: primero, no aspiramos a que estas Ideas-Claves tengan la antigüedad de arquetipos, ni su universalidad; antes bien, las colocamos en sociedades determinadas. En segundo lugar, mientras en los arquetipos no es vislumbrable el origen de los mismos, ya que formarían parte de una realidad mítica, en el caso de las Ideas Claves se puede seguir su rastro en la historia reciente. *Es posible afirmar que las ideas-claves constituyen el resultado o síntesis de una época en el nivel de la conciencia colectiva.* Son Imágenes Eidéticas y Conceptuales transformadas en Ideas Claves a partir de la vivencia de situaciones realizadas por mayorías sociales; de ahí que contengan un gran poder movilizador. Y en tercer lugar, mientras los arquetipos estarían en los niveles más profundos de la psiquis colectiva, sumamente dificultados para expresarse u orientar la práctica social, las ideas-claves están en niveles más superficiales de esa psiquis, siendo posible el expresarse y dirigir prácticas sociales, siempre que un conjunto de circunstancias históricas decidan ponerla en marcha.

2.2.-COMPONENTES DE LA REGIÓN IDENTITARIA.

La Región Identitaria tiene su sede en la Geografía Espiritual del Imaginario Colectivo de las Sociedades e incluye seis lugares significativos y permanentes, al menos en las Formaciones Sociales conocidas:

-Los lugares donde la sociedad formula las explicaciones sobre sí misma: Los saberes (arte, religión, ciencia y filosofía). Siendo el arte la manera de conocer a través de lo sensible, la religión el conocer a través de la fe, la ciencia

el conocimiento a través de la razón que comprueba y la filosofía el conocer a través de la razón que demuestra;

-Los lugares donde se dirige la sociedad: La política;

-Los lugares donde la sociedad produce y reproduce las condiciones materiales de su existencia: Los agregados socioeconómicos (clases, castas y estamentos);

-Los lugares donde la sociedad produce y reproduce sus contexturas culturales: Los agregados étnicos;

-Los lugares donde la sociedad vive sus diferentes apropiaciones del espacio geográfico físico: Los agregados espaciales y

-Los lugares donde una sociedad históricamente concreta se enfrenta a lo singular y lo plural: Lo nacional y lo universal, la nación y el mundo.

2.3.-COMPORTAMIENTO DE LA REGIÓN IDENTITARIA DE LAS IDEAS-CLAVES.

La Región Identitaria se comporta de acuerdo a cuatro características básicas:

1.-Se construye en el Largo Plazo Histórico.

2.-Los Lugares que la conforman siempre son diferentes e irreductibles entre sí y mantienen relaciones históricas variables en cuanto a primacía de alguno(s), subordinación de alguno (s) y paralelismo de importancia.

3.-La Región Identitaria expresa no sólo la Hegemonía de una Idea-Clave, sino la total exclusión de otras Ideas Claves.

4.-En momentos de Lucha Cultural la Región Identitaria activa a su favor los mecanismos de colisión de la Hibridización, el Mestizaje y la Resemantización, fagocitando cualquier idea proveniente de otros Universos Mentales Colectivos. *Cuando estos mecanismos de choque entran en declive asistimos a períodos de crisis de las Regiones Identitarias existentes, los cuales podrán ser resueltos*

o por recomposici6n de las mismas a trav9s de procesos de transici6n que suponemos en gradiente desde la Hibridaci6n, el Mestizaje a la Resemantizaci6n. O por desmoronamiento de la Regi6n Identitaria existente, seguido de un periodo de conformaci6n de otra Regi6n Identitaria. La historia nos dice que esta segunda forma de resoluci6n de la crisis viene aparejada con graves sntomas de violencia social, tanto ffsica como simb6lica. Definimos dichos mecanismos de choque de la siguiente manera:

Hibridaci6n: En el mecanismo de Hibridaci6n los N6cleos Centrales de Sentido (Gonzflez Ordozgoiti, 1992: 147-149) de cada hecho cultural (por ejemplo uno de origen moderno y otro tradicional) entran en contacto, se aceptan y conviven sin llegar a6n a soluciones definitivas; pero se sabe que es una convivencia coyuntural entre elementos de series distintas y en algunos casos opuestas. El t9rmino hfbido habla de una relaci6n no-natural (en el sentido de cuando un hecho social puede ser asumido como natural por una sociedad, cercano quizf s al concepto de normalidad estadfstica), incapaz de reproducirse fuera de algunas condiciones artificiales (enteramente excepcionales para la sociedad receptora).

Mestizaje: En el Mestizaje nos referimos a la fusi6n realizada entre los N6cleos Centrales de Sentido de dos o mfs Hechos Culturales, la cual ha dado como resultado un nuevo hecho cultural, parcialmente emparentado con los que le dieron origen.

Resemantizaci6n: El fen6meno de la Resemantizaci6n se efect6a cuando al N6cleo Central de Sentido de un Hecho Cultural de la Comunidad Dadora Dominante le es cambiado radicalmente su sentido por la Comunidad Receptora Dominada; la cual no impide que se conserven las caracterfsticas formales del Hecho Cultural original, incluyendo su Periferia de Sentido. Sirva para ilustrar la Marcha Militar utilizada por el Conde ingl9s Malbourn al invadir Espa6a, la cual fue cambiada a Ronda Infantil: Mambr6 se fue a la guerra. Las principales armas utilizadas para esta inversi6n son la ironfa subversiva, que encuentra en la celebraci6n festiva uno de sus momentos estelares para manifestarse.

2.4.-HIPÓTESIS SOBRE LA CONFORMACIÓN DE LA REGIÓN IDENTITARIA DE LA MENTALIDAD COLECTIVA VENEZOLANA.

1.-La Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana, vigente desde el siglo XVI hasta la década de los tempranos setenta del siglo XX, se conformó alrededor de la *Idea Clave de Libertad*.

2.-A partir de la séptima década del siglo XX, la Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana vigente desde el siglo XVI, conformada alrededor de la *Idea Clave de Libertad*, entró en una crisis de desmoronamiento absolutamente irreversible.

3.-Pensamos que la Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana tiende a recomponerse alrededor de la *Idea Clave de Nación*.

HIPÓTESIS UNO: HEGEMONÍA DE LA IDEA-CLAVE LIBERTAD.

La Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana, vigente desde el siglo XVI hasta la década de los tempranos setenta del siglo XX, se conformó alrededor de la Idea Clave de Libertad.

Premisa Uno: Debido a la estrecha colaboración habida entre la Iglesia Católica y los Reyes de Castilla y Aragón en la empresa de conquista y colonización de Venezuela, las ideas religiosas pasan de ser patrimonio de un sector de la Sociedad Civil, una cosmogonía, a ser parte de todo el cuerpo social en forma de ideología justificadora de ese estado de cosas. *Afirmamos entonces que las ideas de la religión católica se transforman en la ideología dominante de ese largo período que va del siglo XVI al siglo XIX.*

Premisa Dos: Hasta bien entrado el siglo XVI la Conquista y Colonización de América por parte de España descansó sobre los hombros de individuos segundones y marginales en la Península, por lo que arraigó rápidamente en ellos el deseo de escapar al control de la oficialidad ibérica, proclamando abierta o solapadamente la necesidad de ser considerados un ente político distinto. Tales

actitudes conformarán la primera versión del término criollo en América: como el español desclasado o el hijo de estos, nacido en tierra americana. Ejemplo proteico es el Tirano Aguirre, quien defiende, lucha y muere por una libertad agonista.

Premisa Tres: Al estar el territorio hoy contenido en Venezuela sometido a un régimen social donde las mayorías son explotadas económicamente, dominadas políticamente y marginadas racial, étnica y culturalmente, por un sector de los blancos españoles peninsulares (aunque de maneras desiguales según el sector social a que nos refiramos), se va a ir generando en las mentalidades colectivas de estas mayorías, la *Idea Clave de Libertad*. Entendida diversamente según sea quien se lo plantee.

Premisa Cuatro: Esta Idea-Clave de libertad va a sentir la influencia durante el siglo XVIII y comienzos del XIX de la Ilustración francesa, de la independencia de los EEUU, de la independencia haitiana y del liberalismo inglés, generando así varias maneras de entender la realización de la libertad:

1.-La Libertad como encarnación de la razón por encima de la fe.

2.-La Libertad de Cultos, de las maneras de relacionarse el hombre con lo divino, rompiendo el pretendido monopolio de la verdad religiosa en manos de la Iglesia Católica.

3.-La Libertad reside en el derecho de los pueblos a elegir a sus gobernantes; de ahí la proposición de la necesidad del establecimiento de repúblicas, donde la autoridad de los gobernantes no estaría basado en el derecho divino de los reyes, sino en la voluntad popular.

4.-La Libertad entendida como liberación de los esclavos.

5.-La Libertad de comercio, el derecho de todas las naciones a intercambiar mercancías entre sí, sin ningún tipo de restricciones.

Premisa Cinco: Todas estas Ideas Claves de Libertad van a coincidir en la lucha por la Secesión de España, difundiéndose a todo el espectro social, logrando, en el peor de los casos, hacerlas conocer por un conglomerado mayor a los núcleos iniciales que las gestaron.

Premisa Seis: Esas Ideas-Claves de libertad van a estar dirigidas aunque de forma desigual contra la Iglesia Católica, en la medida que esta institución encarnaba la ideología dominante y por lo tanto, factor principal en la conformación de la cultura dominante. La Iglesia asumirá, durante gran parte del proceso de lucha independentista, un enfrentamiento áspero y duro en contra de la mayoría de esas Ideas Claves, haciendo poco esfuerzo por contemporizar con ellas, o de asimilarlas en su seno, tratando de consolidar su estabilidad como garante del sistema monárquico de subordinación a la corona española.

Premisa Siete: Al resolverse la lucha secesionista en favor casi exclusivamente de los sectores dominantes -antes subordinados en el interior del Bloque Dominante de la época colonial, la mayoría de las ideas-claves de libertad no encontrarán concreción. Buscarán entonces un reacomodo que se expresará socialmente en una incapacidad de los sectores dirigentes de enarbolar un proyecto de creación de la nación de oyo popular.

Premisa Ocho: Finalizada la Guerra de Secesión la Iglesia Católica, aunque maltrecha, logra establecer su relación con el nuevo grupo dominante, quien ve en ella una aliada necesaria para el fortalecimiento de un Estado que seguía manteniendo un hilo de continuidad con el anterior, en su carácter de opresor de las mayorías. Los dirigentes sabían de la dirección moral que tenía la Iglesia sobre el pueblo venezolano debido a que todavía ejercía, con carácter de monopolio oficial, la orientación religiosa, la educación y el matrimonio; además de poseer importantes fortunas y tierras.

Premisa Nueve: En el periodo que se abre entre 1822-1869, se desarrollarán en forma continua diversos movimientos reivindicativos, algunos de ellos lograrán plasmar Ideas Claves como la libertad de los esclavos (1854). Pero en líneas generales podría afirmarse que la ideología dominante si bien es cierto cuestionada seguía siendo la representada por la Iglesia Católica y, por ende, había una prolongación de la cultura dominante de la colonia. Mientras, las ideas acerca de una manera distinta de relacionarse con lo divino que planteaba la francmasonería; las proposiciones de libertad de cultos y educación pública que hacían personajes de la talla de Tomás Lander, ganaban aceptación en el cuerpo social, pero no les había llegado su hora.

Premisa Diez: *Es en el lapso de 1870-1876, bajo la Presidencia de Guzmán Blanco (GONZALEZ ORDOSGOITTI, 1988), cuando se produce la*

principal ruptura con la ideología de la Iglesia Católica, logrando desplazarla definitivamente como ideología dominante, rompiendo los lazos más profundos que unían al país con la cultura dominante de la colonia.

Guzmán Blanco lo va a lograr al realizar un choque contra la Iglesia en varias direcciones:

1.-Al decretar la educación pública, gratuita y obligatoria rompe el monopolio que la Iglesia tenía al respecto. Con el apoyo dado al desarrollo de la educación trataba de orientar la búsqueda de la verdad por la razón y no por la fe, vieja prédica de los enciclopedistas.

2.-Al decretar el matrimonio civil le quitaba a la Iglesia uno de sus pilares para la dirección moral del país (en el sentido gramsciano).

3.-Al formular la Ley de Patronato Eclesiástico, elimina la contribución a la Iglesia que recibía el nombre de Primicias. La expropiación de los bienes de numerosos seminarios y conventos reducirá drásticamente las riquezas de la institución.

4.-Los intentos de crear una Iglesia Nacional a raíz de los conflictos surgidos por la expulsión del Arzobispo Lira.

Premisa Once: Guzmán Blanco, a la vez que rompe la hegemonía cultural de la Iglesia Católica, trata de crear una cultura dominante de las siguientes características:

1.-Separación de Iglesia y Estado, relegando así a la actividad religiosa a la esfera íntima de los ciudadanos -lo que ya había intentado realizar Bolívar- e instituyendo la libertad de cultos. *Desacraliza la Sociedad Política.*

2.-Impulso de otras formas de religiosidad como la Francmasonería, la cual recibe un estímulo para su desarrollo. De esta manera, Guzmán Blanco trata de asegurar que el monopolio de la concepción de lo divino nunca más recaiga sobre la Iglesia Católica.

3.-A través de la educación pública se tratará de entroncar con las ciencias positivas desarrolladas en Europa y los EEUU como una manera de vincularse

al progreso industrial de esos países. Países que en su mayoría no estaban bajo la égida del catolicismo sino del protestantismo, lo que afirmaba en Guzmán la razón de ver en la Iglesia Católica un impedimento del progreso.

4.-Incentivaré la producción editorial de aquellas obras que refuercen su orientación y hegemonía cultural.

5.-La desacralización de los matrimonios, de los entierros y de los registros de la población, fortalecerán la autoridad del Estado expandiendo la idea de la civilidad, del laicismo de los gobernantes.

Premisa Doce: Por haber sido la Iglesia Católica la generadora de la ideología dominante durante el largo período que va desde el siglo XVI hasta 1870, identificada ante el pueblo con los intereses de los explotadores y opresores, al producirse la ruptura de su dirección moral sobre el país nunca más la irá a recobrar (al menos durante el siglo XIX). Por el contrario, se generará en la mentalidad colectiva del venezolano la idea-clave del laicismo del Estado, la religión como asunto privado de la conciencia individual.

Premisa Trece: En el período que va de 1870 a finales de siglo los sectores dominantes de la sociedad contarán en su haber las siguientes encarnaciones de la Idea-Clave de Libertad logradas:

1.-la libertad política de España;

2.-la libertad de educación confiada al Estado encargado del bienestar público;

3.-la libertad de cultos;

4.-la libertad de elegir a sus gobernantes en su sistema republicano (donde, por supuesto, los del derecho al voto son ellos);

5.-la libertad de los esclavos y

6.-la libertad de comercio (al menos nominalmente y sin una oposición mayoritaria).

Conseguida la realización de tales variantes de la Idea-Clave de Libertad, los sectores dominantes ejercerán la dirección moral del país, sustentada en suficientes méritos históricos.

Premisa Catorce: El pueblo no era movilizadado hacia las diversas luchas entre facciones por ideas claves de libertad, sino por enfrentamientos entre los diversos factores dominantes. La idea incipiente de justicia social que surgió en la Guerra Federal no cristalizó, ni se profundizó en la conciencia popular hasta convertirse en idea-clave. En la mentalidad colectiva la libertad resumía necesariamente todos los bienes.

Premisa Quince: A finales del siglo XIX y principios del XX, la Idea-Clave de Libertad comienza a ser resentida por el cuerpo social debido al estado de luchas intestinas y pérdida de la dirección central de la República. Se difunden planes de desmembración del país, parecidos a los que llevaron a la separación de Panamá de Colombia. El caudillismo regional lega una nación invertebrada.

Premisa Dieciséis: *Como respuesta a una idea de Libertad identificada con Caos y Anarquía, surge y se desarrolla su Idea opuesta de Orden; la cual mantendrá su hegemonía en el aparato estatal desde la llegada de Castro hasta Medina Angarita, teniendo su momento estelar con el largo gobierno de Gómez.*

Premisa Diecisiete: Paralela al dominio de la Idea de Orden, expresada por los gobiernos autocráticos de la primera mitad del siglo XX, la vieja Idea-Clave de Libertad se recompone y toma fuerza encarnándose en el sistema político de la Democracia. De esta forma las viejas variantes de la Idea-Clave de Libertad encontrarán cobijo en la idea de Democracia y alcanzarán su mayor desarrollo en el discurso político de Acción Democrática, partido que hará suya toda la herencia, en algunos casos con ropaje moderno. Retomará:

1.-El discurso nacionalista esgrimido por los Patriotas en contra de los Realistas, ideologizado como enfrentamiento entre Venezuela y el Imperio Español; encontrará continuidad en los planteamientos sobre política petrolera ejemplificado magistralmente en Pérez Alfonzo y su 50%-50% (que aunque tiene sus antecedentes en Medina Angarita, nunca le serán reconocidos en la plaza pública);

2.-El discurso agitativo de la Guerra Federal, expresado en consignas como «muerte a los blancos, a la oligarquía y al que sepa leer», será asumido en el lenguaje mitinesco como reivindicación de los pobres iconizados en la figura de Juan Bimba; en el ascenso de los negros a posiciones de poder (recordar la ingeniosa frase de Andrés Eloy Blanco sobre lo difícil de encontrar un negro inscrito en COPEI) e incluso en un cierto sabor de ajuste de cuentas del campo sobre lo urbano;

3.-El discurso laicista y anticlerical de Guzmán Blanco será igualmente continuado en la ejecutoría de la Junta de Gobierno presidida por Betancourt, encontrando su momento más álgido en el enfrentamiento contra la educación religiosa. No es casual que tanto el Ministro de Educación, Luis Beltrán Prieto Figueroa, como uno de los máximos dirigentes de Acción Democrática, Andrés Eloy Blanco y un importante teórico de la educación como Jesús Enrique Lossada, fueran miembros de la Francmasonería.

Premisa Dieciocho: Surge así la Democracia como la cristalización en la modernidad del siglo XX, de la Idea Clave de Libertad; la cual, en vez de desaparecer en el interregno de 1948-58, saldrá fortalecida pues seguirá siendo el ideal a alcanzar. Tan abrumadora carga de expectativas positivas es lo que, en parte, podrá explicar la pervivencia airosa del sistema político democrático en la azarosa travesía de la década de los sesenta.

Premisa Diecinueve: La Idea Clave de Democracia amplía su hegemonía sobre la Mentalidad Colectiva del Venezolano hasta lograr casi la unanimidad, cuando en 1968 se realiza el primer traspaso pacífico del poder entre facciones políticas adversarios en lo que iba de historia republicana. Pensamos que la aceptación por parte de Acción Democrática de la victoria de COPEI en las elecciones de 1968, marcan la cima de aceptación de la Democracia.

HIPÓTESIS DOS: CRISIS DE LA HEGEMONÍA DE LA IDEA CLAVE LIBERTAD.

A partir de la séptima década del siglo XX, la Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana vigente desde el siglo XVI, conformada alrededor de la Idea-Clave de Libertad, ha entrado en una crisis de desmoronamiento absolutamente irreversible.

Premisa Veinte: A finales de la década de los 70 comienza a surgir otra Idea-Clave dentro del campo de las Mentalidades Colectivas: la de la Justicia. Por vez primera en la historia de Venezuela, la idea de Libertad no va a incluir todos los bienes posibles, incluso para ciertos sectores comienza a significar todos los males. Presenciamos el desgajamiento de la idea de Justicia de la idea de Libertad, cuando anteriormente esta la subsumía. Los hitos demostrativos de esta separación entre Justicia y Libertad son los siguientes:

1.-En la campaña electoral para la Presidencia de Luis Herrera (1979-1983), se coloca como centro el término de Estado Promotor, entendiéndolo como encargado de procurar la justicia social;

2.-En la campaña electoral para la Presidencia de Jaime Lusinchi (1984-88), el centro conceptual gira alrededor del término de Democracia Social, con lo cual pensamos que se oficializa públicamente el divorcio entre Libertad (Democracia) y Justicia (Social);

3.-Esta ruptura en la Mentalidad Colectiva Venezolana entre Libertad y Justicia se afianzará de manera irreversible con los sucesos de 1989 y los dos golpes de Estado de 1992; demostrando categóricamente la disolución en el Imaginario Colectivo de todo el Proyecto de Sociedad enucleado bajo la égida de la Idea-Clave Libertad, transformada en Democracia-Modernidad-Progreso en el siglo XX.

Premisa Veintiuno: En la conciencia colectiva se están tratando de ajustar las relaciones deseables entre la Idea de Libertad y la Idea de Justicia Social; no se vislumbra aún el resultado final, pero pueden asomarse dos posiciones:

1.-Quienes piensan que son complementarias y formulan los siguientes conceptos: Estado Promotor, Democracia Social y Socialismo Democrático;

2.-Quienes piensan que son antagónicas (aún minoritarios) y proponen justicia sin libertad: golpe militar o dictadura de corte estalinista.

Pensamos que sea cual sea el desenlace en el corto plazo de estos dilemas, ninguna de sus posibles soluciones será capaz de hegemonizar como Idea-Clave la nueva conformación de la Mentalidad Colectiva Venezolana en el largo Plazo y esta situación obedece a una condición del *Sistema Mundial Actual*,

caracterizado por la pérdida de la hegemonía de los *Sistemas Generales de Explicación de la Sociedad* que han conducido al ocaso de las utopías universalistas basadas en las explicaciones de la razón instrumental, convertidas en dominantes a partir del Enciclopedismo, del Racionalismo, del Industrialismo y de la estrecha relación postulada entre Modernidad y Progreso.

Premisa Veintidós: El clima intelectual mundial apunta a la búsqueda de explicaciones regionales, localizadas, sectoriales, no basadas en argumentos de la razón instrumental, sino en la primacía de criterios de verdad sustentados en los conocimientos aportados por la fe (lo religioso), o por lo histórico cargado de afectividad (lo étnico), o por la razón más elementalmente humana de defender el espacio geográfico para la sobrevivencia.

HIPÓTESIS TRES: LA IDEA CLAVE DE NACIÓN.

Pensamos que la Región Identitaria de la Mentalidad Colectiva Venezolana tiende a recomponerse alrededor de la Idea-Clave de Nación.

Premisa Veintitrés: Los tres principales criterios de verdad con los que se están reconstituyendo los proyectos generales de sociedad en la actualidad, por su carácter regional, localizado y sectorial, no aspiran ni podrían hacer coincidir sus proposiciones con la totalidad del mundo existente, como pretendieron en su momento los Proyectos vistos como excluyentes del Capitalismo-Socialismo Marxista. Por lo tanto siempre han de contar a priori con zonas del planeta declaradas fuera de la posibilidad de incorporación a las nuevas proposiciones de civilización. Tal condición hará que todos los Proyectos no sean capaces de visualizar ni siquiera utópicamente- el fin de los enfrentamientos con los diferentes; al final no habrá Paraísos Mundiales definitivos ni Fin de la Historia. Los Proyectos Sectoriales de Reconstrucción de las Sociedades Actuales incorporan, desde su configuración, elementos de provisionalidad que sólo podrán alcanzar a sobrevivir con una vigilancia extrema y permanente, institucionalizando la diferencialidad del Género Humano; al contrario de los viejos proyectos basados en la razón instrumental que planteaban la Unicidad del Género Humano (revisar al efecto todas las teorías sobre la evolución de las sociedades). El futuro siempre será signado por la incertidumbre, por la posibilidad de retroceder, de evaporar los rasgos definitorios; por lo tanto la sospecha y el recelo entre distintos Proyectos Sectoriales de Sociedad. ¿Podría

convertirse ese recelo por la diferencia en celebración de las múltiples riquezas de la humanidad? Ese debería ser el Programa de las Fuerzas Democráticas y Pluralistas que existan en el interior de cada sociedad.

Premisa Veinticuatro: Para el caso de Venezuela pensamos que la Idea-Clave que hegemonizará la Mentalidad Colectiva no podrá provenir de lo religioso, a la manera como lo es en muchos países musulmanes (Chechenia, Bosnia-Herzegovina, Pakistán, Irán, etc.); o cristianos católicos (Croacia, Irlanda del Norte); o cristianos ortodoxos (Serbia, Rusia), por las siguientes características:

1.-El Cristianismo Católico, luego de perder su hegemonía institucional y moral sobre la sociedad venezolana en el siglo XIX, aunque se ha recuperado en el siglo XX, aún no alcanza la fuerza suficiente como para identificar a la nación con la cualidad de cristiano católico.

2.-Desde mediados del siglo XX se ha venido desarrollando un enfrentamiento cada vez más intenso entre el Cristianismo Católico y el Cristianismo Protestante-Evangélico, especialmente los denominados Pentecostales; lo que viene conduciendo a una áspera lucha por la hegemonía que consolida y mineraliza posiciones en amplios sectores de la población, asunto que impediría el que pudieran identificarse con una única posición religiosa.

3.-Desde la década de los setenta se han desarrollado en amplios sectores de la Clase Media prácticas religiosas cobijadas bajo el nombre de la Nueva Era (New Age), que si bien no tienen una dirección institucional centralizada, en cambio poseen una dirección temática con aristas comunes muy bien perfiladas: el distanciamiento y enfrentamiento teológico-conceptual con las Iglesias Cristianas Tradicionales (Católica, Protestante y Ortodoxa) y aún más con las Cristianas Modernas (Protestantes Evangélicas) o fundamentalistas paracristianas en general (Testigos de Jehová y Mormones); el acercamiento a Religiones Orientales (Budismo, Hinduismo, tanto en su versión tradicional como moderna en la Teosofía); intentos de fundamentar científicamente su fe (Cienciología, Ufología, la Física y la Teoría del Caos, etc.). Todo lo cual crea obstáculos a pretensiones de la Iglesia Católica de ser absolutos representantes del ser nacional.

4.-Igualmente ha surgido un tercer nicho religioso que podríamos llamar

de Religiosidad Popular; el cual, si bien no es frontalmente opositor de la Iglesia Católica, tampoco es un producto menor de la misma, especialmente en los cultos representados por María Lionza y la Santería afrocubana. Con relación a este última es posible aseverar que, a la vez que se identifica más claramente con los sectores populares más dinámicos desde el punto de vista intelectual, de liderazgo y de capacidad económica (baste saber que para diciembre del 2000 iniciarse en esta religión con el Ritual de Imposición de Santo costaba 5.000.000, cinco millones de bolívares), algunos de sus miembros están trabajando para independizarlo teológicamente (ya lo hicieron en lo concerniente a los rituales), a través de una operación, en algunos casos de «invención de la tradición» (en el sentido de Eric Hobsbawn), denominada de «reafricanización».

5.-Lo anterior nos lleva a afirmar que en Venezuela se está desarrollando una Lucha Religiosa -con diferentes ribetes según los sujetos participantes- que promete extenderse hasta el largo plazo, vislumbrándose un acuerdo final que simplemente legitime las diferentes opciones religiosas antes que la supremacía de una sola de ellas.

Premisa Veinticinco: Para el caso de Venezuela pensamos que la Idea-Clave que hegemonizará la Mentalidad Colectiva no podrá provenir de lo étnico, a la manera como lo es en Europa (Vascos en España y Francia, Corsos en Francia, Albaneses en Yugoslavia); en África (Hutus y Tutsis en Ruanda, Burundi y República del Congo) y en Asia (Nepaleses en China), por las siguientes características históricas:

Desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX, cuando aún éramos parte del Imperio Español, lo étnico fue elevado a elemento social distintivo excluyente -no sumativo- conllevando una carga de discriminaciones y desigualdades: los Criollos (entendido como Blanco nacido en América hijo de Blanco Peninsular), los Blancos de Orilla (Canarios), los Pardos (mezcla de Blanco con Negro), los Indígenas y los Esclavos Negros.

1.-Luego de finalizar la Guerra de Secesión de España (1822), este signo distintivo excluyente se acentuará a través de dos operaciones ideológicas: una, la de constituir a Simón Bolívar como Padre de la Patria y no como padre de la República; y la otra el concepto de Criollo acuñado desde mediados del XIX, implantado por la Historiografía Oficial. A través de la decisión primera se crea una Historia Patria que sólo comienza en 1810, desconociendo por una parte a

toda la sociedad conformada desde finales del siglo XV hasta principios del siglo XIX y por la otra, impidiendo ver la importancia de los antecedentes históricos del largo plazo histórico, de las configuraciones remotas de nuestras etnias antes de 1492, tanto de los Aborígenes Americanos, como de los Pueblos Ibéricos y los Pueblos Africanos especialmente del área del Río Congo. Esta discriminación se acentuará conceptualmente con la segunda operación ideológica a través del Concepto de Criollo y de la Historiografía Oficial. El Concepto Criollo se hace depender de la famosa frase de Bolívar que declara que «no somos españoles, ni indígenas, ni africanos; sino americanos», la cual es una definición negativa, pues el objeto étnico se define por lo que no es, cuando todo concepto debe ser delimitado por lo que es. Esta carencia es llenada con el término de mestizaje: somos el producto de una mezcla, en la cual se encontrarían de una manera ideal componentes de las tres grandes macroétnias: indígenas, ibéricas y africanas. Pero en la práctica -tal como lo demuestra la iconografía utilizada hasta mediados del siglo XX- el término Criollo pasó a ser identificado somáticamente con gradientes del Blanco Europeo, excluyendo icónicamente los rasgos posibles de atribuir a lo indígena y a lo africano, asignándole además la cualidad de elemento fundante de la nacionalidad. Incluso se procedió en la Historiografía Oficial a desaparecer a los Indígenas, atribuyendo su exterminio a los Españoles Colonizadores, artificio con el cual obtenían un doble beneficio: servía de argumento reforzador de la justeza de la ruptura con España, a la par que era útil para no atender el problema indígena realmente existente. Tales discriminaciones irán a la par de una Historiografía Patria Oficial -de 1810 en adelante- que vuelve invisibles a los indígenas y convierte en anécdota la presencia de los descendientes de africanos, como lo testifica la romántica y edulcorada imagen de la despedida del Negro Primero de Páez en la Batalla de Carabobo.

2.-La Imagen Étnica del Criollo dominante desde el siglo XIX comenzará a ser cuestionada y erosionada a finales del siglo XX a través de dos vertientes: una interna, que denuncia tanto la sola identificación de lo Criollo con sus elementos blancos europeos, desconociendo el papel indígena y africano en el mestizaje; y otra externa, que niega la visión oficial monoétnica de Venezuela y que se expresará a su vez en dos variantes: la respuesta de las Comunidades Étnicas Indígenas y de las Comunidades Étnicas Biculturales-Binacionales. En la vertiente interna, asistimos a la reivindicación por parte importante de los científicos sociales del papel indígena en la conformación de la llamada sociedad colonial y a la revaloración de lo afrovenezolano por parte de grupos de activistas culturales de estas comunidades; quienes, influidos por el clima intelectual del

Black Power, el Rastafarismo Jamaíquino y de la World Music, intentan contestar tanto a la Historiografía Oficial como a los recientes intentos de institucionalizar la discriminación racial por parte de miembros de las comunidades biculturales-binacionales, especialmente las euroamericanas (y entre éstas las de origen sajón). En la vertiente externa, encontramos a las Comunidades Étnicas Indígenas que reclaman su digna diferencialidad y su derecho a preservarla especialmente a través de tres mecanismos: el reconocimiento a la propiedad de la tierra que habitan, el reconocimiento a su entidad política-territorial (que ha llevado en algunos casos -como en el Ecuador y Nicaragua- a plantear una autonomía que bordea la independencia nacional) y el respeto y ayuda para su reproducción cultural. Igualmente están las Comunidades Étnicas Biculturales-Binacionales, que no se encuentran expresadas en el discurso de la fundación nacional esgrimido en el siglo XIX -entre otras cosas porque la mayoría no habitaban el país- pero tampoco les es reconocido su aporte fundamental en la construcción de la Venezuela del siglo XX.

3.-En la actualidad se está a la búsqueda de construir el discurso de la Venezuela Multiétnica, que sustituya el de la Venezuela Monoétnica difundido desde el siglo XIX; por lo tanto no será posible proponer una Comunidad Étnica como representante por antonomasia del Ser Venezolano (cualquier cosa que esto signifique).

Premisa Veintiséis: *Para el caso de Venezuela pensamos que la Idea-Clave que hegemonizará la Mentalidad Colectiva en el corto plazo provendrá de la primacía de los criterios de verdad sustentados en la razón más elementalmente humana de defender el espacio geográfico para la sobrevivencia. Esta defensa y creación de Identidad se expresa en las escalas local, regional y nacional.*

Premisa Veintisiete: La defensa e identidad con el espacio a escala local ha venido aumentando su pertinencia desde principios de la década de los noventa, pero aún carece de la suficiente fuerza organizativa, teórica, financiera y política como para convertirse en la tendencia dominante. De todas maneras, por su propia naturaleza, las identidades locales nunca tendrán la fuerza suficiente como para convertirse en productoras de la Idea-Clave hegemónica de la Mentalidad Colectiva de una Sociedad.

Premisa Veintiocho: La defensa e identidad con el espacio a escala regional ha aumentado considerablemente desde finales de la década de los ochenta y se presenta como el principal factor aglutinante de la mayoría de los conglomerados sociales; aunque su propia escala dificulta el constituirse en alternativa para la elaboración de un Proyecto de Sociedad Nacional, es, sin embargo, debido a su gran fuerza organizativa, teórica, financiera y política, la principal fuerza disponible en la actualidad para presionar en la búsqueda de un modelo sustituto al actual. Pensamos que será fundamentalmente desde lo regional donde se sienten las bases para un Nuevo Pacto Nacional en la búsqueda de la Venezuela Utópica, pero por su propia escala carece de la posibilidad de generar la Idea-Clave que hegemonice la Mentalidad Colectiva Venezolana.

Premisa Veintinueve: La Escala Nacional es la adecuada para producir la Idea-Clave hegemónica de las actuales Sociedades Estado-Nación. En contra del despecho, tanto de los viejos intelectuales amamantados en las ideas del internacionalismo proletario, despachado tempranamente por la proposición del «socialismo en un sólo país» de Stalin (que pregonaba de manera triunfal en las postrimerías del XIX la desaparición de las Naciones) como de los nuevos intelectuales, sentados sobre el espejismo de la globalización como sustitución de los Estados Naciones; sin percibir que los procesos de globalización, si bien existen, constituyen sólo una parte de la realidad mundial pero no la única; que grandes sectores de actividades y de población están excluidos de dichos procesos, entre otras cosas porque en la lógica del capitalismo transnacional se globaliza sólo aquello que incide directamente en la reproducción ampliada del capital; que el capitalismo se expande continuando con su lógica del desarrollo desigual y combinado que permita más fácilmente la transferencia de valor entre capitales de composición orgánica diferente. Muy a pesar de ambas teorías, el Estado-Nación sirve hoy en día como horizonte utópico para el reordenamiento de las sociedades. Observar si no la posición de Inglaterra ante la Unión Europea, o la postura de Francia frente a la OTAN, o el desmembramiento de Yugoslavia, la división de Checoslovaquia, la lucha en Chechenia, en Georgia, los Vascos, los Palestinos, el IRA, el enfrentamiento del Yen contra el Dólar. Ante la desaparición de los Sistemas Generales de Explicación de las Sociedades, han surgido con creciente éxito Sistemas Sectoriales de Explicación; y, entre ellos, el Nacionalismo ha evidenciado su gran poder de convocatoria.

Premisa Treinta: En Venezuela la idea del Nacionalismo, estigmatizada por los sobrevivientes del internacionalismo proletario por más de sesenta años

(1920-1980), ha venido saliendo de las catacumbas aceleradamente, especialmente en los 90. Inicialmente como respuesta defensiva a las pérdidas territoriales sufridas con Colombia, aumentadas hoy con la evidencia pública de la guerrilla y narcotráfico colombiano señoreando tierras venezolanas. Pero pensamos que está incubando un desarrollo más amplio de las ideas nacionalistas, sobre todo planteándolas como semillero de fe para convocar al gran esfuerzo que significaría reconstruir el país.

Premisa Treinta y Uno: La Región Identitaria que se estaría conformando alrededor de la Idea-Clave de Nacionalismo, se nos presenta compuesta por seis Lugares:

El Lugar de los agregados socioeconómicos, caracterizados por el aumento de la Pobreza Absoluta al 42% (datos del Proyecto Venezuela) y de la Pobreza Relativa al 43%. Disminución de la Clase Media de 14% en 1974 al 11% en 1997. Y reducción de la Clase Alta a sólo 4%.

El Lugar de los saberes, expresados en aumento absoluto y relativo tanto del Analfabetismo como del Analfabetismo Funcional; descomposición profunda del Sistema Educativo de Básica y Media Diversificada; falta de adecuación de las Universidades a las necesidades nacionales especialmente en las áreas de las Ciencias Sociales; desconocimiento, tanto en las Instituciones Educativas como en las esferas oficiales, de las condiciones efectivas de la realidad venezolana tendiendo a sustituir el conocimiento científico de la misma con argumentos desfasados o simplemente ideologizados (en el sentido de falsa conciencia), generando la costumbre de volver invisibles a gran parte del 85% de la población. En circunstancias como las descritas, los Proyectos Sociales tienden a estar basados en suposiciones no racionales, más cerca de «la buena intención», de «la fe», de «posturas mágicas», complicando permanentemente las posibilidades de diagnosticar y tomar decisiones con arreglo a fines

El Lugar de la esfera política, atravesada por una gran desilusión hacia el sistema democrático representativo tal como se implantó desde 1958 y que se debate entre la resignación con lo actual, el deseo de reformar y el deseo de salir violentamente del sistema.

El Lugar de la Regionalización, configurado por la lucha entre regionalización y centralización vistas como polos opuestos y no

complementarios.

El Lugar de los Agregados Étnicos, cuyos tres centros principales mantienen relaciones tensas y en algunos casos de enfrentamiento violento, como son los casos de Indígenas Bari contra Criollos en la Sierra de Perijá en el Zulia; las respuestas agresivas de gran parte de las comunidades de Araure (Portuguesa), Canoabo (Carabobo) y Puerto La Cruz (Anzoátegui) contra los chinos-venezolanos en el año 1994 y 2003, por la agresión de miembros de estos grupos en contra de señoras y niños.

Y el *Lugar de la relación Venezuela-Mundo*, signado por la globalización, presentando como uno de sus principales impactos el sentido de indefensión frente a los rigores del capitalismo transnacional, la sensación de vivir en un país elocuentemente subdesarrollado, auspiciando las expectativas de migrar, creando algo inédito en nuestra historia republicana: la configuración de Comunidades Étnicas de Venezolanos en el extranjero.

3.-LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA CRISIS Y SUS NUDOS CRÍTICOS.

La pérdida del Proyecto Nacional de Venezuela (visto en el primer aparte), evidenciado dramáticamente en la pérdida de legitimidad de la Democracia como Mito Fundacional (analizado en el segundo aparte), alimentan y, a su vez, son alimentados por la crisis de la Dimensión Cultural de la Sociedad Venezolana, expresada a través de los siguientes Nudos Críticos (en la metodología de la Planificación Estratégica):

3.1.-PROBLEMAS DE LA CULTURA ECONÓMICA.

1.-La Pobreza creciente de la mayoría de los venezolanos, reproducida por la sola utilización por parte de los sectores populares de los mecanismos culturales del *Cúmulo*, que acentúan su reproducción y no del *Legado*, que permitiría su superación.

2.-Desconocimiento de las redes sociales residenciales populares (RESORES) como mecanismos efectivos de realización socio-cultural, con

especial énfasis en la producción de significantes culturales.

3.2.-PROBLEMAS DE LA CULTURA POLÍTICA.

3.-Siendo la Regionalización uno de los polos más activos de la dinámica política en la actualidad, existe la necesidad de saber y comprender cuales serían las relaciones existentes e ideales entre las Culturas Regionales y la Cultura Nacional Venezolana, ámbitos y características de las mismas desde una intencionalidad de reforzamiento de las Identidades Culturales Múltiples, en contra de la Homogeneización o la Diversidad que conduzca a rupturas.

4.-Ante la pérdida de valor simbólico de la Democracia –acrecentada por la acción de un Ejecutivo que demuestra creer muy poco en la separación de poderes- asumen carácter de urgencia las políticas para fortalecer los valores democráticos de la Cultura, como una manera de reivindicar la importancia de la Democracia Política a la cual está indisolublemente unida.

3.3.-PROBLEMAS CULTURALES EN SENTIDO ESTRICTO.

5.-La religión como problema central para un cada vez mayor número de venezolanos.

6.-La ausencia de un pensamiento filosófico denso acerca del ser histórico venezolano.

7.-Déficit estratégico de Investigaciones Científicas sobre la Cultura en Venezuela.

8.-Debilidad de los estudios culturales en los niveles tercero y cuarto de la Educación.

9.-Acceso deficitario a la lecto-escritura por parte de amplísimos sectores populares.

3.4.-PROBLEMAS CULTURALES VINCULADOS A LA ETNICIDAD.

10.-Desconocimiento de la creciente diferenciación étnica presente en la sociedad venezolana.

3.5.-PROBLEMAS CULTURALES VINCULADOS A LA RELACIÓN DE VENEZUELA CON EL MUNDO.

11.-¿Cómo se está insertando Venezuela en los procesos de Globalización Cultural y cómo debería hacerlo?.

EPÍLOGO.-

No sabemos qué va a pasar en los procesos de configuración de la hegemonía de la Idea Clave de Nación en la Mentalidad Colectiva Venezolana; por eso no formulamos premisas. Sólo nos queda señalar nuestra aspiración como miembros activos de este cuerpo social, que luchamos por el Proyecto de una Venezuela Utópica, que debería desarrollar lo que pienso son los tres grandes objetivos de una Filosofía de la Historia de la Venezuela Profunda:

1.-Realizar un *Nuevo Pacto Nacional*, diferente del de Punto Fijo en cuanto a la multiplicación de los Actores Sociales involucrados y a su alcance; el cual no sería sólo para conservar la Democracia (asunto que de todas maneras necesariamente incluiría), sino para lograr el segundo gran objetivo.

2.-La *Reconstrucción del País*, asunto que conducirá

3.-A la *Refundación de Venezuela*.

Un Pacto Nacional para la Reconstrucción del País y la Refundación de Venezuela. Objetivos que deberán caracterizarse por:

-Asumir preferentemente el punto de vista del pueblo (definido en la teología como la opción por los pobres).

-Creando un sistema político de vigencia de la democracia social.

-Con un pueblo en capacidad de acceder a la universalización de los saberes.

-Con amplísimos poderes de decisión sobre sus espacios locales y regionales.

-Dignamente multiétnica

-Y orgullosa de su especificidad nacional, democrática, respetuosa de las otras naciones, abierta hacia el resto del mundo, pacífica y con relaciones equilibradas con la naturaleza.

Lo anterior es el deber ser del proyecto de una venezuela utópica que postulamos como una manera de explicitar nuestra condición de sujeto histórico; pues para nosotros, venezuela no es sólo un país, es nuestro destino.

BIBLIOGRAFÍA

CÓRDOVA, Víctor (1995).-*Hacia una Sociología de lo Vivido*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos / Comisión de Estudios de Postgrado (UCV). pp. 220.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1988).-*Para un estudio de la Lucha Cultural durante la Presidencia de Guzmán Blanco. Período 1870-1876*. TIERRA FIRME (Venezuela) 6 (22): 187-213. abril-junio.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1991).-*Diez Ensayos de Cultura Venezolana*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos / Asociación de Profesores de la UCV.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí (1997). *El laberinto cultural venezolano (Otros Tapices. Recordando a Don Mario Briceño Iragorry)* Caracas. Fondo Editorial Tropykos / CISCUVE. CONAC. pp.255

RECENSIONES Y RESEÑAS

COLLANTES, Justo.-A fé católica. Documentos do Magisterio da Igreja. Tradução de Paulo Rodríguez. Río de Janeiro, RJ. Lumen Christi 2003, 1345 páginas

Nos encontramos con un grueso volumen de 1345 páginas de 21 x 14 cms. Es una recopilación de los principales documentos del magisterio de la Iglesia, como los encontramos en la edición del famoso DENZINGER-SCHÖNMETZER, libro fundamental a la hora de la investigación teológica. Sin embargo la obra que presentamos no es una simple traducción a lengua vernácula (en este caso portugués), sino que está elaborada con unos criterios que la hacen sumamente práctica, pues facilita su utilización y comprensión.

En primer lugar, el orden fundamental es temático. Cada capítulo se centra en un argumento: Fe y Razón, Cristo Salvador, María, Dios revelado por Cristo, Iglesia, Gracia, Sacramentos, Escatología, Símbolos de Fe. Con lo que uno puede dirigirse directamente al capítulo pertinente para encontrar los documentos apropiados.

Dentro de cada tema, los textos siguen un orden cronológico, con lo que se puede detectar la evolución del pensamiento.

Al texto se añaden abundantes notas explicativas y referencias complementarias que muestran la conexión de unos temas con otros.

Como apéndice aporta la lista de los Concilios ecuménicos con sus datos cronológicos y doctrina desarrollada; y lista de los Papas con lugar de origen y cronología de pontificado.

Los índices son realmente iluminadores: bíblico, con el número marginal donde se encuentra; sistemático, por sectores y palabras; cronológico, reunidos los eventos dentro del siglo correspondiente; onomástico de los autores citados; y el índice de los títulos de documentos, por sus primeras palabras latinas. Y

finalmente la correspondencia entre los números marginales de esta obra con los del Denzinger.

Un detalle meritorio son ilustraciones a toda página, en color, de reproducciones de cuadros clásicos montados por Abigail Rodríguez, esposa del autor Paulo Rodríguez.

Se mantiene la introducción a la edición española, se han añadido nuevos documentos editados después de la edición original, y no faltaba las siglas y abreviaturas para saber cuál es el documento citado.

No me cabe duda de que tenemos en las manos una obra de incalculable valor, no sólo para las bibliotecas de universidades y centros teológicos, sino también para el teólogo y el estudiante de teología como fuente de primera mano en lo que se refiere al Magisterio.

Felicitemos a la editorial Lumen Christi por el servicio que con esta obra presta a la teología y a la Iglesia.

Carlos Bazarra, OFM.Cap.

TREVIÑO, María Victoria.- La Oración de Intercesión. Perfume en Cuenco de Oro. Ediciones Narcea, Madrid, 2003, 000 pp..

Una obra que centra ya en el tema con los títulos de cada tema, pues son sugerentes y centran en el tema a tratar. La autora, una hermana de clausura de la Orden de Santa Clara, nos presenta una bella reflexión sobre el tema de la oración de intercesión, como aporte a la vida espiritual de todo seguidor de Jesús y de su proyecto del Reino de Dios.

Parte del principio conocido por todos, que la oración en primer lugar debe ser una experiencia de vida y no tanto un buen propósito o una teoría. Nos explica una secuencia de tres etapas: la primera, que sería la experiencia de la intercesión a solas; una segunda, que sería como apertura al grupo constituyéndola en intercesión comunitaria; y una tercera, que la define como haber alcanzado el ideal, que se trata de vivir la intercesión de manera comunitaria, tan

naturalmente como quien respira o realiza todo acto humano en la cotidianidad, abriendo posibilidades a quien quiera participar.

Este pequeño pero profundo librito realiza un recorrido proponiéndonos diversas formas de ejercer la intercesión: mirando la cruz, oración del perdón y a través de ella permanecer en el amor de Jesús, para abrazar a toda criatura. Una intercesión en la liturgia que abre a la conversión. Nos ilumina en líneas para vivir la intercesión solidaria y fraterna.

María Victoria Triviño nos ofrece el contacto con una serie de textos de muchos personajes, antiguos y recientes, que a través de la historia han vivido esa experiencia de la intercesión: San Agustín, San Francisco de Asís, Santa Clara de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Gertrudis de Helfta, Santa Eduvigis, Santa Catalina de Siena, Henri de Lubac, Hans Urs Balthasar, y muchos más... que con una profundidad han expresado su experiencia de Dios y su misión de interceder por las personas humanas y su mundo, de la misma manera que han dado a conocer a Dios y a su amor cercano y tierno. Personas que se han sentido, con su experiencia de intercesión, misioneros desde la iniciativa gratuita de Dios atrayendo a hombres y mujeres a ese mismo Dios que busca y llama a todos por caminos diferentes para acogerlos en su amor, en su paz y darles su salvación.

Ramón Morillo, OFM.Cap.

TOLIN, Alfredo.-De la Montaña al Llano. Claves para el Encuentro con Jesús. Editorial Narcea, Madrid, 2003, 000 pp.

Alfredo Tolin, sacerdote diocesano con amplia experiencia en labores pastorales en ambientes diversos, nos presenta una obra sencillísima, pero con gran contenido de reflexión que pretende ayudarnos a aumentar nuestra calidad de vida cristiana real.

Es un libro con una propuesta de reflexión abierta, ya que ofrece ideas, sugerencias, reflexiones, intuiciones, planteamientos, etc. para ayudarnos en nuestro caminar como seguidores de Jesús. Podemos decir que está asentada sobre dos pilares: la experiencia pastoral del autor, que percibe necesidades y presenta algunas maneras de soluciones concretas, y el estudio e iluminación

desde el Evangelio, como fuente de toda experiencia de fe cristiana.

El autor nos indica que Dios está presente en la llanura. Nuestro Dios cristiano quiere dejarse encontrar donde tenemos la vida edificada. Por eso nos invita a bajar de la montaña para que encontremos a Dios en lo llano. Es bajar de las ideas y experiencias de Dios lejanas y alienantes, para comenzar a contemplar a Jesús en su vida presente en medio de nosotros. Para que este encuentro se dé, hay que aceptar la invitación del mismo Jesús al igual que lo hicieron los discípulos de Emaús. Jesús no permanece escondido; sólo hay que buscarlo y se le encontrará, ya que Él camina entre nosotros y con nosotros. Es cuestión de invitarlo a que se quede con nosotros. Es una obra que nos invita a reconocer a Jesús y convertirnos en unos seguidores fieles de su proyecto.

Ramón Morillo, OFM.Cap.

CELAM: Testigos y servidores de la palabra. Manual de formación catequética. Bogotá D.C, 2003. Colección de Textos Básicos para Seminarios Latinoamericanos, PELAL VI, 08 pág. Presentación de Mons. Carlos Aguiar Retes, Obispo de Texcoco (México), Secretario General del CELAM

El texto que se presenta, **Manual de Catequética**, en proyecto desde hace varios años (alrededor de diez...), al fin ve la luz como un sueño deseado por todos los que tenemos algo que ver con la catequesis. Y es fruto del Departamento de Catequesis del CELAM con el aporte de su equipo de expertos y la animación del Presidente del DECAT, Mons. Diego Padrón (arzobispo de Cumaná – Venezuela)

El libro forma parte de la colección de «**Textos básicos para los Seminarios Latinoamericanos**» y está destinado principalmente, aunque no exclusivamente, a los que se preparan al sacerdocio. «Se propone servir de ayuda e instrumento de formación catequética de los futuros pastores del pueblo de Dios en los Seminarios de América Latina y El Caribe, de los institutos y escuelas nacionales o diocesanas de catequesis, de los formadores de catequistas y de todos aquellos que se interesan por saber por dónde va hoy la catequesis en la Iglesia» (Introducción).

La estructura del texto, propone al lector la ubicación de la catequesis en

la misión de la Iglesia y sus relaciones fundamentales. He aquí el índice:

1. La catequesis en el dinamismo de la revelación:

Dios se nos comunica

Las fuentes de la Catequesis

Catequesis y comunicación del mensaje.

2. La catequesis en el dinamismo de la fe:

Nacimiento y desarrollo histórico de la catequesis

Identidad de la catequesis

3. La catequesis en el dinamismo de la evangelización:

Los agentes de la catequesis

La formación de los catequistas

Los catequizandos

Ámbitos de la catequesis

4. La catequesis en el dinamismo de la educación de la fe:

La catequesis es comunicación

La pedagogía de la fe

5. La catequesis en el dinamismo eclesial:

El ministerio específico de la catequesis en la pastoral orgánica.

La catequesis y la educación religiosa escolar.

La 1ª parte nos ubica en las fuentes del anuncio cristiano: la Revelación de Dios. La catequesis entra en este dinamismo de transmisión de la Revelación como dimensión de la evangelización.

Cabe destacar, en la 2ª parte, la visión histórica del proceso de conformación y evolución de la catequesis, desde los orígenes de la comunidad cristiana. Esto permite al estudiante y estudioso confrontarse con el desarrollo de esta acción pastoral y el proceso que siguió a lo largo de los siglos respondiendo a diferentes situaciones vitales tanto de los destinatarios como de la Iglesia.

El capítulo destinado a la identidad de la catequesis expone a la luz de los recientes documentos del Magisterio, en particular el **Directorio General para la Catequesis** (1997), y de los textos latinoamericanos, en especial **Líneas Comunes para la Catequesis de América Latina** (DECAT-CELAM 1985), y

su versión revisada **La Catequesis en América Latina** (DECAT-CELAM 1999), el concepto, la naturaleza, la finalidad y tareas de la catequesis en el marco del proceso evangelizador. Es un aporte significativo para comprender la evolución y profunda renovación que experimenta, debe experimentar, la catequesis en esta nueva etapa cultural y eclesial que vive nuestro mundo.

La 3ª parte, trata de los agentes y su formación, los destinatarios y los ámbitos de la catequesis. Alguien pudiera sorprenderse que se desarrolle posteriormente lo relativo a la pedagogía y metodología catequéticas. Sin embargo tiene su lógica. Después de dejar en claro en qué consiste la catequesis, superando una visión restrictiva de la misma, que tiene como destinatarios a los niños-adolescentes en vista de los sacramentos de la Eucaristía, Reconciliación y Confirmación, es necesario plantear a continuación quiénes son los agentes de esta catequesis renovada, cómo y de qué forma se preparan para su misión. A quiénes está destinada esta acción evangelizadora, dejando de una vez en claro, que es el adulto el interlocutor prioritario y que toda otra forma de catequesis encuentra en ésta su eje articulador y su inspiración. Las experiencias de nuestras Iglesias en el continente han abierto espacio a esta preocupación por el adulto con la catequesis familiar, que tan buenos frutos ha dejado para las comunidades.

La catequesis como comunicación y pedagogía de la fe es el contenido de la 4ª parte. Aquí se deja en claro que la catequesis es parte de la educación de la fe, momento importante, pero no el único. La educación de la fe abarca la acción de la Iglesia en cuanto ayuda a crecer y madurar la fe de los fieles. La catequesis, es un momento privilegiado que ha de comprenderse en este proceso más amplio que le da continuidad.

Por último, la 5ª parte aborda lo relativo a la organización, planificación, relación y regulación de la catequesis en el ámbito de las iglesias particulares. En este sentido sigue la línea trazada por el **Directorio General para la Catequesis** que resalta eficazmente la responsabilidad del obispo como «primer catequista» de su comunidad y la necesidad de que sea a través de los organismos diocesanos que se oriente, planifique y evalúe la catequesis de las comunidades.

Un último capítulo trata de la relación de complementariedad y distinción que se establece entre la catequesis de la comunidad y la educación religiosa escolar en el ámbito de las escuelas, tanto oficiales como católicas. Este capítulo

es de gran ayuda para orientar a los responsables de ambas acciones eclesiales a tener claridad de ideas y acciones en cada ámbito pastoral.

Este **Manual de Catequética** viene a llenar una necesidad muy sentida en el ámbito de América Latina como es la formación específica de los candidatos al sacerdocio, para esta tarea fundamental en su futuro ministerio. Aunque los seminaristas son los primeros destinatarios, prestará un gran servicio en la formación de los formadores de catequistas por su visión actualizada e integral de la catequesis.

María Irene Nesi, fma

AA.VV. Questo nostro corpo, Centro Studi USMI, Roma, 2003, 126 páginas.

El libro recoge los aportes de diferentes autores y autoras que abordan el tema de la corporeidad situando el argumento desde diferentes angulaturas: bíblica, antropológica, teológica - espiritual, prestando una particular atención a la vida consagrada.

Podemos encontrar en los catorce artículos publicados un acercamiento a las consecuencias directas o indirectas, y a los retos y desafíos culturales que se derivan para los consagrados y consagradas, desde la nueva conciencia de la corporeidad.

Hoy, de hecho, estamos inmersos en una nueva concepción del cuerpo, de las pulsiones y sensaciones que lo habitan. También para los consagrados y consagradas esta concepción influye de manera evidente y presenta exigencias inéditas. Se trata de una constelación, como señalo en el párrafo anterior, de desafíos y compromisos. Por citar alguno de ellos pongo de ejemplo: ¿Cómo vivir la vida del cuerpo como obediencia a Dios que nos lo entregó como un valor y no como un peligro? ¿Cómo acoger la identidad/diferencia sexual sin negarla o descuidarla, sino haciéndola florecer en un proceso de identificación que asuma progresivamente todas las resonancias: físicas, psicológicas, intelectuales, sociales, emotivas, espirituales de manera positiva?

Se trata de adiestrarnos a ser «sí mismos» como personas corporales y

sexuadas, armonizando las diferencias, sin retornar más a las viejas represiones del mundo emocional y de todo tipo de ternura y de gozo vividos en el cuerpo. Se trata de retornar a la centralidad de la relación corporal en el diálogo de la Alianza. El mismo Jesús se centró más en los gestos del cuerpo y en los signos a favor del cuerpo, que en la doctrina.

El tejido de los artículos se va desglosando en una amplia trama de reflexiones que van desde el sentido bíblico del cuerpo, a una lectura de la corporeidad desde el Cantar de los Cantares y la lectio sobre 1 Cor 6,20 «Glorifiquen a Dios con sus cuerpos», para pasar luego a algunas consideraciones psicológicas, sociales y culturales en las que el cuerpo es leído desde sus potencialidades y ambigüedades; el compromiso en el manejo responsable del cuerpo; el cuerpo como canal de comunicación con un lenguaje propio; la valorización de la sexualidad y la renuncia por el Reino; contempla también una reflexión teológica sobre la dimensión mística y la fuerza creativa de la afectividad; la mujer y el cuerpo en la reflexión de Juan Pablo II; encontramos una oración poesía inspirada en el Magnificat; hasta llegar a los tres últimos artículos: Cuando el cuerpo se convierte en Eucaristía; los centros de energía vital en la experiencia cristiana y los sentidos del cuerpo, continentes espirituales para contemplar y celebrar la gloria de Dios Trinidad que resplandece en el rostro de Jesús.

Zoraida Duque, fma

FLACHIER DEL ALCÁZAR, Jorge.- Léxico de la psicología individual de Alfred Adler. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Quito, 1998, 213 pp.

El libro, tal como se deduce del título, presenta los principios fundamentales de la psicología individual, cuyo fundador fue Alfred Adler. Y lo hace con el estilo propio de un diccionario de contenidos.

En la introducción el Autor destaca algunos de los ejes en los que se apoya la psicología individual y los objetivos de la misma, como ciencia y método que se propone fomentar la autoestima, la autorrealización, un sentido firme de la realidad, el autoconocimiento, la responsabilidad frente a otros y con uno

mismo, lo que puede lograrse por el desarrollo consciente de la capacidad social del individuo en el seno de una comunidad humana. Adler, en efecto, eligió la denominación Psicología individual porque quería resaltar la idea del individuo total en su unicidad y singularidad.

La línea de pensamiento de Adler se comprende más a fondo cuando se conoce su historia personal y su lucha por sobreponerse a las dificultades orgánico - físicas y socioculturales que le tocó vivir. La superación de las adversidades y los mecanismos con que cuenta el ser humano para ello constituyen aspectos muy interesantes de la psicología adleriana y sus seguidores. Por eso el autor del libro ubica al lector en una interesante y breve síntesis biográfica que le permite el abordaje de los términos desde una comprensión práctica de los mismos.

Siguiendo un orden estrictamente alfabético, en el libro encontramos una rica terminología psicológica con definiciones y explicaciones que parten de los conceptos propios de la psicología individual.

Zoraida Duque, fma

CASTAÑEDA, Paulino y COCIÑA y ABELLA, Manuel J., Coordinadores.-La nueva relación España-América en el Proyecto Europeo. X Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Academia de Historia Eclesiástica, Sevilla, 17 de mayo de 1999. España, Córdoba. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2001, 199 pp.

Es grato reseñar un libro dedicado a las memorias de un evento científico que ha alcanzado su décima edición, pues ya nos indica la presencia de una comunidad que se dedica, con seriedad y constancia, a la labor de reflexionar sobre un objeto de estudio de manera permanente y no simplemente ocasional, como ocurre con las modas que cada cierto tiempo tienen fugaz vida en el campo cultural académico.

En este caso se trata del X Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, organizado por la Academia de Historia Eclesiástica y realizado en la hermosa ciudad de Sevilla, España, el 17 de mayo de 1999. Al igual que los anteriores Simposios, el décimo estuvo dedicado a un tema central, sumamente

importante para quienes vivimos de este lado del Atlántico: La nueva relación España-América en el Proyecto Europeo. Habiéndose efectuado en 1999, la fecha fue ocasión para reflexionar sobre la importancia de varios acontecimientos temporales: los cien años del 98 español, el fin del siglo XX y el futuro.

El libro está organizado en tres partes: una primera parte que consta de dos Ponencias Centrales, a cargo de Castillejo y de Trillo-Figueroa; una segunda parte consistente en una Mesa Redonda y una tercera parte conformada por siete Ponencias.

La Primera Parte consta de dos Ponencias Centrales: «Latinoamérica e Hispanidad: dialéctica social», de Miguel Castillejo Gorraiz (pp.15-41) y «La nueva relación España-América desde el plano político y cultural», a cargo de Federico Trillo-Figueroa Martínez-Conde (pp.43-53).

Ambas Ponencias constituyen una excelente introducción al conjunto de reflexiones que les seguirán en el desarrollo del Simposio. En la primera, Castillejo divide su intervención en dos acápites: «A. La historia como referente» y «B. Programa Internacional de Administración de Empresas y Economía (PIADE)». El acápite A está dividido en cuatro puntos. En los dos primeros, presenta una breve síntesis sobre la historia de la relación España-América del siglo XV al XIX (15-22). Luego en el acápite «3. Las relaciones económicas entre España y Latinoamérica», el autor analiza esas relaciones en el siglo XX, lo que le servirá de marco para posteriormente señalar cuáles han sido las modalidades de cooperación entre ambas regiones, asunto que detalla minuciosamente en los subpuntos «3.1. Los Mecanismos de Apoyo y Fomento de las Exportaciones e Inversiones en Latinoamérica» (pp.25-30) y en el «4. La Cooperación Española al desarrollo en Latinoamérica» (pp.30-38). El acápite B (pp.39-41), mucho más corto, lo utiliza para presentar, de manera concisa, los antecedentes, la justificación y los objetivos del Programa.

La segunda Ponencia de esta Primera Parte, se titula: «La nueva relación España-América desde el plano político y cultural» y está a cargo de Federico Trillo-Figueroa Martínez-Conde (pp.43-53). La Ponencia está organizada en tres acápites:

1. La relación España-Iberoamérica en el pasado (pp.43-46);
2. Iberoamérica en la España democrática (pp.46-47) y

3. La nueva relación España-América desde el plano político y cultural (pp.47-53)»

Consideramos de sumo interés esta Ponencia pues nos presenta el punto de vista de un español, acerca de las relaciones entre España y América Hispana a partir de las rupturas de los lazos existentes en la época del Imperio, es decir desde el siglo XIX, lo que la hace de algún modo complementario con la Ponencia anterior, la cual dedica atención destacada a los siglos XVI, XVII y XVIII y cuando se refiere a los siglos XIX y XX, lo hace desde una perspectiva económica, mientras que Trillo-Figueroa hace hincapié en otros aspectos como las relaciones diplomáticas y culturales. Para el primer acápite, Trillo-Figueroa plantea cinco hitos de la relación España-América:

- a.-Desde la emancipación a 1898,
- b.-Del Desastre de 1898 hasta 1923,
- c.-Dictadura del General Primo de Rivera (1923-1930),
- d.-La Segunda República (1931-1939) y
- e.-El Régimen de Francisco Franco (1939-1975).

Veamos a continuación algunas de las principales ideas de esa periodización.

- a.-Desde la emancipación a 1898.

Este aparte lo aprovecha Trillo-Figueroa para introducir dudas sobre la caracterización tradicional de este período:

«En primer lugar, tomemos el período que abarca desde la Emancipación a 1898, con un período final que se ha considerado como el desastre postrero de nuestro antiguo imperio colonial. Se suele señalar que la Emancipación alimenta en las nuevas Repúblicas cierta hosquedad hacia la antigua madre patria. Y es verdad que en términos generales, hasta el 4 de diciembre de 1836 en que las Cortes autorizan al Gobierno de Su Majestad a reconocer a los Gobiernos de los nuevos Estados, no hay siquiera relaciones diplomáticas y que hemos de esperar hasta 1894 para que se culminen esas relaciones diplomáticas y de paz con las distintas repúblicas iberoamericanas, siendo el primero de los Tratados de Paz el que se firma con México y el último precisamente en 1894, el que se firma con Honduras.» (p.44)

Esa nueva caracterización general del período emancipación-1898, necesitará de numerosas precisiones para quien quiera profundizar en el mismo, pues deberíamos preguntarnos cuáles son las fechas del «período de emancipación», pues sabemos las diferencias cronológicas entre los procesos acaecidos en América del Sur, con los ocurridos en América Central, además que tales fechas no le dicen nada al Caribe hispánico, no sólo a Cuba y Puerto Rico, que no obtuvieron emancipación de la Corona Española, sino tampoco a República Dominicana, cuya emancipación se realizó liberándose del yugo haitiano.

b.-Del Desastre de 1898 hasta 1923.

«El segundo período está marcado por el desastre del 98 y llega hasta 1923. Es el período que viene a su vez impulsado por lo que significó el Tratado de París, que puso fin al carácter americano de la monarquía de España. Es un período que pone en crisis la propia identidad del pueblo español a través de sucesivas aproximaciones históricas: desde la llamada generación del 98, pasando por el regeneracionismo y la generación de 1912. En todo ese pensamiento hay un rasgo común, que es no sólo la preocupación por el ser de España, por el nuevo ser de España, por eso que el maestro de maestros Ortega llamó poco después en 1921 «la España invertibrada», sino también preocupación por el qué hacer y por cómo recuperar la relación con esa parte de nuestro ser que era y es Iberoamérica.» (p.44)

c.-Dictadura del General Primo de Rivera (1923-1930).

En este período se realiza la Exposición de Sevilla, la cual encajaba a la perfección en la política de Primo de Rivera:

«Hay que llegar paradójicamente al tercero de los períodos, a la Dictadura del General Primo de Rivera, para encontrar una verdadera política exterior o si se quiere, una verdadera política Iberoamericana. Es sabido que Primo de Rivera buscaba un prestigio en el exterior que convalidara su falta de libertad interior y pretendiendo como pretendía un puesto permanente en el Consejo de la Sociedad de Naciones, desarrolló una amplia labor exterior y sobre todo cultural en Iberoamérica. Símbolo probablemente máximo de ello es la Exposición Iberoamericana de 1929 de Sevilla, que sintetiza el renovado interés de España por la América hispana.» (p.45)

d.-La Segunda República (1931-1939).

En la II República, debido a la urgencia de los problemas internos, no se le prestó atención a los problemas de política exterior, por lo que estuvo ausente una política hacia Iberoamérica. Aunque no obstó para que lo que no se diera a escala gubernamental, se diera en el ámbito de la producción ideológica:

«Eso sí, durante la II República van a surgir ya las voces de lo que serán los ideólogos de la etapa siguiente y última de esta evolución antes de la transición: la etapa autoritaria del General Franco, pues no en balde es en aquella época republicana cuando se producen las proclamas hispanistas de lo que va a constituir el fondo retórico de la relación hispanoamericana de los años del régimen del General Franco.» (p.45)

e.-El Régimen de Francisco Franco (1939-1975).

En el gobierno dictatorial de Franco, se explaya en toda su dimensión la ideología «hispanista», que había comenzado a desarrollarse en la II República:

«Es entonces cuando se hacen los primeros planteamientos del Padre Zacarías de Vizcarra, cuando escribe su **«Defensa de la Hispanidad»**, Ramiro de Maetzu, y poco más tarde —en 1943— cuando se publica por primera vez la idea de la hispanidad de García Morente. Y ese es justamente, ese espíritu más retórico que real, el que inspira las relaciones entre España y los países de Iberoamérica desde 1939 a 1975. No sin subrayar también, como reconocen los estudiosos de este período, que empiezan ya a fructificar (no digamos ya a través de los vínculos que establece la emigración), algunos atisbos de colaboración, lejos aún de la auténtica colaboración económica: colaboración evidente en los países más ricos de Iberoamérica en las situaciones digamos más extremas de la España de la posguerra...» (p.45)

El segundo acápite de la ponencia de Trillo-Figueroa, se refiere a **«Iberoamérica en la España democrática (pp.46-47)»**, en el cual se esbozan los postulados básicos de la relación entre España e Iberoamérica. El autor destaca dos nudos problemáticos: el de la definición que la nueva forma política del Estado español da de dichas relaciones y el segundo nudo, es el de dichas relaciones en el marco de una España que es parte de la Unión Europea.

Sobre el primer nudo, en el propio comienzo de la transición y de la nueva Constitución, Trillo-Figueroa nos dice:

«(...) el nuevo proyecto subjetivo de vida en común de los españoles – utilizando la terminología orteguiana para definir los empeños nacionales- el proyecto democrático que nos trazamos en la Constitución de 1978...ponía en el frontispicio de la política exterior del Estado, las relaciones con las naciones de la Comunidad histórica, atribuyendo el artículo 56.1 del texto fundamental el impulso de esas relaciones a la Corona de España. Precisamente el Rey, a quien se ha denominado motor del cambio, será también a mi juicio, motor e impulso de la realidad Iberoamericana.» (p.46)

Será así el propio Rey quien acuñe y popularice la idea de Comunidad Iberoamericana de Naciones, en fecha tan temprana de la transición, como el 12 de octubre de 1976:

«Hay que recordar que el primer mensaje de la Corona, justamente en 1975, habla ya de esa nueva visión de la idea hispanoamericana, iberoamericana o latinoamericana como Comunidad Iberoamericana de Naciones, apuntando con clara intencionalidad política tanto a una comunidad de intereses como a la cooperación mutua. Y poco más tarde, el 12 de octubre de 1976, precisamente al otro lado del charco –como gusta decirse acá- formula por primera vez, de una manera tangible a la... Comunidad Ibérica de Naciones basada en la existencia de tres raíces comunes: la historia, la lengua y la cultura, y la afirmación de los ideales de libertad, justicia y paz y de su corolario político, la democracia y la defensa de los derechos humanos.» (pp.46-47)

El segundo nudo se refiere a la triple relación: Iberoamérica-España-Unión Europea:

«(...) el segundo gran eje de estas relaciones es, sin ninguna duda, el ingreso de España en las entonces Comunidades Europeas, hoy Unión Europea, a mediados de los 80. Los países de la Comunidad Iberoamericana de Naciones y desde luego la propia España, vieron a esta última como su valedor ante Europa, como el defensor de los intereses de América Latina y como la cabeza de puente de esos intereses en el viejo continente.» (p.47)

El tercer y último acápite de la ponencia de Trillo-Figueroa se refiere a: «3. La nueva relación España-América desde el plano político y cultural (pp.47-53)», relación que sintetiza de la siguiente manera:

«Déjenme de nuevo distinguir tres pilares en esa relación. La relación bilateral entre España y los distintos países de la Comunidad Iberoamericana, las relaciones con la Unión Europea y finalmente las relaciones dentro de la propia Comunidad Iberoamericana de Naciones.» (p.47)

Esas relaciones podemos sintetizarlas alrededor de tres temas: los derechos humanos, la poca atención europea a Iberoamérica y la lengua española.

Sobre los derechos humanos, Trillo-Figueroa destaca la legitimidad de la preocupación de España por los mismos, ya desde el propio siglo XVI, cuando la acción de conquista y colonización americana los crean, como figura jurídica moderna e internacional:

«Hay entre nosotros especialistas en la labor de España en América y especialistas también en todo lo que fue el derecho derivado de la primera de las grandes polémicas que ha visto el Derecho Internacional moderno que allí surge, que es la de los justos títulos para la conquista de América. Si los derechos entonces de los indígenas fueron la preocupación elemental de la polémica de Valladolid o de tantas otras en casi pleno siglo XVI, a finales del siglo XX los derechos humanos son una cima de la civilización occidental de la que sólo se puede descender hacia la barbarie. Y en consecuencia, son la raíz y la esencia de la política exterior, o si se quiere, de la política de España con todos y con cada uno de los países de la Comunidad Iberoamericana.» (pp.47-48)

Acerca de la atención que la Unión Europea dedica a Iberoamérica, Trillo-Figueroa nos dice:

«La Unión Europea tiene una relación con América Latina más débil que la que mantiene con otras áreas del mundo...Precisamente por ese déficit de relación que nosotros queremos reducir actuando como cabeza de puente de las relaciones de la Unión Europea con Iberoamérica...en la Unión Europea se nos considera el interlocutor, si se quiere privilegiado, con América Latina.» (pp.49-50)

El tercer tema a destacar es el de la importancia de la lengua española como creadora de comunidad:

«Les decía al analizar los años 30 Y 40 que no podíamos echar en saco roto el pensamiento de aquellos hombres que trataron de hacer de la herencia común iberoamericana el sustento de una nueva manera de ver nuestra Comunidad. Es verdad que tenemos en común la herencia del pasado, la historia, la lengua, la religión, el derecho, la cultura. Y decir el derecho es decir tanto como la organización de la sociedad, la organización del poder público, la organización territorial de ese poder. Y es que al cabo, como ha defendido la moderna filosofía del lenguaje, tener una lengua común no es sólo tener en común el medio de expresión del pensamiento, es tener en común el pensamiento mismo. De cara al mundo globalizado tener en común el pensamiento en los países de la Comunidad Iberoamericana de Naciones es algo que no podemos desperdiciar.» (p.51)

Trillo-Figueroa concluye su ponencia con una cita del Rey Juan Carlos, cuya importancia nos lleva a reproducirla:

«Su Majestad el Rey, a quien tanto debe el impulso de la nueva Comunidad Iberoamericana de Naciones, decía unas palabras en la Universidad San Marcos de Lima que creo que son el mejor epílogo a las modestas que yo he expuesto ante ustedes. Decía: «Sean cualesquiera nuestras diferencias, estamos juntos. No somos una nación, ni una alianza, ni una coalición, ni un sistema de conveniencias económicas, menos todavía somos una raza en el sentido étnico de la palabra: somos un mundo. El mundo de la lengua y la cultura que hemos creado juntos desde hace largos siglos, que viene de Grecia, de Roma, de la tradición cristiana, de las aportaciones judías y musulmanas, de toda la riquísima historia originaria de América, fragmentada hasta que vino a unificarse con lo que llegó de Europa, en una creación original y ya siempre inseparable, en mutua fecundación histórica». Así lo deseo y lo espero.» (p.53)

Un primer juicio valorativo nos llevaría a decir que la Segunda Parte, la Mesa Redonda, constituye la parte más floja conceptualmente hablando y la que menos aporta en términos de reflexión o información sobre el asunto que convoca al Simposio, es decir la nueva relación España-América. Quizás se deba a que, a pesar de la calidad profesional de los participantes, estos se limitaron a intervenciones orales preparadas más a modo de salutación del auditorio, que

a modo de buscar el intercambio científico académico. Aunque debemos hacer la salvedad de la intervención de Luis Alberto Adao da Fonseca, Catedrático de Historia de la Universidad de Oporto y ex-Presidente del Instituto Luis de Camoens, quien fungía como representante de la Iberia y la América Portuguesa. Su intervención –aunque corta debido a ser una Mesa Redonda- dejó en el aire algunas afirmaciones que se revelan como ricas vetas para futuras investigaciones. Veamos algunas de ellas como la de que Brasil no es parte de Hispanoamérica:

«Brasil no es naturalmente Hispanoamérica, ésta es la tesis. ¿Por qué? por la historia misma. Dentro de un año, conmemoraremos todos los que quieran el descubrimiento de Brasil. Fue descubierto por un señor que se dirigía a la India. Lo que quiere decir que en el contexto de hace quinientos años, la historia empieza ahí. Hay una gran diferencia entre la Hispanoamérica de habla española y la Hispanoamérica de habla portuguesa: una es Occidente y la otra es camino de Oriente.» (p. 63)

Adao de Fonseca, insiste en las diferencias entre Brasil y el resto de Iberoamérica, afirmando que mientras esta puede tener quinientos años, Brasil sólo tendría la mitad:

«La historia de la integración de Brasil en Hispanoamérica es el resultado de un esfuerzo, por lo tanto no es el resultado de una vivencia geográfica, sino de un esfuerzo que ha construido a lo largo de doscientos años una realidad político-geográfica, que para nosotros hoy es evidente, pero que es algo construido; no hay nada en la geografía que haga de un mismo país Amazonas y Sao Paulo, por ejemplo, que están tan lejos como Sevilla de Moscú o quizá más...es decir, que el Brasil que hoy día es para nosotros algo natural no tiene quinientos años, sino doscientos cincuenta.» (p.63)

Otra idea sugestiva que plantea Adao de Fonseca es la particularidad de la relación Brasil-Occidente, muy diferente de la relación América Hispana-Occidente, al menos tal como lo registra el discurso académico y político tradicional:

«Y en esos doscientos cincuenta o trescientos años, siempre el Brasil es para el mundo europeo la punta más occidental de un espacio que va hasta el Oriente, es el extremo occidental de India..., el Brasil actual,... es una frontera occidental de un espacio que al principio empieza en India y que en la época

contemporánea es un espacio africano americano y viceversa; es decir, Brasil es la frontera occidental del Atlántico, y este es un Atlántico euro-americano o americano-africano.» (pp. 63-64)

Adao de Fonseca nos deja una sugerente idea acerca del papel de la Iglesia Católica y de la Cultura Católica en la conformación de Brasil:

«Hay un país que es un conjunto de razas, de tradiciones culturales, unificadas únicamente por la herencia católica.» (p.64)

A esa afirmación tan rotunda de aseverar que la unidad de Brasil descansa en la unidad de su cultura católica, Adao Fonseca la continúa cuando habla del futuro de Brasil y el papel que debe jugar esta cultura católica, planteando tres proposiciones que a modo de guía epistemológica y metodológica deberían seguirse para bien del deseable desarrollo de la nación luso-americana. Comienza por colocar de relieve la universalidad de la cultura católica:

«En primer lugar, que Brasil y la cultura católica en Brasil tienen que valorar lo que significó, en términos de ascendencia católica, la extraordinaria capacidad de articulación de distintos orígenes, razas y tradiciones culturales.» (p.64)

Luego adjetiva a la cultura católica como cultura de diáspora e invita a valorar y enjuiciar el pasado a la luz de cómo los hombres, a lo largo de toda la historia, buscan universalizar la experiencia humana, con las alegrías y dolores que conlleva:

«En segundo lugar, hay que aceptar, (si no es así, difícilmente podremos marchar adelante, porque nos quedamos sin raíces), que esa cultura católica en Brasil es hija de una cultura atlántica de dimensión euroamericana africana: es una cultura de diáspora. Pienso que es el momento en que la cultura católica en Brasil tiene que pasar delante de la vieja dialéctica de los colonizadores y de los indios, y de los colonizadores y los esclavos, y pensar que hay distintas experiencias, algunas dolorosas por supuesto, pero experiencias de diáspora, y que Brasil es en gran parte el resultado de una tremenda diáspora, que no puede romper con los lazos de origen, que son europeos y africanos. Hoy en día pienso que hay que volver de nuevo a esa idea de que Brasil es en Hispanoamérica la frontera occidental de un Atlántico que es Europa, África y América al mismo tiempo.» (p.65)

Finalmente Adao Fonseca le atribuye a la cultura católica brasileña la cualidad de puente:

«Por lo tanto, en tercer lugar, que esta cultura católica en Brasil tiene que ser una cultura de puente. Puente, en una cultura de globalización como la nuestra, quiere decir que el gran problema de la globalización es la necesidad de adaptarnos; pero, ¿cómo? La globalización desde mi punto de vista significa resistencia. Pensar la globalización es pensar en una resistencia, pero no armada, sino en una resistencia buscando las raíces. Pienso que en este punto el cristianismo y la cultura católica pueden dar una gran ayuda al futuro de la cultura en Brasil, porque el Catolicismo, sabemos que es una religión encarnada y por lo tanto el Catolicismo nos da la posibilidad de lo real, ya que la globalización es el pensar virtual, es antirreal. El Catolicismo tiene, por tanto, una gran función y una gran importancia a la hora de valorar y desarrollar la capacidad que la cultura latino-americana de dimensión lusitana, brasileña, americana, europea y africana, de resistir porque, como es comprensible, hay que buscar masa crítica y Brasil sólo no podrá buscarla.» (p.65)

La Tercera Parte del libro se nos presenta como la más compleja, debido a que se dan cita siete autores con sus respectivas Ponencias:

a.-»Los Presbíteros, pastores y servidores del Pueblo de Dios, delante de los desafíos del mundo actual», por Mons. Darío Castrillón Hoyos (73-82).

Es posible afirmar que, de las siete ponencias de esta tercera parte, esta primera es la que menor aparato erudito tiene y quizás tenga que ver, conque el autor es Monseñor y Cardenal Prefecto de la Congregación para el Clero y debido a tan alto cargo, debe ser un invitado permanente a numerosas asambleas y encuentros de este tipo; por lo que aquí presenta un conjunto de generalidades acerca del papel histórico del clero, pero que casi –con algunos ligeros cambios– esta ponencia pudiese ser presentada en otros eventos similares.

b.-»Teología y Universidad en América», por José Carlos Martín de la Hoz (83-96).

En esta ponencia Martín de la Hoz hace gala de un considerable aparato erudito que nos deja ver la manera profunda como trata el tema. Comienza por señalar la importancia de la creación de Universidades y el honroso papel jugado

por la Iglesia en dicha iniciativa:

«Una de las mayores aportaciones de Europa en América, y que bien merece la pena destacar en esta Comunicación al X Simposio Sobre la Historia de la Iglesia en España y América, es la obra educativa llevada a cabo por España en aquel continente. El núcleo de esa aportación está, sin duda, en la creación de universidades, en las que, como sucedió en el medioevo, la Iglesia tiene un papel preponderante, pues la mayoría de ellas tienen su origen en algún convento o colegio religioso, el claustro de una catedral etc., y por el profesorado que aportó.» (p.84)

Martín de la Hoz nos señala cómo en el propio siglo XVI comenzó la creación de Universidades en el suelo iberoamericano, algo sumamente destacable si lo comparamos con la creación de universidades en la América francesa, apenas en el siglo XX, es decir, ¡cuatrocientos años después!. Tan temprana fecha en la fundación de Universidades obedecía al hecho de que las mismas cumplían una función social de primera línea:

«Ayudaban las Universidades al desarrollo cultural, jurídico, necesidades en el campo de la administración pública y sobre todo en el campo eclesiástico. La creación de la de Santo Domingo (1538), Lima (1551) y México (1551) sirvieron de modelo para otras muchas que fueron surgiendo, y ampliaban las posibilidades de muchos jóvenes para adquirir una formación superior.» (pp.86-87)

Como dato curioso para nosotros los venezolanos, tendríamos que, dieciséis años antes de la fundación de la ciudad de Caracas (1567), ya se habían creado tres Universidades en tres países iberoamericanos. Martín de la Hoz nos ilustra el surgimiento de cada una, pero en aras de la brevedad citaremos sólo la de México:

«Lógicamente empezaron con pocos medios, en lugares poco adecuados, casi itinerantes, y con escasos alumnos: en México había en 1553 más de un centenar de ellos, hijos de conquistadores en su mayoría; en 1630 eran ya 500 y a finales del XVII se habían graduado allí cerca de 28.000 bachilleres y 580 doctores y maestros. Así pues, aunque fueran pocos alumnos, suponía un gran avance, un florecimiento de la cultura y del saber. Los principales dirigentes de América, con el transcurso del tiempo acabarían saliendo de esas aulas.» (p.87)

Para concluir el comentario sobre esta valiosa ponencia, quiero citar un juicio de Martín de la Hoz, acerca del carácter de la colonización española que se deriva de los datos históricos suministrados y que luce en la antípoda de la leyenda negra difundida por ingleses, franceses y holandeses; los cuales por cierto, no pueden negar que la Corona española creó Universidades en América, con varios siglos de anticipación a ellos. Dicho juicio, esbozado de manera tímida es el siguiente:

«Resulta llamativo que, apenas transcurridos 25 años desde la conquista de los grandes imperios –el azteca en México y el inca en Perú-, se pongan en marcha universidades. Sobre todo si se piensa en el reducido número de religiosos, y que todavía existían en América grandes extensiones de territorio por misionar. Es una señal clara de una visión de futuro que captaba la importancia que tenía para la construcción de una sociedad la puesta en marcha de lo que debía ser su motor: el «Alma mater».» (p.87)

c.-»España y América: un trayecto de ida y vuelta», por María Caballero (97-114).

Esta ponencia de Caballero versa acerca de las relaciones entre la literatura española y la americana. Para describirlas hace gala de abundante bibliografía especializada. De entrada nos presenta los dos supuestos en que se basan dichas relaciones:

«Este artículo pretende hacer reflexionar sobre una serie de asuntos bastante conocidos en torno a las relaciones literarias de España y América. España fue la metrópoli que, en su tarea de colonizar un Mundo Nuevo, llevó su cultura y literatura a la geografía americana. Pero según fueron pasando los siglos, se invirtieron las tornas y el siglo XX asiste al enriquecedor trasvase de la literatura hispanoamericana al Viejo Mundo.» (p.97)

Caballero nos presenta una breve cronología de esas relaciones, de cómo en la península a partir del 98 comenzaron a prestar atención a la literatura hispanoamericana, hasta llegar a la actualidad. Comencemos por la visión actual y luego la de finales del siglo XIX, para que pueda percibirse más claramente los cambios de perspectivas de dichas relaciones. Caballero afirma sobre la literatura hispanoamericana, lo siguiente:

«(...) esa literatura que, con cinco siglos a sus espaldas, es una realidad espléndida avalada por el hecho de que los premios de más prestigio literario en el ámbito hispánico –Cervantes, Príncipe de Asturias...- han sido recibidos por sus autores –léase Borges, Vargas Llosa, Fuentes, Roa Bastos, Sábato...- Sin olvidar que el reconocimiento tiene carácter mundial: el premio Nóbel de Literatura pasó por manos americanas desde Gabriela Mistral hasta García Márquez...Pretendo decir, entonces, que el lector medio no se le ocurre cuestionar la calidad, y muchísimo menos la existencia como tal de una literatura hispanoamericana.» (pp.97-98)

Esta visión actual de la literatura hispanoamericana por parte de España, ha sido posible por la ruptura de la visión española tradicional, ocurrida a partir de 1898:

«Pero el especialista sabe que no siempre fue así. Poco más o menos hace un siglo que los escritores españoles que regían el mundillo literario en la vieja metrópoli, se decidieron a admitir, con matices y distintos niveles de comprensión, la mayoría de edad de la literatura hispanoamericana. El emblemático 98, con el trauma que supuso para ellos la pérdida de las últimas colonias, les impulsó a ello. Unos años antes, la celebración del IV Centenario del Descubrimiento Americano había desvelado a los españoles una explosión de jóvenes valores – Rubén Darío a la cabeza- en múltiples puntos del continente. No hay que olvidar que es el momento del Modernismo literario, escuela que supone el reconocimiento de la mayoría de edad de las letras del Nuevo Mundo. Lo del retorno de los galeones –en frase antológica de Max Henríquez Ureña- fue real.» (p.98)

El resto de la ponencia, Caballero la dedica a una interesante reflexión acerca de cómo podría caracterizarse la actual literatura hispanoamericana, avanzando en ideas como las siguientes:

«Desde nuestros parámetros, el fenómeno multicausal que se puso en marcha en 1492 fue un fenómeno de mestizaje que desembocó en un tipo especial de civilización, ni española ni americana, sino hispanoamericana. La civilización española asentada en América, inició un proceso de homogeneización, fruto de sus relaciones con las grandes culturas precolombinas desde México hasta la Patagonia y con las importadas de África. Por tanto, no parece lícito definir la literatura hispanoamericana como una conjunción de lengua e ideario cultural y político en abstracto; sino como un proceso histórico concreto constituido, además, por varias voces. Un proceso histórico que ha generado una idiosincrasia

específica caracterizada por vocablos como mestizaje, transculturación, heterogeneidad / hibridez...Se trata de conceptos no equiparables –como trataré de demostrar-, conceptos que suponen diversos «corrimientos» teóricos en un asunto difícil de fijar.» (p.99)

d.->La transformación americana del arte español: el caso de Martínez Montañés», por Manuel J. Cociña y Abella (115-125).

En la misma línea que Caballero, Cociña nos entrega una documentada ponencia sobre las relaciones artísticas entre España e Hispanoamérica, esta vez no en el ámbito de la literatura sino en el de las artes plásticas, especialmente la escultura y la micro-arquitectura presente en la obra del sevillano Martínez Montañés, artista del siglo XVII. Desde el principio, Cociña deja sentada su posición acerca del mutuo enriquecimiento de esas relaciones:

«España, como parte importante de su cultura, traspasa su arte a América, un arte de muchos quilates estéticos y prevalente y profundamente religioso. Pero como no podía ser menos, no asistimos a una mera «traslación» geográfica de una serie de contenidos culturales y, en el caso que nos ocupa, específicamente artísticos. La particular idiosincrasia del Nuevo Mundo deja una huella en el arte español que llegó a América, precisamente porque la nueva fe arraigó y se vivió como propia, fue generando nuevas respuestas culturales y creaciones que pueden detectarse también en lo artístico.» (p.115)

Luego de esta posición principista, Cociña procede a justificar la escogencia de Martínez Montañés:

«Trataré de apuntar algunas variaciones que el arte español recibe en América en la persona de nuestro más eximio imaginero del siglo XVII: Juan Martínez Montañés. Es evidente que Montañés se establece como uno de los hitos más importantes de la imaginería española. Nunca mejor que con este artista el hablar de un antes y un después de su obra. No sólo en Sevilla sino en toda España, las obras de Montañés culminan el proceso iniciado en el Renacimiento escultórico y abren el camino hacia la inminente escultura barroca. No es una exageración sino una realidad afirmar que, hoy en día, la imaginería religiosa sigue viendo a Montañés como al gran genio al que imitar.» (p.115). **Más**

adelante enuncia como se dieron las relaciones entre la obra de Montañés y los artistas americanos:

«Era de esperar que, al igual que en la Península Ibérica, la maestría de Montañés hiciese escuela, que las obras enviadas por él fueran ejemplos a seguir por los escultores allende los mares. El acontecer histórico y el desarrollo de la plástica americana nos dicen, en cambio, que no fue así. Fue inimitable a un lado y otro del Atlántico, y la difusión de su estilo corrió a cargo de los discípulos y, sobre todo, los numerosos escultores de la época que terminaron por sucumbir a sus formas, gustos y fama. A Montañés se le solicitó en América por la maestría que demostró en sus imágenes, y por el halo de genialidad que le envolvía. Pero, una vez que sus obras llegaron al Nuevo Continente, el gusto y la idiosincrasia de las Indias transformaron la perfección formal de las esculturas montañesinas. Muchas han desaparecido y, las que perviven identificadas, han sido tremendamente manipuladas hasta el punto de que a veces, se llegó a dudar de su autoría. La más experta gubia española no pudo resistir el empuje de la estética y expresividad de la nueva población.» (p.116)

Siendo tan interesante la ponencia que estamos comentando, debemos circunscribirnos a nombrar de pasada dos aspectos de los muchos presentes, esperando que el lector sacie su curiosidad leyendo el propio texto de Cociña. Los mismos son: la presencia de la obra de Montañés en Venezuela y el juicio sobre las relaciones Montañés-Nuevo Mundo, desde el punto de vista de la dinámica cultural. Comencemos por el primero. Cociña desgrana una larga lista de las obras pedidas a Montañés desde el Nuevo Mundo, por razones de espacio y de interés particular, nos detendremos en las hechas para Venezuela:

«(...) en 1601, Montañés contrata cinco sagrarios para diferentes conventos franciscanos de Venezuela. Tampoco se hallan identificadas estas obras...En 1605 manda tres sagrarios para diferentes puntos de América (Isla Margarita, Cuba y Puerto Rico)...También en 1607 vuelve Montañés a sus series de sagrarios: envía esta vez tres de ellos hacia Venezuela, para diferentes conventos de dominicos...» (pp.117-118)

Continuemos con el segundo aspecto, en la obra de Montañés y su relación con la plástica podemos hablar de un proceso de dinámica cultural caracterizada por una profunda transculturación en su modalidad de conculcuración. La profundidad de la transculturación fue aumentando en la medida en que la obra de Montañés fue penetrando toda la sociedad:

«Estas reflexiones sobre la escultura religiosa en América nos acercan a comprender el proceso de transculturación llevado a cabo durante más de tres siglos al calor de la nueva fe cristiana. Las obras de Martínez Montañés, y la de tantos otros, fueron objeto de predilección en un principio por una selecta clientela de origen peninsular. Con el paso de los años, la población criolla y mestiza continuó «utilizando» esas mismas imágenes y las que... allí se hicieron, pero convenientemente adaptadas a sus gustos y exigencias.» (p.123)

La transculturación en su modalidad de conculcuración se evidencia en que:

«Por un lado hemos comprobado la calidad de estas esculturas olvidadas, algunas de ellas tras su restauración se ha podido ver la intensidad y frecuencia de ese enmascaramiento. Este proceso responde a un gusto tendente al expresionismo, para mover a la piedad, de ahí que las repolicromías acentúen la sangre, golpes y heridas. En otros ejemplos, como la Inmaculada de Oruro, la transformación de la imagen con vestidos y aderezos expone el uso devocional y fervoroso perenne, también producido en nuestras tierras donde hay ejemplos semejantes pero no tan frecuentes. En el Nuevo Mundo, la manipulación de las imágenes fue y es una práctica habitual y sistemática al margen de su origen y calidades artísticas. En última instancia todos los casos señalan el derrotero americano en la interpretación plástica de la imagen divina: cada vez más humanizada, donde el sentimiento íntimo y emotivo es el protagonista. América primaba el valor religioso de la imagen antes que las exigencias estéticas. En ese gusto por repolicromar con intensidad, subrayando los detalles cruentos del sufrimiento de Cristo, se ha querido ver un eco de la tradición religiosa indígena prehispánica. Hasta hoy, en buena medida, las esculturas peninsulares y las que se continuaron realizando allí siguen «viviéndose» como exponente de las esenciales necesidades evangelizadoras.» (pp.123-124)

e.- «La Iglesia y la Revolución: La Cristiada Mexicana y la Cruzada Española en la encrucijada entre el Pensamiento Político Tradicional y Moderno», por Andrés Bohmler (pp.127-159).

La ponencia está dividida en dos partes: «1. Cambio de paradigma en la relación España-América» (pp.127-143) y «2 La Iglesia y la Revolución: apuntes sobre el cambio furtivo de paradigma en la concepción de la relación entre fe y

política. El Catolicismo posrevolucionario visto selectiva –pero indivisamente- a través de cuatro momentos contrarrevolucionarios» (143-159).

En la primera parte, Bohmler nos presenta la visión de una postura política católica tradicional, entendida la acepción de tradicional como opuesta a lo moderno, tal como se ha concebido en Europa a partir del siglo XVIII. El eje de la misma es la línea argumental que desde el catolicismo se opone filosófica y teológicamente a las tendencias modernas, incluyendo al neoliberalismo económico. El autor expone una serie de argumentos para justificar la necesidad de ruptura del catolicismo con aquellas visiones dominantes de la modernidad, ruptura que se expresa –en términos de Bohmler- como una lucha entre el espíritu (Iglesia) y el cuerpo (capitalismo). Así define el «cuerpo»:

«La concepción actual del cometido de la política en los términos de buscar una siempre creciente disponibilidad de bienes que se adscriben al cuerpo, es signo inequívoco de que la pugna de las ideas no ha ido más allá del economicismo. La en sí noble función de la política ha quedado absorbida por la pretensiones del cuerpo que instrumentaliza a la razón para sus fines económicos, variando hacia el infinito la espiral entre producción y consumo, el homo sapiens-consumens (W.Röpke). La modernidad ha puesto en el centro de su cosmovisión sólo una parte de la operatividad humana: la productividad, es decir, no se ha fijado tanto en la capacidad moral como en la técnica; y, por ello, ha contribuido al paulatino ocultamiento del hecho de que las virtudes o bienes internos son una forma más alta de «operación» y de «bien» que la que quisiera hacernos creer el economismo...» (p.142)

Y así define el «espíritu», encarnado en el concepto de tradición católica:

«Frente a esta consideración antropológicamente unilateral y social y políticamente estéril se alza, condenada prácticamente al silencio, la tradición política católica. Frente al astuto cálculo político de las ‘pasiones en presencia’ se sitúa una realidad política multiseccular, emanada del magisterio, de la mística y ascética católicas, que el establishment ‘políticamente correcto’, sin demasiada penetración intelectual, suele tachar de ‘fascista’, como supuesta contradicción unívoca a todo lo que –en la terminología democrática- significa ‘soberanía popular’. Ocurre que el sentido común se ha puesto ‘patas arriba’. Porque, ciertamente, el hecho de tomar en serio las conquistas del pasado, al margen de los vaivenes de las ‘pasiones en presencia’, no significa otra cosa que estar realmente abierto un futuro mejor. No hay trascendencia (capacidad de futuro)

sin el amor y respeto a la tradición (presencia del pasado) del catolicismo, no sólo la religiosa y moral, sino también la política. La capacidad creativa (futuro) de la monarquía tradicional fue precisamente su vinculación a la doctrina católica. De ahí también su capacidad histórica de trascender el miope anhelo del escurridizo 'interés' común, porque el «bonum honestum» (el progreso en virtudes, que son bienes internos) no se identifica sin más con el «bonum útile» (el progreso en cosas, bienes externos).» (p.131)

Con estas definiciones en mente, Bohmler plantea los puntos a tratar en su ponencia:

«Tradicional versus nueva relación España-América. La Iglesia cara a la Revolución: apuntes sobre el cambio furtivo de paradigma en la concepción de la relación entre fe y política. El catolicismo posrevolucionario visto selectiva, pero indivisamente, a través de cuatro momentos contrarrevolucionarios:

-Fidelidad católica y sacrificio de la 'cristiandad' en la Francia revolucionaria.

-Las guerras carlistas o el fracaso momentáneo del tradicionalismo político.

-La guerra 'cristera' del 26 al 29: el triunfo de la concepción masónica-liberal en México. La 'traición' al pueblo mexicano en los «Arreglos».

-La guerra civil española o la victoria de la fidelidad a la tradición multisecular. Una opinión legítima: el fracaso cristero como antecedente del triunfo de la 'cruzada' española del 36 al 39.» (p.127)

El primer punto es tratado en la primera parte, mientras los puntos dos, tres y cuatro los aborda en la segunda. Estos tres puntos los hila de la siguiente manera:

«Recorreremos selectivamente las relaciones doctrinales y electorales habidas en Francia, México y España entre el Cristianismo y la Revolución, durante los últimos ciento cincuenta años, desde las primeras horas de la Revolución francesa. No hay exageración en afirmar que su conocimiento es de gran importancia para los católicos de todos los países. Dos concepciones diferentes del hombre, el optimismo ilustrado (que presupone un escepticismo

religioso variopinto) y el 'realismo' católico (que parte de la realidad –nada luterana- del pecado original), engendran dos diferentes sistemas políticos.» (p.146)

Bohmler desarrollará exhaustivamente su tesis acerca de la necesidad de enfrentar las revoluciones de corte jacobino y bolchevique, para lo cual el catolicismo tradicional tendrá que vencer interiormente al catolicismo liberal:

«El error secular del liberalismo católico sigue consistiendo, en vez de reconvertir el mal en bien, en admitir la teoría del mal menor, o sea, en no odiar el mal y en hacerle proposiciones. Todo arreglo concluido con él semeja no su triunfo parcial, sino su triunfo completo. Pues el mal no pide siempre la expulsión del bien; pide permiso para cohabitar con él. He aquí el problema del liberalismo de los católicos de siempre. Conceden a la 'revolución' ciertos desahogos. Pero el fuego revolucionario es celoso. El fuego que ilumina y el fuego que quema, ni uno ni otro, admite el reparto de la presa.» (p.159)

Esta ponencia de Bohmler puede ser muy útil para comprender la teoría arqueológica de la identidad Estado-Iglesia, tal como se estilaba en occidente hasta el siglo XIX y como aún se practica en numerosos países musulmanes. Para concluir, una cita sobre el papel de la Constitución en la lucha del Estado contra la Iglesia, que no sé si podría arrojar luces sobre los tiempos que corren en Venezuela:

«Hemos apuntado ya, perfilando la historia de las revoluciones modernas, que el arma legitimadora de toda revolución suele ser la Constitución, es decir, la presunción de inventar un 'derecho nuevo', que se arroga sustituir la multiseccular constitución histórica de las naciones cristianas, conforme a los principios de la ley natural, tal como la entendió la tradición católica hasta hace poco.» (p.151)

f.-«Un modelo para la construcción de la ciudad hispanoamericana: las Ordenanzas de Nueva Población (1573)», por Victoriano Sainz Gutiérrez (pp.161-177).

El autor de esta ponencia nos muestra cómo las Ordenanzas de Nueva Población emitidas por la Corona Española en 1573, evidencian una concepción moderna de la ciudad en la cual la misma va unida a todo el territorio:

«En ese hito fundamental de nuestra historia urbanística europea campea, como intentaré mostrar seguidamente, una visión de lo urbano –y de sus implicaciones territoriales- notablemente moderna, sobre todo si pensamos que se trata de un documento del siglo XVI; y un documento legal, que no procede, por tanto, de la elaboración intelectual de ningún teórico, sino que es un texto que aspira a convertirse, mediante su conciso articulado, en el instrumento capaz de conformar la realidad urbano-territorial de la América hispana.» (p.161)

Sainz nos dará evidencias de lo temprano que resultó ser el afán organizador urbano de los españoles en América, quienes ya desde 1502 –diez años apenas del descubrimiento- habían comenzado con la construcción de centros poblados, bajo la máxima de «conquistar es poblar»:

«Parece demostrado que, tras la quiebra del régimen de factoría colombino, la llegada a La Española en 1502 de Nicolás de Ovando como gobernador general supuso el impulso por parte de la Corona de un plan sistemático de creación de ciudades, para evitar el peligro de que los españoles vivieran «derramados por la tierra», según rezan los documentos de la época. Durante el gobierno de Ovando se va a dar comienzo, pues, a una actividad pobladora que se mantendrá ininterrumpida en los siglos sucesivos y que será el origen de «la más grande empresa de construcción de ciudades llevada a cabo por un pueblo», en palabras de Fernando de Terán.» (p.162)

Sainz nos señala como ese ímpetu urbanizador se mostrará con gran vigor desde el propio siglo XVI, contribuyendo a crear la fisonomía urbana de Hispanoamérica que aún perdura hasta nuestros días:

«Desde ese primer núcleo antillano, los españoles se van a lanzar en las décadas siguientes a explorar y ocupar el territorio americano, desde Florida a la Patagonia, sembrándolo con una tupida red de asentamientos urbanos de un modo que sorprende por su rapidez y su volumen: hacia 1580 existe constancia de la fundación de –al menos- 230 ciudades y a finales del siglo XVI el esquema de organización territorial de los centros urbanos ya está prácticamente definido en toda la América española y en gran parte perdura hasta nuestros días. En ese colosal proceso de urbanización que comienza en los primeros años del siglo XVI, los españoles van a emplear un modelo de ciudad que, una vez puesto a

punto, se repetirá en una amplísima área geográfica, generando una praxis urbanística que todavía hoy nos asombra por su extraordinaria eficacia.» (p.163)

De la enjundiosa ponencia que nos presenta Sainz Gutiérrez, queremos destacar: la temprana definición de la cuadrícula, la necesidad del régimen municipal, un asentamiento predeterminado a través de un plan urbanístico y la centralidad de la plaza como espacio simbólico por excelencia.

Será una constante del paisaje urbano hispanoamericano la temprana definición de la cuadrícula, que continúa en estas tierras la forma de urbanización de la meseta castellana:

«La rica experiencia urbanística del medioevo español, que venía fundando ciudades de traza regular desde el siglo XI, se transformará en América en un modelo del todo singular, cuyos orígenes aún hoy son objeto de discusión entre los historiadores del urbanismo. La cuadrícula americana se irá definiendo progresivamente desde las primeras retículas semiirregulares de Santo Domingo (1504) y Santiago de Cuba (1511), pasando por los trazados regulares de Veracruz y la Antigua Panamá (ambas de 1519), hasta llegar a la formalización del modelo en las sucesivas versiones de México (1521), Puebla de los Ángeles (1531) y Lima (1535). A partir de la fundación de Lima, la cuadrícula se extenderá por todo el continente americano.» (p.163)

Esa cuadrícula servirá no sólo para socializar el territorio, sino también de marco civilizatorio para la creación primero de las «repúblicas de españoles» y luego de las «repúblicas de indios», lo que se expresará en la obligatoriedad de formar el régimen municipal para que las ciudades sean administradas por los vecinos, tal como cinco siglos antes comenzó a hacerse en la Castilla de los ciudadanos guerreros:

«(...) antes de entrar a establecer los criterios para la ordenación física del espacio urbano, se aborda lo relativo a la constitución de «la república de los españoles», es decir, a la auto-organización del cuerpo social sobre la base del régimen municipal. En la terminología de la época, «poblar» era —estrictamente hablando— constituir jurídicamente la república de los pobladores, que desde ese mismo momento se convierten en vecinos y adquieren la obligación, en función de las tierras y solares que les hayan sido asignados en el repartimiento, de edificar sus casas y cultivar los campos. De hecho, una tierra está «poblada»

desde el preciso momento en que se constituye legítimamente la república de los españoles, aunque aún no se haya edificado la ciudad.» (p.167)

La forma de cuadrícula y el régimen municipal de las nuevas ciudades no fueron producto del azar, o excepciones de las reglas; por el contrario, ambas expresiones entraban en perfecta correspondencia con la condición de ser la ciudad un asentamiento predeterminado a través de un plan urbanístico, en el cual se preveían los espacios para las diversas funciones sociales:

«(...) analicemos cómo el cuerpo social configura espacialmente el territorio del término que le ha sido adjudicado. Es en este punto donde se insertan los 26 capítulos que precisan el modo de llevar a cabo la construcción de la realidad urbano-territorial, fijando mediante su dibujo en el plano la «forma» que la ciudad tiene de organizar el territorio: «Llegando al lugar donde se ha de hacer la población –se lee en el capítulo 111- (...) se haga la planta del lugar repartiéndola por sus plazas, calles y solares a cordel y regla». Y para que no haya lugar a dudas, poco más adelante se dice: «Para que se acierte mejor, llévese siempre hecha la planta de la población que se hubiere de hacer» (cap. 128), lo cual no ofrece excesiva dificultad puesto que un modelo urbano ya configurado se repite a lo largo y a lo ancho de todo el territorio americano. A partir de este texto puede deducirse, en primer lugar, una intención explícita de efectuar el trazado antes de los repartos y, en consecuencia, la elección de una forma de asentamiento no espontáneo, sino expresamente predeterminado.» (p.169)

Entre las diversas funciones asignadas de antemano a los espacios, destaca el papel de la plaza, la centralidad de la misma y su uso como espacio simbólico por excelencia:

«La prioridad dada al plano como elemento primario de la construcción de lo urbano se corresponde con la importancia otorgada al espacio público, y muy especialmente a la plaza. Si la trama ortogonal es la base que sustenta el modelo urbano propuesto por las Ordenanzas, la plaza es la pieza alrededor de la cual se articula el conjunto urbano, siendo a la vez elemento generador y polo de desarrollo. Las Ordenanzas dedican a la plaza varios capítulos en los que concretan sus características formales y funcionales. En primer lugar, se fija su posición en la ciudad: «La plaza mayor de donde se ha de comenzar la población, siendo en costa de mar, se debe hacer al desembarcadero del puerto, y siendo en

lugar mediterráneo, en medio de la población» (cap.113). La ciudad crece, pues, en torno a la plaza, la cual, al marcar los puntos de arranque de las calles, se convierte en el núcleo generador del que nace la ciudad y, por tanto, en el centro tanto físico como existencial de la vida urbana.» (p.170)

g.-El proyecto de monarquía americana en la correspondencia del Internuncio Gaetano Baluffi, 1837", por J. Santiago Castillo-Illingworth (179-199)

La ponencia de Castillo-Illingworth nos presenta un tema tan interesante como olvidado en la historiografía tradicional hispanoamericana; me refiero a los numerosos intentos -posteriores a la guerra civil que condujo a la secesión y creación de las repúblicas americanas (entre 1809-1830 aproximadamente)- de restaurar o instalar monarquías vinculadas a las diversas casas reales de Europa, pero no contra la voluntad de los americanos –como fue la imposición francesa de Maximiliano en México- sino contando con su activa participación y aceptación. Las razones de este voluntario olvido radican en que:

«Los proyectos de restauración monárquica en América –o de instauración, según se vea- son, hasta bien entrado el siglo XIX, una realidad de la que pocos en su época se atrevieron a hablar directamente y de la que, hasta hace relativamente poco tiempo, se había escrito muy poco. Quizá la sola idea de que luego de las largas y dolorosas luchas por la independencia se volviera a pensar en traer la monarquía a América como forma de gobierno, produjera rubor en muchos, una especie de sonrojo por lo que podría parecer un deshacer lo andado, el reconocimiento quizá de la poca reflexión con que los pueblos americanos se lanzaron a buscar su propia manera de vivir y de construir su futuro, sin contar apenas con una estructura política, administrativa o económica adecuada o, en última instancia, el temor de parecer retrógrado en medio de una sociedad que pretendía estar a la última en materia de ideas políticas y organizativas; aparte del hecho cierto de que tres siglos de tradición monárquica dejó necesariamente un surco profundo en la mente de muchos de los hombres de la época, a los que otra forma de gobierno parecería idea descabellada o al menos temeraria.» (p.179)

Pero ese olvido no es suficiente para borrar el dato histórico de que dichos intentos monárquicos existieron:

«Pero es un hecho que las ideas de restauración de la antigua monarquía española o de instauración de monarquías nuevas –sobre todo estas últimas– estuvieron presentes en la mente de muchos, americanos y extranjeros, tanto en el momento mismo de la lucha por la libertad –el caso quiteño es en ese aspecto típico, así como el más tardío del Río de la Plata– como en los años posteriores a la independencia. Su rastro, unas veces con claridad meridiana, otras velado por las razones que hemos apuntado, aparece en los documentos de la época, al punto de que en los últimos años son algunos los autores que se han detenido a estudiar esa realidad.» (pp.179-180)

Prueba de esos intentos está en las cancillerías europeas, incluyendo el Vaticano, el cual a través de los Nuncios recogía esta información de manera privilegiada. Precisamente, la correspondencia de uno de ellos, el Internuncio Gaetano Baluffi, es la que ha permitido la elaboración de la ponencia de Castillo-Illingworth:

«En muchas de las Cancillerías europeas reposan documentos que prueban no sólo la existencia de planes monárquicos concretos, sino que –y quizá esto es lo más sorprendente– permiten señalar un amplio arco de tiempo en el que esas ideas estuvieron presentes en la mente de muchos políticos americanos. La amplitud e insistencia de estas tentativas pueden sin duda ayudar a desentrañar muchos datos acerca de la complejidad y de la, a veces, torturante realidad, de unas repúblicas que pugnaban por afirmar su personalidad en medio de tremendas tensiones internas provocadas por los personalismos, las revoluciones, el caudillismo, la pobreza, la desorganización, la falta de rumbo claro, por solo apuntar unas cuantas razones.» (p.181)

Para mayor abundamiento de esos intentos de crear nuevas monarquías, Castillo Illingworth –basado en la correspondencia del Internuncio– nos presenta ejemplos de varios países, como México, las Provincias Unidas del Río de la Plata (Argentina y Uruguay) y Perú, los cuales realizaron esfuerzos para reinstalar monarquías, aún en plena guerra de secesión:

«Así, el Plan de Iguala de 1821 preveía el establecimiento de una monarquía moderada, es decir constitucional, con Fernando VII como Emperador, estableciéndose la posibilidad de llamar a un Infante español en caso de que Don Fernando no pudiese venir a América. Por la misma línea se desarrolló la misión Rivadavia-Belgrano, destacado en nombre de las Provincias Unidas del

Río de la Plata, que pensó en un hijo de Carlos IV, para reinar sobre ellas. Por su parte San Martín en su entrevista con el Virrey La Serna, celebrada en junio de 1821, planteó una Regencia, como fórmula para un gobierno independiente del Perú, hasta la llegada de un príncipe español, como fórmula para terminar la guerra.» (pp.190-191)

Pero también hubo intentos posteriores a la separación de España y que contaron con la entusiasta participación y dirección de jefes militares que habían ganado sus charreteras en las luchas tempranas del siglo XIX. Valgan los casos de Ecuador, Guatemala y Bolivia. Comencemos por el primero de los tres, cronológicamente hablando:

«En 1846, América y en particular el Ecuador, se verá sacudida con la noticia de que el General Juan José Flores, primer Presidente de la República, prepara una expedición con la colaboración directa de España y con la aquiescencia al menos implícita de Inglaterra y Francia, con el objeto de recuperar el poder perdido y de establecer una monarquía, de la que sería titular uno de los hijos habidos del matrimonio secreto de la reina Cristina, viuda de Fernando VII, con Antonio Muñoz, Duque de Riansares.» (pp.192-193)

Veamos el de Guatemala:

«Otro proyecto monárquico fue el intentado en 1848 por el Presidente Carrera en Guatemala, quien llega a proponer a Isabel II «(...) dar el centro América, con el título de Rey a un príncipe de su familia», con la condición de que se establezca «un Gobierno monárquico, pero al mismo tiempo enteramente independiente», como único remedio a las calamidades que afligen a la nación. En el proyecto del Presidente Carrera ese nuevo reino estaría bajo «la mediación exclusiva» del gobierno español o bien bajo la mediación combinada de España, Francia y alguna otra potencia sin excluir a Inglaterra...» (p.196)

En el mismo año de 1848, se repetiría los intentos de imponer monarquías en suelo americano, esta vez en Bolivia:

«También en 1848 y poco más de un mes después de la nota del Presidente de Guatemala, el expresidente boliviano José Ballivián, en conferencia secreta con el representante español en Chile, le pedía gestionar ante el Gobierno español dos millones de pesos, para establecer la monarquía en Bolivia, como único

modo de superar «(...) los obstáculos que había encontrado para obrar el bien». En el caso boliviano, nuevamente como en el ecuatoriano, el caudillo derrocado propone la fórmula monárquica y la necesidad de la ayuda de una potencia europea, en este caso también España, para recuperar el poder y la influencia perdidas.» (pp.196-197)

En su muy bien documentada ponencia, Castillo-Illingworth nos muestra suficientes pruebas que demuestran los intentos de restauración monárquica en suelo americano, intentos que obedecieron al deseo de satisfacer las graves carencias que mostraban las repúblicas en sus inicios, carencias que nuestro autor condensa magistralmente:

«Si bien es verdad que las ideas monárquicas tuvieron en América una cierta difusión y aceptación, nos parece posible distinguir dos momentos respecto a la intención con que los proyectos de instauración monárquica se desarrollaron en el continente: uno simultáneo a las guerras de independencia, que tenían como objeto...lograr la pacificación pronta de los nuevos Estados y el restablecimiento de unas relaciones que se veían como útiles y necesarias con España, también desde el punto de vista del reconocimiento internacional de las Repúblicas: el ambiente de rechazo a las ideas revolucionarias y democráticas que se respiraba en los ambientes europeos a raíz del Congreso de Viena y sobre todo por la influencia de la Santa Alianza, postulaban la necesidad de cobijar la independencia con el manto de la soberanía regia. El otro momento, es el posterior, cuando la desorganización y el caos producido por las contiendas políticas internas se había apoderado de los Estados americanos, haciéndolos naufragar en el mar proceloso de las guerras civiles, de los personalismos caudillistas, de la quiebra económica.» (p.198)

Al terminar la reseña de esta obra, solo nos resta recomendar ampliamente su lectura.

Enrique Alí González Ordosgoitti

CIMOSA, Mario, sdb.-»*Con te non temo alcun male*». Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 1–25), Roma 1995, Edizioni Dehoniane, 341 pp.

CIMOSA, Mario, sdb.-»*Nelle tue mani la mia vita*». Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 26–50), Roma 1996, Edizioni Dehoniane, 382 pp.

CIMOSA, Mario, sdb.-»Se avessi le ali di una colomba». Lettura esegetica e spirituale della Bibbia (Salmi 51-75), Roma 1997, Edizioni Dehoniane, 311 pp.

Con el comentario a los salmos del biblista italiano Mario Cimoso sdb, se inauguró en 1995 una nueva colección de estudios bíblicos en lengua italiana: *Lettura esegetica e spirituale della Bibbia*. El objetivo de la misma no es otro que «ayudar a los cristianos, preparados culturalmente, a acercarse a la Biblia y a nutrir la propia vida espiritual en la fuente pura de la Palabra de Dios, sin renunciar a nada de la comprensión profunda del texto».

La colección se estrena con el estudio libro de los Salmos haciendo una lectura continua del mismo. Para que este recorrido resulte fructífero, M. Cimoso considera indispensable en el lector tres requisitos: *tener fe en los salmos*; *estudiar los salmos* y *amar y vivir los salmos*. El primero de ellos nos acerca a la práctica de Jesús, que oró con estos textos, como algo propio de la piedad hebrea. El segundo requisito exige del lector un conocimiento del Antiguo Testamento, en línea de adquirir un alma veterotestamentaria, propia de quien espera al Salvador; es a partir de este ejercicio que resulta posible reconocer en los salmos la dimensión religiosa y profética de aquello que canta el salmista, sintonizando con sus sentimientos. El último de los requerimientos del autor apunta a la interiorización de lo proclamado en los salmos, actualizando en la propia existencia sus contenidos. Se trata, en síntesis, de ubicarse ante el salterio con la misma disposición que se da ante un verdadero amigo a quien se le confían las propias cosas, en quien se busca aliento, confortación, luz y fuerza.

El comentario de M. Cimoso espera desarrollarse en un total de seis volúmenes. Los hasta ahora publicados llevan como título un versículo de alguno de los salmos que contiene cada volumen: «*Con te non temo alcun male*» (Roma 1995), estudia los veinticinco primeros salmos; «*Nelle tue mani la mia vita*» (Roma 1996), aborda los salmos 26 al 50; el tercero, «*Se avessi le ali di una colomba*» (Roma 1997), comenta los salmos 51 al 75. Después de la presentación general de la obra, Cimoso ofrece una breve introducción general a los salmos, incluyendo en ella el uso que Jesús y los primeros cristianos hicieron del salterio (vol. I, pp. 12-30).

Como texto base de los salmos, M. Cimoso ofrece su propia traducción del hebreo, aunque en ocasiones se sirve, con mucha libertad, de dos traducciones

italianas: la Biblia-CEI y la versión ecuménica *Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente* (TILC).

El estudio de cada salmo inicia con una sintética presentación de su contenido central, intentando explicar también su ubicación en el salterio. Posteriormente, el autor aplica siempre un mismo esquema a cada salmo: *estructura, mensaje exegético-espiritual, lectura cristiana, en la liturgia, palabras claves, textos paralelos, conclusión*. En cada una de estas partes el autor logra una presentación clara. Sin llegar a tecnicismos filológicos, como por ejemplo los que contiene el comentario a los Salmos de Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, la parte exegética recoge elementos básicos suficientes para la comprensión del salmo.

La obra responde así a los objetivos que se propone, al servicio principalmente de quienes deseen abordar el salterio de manera sistemática y con la perspectiva de la oración y meditación con los salmos. Sin duda es una buena obra de apoyo para la lectio divina.

Sí hubiera sido muy útil al lector encontrar al final de cada volumen un índice de citas bíblicas y otro de las palabras claves que el autor va considerando en cada salmo. Esperemos que pronto podamos disponer también de los restantes volúmenes anunciados de este proyecto: «*Perché, Signore mi nascondi il tuo volto?*» (Salmi 76–100); «*Lampada per i miei passi è la tua parola*» (Salmi 101–125); «*Eterno è il suo amore*» (Salmi 126–150).

P. Carlos Luis Suárez, scj