

CON-ciencias Sociales

Cochabamba - Bolivia
N. Especial de Filosofía y Letras
ISSN 2074-0700



UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA SAN PABLO
Revista del Departamento de
Ciencias Sociales y Humanas



UNIVERSIDAD
CATÓLICA
BOLIVIANA
COCHABAMBA



CON-ciencias Sociales

Revista del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Católica Boliviana
“San Pablo”

Año: 2017 N° Especial de Filosofía y Letras

Diciembre, 2017

Cochabamba – Bolivia

CON-SCIENCIAS SOCIALES

Esta revista semestral fue creada en el año 2009 por el Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

MISIÓN

La misión de la revista Con-Sciencias Sociales es promover el debate científico en todas las áreas de ciencias sociales por medio de la difusión de investigaciones de docentes, estudiantes e invitados especiales, con el objetivo de contribuir con análisis y respuestas a la problemática social vigente y emergente.

**UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA “SAN PABLO” (UCB SP)
UNIDAD ACADÉMICA REGIONAL COCHABAMBA**

Luis Alfonso Vía Reque

Rector Regional

Carlos Arroyo Gonçalves

Director Académico Regional

Carlos Alberto Colomo Vargas

Director Administrativo y Financiero Regional

Walter D’Alía Abularach

Director Regional de Pastoral Universitaria

Véronique Magali Thomas Gerbe

**Directora Departamento de Ciencias Sociales y
Humanas**

Directora Revista Con-Sciencias Sociales

Consejo Editorial Interno

Carlos Arroyo Gonçalves UCB SP, Cbba – Bolivia

Véronique Magali Thomas Gerbe UCB SP, Cbba – Bolivia

Camilo Kunstek Salinas UCB SP, Cbba – Bolivia

Mónica Daza Ondarza UCB SP, Cbba – Bolivia

Nancy Vaca Aramayo UCB SP, Cbba – Bolivia

Sheyla Verónica Salinas Arrázola UCB SP, Cbba – Bolivia

Edwin Claros Arispe UCB SP, Cbba – Bolivia

Comité Científico

Fernando Mayorga Ugarte CESU, Universidad Mayor de San

Simón, Cbba – Bolivia

Gustavo Rodríguez Ostría, Investigador - Bolivia

Erick Roth Unzueta, UCB SP, La Paz – Bolivia

Manuel Sánchez de Diego, Universidad Complutense de Madrid – España

Augusto Jordán, UCB SP, Cbba – Bolivia

Cecilia Erostequi, Antropóloga, Consultora independiente - Bolivia

Editor

Victor Romero

Asistente de edición

Valeria Terceros Delgadillo

Diseño de la Revista Con-Sciencias Sociales

Vania Salguero Duchén

Diagramación de la Revista Con-Sciencias Sociales

Vania Salguero Duchén

Foto tapa

Willy Rocabado Aüe

Criterio de originalidad: El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Dirección: Universidad Católica Boliviana "San Pablo"
Calle M. Márquez, esquina Parque Jorge Trigo Andía
Zona Tupuraya
Teléfono (591) 4-4293100 Fax (591) 4-4291145
Apartado Postal 5381
vthomas@ucb.edu.bo (interno 235)
www.cba.ucb.edu.bo/
Cochabamba – Bolivia

Presentación

Número Especial de Filosofía

Este Número Especial de la revista Con-Sciencias Sociales está dedicado a la Filosofía. Recoge, por una parte, las ponencias del Simposio Internacional “Filosofía Política/Jurídica-Derecho indiano” que tuvo lugar los días 22 y 23 de agosto de 2016, organizado de forma interdisciplinaria por las carreras de Derecho, Filosofía y Letras (UCB, regional Cochabamba), Ciencias Políticas (UCB, regional La Paz) y la participación de dos universidades internacionales. Por otra parte, acoge también otras reflexiones filosóficas, posteriores al evento arriba mencionado, como la Epistemología, la Filosofía de la Educación y la Filosofía Intercultural.

El Simposio Internacional contó con la participación de la Pontificia Universidad Católica Río Grande do Sul (PUCRS), Brasil, y la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania. Las ponencias de los investigadores-expositores se circunscriben en la Filosofía Jurídica y la Filosofía Política, así como en la historia del Derecho como un aporte significativo al “Derecho Indiano”, campo con poca reflexión e investigación en nuestro país. Los expositores en el Simposio fueron: Prof. Dr. Christoph Horn (Universidad de Bonn, Alemania), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS, Brasil), Drs. Gonzalo Tinajeros Arce (PUCRS, Brasil), Prof. Dr. Roberto Boceta (UCB, Bolivia), Lic. Rodrigo Mita (UCB, Bolivia), Lic. Domingo Garcete (UCB, Bolivia), Abg. José Luis Baptista (UCB, Bolivia), Abg. Augusto Jordán (UCB, Bolivia).

En este Número Especial se publican las ponencias de nuestros colegas:

Roberto Boceta Fernández: “El derecho natural comunitario y la comunidad prepolítica: una contribución de Francisco Suárez a la ‘defensa de los indios’ en América”.

Francisco Suárez (1548-1617) tuvo una gran visión histórica en descubrir el derecho natural comunitario. Este derecho era esencial para la “defensa de los indios” en América. El derecho natural comunitario de Suárez equivaldría actualmente al derecho natural público, un campo que hoy en día prácticamente no es tratado, ya que los especialistas solo hablan del derecho público positivo. Este estudio se constituye en aporte significativo a tomar en cuenta en el análisis del derecho natural comunitario.

Domingo Garcete Aguilar: “El otro en el derecho indiano: a favor y a pesar del indio”

El punto de partida de este trabajo es la constatación de “un yo que no soy yo” (Sartre). La empresa del descubrimiento-conquista de América es, en general, el que hace el “yo” del “otro”. Sin embargo, el tema sigue siendo amplio. “Apenas lo fórmula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas”, como indica Todorov. Pero, nos quedamos con la “problemática del otro”, con frecuencia como algo “exterior y lejano”. Domingo Garcete subraya, por una parte, que el derecho indiano ha ayudado a mitigar lo que podría haber sido un verdadero genocidio como en el caso de la conquista de América del Norte; por otra parte, propone que el “otro” (indígena) es un tema que da para pensar y que hay que respetar su integral humanidad.

Rodrigo Mita Molina: “Sin coca no hay Potosí. La perspectiva de Luis Capoché sobre

las circunstancias que acompañaron a la emisión de las ordenanzas de la coca del Virrey Toledo”

En el afán de justificar el dominio español sobre los indígenas o de emitir medidas administrativas y tributarias que facilitasen el proceso de colonización de América, las autoridades de la corona se encontraron a menudo entre la cruz y el sentimiento del oro; con frecuencia no les quedó más que sacrificar el celo religioso a la estabilidad mercantil. Un ejemplo de esto, dice el autor, lo da la descripción que hace Luis Capoché, en su Relación general de la Villa Imperial de Potosí, de las circunstancias que acompañaron a la emisión, por parte del Virrey Toledo, de las ordenanzas que intentaron regular la producción y el comercio de la hoja de coca.

Las reflexiones complementarias, también de interés, son propuestas por los colegas:

Néstor Ariñez Roca: “Fraternidad, descolonización y educación. Los caminos descolonizadores de la educación boliviana”.

Uno de los temas importantes en la reflexión de Ariñez es la descolonización como forma de dominación, aún presente hoy en día y que impregna las realidades políticas, económicas y culturales de muchos lugares del mundo y de nuestro país. Frente a esta realidad, el autor sostiene la tesis de la fraternidad como un camino viable de humanidad. Dice Ariñez que la fraternidad no es igualdad, pero es una condición para su alcance y el horizonte hacia donde apunta; la fraternidad tampoco es libertad, pero es el espacio en el que ésta puede desarrollarse en plenitud, y que la educación juega un rol importante, como una herramienta para el desarrollo de la fraternidad porque es capaz de generar igualdad y libertad.

Saúl Chinche Calizaya: “Trabajo social: ¿disciplina o tecnología social? Algunas puntualizaciones de orden epistemológico”.

El autor coloca sobre el tapete el “trabajo social” bajo la pregunta de si es una disciplina científica o es una tecnología social. La concepción de tecnología social, dice Chinche, hace priorizar el desarrollo de experiencias y que las producciones intelectuales se encuentran al servicio estrictamente de la práctica profesional; en este caso, se corre el riesgo de que el trabajador social se convierta sencillamente en tecnólogo, con el peligro de que la persona se deje dominar por la técnica y su quehacer profesional sea dirigida por la

razón utilitaria. Pero, si se concibe al trabajo social como disciplina científica, se pretende obtener conocimiento sustancial de una realidad concreta, veraz y efectiva, apoyado por la investigación; en este caso, existe una orientación cuya finalidad será alcanzar una explicación verosímil de los hechos sociales, y que se traducen en acciones de investigación, producción y transferencia de conocimientos.

Oscar Gracia Landaeta: “Cultura y pluralidad: sobre las posibilidades de expresión de ‘lo diverso’ en el cine”.

El título de este estudio es muy sugerente, rescata el tema de lo diverso en el cine. Referencia concreta a dos películas: La nación clandestina (1989) de Jorge Sanjinés y Do the right thing de Spike Lee. El autor aborda la temática bajo las consideraciones de “Las diferentes formas de pluralidad cultural y su representación cinematográfica”; “Las diferentes formas de planteamiento cinematográfico de la diferencia cultural” (La construcción de lo plural en La nación clandestina; La construcción de lo diverso en Do the right thing); “Sobre el rol de la ‘suscitación’ en la economía autor-espectador”. Oscar Gracia finaliza su reflexión indicando el rol del cine “como una esfera en la que se suscitan fenómenos sobre los que se definen las formas de construcción y modificación de la identidad, debe ser estudiado de un modo en el que se perciban las diferentes condiciones que la interculturalidad misma le impone al lenguaje visual”.

Dr. Edwin Claros A.

Cochabamba, diciembre 2017

Contenido

Pág.
08 El derecho natural comunitario y la comunidad pre política: una contribución de Francisco Suárez a la “defensa de los indios” en América.

Roberto Boceta Fernández

Pág.
31 El otro en el derecho indiano: a favor del indio.

Domingo Garcete Aguilar

Pág.
36 Sin coca no hay Potosí. La perspectiva de Luis Capoche sobre las circunstancias que acompañaron a la emisión de las ordenanzas de la coca del Virrey Toledo.

Rodrigo Mita Molina

Pág.
43 Fraternidad, descolonización y educación. Los caminos de colonizadores de la educación boliviana.

Néstor Ariñez Roca

Pág.
50 Trabajo social: ¿ disciplina o tecnología social?. Algunas puntualizaciones de orden epistemológico.

Saúl Chinche Calizaya

Pág.
62 Cultura y pluralidad: sobre las posibilidades de expresión de “lo diverso” en el cine.

Oscar Gracia Landaeta

Pág.
69 Formato de presentación de trabajos para la revista Con-Sciencias Sociales

Pág.
71 Información sobre los programas académicos del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas

EL DERECHO NATURAL COMUNITARIO Y LA COMUNIDAD PREPOLÍTICA: UNA CONTRIBUCIÓN DE FRANCISCO SUÁREZ A LA “DEFENSA DE LOS INDIOS” EN AMÉRICA

THE COMMUNITY NATURAL RIGHT AND THE PRE- POLITICAL COMMUNITY: A CONTRIBUTION OF FRANCISCO SUÁREZ TO THE “DEFENSE OF INDIANS” IN AMERICA

Roberto Boceta Fernández

BOCETA, Roberto. (2017). “El derecho natural comunitario y la comunidad prepolítica: una contribución de Francisco Suárez a la “defensa de los indios” en América”. *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - semestre 2017*. pp. 09-30. Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Cochabamba.

Resumen

Francisco Suárez tuvo una gran visión histórica en descubrir el derecho natural comunitario. Este derecho era esencial para la “defensa de los indios” en América. Los castellanos encontraron numerosos territorios sin organización estatal en América. Ginés de Sepúlveda consideró que esta situación, de no tener Estado, los remitía a la situación de «esclavos por naturaleza» y por lo tanto no tenían derecho a la propiedad y al gobierno propio. Para combatir esa nefasta idea, que era apoyada por los conquistadores, Suárez defendió que las comunidades y poblaciones desprovistas de estructura política, seguían teniendo una amplia capacidad jurídica y por lo tanto eran sujetos de derecho privado y público en virtud de un derecho natural comunitario.

El derecho natural comunitario de Suárez, equivaldría actualmente, al derecho natural público, un campo que hoy en día prácticamente no es tratado, ya que los especialistas solo hablan del derecho público positivo.

El derecho natural comunitario de Suárez es una institución divina preestatal y prepolítica que sirve de base al derecho positivo en todas sus ramas, lo mismo que la ley natural es fundamento de todas las leyes positivas. Este derecho natural comunitario se caracteriza por: a) por ser natural, es anterior al Estado y por tanto afecta a la familia, a la tribu y a las agrupaciones sociales imperfectas, que tienen obligaciones y derechos naturales congénitos a los pueblos y a los individuos en cualquier situación cultural y política; b) por ser preestatal y prepolítico el derecho natural comunitario es derecho natural social, propio de personas jurídicas integrantes de la comunidad humana universal.

Abstract

Francisco Suárez had a great historical vision in discovering the community natural right. This right was essential to the “defense of the Indians” in America. The Castilians found several territories without state organization in America. Ginés de Sepúlveda considered that this situation in which they did not have a State, placed them into a situation of “slaves by nature” and therefore they did not have the right to property and self-government. To combat this nefarious idea, which was supported by the conquerors, Suárez advocated that the communities and populations lacking of political structure still had extensive legal capacity and therefore were assignees of private and public rights backed up by a natural community right.

Suárez’s community natural right would currently be equivalent to public natural right, a field which is practically not dealt with today, since specialists only speak of positive public right.

The natural community right of Suárez is a pre-state and pre-political divine institution that serves as the basis for positive law in all its branches, just as natural law is the foundation of all positive laws. This community natural right is distinguished by: a) being natural, it is prior to the State and therefore affects the family, the tribe and imperfect social groups, which have obligations and congenital natural rights by which these populations and individuals are assignees in any cultural and political situation; b) Being pre-state and pre-political, the community natural right is a natural social right, typical of legal persons who are members of the universal human community.

Resumo

Francisco Suárez teve uma grande visão histórica ao descobrir o direito natural comunitário. Esse direito foi essencial para a “defesa dos índios” na América. Os castelhanos encontraram numerosos territórios sem organização estatal na América. Ginés de Sepúlveda considerou que esta situação, de não ter Estado, os remetia à situação de “escravos por natureza” e, portanto, não tinham direito à propriedade e autogoverno. Para combater esta ideia nefasta, apoiada pelos conquistadores, Suárez defendeu que as comunidades e populações desprovidas de estrutura política continuavam com ampla capacidade jurídica e, portanto, eram sujeitos de direito privado e público em virtude de um direito comunitário natural.

O direito natural comunitário de Suárez equivaleria hoje ao direito natural público, campo que praticamente não é trabalhado hoje, pois os especialistas falam apenas em direito público positivo.

O direito comunitário natural de Suárez é uma instituição divina pré-estatal e pré-política que serve de base para o direito positivo em todos os suas partes, assim como o direito natural é o fundamento de todas as leis positivas. Este direito natural comunitário é caracterizado por: a) ser natural, é anterior ao Estado e, portanto, afeta a família, a tribo e grupos sociais imperfeitos, os quais têm obrigações e direitos naturais congénitos aos povos e indivíduos em qualquer situação cultural e político; b) Sendo pré-estatal e pré-político, o direito natural comunitário é o direito social natural, típico das pessoas jurídicas que são membros da comunidade humana universal.

INTRODUCCIÓN

Los planteamientos doctrinales de la antigüedad, especialmente los de Aristóteles, fueron la fuente que sirvieron para negar la humanidad a los pueblos originarios de América. Este problema, fue de gran relevancia en la neoescolástica española a partir de Vitoria. Suárez en su análisis de la comunicación social trató de dar una solución universal a esta cuestión, defendiendo la humanidad de todos los seres humanos. Suárez, descubrió «un sentido jurídico de carácter comunitario que late en el alma del pueblo, de un derecho natural social como institución divina, pre-estatal y prepolítica, propio de personas jurídicas integrantes de la comunidad universal humana y, por lo mismo, anterior a la Iglesia y al Estado y a cualquier forma de legislación positiva»¹. Por todo lo anterior, y por la relevancia que tiene en la obra de Suárez, ya que, según Ambrosetti, «el problema central de la filosofía del derecho de Suárez es el de la concepción especulativa de la ley natural»², estudiaremos que considera Suárez como derecho natural³.

Suárez, establece su pensamiento sobre el derecho divino natural partiendo del pensamiento de Santo Tomás, pero influenciado por la herencia de la neoescolástica española⁴, especialmente por la interpretación de Vitoria y usando «como antecedente inmediato»⁵ a Soto, elabora importantes diferencias, que constituyen una importante aportación a la teoría del derecho. Estos aportes forman una noción propia, síntesis entre la noción de natura según los estoicos, como *necessitudo* y la tradición bíblica⁶, y que muy poco tiene que ver con las construcciones teológicas desarrolladas siglos posteriores.

1. LA NATURALEZA DEL DERECHO DIVINO NATURAL EN SUÁREZ

Suárez habla de la naturaleza del derecho divino natural en el *De legibus* II, 5º y 6º, donde lleva a término un estudio sistemático de la misma. En el capítulo 5º «Concepto formal de la ley natural»⁷ explica primero, que cosa no es la ley natural centrándose en atacar la posición de Vázquez; para pasar después a trabajar sobre su propia definición de la ley natural en el Capítulo 6º.

1.1. La ley natural no es la naturaleza racional

Vázquez, considera que la ley natural encuentra su fundamento primero y suficiente en la naturaleza humana racional⁸, entendiendo a esta de dos formas: 1) la naturaleza humana como tal; y 2) la naturaleza humana en cuánto «razón natural» y connatural a ella.

La bondad o maldad de los actos que mandan la

ley natural dependen de las características de la naturaleza humana, que es su fundamento, de manera, que objetivamente los actos son buenos o malos por relación a esta naturaleza y en consecuencia no dependen de la voluntad de Dios.

Suárez ataca la posición de Vázquez diciendo que la ley natural no consiste ni en la recta razón ni en la naturaleza racional, ni en cierta virtud de la naturaleza a la que llamamos razón natural, para ello utiliza dos argumentos:

1) Uno de tipo ontológico, dado que no se debe confundir la moral con la ley, no obstante «la naturaleza racional sea el fundamento de la bondad objetiva de los actos morales humanos, no por ello se la puede calificar de ley»⁹. La causa, es que la ley natural no es solo indicativa de lo que es esencialmente bueno o malo al ser de la naturaleza racional, sino que indica también el mandato o prohibición de esta clase de bien o de mal por Dios, autor de la naturaleza¹⁰. Esta voluntad de obligar de Dios se da por necesidad, es decir no es libre de obligar o no obligar a estos actos. El fundamento inmediato de esta potestad, y de la necesidad de ser legislador, radica en la creación de la naturaleza humana; y el fundamento último se encuentra en su libre voluntad, en cuanto quiso crear al ser humano con unas características determinadas. La naturaleza racional, en Vázquez, es entendida como esencia, tema que es rechazado por Suárez, ya que la naturaleza racional entendida como esencia es un objeto cognoscible, pero no una actividad cognoscente y así falta el presupuesto racional sobre el que se constituye la causa moral de la ley, y es que para Suárez la ley es una causa moral y por lo tanto supone un acto de inteligencia aunque se constituya por un acto de la voluntad. Suárez, llega a la conclusión de que «no podemos llamar ley natural a la sola naturaleza racional como tal», ya que la ley natural es una verdadera ley divina preceptiva¹¹.

2) El segundo argumento, es de tipo epistemológico dado que en la naturaleza racional «todo este razonamiento procede del general al particular por medio de deducciones afirmativas, y esto no es válido»¹².

1.2. La definición de Suárez de ley natural

Después de haber rechazado la posición de Vázquez, Suárez trata de definir la ley natural y para concretarla analiza una serie de argumentos: Suárez, en el capítulo 6º se pregunta: «si la ley natural es verdaderamente ley divina preceptiva»¹³. En la época de Suárez, se daban dos posturas extremas: a) El intelectualismo radical, defendido por Gregorio de Rimini, Biel, Almain y Córdoba según explica él mismo Suárez, que opinan que la

ley natural es puramente indicativa, ya que «no es señal de la voluntad de algún superior, sino que es ley indicativa (*lex indicans*) de lo que debe hacerse o evitarse, de lo que por su naturaleza es intrínsecamente bueno y necesario o intrínsecamente malo»¹⁴, y por lo tanto, no depende de Dios como legislador, sino sólo del dictamen de la recta razón. En consecuencia a la ley natural tendría fuerza obligatoria, aunque no la confirme la voluntad de Dios legislador¹⁵.

b) Por el contrario, una posición voluntarista radical, defendida por Ockam y Gerson, diría que la ley natural consiste totalmente en el divino mandato o provisión procedente de la voluntad de Dios, como autor y gobernador de la naturaleza; por lo tanto no habrá acto alguno malo si no en cuanto es prohibido por Dios, y que puede ser hecho bueno si es mandado por Dios, y el contrario¹⁶. De donde supone esta tesis que toda la ley natural consiste en los preceptos divinos que Dios puede quitar y mudar¹⁷.

Ante ambas posturas extremas, Suárez adopta la vía media, que él cree es de Santo Tomás y la común de los teólogos. En palabras de Ambrosetti, Suárez acentúa «la categoría de la voluntad, pero todavía en una síntesis equilibrada con la razón»¹⁸. Así dirá, que «la ley natural no sólo es indicativa del bien y del mal, sino que contiene la prohibición propia del mal y el mandato del bien»¹⁹. Por lo tanto, es preceptiva, dependiendo su fuerza obligatoria de la voluntad de Dios²⁰. Para Suárez la ley puede considerarse en el legislador y en el súbdito, en el acto del legislador, es decir Dios, intervienen el entendimiento y la voluntad. Y así dirá que la ley natural, no sólo indica la cosa misma en sí, sino

«que también expresa prescriptivamente una acción como prohibida o mandada por un superior»²¹, es decir, la «ley es *imperio*, el cual consiste en un acto, y porque el acto es propiamente la *regla* que dirige», en consecuencia, la ley es un acto segundo. Si la ley solo fuera informativa «la violación de la ley natural no iría de suyo e intrínsecamente contra la ley del superior»²². La incidencia de lo prescrito que manifiesta la voluntad del superior, no es una novedad de Suárez, sino que ya se encuentra en numerosos autores de la escuela de Salamanca como Vitoria, Soto, Báñez, Molina, y fue el trasfondo de la polémica de Suárez con Vázquez²³. Pero la voluntad de Dios, como prohibición o mandato, no es toda la razón de la bondad y malicia que hay en la observancia o transgresión de la ley natural, sino que también es necesario en los mismos actos que haya cierta necesaria honestidad, para que la ley sea obligatoria. Y es que, ningún acto es malo sin que sea

contra el dictamen de la razón que lo juzga como malo²⁴, ya que, existen actos que son buenos o malos prescindiendo de toda voluntad recipiente sólo por su objeto²⁵. Esto puede fundarse añade Suárez en el principio metafísico de que las naturalezas de las cosas, según la esencia, son inmutables, y consiguientemente también en cuanto a la conveniencia o inconveniencia de las propiedades naturales²⁶.

En Suárez, el centro del derecho natural se sitúa en la estructura antropológica humana en sí, ya que en sentido estricto la ley natural no está en Dios, pues es temporal y creada, sino que se encuentra en la propia estructura interior del ser humano. Aunque, no se encuentra inmediatamente en la naturaleza del ser humano, ni en la voluntad, por lo que es necesario que esté en el intelecto o razón. Al no depender de la voluntad sino del intelecto, no se puede someter al cambio y a la mutabilidad. Según Suárez, la ley natural se constituye en la razón como una regla intrínseca próxima de los actos humanos. Esta regla, es un dictamen de la razón que dirige, obliga y es medida de la conciencia que acusa o aprueba los hechos²⁷.

La conclusión de Suárez, es que Dios no puede menos que prohibir lo que es contra la ley natural²⁸.

1. ¿En qué se diferencia la ley natural de la ley eterna?

Es evidente, que la ley natural da a conocer la ley eterna, pero existe el problema de que las dos se pueden confundir e identificar, ya que, si la ley divina natural existe desde la eternidad en el mismo Dios, en realidad sería la propia ley eterna y no un efecto suyo.

Para Suárez, «toda ley en algún sentido tiene su origen en la ley eterna y de ella recibe su fuerza obligatoria»²⁹. Ello es debido a que como hemos explicado en 4.3, la ley eterna lo es por esencia y las otras por participación, tanto en su racionalidad, cómo en su obligatoriedad³⁰. Si aplicamos este principio a la ley natural, llegamos a dos conclusiones: a) la ley eterna sólo puede ser conocida y tiene fuerza de obligar por medio de otras leyes y no por una visión directa de Dios³¹; b) no se deben confundir, como ya hemos explicado, la ley eterna con las ideas divinas, ya que la eterna está promulgada y obliga mediante una «relación temporal con las criaturas de hecho ya existentes»³². Si no fuera así, la ley eterna sería totalmente ineficaz de por sí; por ello, necesita estar acompañada de la tesis práctica, que dice, que «la obligación de la ley supone dos condiciones: su promulgación y su conocimiento»³³. La conclusión de Suárez, es

que la ley natural resulta o es un efecto por resultancia de la ley eterna. Suárez, parte de un objetivismo ético, de forma que la ley natural sería una realidad objetiva que vincularía a Dios mismo, y por este hecho cualquier hombre podría conocerla, aunque no fuera creyente. De la misma opinión es Grocio, al formular el famoso *etiamsi Deus non daretur*, diciendo que «esta ley (natural) sería válida y vigente aunque supusiéramos el absurdo de que Dios no existe o no se preocupa de los asuntos humanos»³⁴. El *etiamsi Deus non daretur* no es una novedad de Grocio, como consideran muchos autores, sino que esta expresión ya la encontramos en Biel, en Marsilio de Padua y en Suárez, siendo Suárez la posible fuente de Grocio. Suárez dice que «aún cuando no hubiese Dios, si hubiera en el hombre el dictamen de la recta razón, él tendría la misma razón de ley que tiene ahora»³⁵.

Para entender este principio hay que tener en cuenta que para Suárez la ley no es una medida de los hechos, sino una regla de acción, derivada racionalmente y querida como obligatoria por Dios. La ley natural no es el hecho de que la naturaleza humana sea como es, sino las «necesarias consecuencias racionales normativas que se derivan de la existencia de la naturaleza humana, supuesto el carácter racional de esta, las cuales son en sí juicios puros que la conciencia humana nos indica como obligatorios»³⁶. Por ello, no se debe confundir la ley natural con la conciencia humana. Es cierto, que la ley se manifiesta habitualmente en la conciencia, porque Dios la gravó en ella. La naturaleza humana no es la ley, sino la ocasión, ya que no es lo mismo el hecho del conocimiento que el objeto conocido³⁷.

Entre la ley natural y la conciencia hay grandes diferencias, que Suárez consideran que son: a) la ley natural es regla universal o general de lo que debe hacerse, sobre hechos futuros, sin contemplar las cosas pasadas. La ley natural nunca puede ser errónea si es verdadera ley, y su obligación es de por sí permanente y perpetua; mientras que b) la conciencia versa sobre un dictamen práctico particular, de las cosas ya hechas³⁸, atribuyéndose no sólo ligar la voluntad, sino acusar y defender. Puede darse una conciencia errónea ya que puede tomar por verdadero algo que no lo es.

2. La materia o contenido de la ley natural.

Una de las preguntas esenciales que debemos hacernos es ¿que contiene el derecho natural, cuál es su materia? Se ha hablado mucho del derecho natural, pero en realidad no hay ciencia del derecho natural. El hombre tiene un conocimiento evidente de los primeros principios de la acción, de los criterios generalísimo simplificados en la ley natural; pero no tienen conocimiento de las derivacio-

nes y aplicaciones de esos primeros principios. El derecho natural, es demasiado rico para poder ser expresado con conceptos definitivos, y no podrá ser alcanzado por ninguna observación, ni siquiera introspectiva, antes bien, podría ser determinado tan sólo por la reflexión³⁹. Esta cuestión fue analizada por Suárez cuándo estudia la materia de la ley natural, que como veremos más adelante, no es otra cosa que el derecho natural. La materia de la ley natural es para Suárez la honestidad, equivaliendo esta, a moralidad⁴⁰, tal como ya hemos explicado. La ley natural abarca toda la esfera moral en su más amplio sentido, como ya hemos visto en el Capítulo IV. Lo «honesto» en la ley natural comprende los principios necesarios con evidencia para la honestidad o rectitud de costumbre, ya se conozcan de forma directa por sus propios términos, ya por razonamiento⁴¹, es decir, no sólo los principios generales de la conducta, sino también las consecuencias que inmediatamente se deriva de ellos, por medio del discurso racional.

Estos principios Suárez los clasifica en tres grupos: 1) los principios generalísimos, que son evidentes y conocidos intuitivamente en la conciencia; 2) los principios menos generales, conocidos por sus propios términos, que son más concretos pero tan evidentes intuitivos como los anteriores; 3) las conclusiones que se derivan de ellos de forma evidente por la razón. Estos principios son concretos y se obtienen por razonamiento o inferencia de los dos primeros. Los dos primeros tienen conexión necesaria con la naturaleza humana racional⁴² y son propiamente la ley natural⁴³. Suárez tiene dificultad, de decirnos cuáles son y al final solo pone como ejemplo los principios del Decálogo⁴⁴, aunque algunos pertenecen al grupo tercero.

Como veremos más adelante, el principio próximo de conocimiento del derecho natural es la específica naturaleza social racional del hombre, esto es la esencia, determinada en manera inmanente del individuo-comunidad. No es el derecho lo que está al inicio sino «su» derecho, que existe antes que el Estado. El Estado regula los derechos privados, pero no los inventa, los protege, pero no los ha creado al inicio.

3. La construcción del derecho natural no se basa en la lógica⁴⁵.

El derecho natural, como la ley moral natural de la que es en el fondo una parte, no es un código racional deducible, altamente normativo, hecho de reglas inmediatamente claras o hechas de tal forma que se puedan derivar de ellas hasta el particular con los medios de la lógica, y que valgan para cada situación histórica particular, el fondo no hay una casuística del derecho natural. El derecho natural tampoco es una norma remunerativa

puramente ideal, que este sobre la historia, no es un espíritu objetivo que como una forma acoja situaciones reales o nuevos contenidos⁴⁶. No se debe construir un derecho natural *more geométrico*, sino que al contrario se debe recurrir a la experiencia y a la comparación jurídica.⁴⁷

4. La inmutabilidad y mutabilidad del derecho natural.

El derecho natural moderno se presenta como un derecho eterno y universal, mientras que el derecho natural escolástico, entre ellos Suárez, «afirma que el derecho aparece en el mundo en íntima relación con los fenómenos, dándose así la posibilidad de una serie indefinida de mutaciones, sin que mude el derecho natural, sino que se muda solamente la forma de realización»⁴⁸.

Así se expresa en *De legibus*, II, 14^o, 9, en la que se habla de una modificación libre de la materia social por el hombre, y además de una variación experimentada por esta con una cierta independencia de la acción humana directa. Esto es de gran importancia, pues se reconoce que el hombre puede en muchos casos, modelar las relaciones jurídicas a su gusto; pero también parece, que las cosas con las circunstancias pueden cambiar por influencias, no inmediatamente derivadas de actos libres humanos. Por ejemplo aquellas que hacen referencia al derecho de propiedad⁴⁹.

¿Cuáles son los límites del arbitrio humano en la estructuración de la materia social, es decir aquello que los hombres pueden decidir libremente en la organización jurídica escogiendo entre un repertorio dotado de posibilidades? La solución es el derecho natural primario y el derecho natural secundario. En el segundo el hombre según las circunstancias y los criterios de utilidad y conveniencia dará o no pie a tales instituciones. Pero una vez lanzadas a la vida una de estas instituciones, entonces los principios generalísimo de la ley natural, proyectado sobre la estructura de esta materia social, productiva preceptos de derecho natural que digan referencia a la fisonomía concreta de tales relaciones⁵⁰.

Para muchas relaciones de la vida no pueden existir principios concretos del derecho natural, en atención a la superlativa relatividad indiferencia moral de sus posibilidades, más del orden jurídico la seguridad y la paz requiere que se sometan a regla; esta es una de las necesidades que del derecho positivo viene a satisfacer. Así la ley positiva, además de recoger en su seno los principios de lo natural, los completa con disposiciones propias⁵¹.

La ley natural es razón pura, por lo que siempre es justa y por tanto no cabe el dualismo entre elegibilidad, es decir no puede ser corregida por moti-

vos de equidad⁵².

En Suárez, el derecho natural pertenece a la estructura de la esencia real, y como ella tiene un carácter espiritual, y de ahí su perfección, inmutabilidad y trascendencia respecto al tiempo y al espacio. Santo Tomás, siendo consecuente con su pensamiento filosófico, pone en el centro la existencia y el *telos* del ser humano, dejando en segundo plano la esencia.

La inmutabilidad del derecho natural se trata la Disputación II, 13^o «Los preceptos de la ley natural

¿son de suyo e intrínsecamente inmutables?⁵³. Suárez sostiene expresamente que el derecho natural es en sí inmutable, lo cual no impide que un sector de sus preceptos pueda experimentar modificaciones en sus contenidos, más «no porque los principios racionales varíen, sino porque transformándose la materia social a que se aplican cambian también el precepto, lo cual está ya previsto en el sentido del mismo»⁵⁴. Pero, no en todos los principios la inmutabilidad se aplica de la misma forma: 1) Los principios generalísimos, poseen una inmutabilidad absoluta, que ni Dios mismo puede alterar sin contradecir su esencia divina⁵⁵; 2) en los preceptos inmediatamente derivados de estos principios, si se refieren a la naturaleza o esencia moral del hombre, el contenido de los preceptos naturales no sufrirá jamás la menor mudanza; 3) cuando los preceptos se refiere a materia mudable y contingente, entonces puede cambiar, pero no en el sentido de que la razón varíe, sino de que cambiando la materia contingente y relativa sobre la que se aplican, cambian las consecuencias inmediatas de la ley natural. Así Suárez dice, «ya sí tampoco es obstáculo que la materia sea mudable, pues la ley natural discierne la mutabilidad en la misma materia y según ella acomoda los preceptos, pues una cosa manda en aquella materia para un estado y otra cosa para otro; y así ella permanece siempre inmutada, aún en cuando nuestro modo de hablar y por denominación extrínseca, parece como que se muda»⁵⁶. Para Suárez, el precepto en realidad no cambia, y por lo tanto el precepto de inmutabilidad se mantiene, porque «la misma razón natural dicta que esto se ha de hacer de tal o cual modo y no de otra manera, o concurriendo tales circunstancias y no sin ellas»⁵⁷.

Para Suárez, el ser humano y sus circunstancias pueden modificar esta materia, y entonces serán otros los preceptos que el derecho natural emita frente a la nueva configuración de las relaciones humanas⁵⁸. El ejemplo típico que Suárez utiliza, para explicar esta «mutabilidad», es el derecho de propiedad, donde el derecho de propiedad no es directamente de derecho natural; debemos recor-

dar que en el derecho natural de la antigüedad, aquello que es de derecho natural es la posesión en común. Para Suárez la comunidad es libre de elegir un sistema de propiedad u otro, pero una vez elegido, actúa el derecho natural y de él se derivan una serie de preceptos concretos, que si se hubiera elegido otra posibilidad, serían otros preceptos⁵⁹.

5. La actualización del derecho natural permisivo mediante el derecho humano civil: delimitación del ámbito de los dos derechos.

El derecho positivo aporta algo nuevo, no contenido en la pura ley natural: a) El derecho positivo no es toda la ley natural, sino una parte de ella, ya que no abarca el aspecto moral; b) la ley positiva se informa, no en la honestidad intrínseca de los actos, sino en el bien común que es su principio constitutivo; c) La ley positiva concreta de modo determinado los principios generalísimo del derecho natural, y puede mandar o prohibir lo naturalmente indiferente, cuando así lo exige el bien común; d) La ley positiva crea relaciones nuevas con carácter obligatorio, las cuales no se contienen extensamente en la ley natural, sino sólo negativamente, a modo de meras posibilidades⁶⁰. De todo esto se ve que el derecho positivo tiene una magnitud y una función propia al lado del natural. Suárez da a las leyes positivas dignidad propia y no quedan totalmente absorbidas al interno del derecho natural. El fin de la ley natural es para Suárez el bien en sí, la honestidad. El bien del derecho positivo es el bien común, por lo cual éste a quien una cierta autonomía. El derecho positivo no se propone como fin de entrar hacer buenos a los hombres, sino lograr el bien común la ley natural es imperativa directora y el derecho positivo es coactivo⁶¹.

Suárez no hace una distinción clara entre ley natural moral y ley natural jurídica pero diferencia cuidadosamente la ley natural del derecho positivo: a) El derecho positivo es coactivo y la ley natural no; b) el fin inmanente de la ley natural es hacer buenos a los hombres y el fin del derecho positivo es el bien común; c) En el derecho positivo no sólo puede tener cabida la parte de la ley natural que directa o indirectamente contribuya a realizar el bien común; d) El derecho positivo añade algo a la ley natural por varios conceptos⁶². el derecho positivo no impone ejercicio de muchas virtudes, y por permite algunos vicios, o mejor dicho los prohíbe. Una cosa es mandar lo inicuo y otra cosa permitirlo o no castigarlo o no rescindir lo que está mal hecho. Las leyes civiles no mandan lo inicuo pero a veces lo permiten o lo toleran. El fuero interno no afecta directamente al bien común ni a la vida social y por lo tanto no puede

ser legislado por el derecho positivo⁶³.

2. EL DERECHO COMO DERECHO NATURAL DOMINATIVUM

Suárez hace, en torno al derecho natural, dos distinciones que han llegado hasta nuestros días⁶⁴:

2.1. La distinción entre derecho natural primario y secundario, que se corresponde con el derecho natural positivo o preceptivo, y el derecho natural negativo o permisivo.

La ley natural puede tomarse en sentido estricto y amplio:

a) En sentido estricto o positivo, la ley natural consiste en que es preceptiva e indica un mandato absoluto o una prohibición absoluta necesaria⁶⁵; en palabras de Baciero Ruiz «determinados preceptos son imperados siempre de forma necesaria por el derecho natural»⁶⁶. Suárez pone ejemplo el precepto

«no matarás». Estos «preceptos» que mandan o prohíben son positivamente el derecho natural⁶⁷. Los actos que están conformes o disconformes con lo esencial de la naturaleza racional y tienen como fin propio su perfección natural, son la materia de los preceptos positivos de la ley natural⁶⁸. Hay que tener en cuenta que la ley natural manda o prohíbe los actos porque son buenos o malos, a distinción de la ley positiva humana que establece que los actos son buenos o malos porque están mandados o prohibidos.

b) La ley natural en sentido amplio o derecho natural negativo, no es un precepto y por lo tanto no manda ni prohíbe absolutamente nada. En términos de Baciero Ruiz «determinados preceptos [...] son permitidos por él, pero no imperados de forma necesaria»⁶⁹, y el propio derecho natural los exige de un modo necesario una vez introducidos por la práctica, por ejemplo, la propiedad privada⁷⁰. La ley natural consistirá en permitir, y por lo tanto el «permitir» es el derecho natural en sentido negativo⁷¹. Hay que tener en cuenta que la verdadera permisión solo se da, cuando una ley expresamente así lo haga constar⁷².

La ley natural establece por la recta razón que está permitido todo lo que es conforme con ella, pero que no manda con carácter necesario. Por lo tanto, están permitidos los actos buenos intrínsecos no necesarios y los actos indiferentes. Lo único que no puede permitir la ley natural son los actos malos⁷³. Es de destacar que el derecho natural negativo, en la parte que tiene de prescripción es decir de mandato o prohibición, no puede ser abso-

luto, ya que lo absoluto solamente es competencia del derecho natural positivo. El derecho natural negativo indica en realidad una limitación del derecho, y por lo tanto solamente regula y no puede prohibir o mandar de forma absoluta; sin embargo en los preceptos de derecho natural positivo, la prohibición o prescripción es absoluta y sin condiciones. Los ejemplos de derecho natural negativo, o permisión natural que pone Suárez son: a) la libertad del ser humano, donde el derecho natural negativo no manda la libertad positivamente de forma absoluta y tampoco prohíbe positivamente de forma absoluta la esclavitud; y así, la ley natural no prohíbe al ser humano prescindir de parte de su libertad, ya que el estado la puede limitar; b) la comunidad de bienes, donde el derecho natural negativo no manda obligatoriamente la propiedad privada y tampoco prohíbe la comunitaria, pero el estado puede regular y limitar la propiedad privada; c) en el matrimonio, el derecho natural negativo, tampoco manda casarse y tampoco prohíbe absolutamente casarse, aunque el estado puede prohibir el matrimonio de menores.

Aquello que debemos entender y es de gran importancia, es que el estado puede regular e incluso limitar la libertad, la propiedad o el matrimonio, pero en ningún caso puede llegar a anularlos de forma absoluta.

Los preceptos de derecho natural negativo son verdaderos preceptos que crean y respaldan los derechos naturales subjetivos de las personas, los cuales pueden ser determinados por la ley humana dentro de los límites que señala el precepto es decir sin poderlo abolir o anular. El estado no puede anular el derecho, pero la persona tampoco puede enajenar o renunciar propiamente a su derecho, como mucho lo podrá limitar. Por medio de las leyes humanas, el derecho natural permisivo hace la concreción de lo permitido, según el lugar, modo, tiempo y otras condiciones.

La permisión del bien tiene dos aspectos: a) un aspecto de precepto. La permisión es un derecho para quien debe actuarla, pero para aquellos a los que no se dirige directamente la permisión, consiste en un precepto de prohibición de no impedir lo permitido, y; b) otro de derecho subjetivo, ya que aquel a quien se dirige el precepto, la permisión consiste en una facultad de hacer o no hacer lo que se permite.

En los actuales derechos humanos, los habría de derecho natural positivo y de derecho natural negativo. Una clasificación y jerarquía de los mismos según los criterios de la acción de resultancia como nos dice Abril Castillo, es esencial para determinar el contenido de los derechos humanos.

Por lo tanto la verdadera permisión contiene un precepto que se dirige a todos los demás y concede un derecho subjetivo amparado en la prohibición de no impedir al que se concede la permisión. Esta es la causa, por la que la permisión, en realidad es una forma de prescripción, donde lo prescrito es que los terceros no titulares del derecho natural, permitan ejercer su derecho al titular, pero con esto nos adelantamos al punto siguiente.

2.2. La distinción entre derecho natural preceptivo y derecho natural dominativo.

La distinción anterior, desde el punto de vista formal es muy clara, pero desde el punto de vista material no aclara nada. Y es que la dificultad del derecho natural se encuentra en conocer la materia, es decir, el contenido material del derecho preceptivo, tanto en el sentido positivo o preceptivo estricto, como en el negativo o permisivo. Para conocer la materia del derecho natural, Suárez hace una distinción entre el derecho natural prescriptivo y el derecho dominativo. Comparto la opinión de Baciero Ruíz⁷⁴, de que esta distinción es análoga a la establecida en *De Legibus* I, entre *ius* como *lex* e *ius* como *facultas*, tal como la hemos examinado en el Capítulo II de esta tesis⁷⁵. De esta cuestión, hemos hablado en 2.2.2.2., comentando *De legibus*, II, capítulo 14^o, donde Suárez establece una nueva nomenclatura, denominando *ius dominativum* al derecho natural como facultad que sería mutable, y *ius praeceptivum* al derecho natural como ley que sería inmutable⁷⁶.

Ya hemos analizado el derecho preceptivo en sus dos aspectos, en el punto anterior, por lo que nos centraremos en el derecho natural dominativo considerándolo como el que tiene que ver con aquello que es propio del ser humano y que por ello es un dominio suyo.

Para Suárez, el derecho natural dominativo es un derecho natural subjetivo que consiste en una facultad activa de poder hacer o no hacer lo que esta permitido, respaldada por aquella prohibición general de impedirlo. Hay que tener en cuenta que el derecho natural dominativo en cuanto concede una facultad de actuar de acuerdo con lo permitido naturalmente es algo positivo. Y seguimos a Folgado diciendo que el derecho natural dominativo es la materia del precepto del derecho natural negativo y no es precepto o ley⁷⁷. En resumen, el derecho natural dominativo entraña una facultad positiva completa de actuar por sí mismo de aquel que tiene el derecho. Cuando una persona no ejerce la permisión, no está renunciando al derecho sino a la actuación del derecho. En realidad, el derecho consiste en el dominio, que concede la libertad de elegir o no elegir entre las posibilidades de la permisión en si misma considerada. Aunque

el derecho no pase al acto, no se pierde, de aquí aparece el carácter inalienable de los derechos dominativos.

2.3. La consecuencia de todo lo dicho anteriormente, es la distinción entre ley natural y derecho natural. ¿acaso ley y derecho son vocablos sinónimos, o difieren tal vez y es preciso corregir el sentido general del desarrollo del tema?

El derecho objetivo produce un definido efecto en la comunidad, este efecto, principalmente, se revela en la creación de derechos subjetivos, otorgamiento de ligas particulares y exclusivas a un hombre sobre un objeto; pero no puede decirse que este sea su único y peculiar efecto.

La ley natural es siempre prescriptiva, bien sea el mandato absoluto o permisivo, y el derecho natural se corresponde con el derecho dominativo, por lo tanto el derecho natural es la materia de la ley natural, es su contenido, que consiste en el ejercicio de la libertad de aquello que es suyo. Cuevas Cancino, considera que el derecho objetivo en Suárez, es el «contenido mismo de la ley, lo que la norma prescribe hacia la comunidad y que se diferencia esencialmente del resultado mismo de esa prescripción, llamado derecho subjetivo»⁷⁸. El *ius como facultas*, es el efecto de la ley, siempre dentro de la comunidad, que establece la relación entre los objetos fuera del hombre y el hombre mismo, asignándolos «a cierta persona, hace que los demás hayan de reconocer esa liga, y acatándola construyan sobre ese respecto»⁷⁹

El precepto de derecho natural negativo establece un principio en sí mismo mudable dentro de ciertos límites, aunque el principio permanece siempre igual. Lo que se muda es la extensión del derecho, los actos permitidos. Lo preceptivo es la misma permisión, aunque los preceptos de derecho natural negativo conceden derechos dominativos que en su regulación son modificables. Por ejemplo en el tema de la propiedad, lo natural es la propiedad común, y se permite la propiedad privada. Si por el derecho dominativo natural se ejerce la propiedad privada, el derecho natural positivo ampara la nueva situación⁸⁰ y la prescribe.

El derecho natural no fija el detalle del derecho dominativo, sino que establece el derecho en su medida natural. Es el derecho positivo el que establece el detalle dentro de límites legítimos y dice la forma en que se actúa el derecho dominativo.

Resumiendo se puede decir: a) que la materia de la ley natural son todos los actos internos o externos en cuanto están conformes con la recta razón, es decir en cuanto tienen honestidad o bondad moral. Y habrá una ley natural en sentido estricto

en cuanto la conveniencia⁸¹ sea absoluta y necesaria y perfectamente determinada; y habrá una ley natural en sentido amplio en cuanto hay una conveniencia absoluta, pero no necesaria y determinable dentro de ciertos límites; y también habrán los actos que tiene una conveniencia establecida por la ley humana. b) la especial razón de justicia o bondad moral consiste en que son actos buenos para la naturaleza racional, de forma que el contenido justo de lo mandado es la bondad moral u honestidad en general. La ley natural es comunitaria

Al igual que *la lex ut sic*, debe dirigirse a una comunidad, la ley natural tiene cómo objeto y como causa una comunidad de hombres. La ley moral natural no sólo se refiere a la persona individual privada, sino que «significa precepto público a alguna comunidad, y no solamente impuesto a una que otra persona singular»⁸², siendo esta comunidad natural por sola la conveniencia en la naturaleza racional, cual es la comunidad del género humano que hay entre los hombres, la ley natural que, mediante la luz de la razón, es propuesta a cada hombre; porque no se refiere a cada uno, como a tal, sino como hombre⁸³, es decir, como género humano. Para Suárez el ser humano que vive solo puede ser un buen varón, es decir a nivel del campo de la moral interna, pero no puede ser un buen ciudadano, campo que pertenece a la moral externa o jurídica. Ya que los actos del hombre solitario pueden ser actos buenos objetivamente y además hechos con recta intención, pero no puede ser un buen ciudadano por la falta de posibilidad de hacer actos buenos para la comunidad. Lo justo objetivo y externo es imposible sin comunidad. El hombre que vive en comunidad para ser bueno del todo debe ser buen varón y buen ciudadano a la vez, aunque se puede ser buen ciudadano sin ser buen varón, cuando el ser humano se limita a realizar los actos justos cumpliéndolos sin recta intención.

En resumen, la ley moral natural concede facultades morales puramente morales a las personas privadas en atención al bien moral del ser humano y facultades morales comunitarias a la comunidad política, en atención al bien común de la misma. Lo justo propio, en su especie de justo objeto de la justicia legal, consiste en estas facultades jurídico políticas que concede la ley moral natural a la sociedad, protegidas por el mandato de obedecer. Mediante su uso el legislador humano crea la ley propiamente jurídica, es decir, lo justo como causa moral o causa constituyente, y su efecto, las facultades y necesidades morales que también podemos llamar jurídicas, tanto las referidas al objeto de la justicia conmutativa, como al objeto de la justicia distributiva⁸⁴, pero especialmente a la primera. El mismo Suárez lo confirma al decir

«dijimos que *ius* algunas veces significa ley, otras veces propiedad o una a manera de propiedad de alguna cosa o acción judicial para poder usar de ella»⁸⁵.

Para el tema de los derechos humanos es muy importante, el derecho de que el uso de las facultades morales jurídicas puede sancionar e incluso modificar las facultades morales puramente morales de la persona, pasando así a ser jurídicas. Puede modificar sólo:

1.- El sector de facultades morales puramente morales que proceden de la ley natural directamente permisiva, en atención al bien común.

2.- Lo mismo puede ocurrir respecto a los bienes externos, que son comunes en principio por derecho natural y que el dominio privado sobre cosas se funda en el derecho natural, pero es de derecho de gentes o civil. En definitiva, depende de la determinación que le da la ley humana⁸⁶.

Al mismo tiempo, el uso de las facultades morales políticas del dominio de jurisdicción puede sancionar, pero no modificar, mediante ley jurídica las facultades morales puramente morales que se deriven de la ley natural en el sentido directo preceptivo, como son las que se tienen hacia la vida, al amor filial, etc.. Así las facultades morales puramente morales que el hombre ya tiene por ley natural directamente preceptiva, entran en la órbita jurídica como ley constituyente y como facultades y obligaciones políticas. La nueva obligación política aporta una garantía mayor por sus posibilidades de curación por parte del estado⁸⁷.

Importante. La posibilidad de distinguir varias clases de facultades morales, como efectos morales producidos por la ley, depende de la posibilidad de distinguir varias clases de leyes. Es imposible diferenciar facultades morales puramente morales y facultades morales jurídicas, si no se puede previamente diferenciar leyes morales y leyes jurídicas⁸⁸.

3. LA APORTACIÓN DE SUÁREZ A LA HISTORIA DEL DERECHO NATURAL

3.1. La ley natural es comunitaria.

Al igual que la *lex ut sic*, debe dirigirse a una comunidad, la ley natural tiene cómo objeto y como causa una comunidad de hombres. La ley moral natural no sólo se refiere a la persona individual privada, sino que «significa precepto público a alguna comunidad, y no solamente impuesto a una que otra persona singular», siendo esta comunidad natural «por sola la conveniencia en la naturaleza racional, cual es la comunidad del género humano

que hay entre los hombres [...], la ley natural que, mediante la luz de la razón, es propuesta a cada hombre; porque no se refiere a cada uno, como a tal, sino como hombre»⁸⁹, es decir, como género humano. Para Suárez el ser humano que vive solo puede ser un buen varón, es decir a nivel del campo de la moral interna, pero no puede ser un buen ciudadano, campo que pertenece a la moral externa o jurídica. Ya que los actos del hombre solitario pueden ser actos buenos objetivamente y además hechos con recta intención, pero no puede ser un buen ciudadano por la falta de posibilidad de hacer actos buenos para la comunidad. Lo justo objetivo y externo es imposible sin comunidad. El hombre que vive en comunidad para ser bueno del todo debe ser buen varón y buen ciudadano a la vez, aunque se puede ser buen ciudadano sin ser buen varón, cuando el ser humano se limita a realizar los actos justos cumpliéndolos sin recta intención.

En resumen, la ley moral natural concede facultades morales puramente morales a las personas privadas en atención al bien moral del ser humano y facultades morales comunitarias a la comunidad política, en atención al bien común de la misma. Lo justo propio, en su especie de justo objeto de la justicia legal, consiste en estas facultades jurídico políticas que concede la ley moral natural a la sociedad, protegidas por el mandato de obedecer. Mediante su uso el legislador humano crea la ley propiamente jurídica, es decir, lo justo como causa moral o causa constituyente, y su efecto, las facultades y necesidades morales que también podemos llamar jurídicas, tanto las referidas al objeto de la justicia conmutativa, como al objeto de la justicia distributiva⁹⁰, pero especialmente a la primera. Para el tema de los derechos humanos es muy importante, el derecho de que el uso de las facultades morales jurídicas puede sancionar e incluso modificar las facultades morales puramente morales de la persona, pasando así a ser jurídicas.

Puede modificar sólo: a) El sector de facultades morales puramente morales que proceden de la ley natural directamente permisiva, en atención al bien común. b) Lo mismo puede ocurrir respecto a los bienes externos, que son comunes en principio por derecho natural y que el dominio privado sobre cosas se funda en el derecho natural, pero es de derecho de gentes o civil. En definitiva, depende de la determinación que le da la ley humana⁹¹.

Al mismo tiempo, el uso de las facultades morales políticas del dominio de jurisdicción puede sancionar, pero no modificar, mediante ley jurídica las facultades morales puramente morales que se deriven de la ley natural en el sentido directo preceptivo, como son las que se tienen hacia la

vida, al amor filial, etc.. Así las facultades morales puramente morales que el hombre ya tiene por ley natural directamente preceptiva, entran en la órbita jurídica como ley constituyente y como facultades y obligaciones políticas. La nueva obligación política aporta una garantía mayor por sus posibilidades de curación por parte del estado⁹². 83-B. -74

Importante. La posibilidad de distinguir varias clases de facultades morales, como efectos morales producidos por la ley, depende de la posibilidad de distinguir varias clases de leyes. Es imposible diferenciar facultades morales puramente morales y facultades morales jurídicas, si no se puede previamente diferenciar leyes morales y leyes jurídicas⁹³.

3.2. Las comunidades preestatales y prepolíticas en el *Defenso Fidei*

Suárez hace una distinción entre el derecho natural en su aspecto universal y comunitario como distinto del derecho positivo político y público. Debemos resaltar que para Suárez el derecho natural tiene un doble campo: a) las obligaciones y derechos otorgados por Dios a la persona individual; b) las obligaciones y derechos otorgados por Dios a las comunidades no creadas por el estado, sino por la misma naturaleza.

Cuando Suárez habla de derecho natural comunitario, equivaldría al derecho natural público, un campo que hoy en día prácticamente no es tratado, ya que los tratadistas solamente hablan del derecho público positivo. El derecho natural comunitario de Suárez es una institución divina preestatal y prepolítica que sirve de base al derecho positivo en todas sus ramas, lo mismo que la ley natural es fundamento de todas las leyes positivas.

Este derecho natural comunitario se caracteriza por: a) por ser natural, es anterior al estado y por tanto afecta a la familia, a la tribu y a las agrupaciones sociales imperfectas, que tienen obligaciones y derechos naturales congénitos a los pueblos y a los individuos en cualquier situación cultura y política;

b) por ser preestatal y prepolítico el derecho natural comunitario es derecho natural social, propio de personas jurídicas integrantes de la comunidad humana universal.

Este derecho natural comunitario fue en la práctica desconocido por los juristas antiguos, por los romanistas medievales y relegado en nuestros días. Este vacío lo señaló Suárez, los filósofos antiguos y los medievales, en el *Proemio del De legibus* «*iuris prudentiae principia videntur tradidissen*». Tocando algo la honestidad de las virtudes.

Elorduy habla de la visión histórica que Suárez tuvo en cuenta para descubrir el derecho natural comunitario. Esencialmente fueron dos tipos de realidades: a) la propia situación de amplios territorios de la península Ibérica donde funcionaban numerosas formas preestatales, comunitarias y sin organización estatal. Esto se daba especialmente en los territorios vascos, así como amplias zonas de la meseta central, León y Portugal; b) la situación de la recién descubierta América, donde se encuentran numerosos territorios sin organización estatal. Ginés de Sepúlveda, consideró que esta situación los remitía a la situación de «esclavos por naturaleza» aristotélica, Suárez comprende perfectamente que las comunidades y poblaciones desprovistas de estructura política, tienen una amplia capacidad jurídica y por lo tanto eran sujetos de derecho privado y público en virtud de un derecho natural comunitario.

El derecho natural comunitario lo trata Suárez en dos sentidos que se complementan: a) en cuanto generador de poderes comunitarios, civiles y no civiles, nacionales y supranacionales; b) y en cuanto tiene por fin el bien público común. el primero, en cuanto Dios fuente de toda autoridad, no da el supremo poder civil a los gobernantes, sino a la comunidad perfecta por vía del derecho natural. Así Suárez dirá «porque primeramente el supremo poder civil considerado en sí mismo ha sido dado por Dios a los hombres reunidos en ciudad o en comunidad política perfecta, no por una institución peculiar y como positiva o por una donación totalmente distinta de la naturaleza, sino por consecución natural en fuerza de su creación primera. Por eso, en virtud de esta donación, no se halla esta potestas en una persona un en un grupo peculiar de muchas personas, sino en todo el pueblo perfecto o en el cuerpo de la comunidad»⁹⁴

Suárez señala dos argumentos a su favor: 1. Prueba la necesidad de este poder en una comunidad políticamente perfecta; 2. Observa que dicho poder es necesario para la comunidad humana en cuanto tal, prescindiendo de que la comunidad haya constituido un cuerpo político.

¿Puede la comunidad no hallarse organizada en un cuerpo político?. Suárez argumenta que sí, afirmando: a) Para Suárez esa comunidad sería justa y legítima y no puede ser menos que conforme al derecho natural; b) la naturaleza humana, por encima de todas las divisiones políticas, exige un poder que propiamente no es político, ni nacional, ni contractual, sino social o político social y supranacional, situado por la naturaleza recibida del creador por encima de todas las contingencias y arbitrariedades del internacionalismo contractual⁹⁵.

La visión de Suárez, es una visión comunitaria, que no responde a una visión individual del ser humano; pero hay que tener en cuenta que la comunidad para Suárez no la forman la interdependencia de los seres humanos entre sí, tomados individual o colectivamente, sino la dependencia esencial que tanto los individuos como las colectividades tienen respecto de Dios. Esta dependencia se manifiesta en las exigencias de la ley natural, a la cual se deben sujetar los seres humanos y los pueblos.

Hay que tener en cuenta que la comunidad prepolítica para Suárez es de derecho natural, y por tanto su constitución y su legislador es Dios de forma inmediata, mientras que las comunidades políticas, tanto en la constitución como en la legislación de la comunidad Dios obra por medio del ser humano. El *Defensio Fidei* dirá «es también evidente que este poder, considerado en sí mismo únicamente, tal como procede por natura consecuencia del Autor de la naturaleza, no está una persona, ni en una comunidad peculiar, ya sea de los poderosos o de cualesquiera del pueblo, pues por su misma naturaleza este poder se halla en la comunidad, en cuanto es necesaria para su conservación, y en cuanto se puede demostrar por el dictamen de la razón natural. Ahora bien, la razón natural demuestra que es necesaria en toda la comunidad y no en una persona o senado. Por lo tanto, en cuanto procede inmediatamente de Dios, se entiende que está en toda la comunidad y no en una parte de ella».⁹⁶ Esta tesis, también se debe aplicar al poder comunitario universal, ya que Suárez atribuye a la comunidad prepolítica dos actividades jurídicas:

a) La constitución primera de la *polis* o comunidad política.

Para Suárez la *polis*, que significa pluralidad, es obra de la muchedumbre. Pero para Suárez hay dos tipos de muchedumbres o *multitudo*: a) La primera, es un puro agregado de seres humanos sin orden, sin unión física ni moral. Esta multitud desordenada no es sujeto de autoridad legislativa; b) La segunda clase de *multitudo* es la de los seres humanos congregados en un cuerpo humano «con especial voluntad y sentimiento de ayudarse para un fin político; así forman un cuerpo místico, que se puede decir que es uno»⁹⁷. Esta multitud organizada, sí tiene el poder legislativo, pero este poder no se halla necesariamente unificado en toda la especie o colectividad de los hombres existentes, ya que

«no sería muy conveniente tal poder único en un reino temporal, dada la malicia de los hombres y su ambición; pues los reinos temporales se constituyen ordinariamente y se rigen más por la coac-

ción, por la fuerza y por el temor servil que por fe sobrenatural y amor filial; por eso difícilmente puede estar todo el orbe sometido a un príncipe»⁹⁸.

De forma que lo social y prepolítico, en la unidad del género humano se remite a la ley natural. La unidad en el género humano, no es solo de la especie, sino que se realiza también en lo social y moral. Para Suárez esta unidad se funda «en el precepto natural de mutuo amor y misericordia, que se extiende a todos, incluso a los extranjeros y a los de cualquier nación»⁹⁹. Como veremos en el Capítulo VI, para Suárez existe una obligatoriedad natural de la universalidad del amor, pero no como estructura política, sino como comunitaria o social. La unidad política del género humano para Suárez no será posible por la propia malicia humana.

Por lo tanto el proceso de la universalización jurídica se da de dos formas: a) La ley natural proveniente de Dios, que tiene como destinatario a todos los seres humanos en cuanto forman socialmente la comunidad del género humano. Esta cuestión es tratada en el *De Legibus*; b) El derecho político, que proviene de los seres humanos, y que tiene como meta de liberar al ser humano del desorden caótico por medio de estructuras positivas políticas. El tema es tratado en la *Defensio Fidei* y se caracteriza porque Suárez considera que la comunidad política internacional es imposible para el ser humano. Por lo tanto para Suárez el derecho político internacional, siempre será limitado, en cuanto jamás habrá una verdadera unidad internacional. A cambio considera, según Elorduy, que existe un derecho comunitario social internacional, basado en el derecho natural¹⁰⁰.

4. EL CONSENSO INSTITUCIONAL SOCIAL DE LA COMUNIDAD PREPOLÍTICA COMO ACTIVADOR DE LAS INSTITUCIONES

Una de las principales teorías desarrolladas por Suárez, es la teoría del *consensus*, en cuanto generador del derecho. Algunos autores, han atacado a Suárez, acusándole de voluntarista por admitir el *consensus*. Pero Suárez no es voluntarista, y los ataques que normalmente se le dirigen no coinciden con el verdadero pensamiento de Suárez. Suárez es atacado desde dos posiciones: a) los racionalistas que «consideran inadmisibles la idea de que Dios intervenga voluntariamente y libremente en la evolución del ser cósmico e histórico»¹⁰¹. En la visión del derecho de la modernidad, el individuo ocupa el primer plano y el Estado es el único sujeto productor de derecho, fundando su teoría en el

«contrato social». Hay que tener en cuenta que para Suárez Dios no es pura naturaleza, sino que también es persona, por lo que por medio de la analogía de atribución intrínseca del ser humano participa aunque sea limitadamente de esta característica; b) desde el punto de vista contrario le atacan los neoescolásticos, que «insinúan que en su doctrina jurídica interviene exclusivamente y en forma arbitraria la voluntad divina sin fundamento objetivo»¹⁰². Hay que tener en cuenta que Suárez atribuya a Dios una providencia moral, que le separa del aristotelismo escolástico, pero también del voluntarismo. Su voluntarismo, significa admitir la intervención voluntaria de Dios primeramente y después la del ser humano, como su colaborador en la historia. Jamás, en ningún texto de Suárez aparece la posición nominalista de considerar la ley como puro efecto de la voluntad divina sin fundamento objetivo, una posición que encontramos en Grocio¹⁰³. De todas formas, es necesario analizar detalladamente el sentido del consensus en Suárez, dado que, según Elorduy el consensus suareciano, es esencial para entender el *De Legibus* y el *Defensio Fidei*.

4.1. El consenso comunicativo en Suárez.

El *consensus* es tratado en numerosos puntos del *De Legibus*¹⁰⁴ y del *Defensio Fidei*¹⁰⁵, de forma que podemos considerar que «el concepto de consensus es parte de un sistema jurídico moral coherentemente estructurado»¹⁰⁶. Los términos utilizados por Suárez son muy variados: *consensio* y *consensus*, *voluntas conveniendi*, *pactum*, *commune faedus*, *conventio contractus*, y *quasi contractus*, que según Elorduy «los podemos entender como equivalente pero no como perfectamente sinónimos».¹⁰⁷

Para Suárez, la comunicación es activa, y trata de irradiarse en comunicaciones mutuas. Esta comunicación activa se hace por medio de consentimientos parciales en diálogo con sus semejantes y con Dios¹⁰⁸. Este consentimiento comunicativo es el título básico de su actividad jurídica y no es político, sino que es universal y propio del hombre como hombre, sea como multitud no ordenada, ni organizada o como comunidad prepolítica. El ser humano tiende a formar con sus semejantes, y sólo por su naturaleza social, estructuras comunitarias y prepolíticas, sin más autoridad que la otorgada directamente por Dios a la naturaleza libre del hombre, por medio de la creación. No se debe confundir este consenso con la interdependencia existente entre los seres humanos, sea de forma individual o colectiva; sino que es la dependencia esencial de los individuos y del colectivo humano respecto a Dios, que se funda en la dependencia intrínseca que tiene el ser creado y contingente

respecto al creador.

Un consenso común supone una voluntad general o colectiva que no es propiamente una suma de voluntades, y resulta no sin intervención de las voluntades y consentimientos de los seres humanos¹⁰⁹. Debemos recordar que el término resultar o actividad por resultancia, es una acción de múltiples causas convergentes donde, además de la actividad de los seres humanos, interviene también la acción de Dios autor de la naturaleza. Por lo que no es la voluntad propia de un ente social que vive por sí mismo hipostasiado en la naturaleza, ni siquiera necesariamente el resultado de un referéndum. Para Suárez el pacto común o consenso precede a un efecto que supera la causa y no depende totalmente de ella. Para Suárez más que una actividad o una suma de actividades concretas y determinables, es un estado predominable de opinión, en que se orientan en un sentido determinado las actividades comunitarias. No es necesario que sea aprobado por todos, a veces ni siquiera por la mayoría, tampoco es un fenómeno natural espontáneo, producido automáticamente¹¹⁰.

El estudio del consenso comunicativo, que también es activo en el ser humano, es esencial para entender lo que son los entes jurídicos en Suárez, y como se conforma desde los puntos de vista ontológico e histórico el derecho como *facultas moralis* y en consecuencia los derechos humanos. Los entes jurídicos, que se forman mediante consensos comunicativos, participan de esta ontología de la acción, de la praxis, fuera de todo determinismo físico, con capacidad de crear instituciones.

4.2. Tipos de consensos institucionales: el consenso institucional comunitaria-social y el consenso institucional político.

En el consenso puede ser funcional, que tiende a efectos pasajeros, rescindibles y variables, que carecen de un valor externo social y permanente para la comunidad. Este consenso no nos interesa, ya que no tiene carácter institucional. Nos interesa específicamente el consenso institucional que puede ser puramente comunitario-social o político, hay que tener en cuenta estos dos consensos no están estrictamente separados y en el político funcionan los dos al mismo tiempo:

a) Los actos institucionales comunitario-sociales o políticos afectan a la naturaleza misma del ser humano¹¹¹, creando vinculaciones personales, como el parentesco, el carácter sagrado religioso y sacramental, que enriquecen o transforman a la persona, ampliando o modificando en ella las aplicaciones del derecho natural. En el lenguaje de la ontología social diríamos que los consensos comunicativos comunitarios o prepolíticos son

actos théticos, no sometidos a la necesidad pero con condiciones suficientes previas dadas para actualizarse.

El consenso comunitario-social o prepolítico, crea una colectividad por un pacto espontáneo y muchas veces necesario, para respetar los derechos, tanto de los superiores como de los iguales e inferiores, en la sociedad humana¹¹², siendo precedente al consenso político. El consenso comunitario-social de la comunidad prepolítica no había sido considerado en la historia, ya que para numerosos autores las comunidades las comunidades prepolíticas no eran consideradas sujetos de derechos, hasta las declaraciones de derechos humanos de los pueblos originarios. Pero hay que tener en cuenta que para Suárez la distinción entre el pacto comunitario-social natural y el pacto positivo político es esencial para entender su teoría del consenso, ya que el primero es esencialmente vinculativo, personal e institucional, y será el que determine a la sociedad, ya sea natural-imperfecta o perfecta. El sujeto de este consenso y sujeto inmediato del poder en si mismo considerado es la comunidad, como unidad moral o cuerpo organizado¹¹³. Por ello, «no se halla en cada uno de los hombres considerados individualmente, ni en la multitud congregada solo accidentalmente, sino en la comunidad en cuanto moralmente unida y ordenada a formar un cuerpo místico, del cual resulta como una propiedad»¹¹⁴, en palabras de Angeláis, el titular será la comunidad o «multitud organizada»¹¹⁵. El poder pertenece a la comunidad por ley natural y no se puede atentar contra la existencia y pertenencia del poder a la comunidad, porque la ley natural no manda que el poder no permanezca en la comunidad, ni que sea ejercido por toda ella, sino que protege únicamente este derecho de la comunidad la cual puede cederlo¹¹⁶.

En conclusión para Suárez «el poder constituyente reside en el pueblo (comunidad). Cualquiera que detente la autoridad política que no sea el pueblo (comunidad) actuando como entidad autogobernante, recibe la autoridad por libre traslación inmediata, y no solo por designación»¹¹⁷.

b) También nos encontramos con el consenso institucional político, determinados por la intervención puramente jurídica y externa del Estado. En él, las instituciones no afectan internamente a las personas, ya que siguen permaneciendo idénticos al cambiar las estructuras políticas.

El consenso político depende del acto voluntariamente prestado por la comunidad para establecer un régimen de gobierno determinado y es posterior al consenso social, y mediante él, se somete a los súbditos a deberes que impone el Estado para el bien común. La comunidad puede trans-

mitir el poder y crear el estado, que es un ente moral, con vínculos morales es decir leyes¹¹⁸. Este poder depende directamente de la voluntad y ley constitucional humana y no de la ley natural o de la voluntad divina¹¹⁹. El poder no se encuentra en ninguna persona individual y tampoco puede encontrarse en todas, por la sencilla razón de que «nadie puede adquirir lo que no tiene juntándose con semejantes que carecen también de ello»¹²⁰. Por lo tanto el poder se encontrará en la comunidad, en el entorno social, el cual no es lo mismo que el mero agregado de individuos, sino un nuevo ser moral. El método a través del cual nace es el consentimiento. La formación de la comunidad política y la adquisición por parte de ella del poder público es simultánea. La sociedad existe no gracias a un acto libre, sino que es un don necesario de la naturaleza humana, el imperativo de la ley racional. Una cosa es el contrato social, que quede a la personalidad jurídica de la comunidad y otra, el contrato estrictamente político, merced al cual se designa el régimen de gobierno y sus titulares¹²¹.

Aquello que transmite la comunidad, no es el poder en si mismo, ya que esto afectaría a su existencia, y la facultad del poder no puede ser totalmente enajenada de la propia comunidad. Por lo tanto, aquello que se transmite es el ejercicio del poder, y no el poder en sí mismo¹²².

El sujeto de este consenso es la sociedad política, que puede ser creada o no, por la comunidad, según considere si es adecuado o no para la ayuda mutua. Esta ayuda mutua no la puede realizar un individuo cualquiera principalmente porque no es superior a los demás. Por ello, el sujeto realizador del fin comunitario no es el individuo, y por ello, tendrá que serlo la comunidad o colección. Esta colectividad para ser sujeto de relaciones reales trascendentales con capacidad de obligar¹²³, debe tener ciertos requisitos: a) el primero es la unidad; b) hace falta una causa final que será el fin político; c) también se necesita causa formal que será el vínculo social; d) y una causa eficiente que es el acto especial de la voluntad o común consentimiento. Esta voluntad humana no es la causa del poder político, sino una condición indispensable.

Entre la comunidad y el Estado, Suárez considera a la Iglesia como un ente intermedio «entre el cuerpo místico del pueblo, resultante del consenso humano y la acción de Dios autor de la naturaleza, y la persona mística de la autoridad estatal monárquica o corporativa resultante de la elección humana y de la acción providencial de Dios en la historia».¹²⁴

Por lo tanto hay que distinguir tres tipos de resultancia, donde Dios y el ser humano actúan de

forma diferente: a) el cuerpo místico del pueblo, como sociedad prepolítica que es resultante del consenso institucional comunitario-social y la acción de Dios autor de la naturaleza; b) la persona mística estatal que es resultante de la elección humana y de la acción providencial de Dios en la historia; c) el cuerpo místico de la Iglesia, que es un cuerpo político intermedio entre los dos.

4.3. El consenso institucional de Suárez

El consenso institucional en Suárez es muy diferente a las teorías del contrato social de otros autores posteriores a él. La cuestión del pacto social y del poder político que conforma la teoría de la traslación¹²⁵, no es un tema original que proceda de Suárez, sino que es un argumento con una larga tradición ya que procede de los padres de la Iglesia, especialmente San Juan Crisóstomo¹²⁶, también ha sido trabajada por Santo Tomás¹²⁷, y formulada de forma precisa por Aegidius Romanus, Engelbert de Volfersdorf, Nicolas de Cusa, Jacobo Almainius, Gerson, aparece de forma recurrente en la Neoescolástica española en casi todos sus autores, Vitoria, Soto, Molina, Suárez, Covarrubias, los Salmanticenses, etc. Y fue confirmada en el Concilio Vaticano II por la *Gaudium Et Spes* 74. De Santo Tomás tomaron la distinción entre la fuente inmediata y la mediata del poder, por la que el poder civil, se puede decir proveniente de Dios, únicamente en el sentido de que Dios es autor de la naturaleza, de la cual a su vez nace inmediatamente el poder.¹²⁸

1.- Suárez, combatió en su época la teoría de la designación de la reforma protestante, donde Dios designa de forma inmediata y directa a la autoridad política, y la considero herética en su obra *Defensio Fidei*. Suárez, aparece como un claro defensor de la teoría de la traslación de la que es «sin duda ninguna su mejor interprete»¹²⁹. Podemos resumir la teoría suareciana de la traslación con las siguientes tesis:

a) las sociedades menores y la sociedad perfecta no son consecuencia del pecado, sino que incluso existirían en el estado de inocencia¹³⁰. La naturaleza humana tiene un carácter esencialmente social y el ser humano no puede vivir sino en la comunidad, por ello, la autoridad política es una propiedad necesaria del cuerpo político. Esta autoridad política se origina en Dios como causa primera, el cual, por derecho divino natural transfiere de forma inmediata la autoridad constituyente al pueblo como un todo;

b) por derecho natural, solamente existe la comunidad, «con su democracia inmediata o el autogobierno del pueblo por el pueblo, sin la mediación de un cuerpo representativo»¹³¹, es decir sin el es-

tado o la política, ya que todos los seres humanos nacen libres e iguales por la esencia de su naturaleza y permanecen así antes de su unidad en el cuerpo político. Esta doctrina supone un rechazo total de la doctrina aristotélica de los esclavos por naturaleza, y es que toda servidumbre proviene de los seres humanos y no de Dios¹³²;

c) el pueblo transfiere de forma inmediata la autoridad política a un individuo o cuerpo político, en beneficio del bien común. La transferencia formal es la causa moral y jurídica, que aunque es de derecho natural, no lo es de derecho natural positivo, es decir, «no existe precepto alguno de la ley natural que mande, individual o colectivamente que se forme la sociedad perfecta»¹³³, por ello, la transmisión de la autoridad «es una cuestión de conveniencia y no de necesidad absoluta»¹³⁴. Para Suárez la constitución de la comunidad y el poder pertenece al derecho natural negativo o permisivo. De forma que este derecho natural permisivo prohíbe a todos los seres humanos el que se impida la formación de la comunidad política, quedando en la libertad los fundadores de decir si la quieren, cuándo y cómo. La comunidad social tiene una facultad o potestad dominativa, o derecho de decidir y de poder actuar, si la quiere o no. El poder Dios lo concede a la comunidad en el momento mismo de la creación como causa primera, y la comunidad por su libre voluntad, y actuando como causa segunda lo traslada a la sociedad perfecta y a la autoridad. El nacimiento del poder en la sociedad perfecta, nace como resultado y aún en contra de la voluntad de los asociados, porque aparece como una propiedad de la naturaleza humana. La actividad humana es el presupuesto del origen del poder, el derecho natural y la naturaleza humana son el fundamento inmediato. El fundamento remoto es Dios autor de la naturaleza¹³⁵. En consecuencia, Dios no transfiere inmediatamente la autoridad política, sino que lo hace de forma mediata;

d) para que se constituya el estado y la autoridad política es necesario el consenso o *pactum subjectionis*, en la comunidad social y este consenso es la causa de la traslación de la autoridad política a cualquier individuo o institución específica. el gobernante posee la autoridad por derecho humano y no por derecho natural ni por derecho divino;

e) la comunidad tiene una democracia original inmediata¹³⁶, no representativa, y es por un acto libre del pueblo que se transforma en una democracia constitucional, condición indispensable para que un individuo pueda convertirse en detentador de la autoridad soberana;

f) la nueva autoridad no es la suma de derechos individuales, ya que estos no se transmiten, y así

«los derechos originales humanos se enraízan en la dignidad de la persona en cuanto imagen y semejanza con Dios y no pueden jamás transferirse»¹³⁷. El nuevo orden es necesario y permanente y produce nuevos derechos y deberes, pero «sin abolir lo que llamamos con exactitud derechos inalienables»¹³⁸.

NOTAS

¹ Según Legaz Lacambra, La doctrina de Suárez tiene como uno de sus supuestos la clara distinción entre el hombre y el ciudadano, distinción radicalizada por el cristianismo aunque se encuentra ya en Aristóteles cuando se preguntaba si es la misma excelencia ser hombre bueno y ciudadano cabal. Suárez distingue entre los hombres «*ut particulares personae sunt*» y los hombres «*ut sunt membra talis communitatis humanae perfectae*» y señala que las leyes «*non vero intendunt veram probitatem morum, quae facit hominem bonum sed solum quandam exteriorem observantiam, quae facit bonum civem*». El poder tiene su raíz en la naturaleza de las cosas; pero «*ipsa communitas coalescit medio consensu et voluntate singulorum*». El pueblo comienza así a adquirir auténtico protagonismo en la medida en que el hombre se sabe señor de su destino. En L. LEGAZ LACAMBRA, Discurso, en *Suárez y el sentido cristiano del poder político*, Madrid 1967, 65.

² G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Roma 1970, 149.

³ La bibliografía existente sobre el análisis del derecho natural en Suárez es muy abundante, y entre las obras y artículos existentes, podemos destacar: V. ABRIL CASTELLÓ, *Perspectivas del iusnaturalismo Suareciano*, en *Corpus Hisp. de pace XII*, Madrid 1974, LVI-LXXX; G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano 1951, 260; G. AMBROSETTI, *Diritto natu-*

rale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria, Roma 1970, 244; F.T. BACIERO RUIZ, *La ley moral natural según Francisco Suárez*, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007) 105-118; J. CAAMAÑO MARTÍNEZ, *La mutabilidad del derecho natural en Suárez*, en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes, Madrid 1949, III, 61-73; J. CARRERAS Y ARTAU, *Doctrinas de Francisco Suárez acerca del Derecho de Gentes y sus relaciones con el Derecho Natural*, Gerona 1921; F. CUEVAS CANCINO, *La doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural*, Madrid 1952, 290; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, traducción española de A. Perrot, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Buenos Aires 2000; M., HOËEVAR, Desintegración de la teoría del derecho natural, en *Dikaiosyne* 9 (2002) 177-180; W. MAY, *The Natural Law Doctrine of Francis Suárez*, en *The New Scholasticism* 58 (1984) 409-423; ROMMEN, H., *Die ewige wiederkehr des naturrechts*, München, traducción italiana de G. Ambrosetti, *L'eterno retorno del diritto naturale*, Roma 1965; P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Leiden 1998.

⁴ a) el derecho natural es de origen divino; b) coexiste con el derecho positivo; no se excluyen, sino que, dada la organización de la sociedad, se necesitan mutuamente; c) el derecho natural tiene un carácter objetivo y normativo (no es hábito, sino precepto); d) Es obligatorio y vigente; no constituye una mera indicación; e) en cuanto a la razón de

derecho, sólo conviene a los hombres; f) estos no pueden ignorarlo en cuanto a los principios universales; g) unidad, universalidad e inmutabilidad como notas del derecho natural, absolutamente en lo que se refiere a los primeros principios, y también por regla general, en orden a las conclusiones derivadas de éstos. Pero, cabe, a título de excepción, que sin cambio formal en la norma, por diversidad de circunstancias de lugar o de tiempo, se modifique su contenido; h) el derecho natural y el de gentes se distinguen por su origen próximo (naturaleza humana y consentimiento tácito de los pueblos, respectivamente), y la índole de sus preceptos (los unos justos “simpliciter”; los otros, “mala quia prohibita”). En HERNÁNDEZ GIL, *Metodología del derecho*, 20, citado en CUEVAS CANCINO, *La doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural*, 65.

⁵ CUEVAS CANCINO, *La doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural*, 64.

⁶ E. CORECCO, *Il sacramento, del matrimonio cardine della costituzione della Chiesa, in Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico, a cura di G. Borghonovo - A. Cattaneo*, Casale Monferrato 1997, II, 573 : «La nozione cristiana di diritto naturale non è quella della filosofia greca, ma, «piuttosto quella che Suárez ha sintetizzato», già che «in essa viene fatta la sintesi [...] tra la nozione di natura propria della filosofia greca e la nozione di diritto propria della tradizione biblica, che considera Dio come fonte immediata del diritto».

⁷ DM, II, 5º. «*An lex naturalis sit ipsa naturalis ratio recta*».

⁸ DL, II, 5º, 1: «*Dixerunt ergo aliqui hanc lege nihil aliud esse quam ipsam natura rationalem, ut talis est*».

⁹ DL, II, 5º, 5: «*licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum, non ideo dici potest lex*».

¹⁰ DL, II, 6º, 5: «*Lex naturalis non tantum est indicativa mali, et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali, et praeceptionem boni*».

¹¹ DL, II, 6º, 13: «*Legem naturalem esse vera, ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus*».

¹² DL, II, 6º, 11: «*Dico fecundo, haec Dei voluntas, prohibitio, aut praeceptio non est tota ratio bonitatis, et malitiae, quae est in observatione, vel transgressione legis naturalis sed supponit in ipsis actibus necessariam quondam honestatem, vel turpitudinem, et illis adiundit specialem legis divine obligationem*».

¹³ DL, II, 6º: «*An lex naturalis sit vere lex divina*

praeceptiva».

¹⁴ DL, II, 6º, 3: «*non esse legem praecipiente proprie, quia non est Signum voluntatis alicuius superioris, sed esse legem indicantem, quid natura sua intrinsece bonum ac necessarium, vel intrinsece malum sit*»; DBM, VII, 1º, 4.

¹⁵ E. ELORDUY, *La igualdad jurídica según Suárez, en Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento*, Acta Salmanticensis Derecho I/2 (1948), 114.

¹⁶ DL, II, 6º, 4; DBM, VII, 1º, 5.

¹⁷ DL, II, 6º, 3.

¹⁸ AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, 149.

¹⁹ DL, II, 6º, 4: «*in nobis vero hac lege naturale esse iudicii rationis, quatenus nobis significat voluntate Dei de agendis, et vitandis circa ea, que rationi naturali consentanea sunt, a Deo prohibitus est, et quino possit fieri bonus*».

²⁰ DL, II, 6º, 5.

²¹ DL, I, 4º, 6: «*A Deo prohibitus est, et quino possit fieri bonus, si a Deo praecipatur*».

²² En el fondo, la violación de la ley natural es una violación de la ley eterna, como razón y voluntad de Dios, que es, en este caso, el superior.

²³ Este asunto es esencial para defender la posición heterónoma de la moral, contra la autónoma defendida por Vázquez.

²⁴ DBM, VII, 1º, 9.

²⁵ DBM, VII, 1º, 6.

²⁶ DL, II, 6º, 7.

²⁷ DL, II, 5º, 12: «*Proprium est legis dominari et regere, sed hoc tribuendum est rectae rationi in homine, ut secundum naturam recte gubernetur; ergo in ratione est lex naturalis constituenda tanquam in proxima regula intrinseca humanarum actionum*».

²⁸ DL, II, 6º, 20.

²⁹ DL, II, 4º, 4: «*omnem legem aliquo modo esse a lege aeterna*».

³⁰ DL, II, 4º, 5: «*Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est lex per essentiam et omnis alia lex per participationem. Ergo necesse est ut omnis alia lex sit effectus legis aeterna [...], quia lex duo requirit: unum, ut sit iusta et rationi consentanea; aliud, ut sit efficax ad obligandum*».

³¹ DL, II, 4º, 9: «*concluditur legem aeternam non esse per se ipsam notam hominibus in hac vita, sed vel in aliis legibus vel per illas. Viatores enim homines non possunt divinam voluntatem in se ipsa*

cognoscere, sed solum quantum per aliqua signa vel effectus eis proponitur».

³² DL, II, 4^o, 7: «*aliam, prout est iam actu promulgata et obligans et consequenter dicens respectum temporalem ad creaturas actu iam existentes, et ut sisc potest denominari divina*».

³³ ELORDUY, *La igualdad jurídica según Suárez*, 115.

³⁴ GROCIO, *De iure belli ac pacis, prolegomena: «Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquent haberent etiamsi daremus, quod sine supimo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana».*

³⁵ DL, II, 6^o, 2: «*Dico autem, tanquam a legislatore, quia clara est, rationem naturalem, et eius dictamina esse divinum donum descendens a Patre lumine. Aliud vero est, hanc legem naturalem esse a Deo effectivae tanquam a prima causa, aliud esse a Deo, ut a legislatore precipiente et obligante*».

³⁶ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, 144.

³⁷ *Ibid.*, 146.

³⁸ S. Theol. I^a, q79; S. Theol. I^a-II^{ae}, q19, a6.

³⁹ RECASENS SICHES, *Iusnaturalismos actuales comparados*, 68. 70

⁴⁰ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, 145.

⁴¹ DL, II, 7^o, 4: «*Ius naturae complecti omnia precepta seu principia moralia, quae evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudinem morum, ita ut opposita moralem inordinationem seu malitiam evidenter continerent*».

⁴² RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, 146; DL, II, 7^o, 5: «*Nam ea quae naturali ratione cognoscuntur, in triplici genere distingui possunt. Quaedam sunt prima principia generalia morum, ut sunt illa Honestum est faciendum [...]. Alia sunt principia magis determinate et particularia, tamen etiam per se nota ex terminis, ut Iustitia est Servanda, Deus est colendus [...]. In tertio ordine ponimus conclusiones quae per evidentem illationem ex principiis naturalibus inferuntur et non nisi per discursum cognosci possunt...».*

⁴³ DL, II, 7^o, 10.

⁴⁴ DL, II, 7^o, 6.

⁴⁵ J. D. García Bacca, metafísico y experto en el campo de la lógica, ha demostrado, que la lógica pura, en cualquiera de sus varios niveles y de sus distintas manifestaciones, no puede ser aplicada al campo de lo jurídico, ya que el derecho tiene una

dimensión intensiva, (mandar, ordenar) que es por entero desconocida en el ámbito de la lógica pura. Recasens sostiene que la lógica de lo racional es improcedente para el tratamiento de los problemas humanos de conducta práctica y por tanto, inepta para los menesteres de la jurisprudencia y de la legislación. La lógica material o de contenido del derecho es otro sector del logos, diferente de lo racional: es la región de lo que podemos llamar logos de lo razonable. La jurisprudencia no parte de los primeros principios intentando derivar consecuencias de éstos por vía de deducción. Por el contrario, parte de la experiencia jurídica. En conclusión, el método jurídico enfoca hechos desde puntos de vista teleológicos y axiológico. En RECASENS, *Filosofía de la interpretación del derecho*, 1956.

⁴⁶ ROMMEN, *L'eterno retorno del diritto naturale*, 185.

⁴⁷ ROMMEN, *L'eterno retorno del diritto naturale*, 192.

⁴⁸ AMBROSETTI, *Il diritto naturale della riforma cattolica*, 201, nota 71

⁴⁹ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, 154.

⁵⁰ *Ibid.*, 156; DL, II, 14, 10.

⁵¹ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, 161.

⁵² *Ibid.*, 164.

⁵³ DL, II, 13^o: «*An praecepta legis naturae ab intrinseco immutabilia sunt?*»^a.

⁵⁴ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, 150.

⁵⁵ Este tema es tratado en el *De legibus*, II, 15, titulado «*An Deus de potentia absoluta dispensare queat in lege naturali?*». 56 DL, II, 13^o, 5: «*quia sicut materia physica est mutabilis, ita etiam humanae, quae sunt materia iuris naturalis, multo magis mutabilis sunt; ergo etiam ipsum ius mutabile est: nam sicut ex materia sumit speciem, ita illius conditione imitatur, et participat*».

⁵⁷ DL, II, 15^o, 4: «*legem naturalem, licet ut est propria lex divina, precepta, et prohibitionem Dei includat, nihilominus supponere in sua materia intrinsecam honestatem, vel malitiam ab ea prorsus in separabilem*».

⁵⁸ RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez*, 152-153.

⁵⁹ DL, II, 14^o, 10.

⁶⁰ RECASENS SICHES, La filosofía del derecho de Francisco Suárez, 190.

⁶¹ Ibid., 193.

⁶² RECASENS SICHES, La filosofía del derecho de Francisco Suárez, 194

⁶³ Ibid., 198.

⁶⁴ G. KALINOWSKI, Lógica y filosofía del derecho subjetivo, en ID., Concepto, fundamento y concreción del derecho, Buenos Aires 1982, 27-36.

El punto de partida serán la existencia de normas (reglas) jurídicas permisivas, si bien la norma en cuanto tal no es un hecho, si lo es la existencia de una norma determinada.

Las reglas jurídicas se dividen en imperativas, prohibitivas y permisivas, de todas ellas se conocen varias especies: unilateralmente y bilateralmente permisivas, permisivas expresas y sobreentendidas.

El derecho subjetivo no consiste en una relación entre el sujeto de derecho y un objeto de derecho, sino entre un sujeto de acción y una acción; no es sino la posibilidad jurídica de cumplir con una acción. Esta posibilidad puede ser simple (unilateral) o doble (bilateral). Existen acciones que el hombre puede cumplir porque debe cumplirlas y acciones que el hombre puede cumplir o no cumplir precisamente porque no está obligado a ello

Los principios de la ley natural contienen luego, permisiones directas o indirectas, explícitas o sobreentendidas, unilaterales o bilaterales. Los principios naturales imperativos y prohibitivos implican permisiones unilaterales. Los principios naturales permisivos, relativos a las acciones moralmente indiferentes, contienen permisiones bilaterales. Unas y otras crean derechos subjetivos.

⁶⁵ DL, II, 14^o, 6.

⁶⁶ F.T. BACIERO RUÍZ, La ley moral natural según Francisco Suárez, en Revista Española de Filosofía Medieval 14 (2007) 114.

⁶⁷ DL, II, 14^o, 14.

⁶⁸ DL, II, 7^o, 7: Denique haec omnia praecepta necessitate quadam prodeunt a natura et a Deo quatenus auctor est naturae, et tendunt ad eundem finem, nimirum ad debitam conservationem et naturalem perfectionem seu felicitatem humanae naturae».

⁶⁹ BACIERO RUÍZ, La ley moral natural según Francisco Suárez, 114.

⁷⁰ DL II, 14^o, 14.

⁷¹ DL, II, 14^o, 6.

⁷² DL, I, 15^o, 8.

⁷³ DL, I, 16^o, 7.

⁷⁴ BACIERO RUÍZ, La ley moral natural según Francisco Suárez, 114.

⁷⁵ Ver el punto 2. 2. Del Capítulo II. Especialmente el análisis de DL, I, 2^o, 5-6.

⁷⁶ DL, II, 14^o, 16: «diximus enim ius aliquado significare legem aliquado vero significare dominium, vel quasi dominium alicuius rei, seu actionem ad vtendum illa: nunc ergo idem dicimus de iure naturali».

⁷⁷ FOLGADO, Evolución histórica del derecho subjetivo, 207-212; BACIERO RUÍZ, La ley moral natural según Francisco Suárez, 114.

⁷⁸ CUEVAS CANCINO, La doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural, 106.

⁷⁹ Ibid., 106.

⁸⁰ DL, II, 14^o, 17:«Sicut etiam e contrario, quamvis, divisio rerum non sit praecepta iure naturae; tamen postquam facta est, et applicata sunt dominia, ius naturae prohibet furtum, seu indebitam acceptionem rei alienae».

⁸¹ La conveniencia es análoga a la aptitud.

⁸² DL, I, 6^o, 8: «...ut sit communis, et non particularis respectu alicuius per sonae, et elii, quos infram, et capite sequenti referemus».

⁸³ DL, I, 6^o: «Utrum de ratione legis sit, ut pro aliqua communitate feratur».

⁸⁴ MACIÁ MANSO, Derecho, 71-72.

⁸⁵ DL, II, 14^o, 16: «Diximus enim ius aliquando significare legem, aliquando significare dominium vel quasi dominium alicuius rei seu actionem ad utendum illa».

⁸⁶ MACIÁ MANSO, Derecho, 73 nota 95

⁸⁷ Ibid., 74.

⁸⁸ Ibid., 75.

⁸⁹ DL, I, 6^o.

⁹⁰ MACIÁ MANSO, Derecho, 71-72

⁹¹ Ibid., 73 nota 95

⁹² Ibid., 74.

⁹³ Ibid., 75.

⁹⁴ DF, III, 2^o, 5: «Primo enim suprema potestas civilis per se spectata immediatam quidem data est ab Deo hominibus in civitatem, seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem expeculari, et quasi positiva institutione, vel donatione omnino distincta ab productione talis

naturae, sed per naturalem sonsequutionem ex vi primae creationis eius; ideoq; ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo, seu corpore communitatis».

⁹⁵ DF, III, 1º, 7.

⁹⁶ DF, III, 2º, 7: «Atque hinc evidens etiam est (quod in ultima parte assertionis dicebamus) potestatem praecise spectatam, ut est ab auctore naturae quasi per naturalem consequutionem, non esse in una persona, neq; in aliqua peculiari communitate, sive optimatum, sive quoruncunq, ex populo, quia ex natura rei solum est henc potestas in communitate, quatenus ad illius conservationem necessaria est, et quatenus per dictamen rationis naturalis ostendi potest; sed ratio naturalis solum ostendit, esse necessariam in tota communitate, et non in una persona, vel senatu; ergo prout est immediatem à Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte eius».

⁹⁷ DL, III, 2º, 4:« «Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur...quomodo efficiunt unum corpus mysticum».

⁹⁸ F. SUÁREZ, De Fidei, IX, 6º, 17., citado en ELORDUY, La soberanía popular según Francisco Suárez, CLVII.

⁹⁹ DL, II, 19º, 9:«...Semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam, et moralem, quam indicat naturale preceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos...».

¹⁰⁰ ELORDUY, La soberanía popular según Francisco Suárez, CLIX.

¹⁰¹ ELORDUY, La soberanía popular según Francisco Suárez, CLIX.

¹⁰² Ibid., CL.

¹⁰³ En opinión de Ambrosetti, también se encuentran en Grocio semillas, aunque inciertas del nominalismo de voluntarismo. Así, el contrato social en Grocio no es un límite al poder constituido, mientras en los escolásticos limita al poder porque proviene de una naturaleza fundamentalmente buena, pero no sólo eso, sino que esta también es portadora de la verdad. Así, para Grocio las acciones intrínsecamente malas lo son porque Dios las prohíbe, no porque sean en sí mismas contrarias a la esencia de Dios. También Grocio introducirá el elemento político, de esta forma todas y las tres características fundamentales del nuevo derecho natural se encuentran iniciadas en Grocio, en AM-

BROSETTI, Il diritto naturale della riforma cattolica, 200-201.

¹⁰⁴ En el De Legibus, el consenso se trata en DL, III, 2º, 4; DL, III, 2º, 6; DL, III, 3º, 2; DL, III, 3º, 6; DL, III, 3º, 7; DL, III, 4º, 2; DL, III, 4º, 4; DL, III, 4º, 5.

¹⁰⁵ En el Defensio Fidei, el consenso se trata en DF, III, 1º, 8; DF, III, 2º, 11-14; DF, III, 2º, 17; DF, III, 2º, 19-20.

¹⁰⁶ ELORDUY, La soberanía popular según Francisco Suárez, CLXV.

¹⁰⁷ Ibid., CLXV.

¹⁰⁸ Ibid., CLXVIII.

¹⁰⁹ DL, III, 3º, 6.

¹¹⁰ DL, III, 3º, 6.

¹¹¹ ELORDUY, La soberanía popular según Francisco Suárez, 174

¹¹² DL, III, 2º, 4.

¹¹³ DL, III, 3º, 6; DF, III, 2º, 7. La institución es, por tanto, una forma, es decir, aquéllo por lo que muchas personas se unen para componer un ser nuevo, que no se agota en los sujetos que lo componen, o que desarrollan las actividades operativas, o que de alguna manera están interesados, pues está dotado de una unidad identitaria. Se trata de un todo que supera a sus componentes, pero que no por esto se presenta provisto de un valor absoluto, porque su efectivo valor es puramente social o jurídico, y por ello sujeto al valor humano de cada uno de los sujetos participantes. La unidad institucional surge de una unión social y pretende ser “una unidad real, aunque accidental, del todo en la pluralidad real y sustancial de las partes”; la cuestión esencial radica en el hecho de que las partes de esta unión son personas humanas, que tienen valor en sí mismas y fines propios a alcanzar, que les hacen superiores a cualquier institución, hasta el punto de no poder perder nunca la propia identidad y de exigir siempre el respeto de la propia integridad. Porque, en realidad, también las instituciones están al servicio del hombre; en A. SCERBO, El institucionalismo jurídico de Georges Renard entre sugerencias filosóficas y afinidades ideológicas, en Derechos y Libertades 22, época II (2010) 76.

¹¹⁴ DL, III, 2º, 5.

¹¹⁵ ANGELIS, DE, La “ratio” teologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez ,88.

¹¹⁶ DF, III, 2º, 6 ; DL, III, 3º, 2.

¹¹⁷ ROMMEN, H., The State in Catholic Thought, 180; DF, III, 2º, 17.

¹¹⁸ DL, I, 6º, 9: «...nam lex aeterna, et naturalis satis communis est, ut constat; lex etiam divina, tam vetus, quam nova pro communitatibus latae sunt, illa pro iudaico populo, haec pro Ecclesia Catholica, et universo mundo».

¹¹⁹ DF, III, 2º, 8, 10 y 17.

¹²⁰ DL, III, 2º, 1: «.....

¹²¹ L. RECASENS SICHES, La filosofía del derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolastica, Madrid 1927, 178.

¹²² DF, III, 2º, 8.

¹²³ S. CASTELLOTE CUBELLS, Las relaciones humanas en Suárez, en Cuadernos salmantinos de filosofía 7 (1980) 165.

¹²⁴ DF, I, 14º.

¹²⁵ ROMMEN, The State in Catholic Thought, 493-494.

¹²⁶ SAN JUAN CRISÓSTOMO, Homilia 23, I y 3. San Juan Crisóstomo se pregunta por la aparición de la autoridad, y porque deben ser obedecidas sus

órdenes, dando una respuesta de naturaleza moral y jurídica, rechazando las posiciones positivistas, tradicionalistas, sociológicas y psicológicas. Para San Juan Crisóstomo el libre consentimiento moral es la base real de todos los derechos y deberes.

¹²⁷ MACIA MANSO, Juricidad, 95, ver nota 144.

¹²⁸ AMBROSETTI, G., Il diritto naturale della riforma cattolica, 130. Para ver la opinión de Bellarmino y Vitoria Navarro Molina ver página 133.

¹²⁹ ROMMEN, The State in Catholic Thought, 514.

¹³⁰ F. SUÁREZ, De opere ses dierum, I, 7º, 6.

¹³¹ ROMMEN, The State in Catholic Thought, 512.

¹³² Ibid., 515.

¹³³ DF, III, 1º, 7.

¹³⁴ ROMMEN, The State in Catholic Thought, 516.

¹³⁵ DF III, 1º, 7.

¹³⁶ DF, III, 2º, 9.

¹³⁷ ROMMEN, The State in Catholic Thought, 497.

¹³⁸ Ibid., 497.

BIBLIOGRAFÍA

E. CORECCO, *Il sacramento, del matrimonio cardine della costituzione della Chiesa, in Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico, a cura di G. Boronovo - A. Cattaneo*, Casale Monferrato 1997

E. ELORDUY, *La igualdad jurídica según Suárez, en Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento*, Acta Salmanticensis Derecho I/2 (1948)

ELORDUY, *La soberanía popular según Francisco Suárez*, CLVII

ELORDUY, *La soberanía popular según Francisco Suárez*, CLIX

ELORDUY, *La soberanía popular según Francisco Suárez*, CLXV

F.T. BACIERO RUÍZ, *La ley moral natural según Francisco Suárez*, en Revista Española de Filosofía Medieval 14 (2007)

F. CUEVAS CANCINO, *La doctrina de Suárez sobre el Derecho Natural*, Madrid 1952

G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Roma 1970

G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano 1951

G. KALINOWSKI, *Lógica y filosofía del derecho subjetivo*, en ID., *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires 1982

J. CAAMAÑO MARTÍNEZ, *La mutabilidad del derecho natural en Suárez, en Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4-10 octubre 1948, con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid 1949, III, 61-73

J. CARRERAS Y ARTAU, *Doctrinas de Francisco Suárez acerca del Derecho de Gentes y sus relaciones con el Derecho Natural*, Gerona 1921

J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, traducción española de A. Perrot, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Buenos Aires 2000

- L. LEGAZ LACAMBRA, *Discurso, en Suárez y el sentido cristiano del poder político*, Madrid 1967
- L. RECASENS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suarez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolastica*, Madrid 1927
- M., HOÈEVAR, *Desintegración de la teoría del derecho natural*, en *Dikaiosyne* 9(2002) 177-180
- RECASENS, *Filosofía de la interpretación del derecho*, 1956
- ROMMEN, H., *The State in Catholic Thought*, 180; DF, III, 2º, 17.
- ROMMEN, H., *Die ewige wiederkehr des naturrechts*, München, traducción italiana de G. Ambrosetti , *L'eterno retorno del diritto naturale*, Roma 1965; P. C. WESTERMAN, *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Leiden 1998.
- S. CASTELLOTE CUBELLS, *Las relaciones humanas en Suarez*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 7 (1980)
- SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia* 23, I y 3.
- V. ABRIL CASTELLÓ, *Perspectivas del iusnaturalismo Suareciano*, en *Corpus Hisp. de pace XII*, Madrid 1974, LVI-LXX
- W. MAY, *The Natural Law Doctrine of Francis Suárez*, en *The New Scholasticism* 58(1984) 409-423

Fecha de recepción: 18/08/17

BOCETA, Roberto. (2017). "El derecho natural comunitario y la comunidad prepolítica: una contribución de Francisco Suárez a la "defensa de los indios" en América". *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - semestre 2017*. pp. 09 -30. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

EL OTRO EN EL DERECHO INDIANO: A FAVOR Y A PESAR DEL INDIO

THE OTHER IN INDIAN RIGHT: IN FAVOR AND DESPITE OF THE INDIAN

Domingo Garcete Aguilar

GARCETE AGUILAR, Domingo. (2017). "El otro en el derecho indiano: a favor y a pesar del indio". Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017. pp. 31 -35. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

Resumen

La conquista de América es un asunto controvertido. Ésta se desarrolla en una época de grandes movimientos como la escolástica, el humanismo y la modernidad. El otro es un tema que da que pensar: desde el conquistador/descubridor. Ese "encuentro" ha provocado que se desarrolle todo un movimiento que investigue y defienda los derechos fundamentales del indio como otro exterior y lejano que, a pesar de él, hay que respetar en su integral humanidad.

Summary

The conquest of America is a controversial issue. This takes place at a time of great movements such as scholasticism, humanism and modernity. The other is a topic that makes us think: from the conqueror / discoverer. This “encounter” has led to the development of a whole movement that investigates and advocates the fundamental rights of the Indian as another foreign and distant one that, despite him, must be respected in their integral humanity.

Este trabajo es un pequeñísimo ejercicio de sospecha. Es más, solamente un esbozo que intenta provocar para no dejar de pensar el impacto del derecho indiano en nosotros hoy. ¿Para qué, pues, sospechar? Es que todo texto tiene una estructura de doble sentido: en un primer instante se nos muestra muy lúcido y claro, pero por debajo opera otro sentido. Develar este último sentido es el trabajo de la *hermenéutica de la sospecha* que nos hace comprender al ser humano: con todas sus limitaciones, fragilidades o heridas, así como también virtudes, alegrías y valores. Por lo que en el trabajo de Ricoeur se complementará con la fenomenología de la religión.

El punto de partida de este trabajo es la constatación de “un yo que no soy yo” (SARTRE, 1993: 301). Así entenderemos que la empresa del descubrimiento-conquista de América es, en general, el que hace el yo del otro. Sin embargo, el tema sigue siendo amplio. “Apenas lo formula uno en su generalidad, ve que se subdivide en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. Nos quedamos pues con la “problemática del otro exterior y lejano” (TODOROV, 2009: 13)¹.

El descubrimiento es un acontecimiento excepcional para algunos: se descubre algo que no se conocía antes. Así, “[e]l «descubrimiento», tal y como se describió y se guardó en la historia occidental, siempre se enfocó desde el punto de vista del «descubridor»: Cristóbal Colón y las Coronas de España y Portugal” (BEORLEGUI, 2004: 113). El descubridor se enfrenta, pues, a algo que no es como él.

Resumo

A conquista da América é um assunto polêmico. Isso ocorre em um momento de grandes movimentos como a escolástica, o humanismo e a modernidade. O outro é um tema que nos faz pensar: desde o conquistador / descobridor. Este “encontro” tem levado ao desenvolvimento de todo um movimento que investiga e defende os direitos fundamentais do índio como outro estrangeiro e distante que, apesar dele, deve ser respeitado *em sua humanidade integral*.

Por esa característica, el descubrimiento y todo el movimiento que desarrolló, como nos lo enseña Ricoeur a través de los maestros de la sospecha, queda en duda: “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia” (RICOEUR, 1990: 33). El asunto no es que las cosas nos sean dudosas, sino que tiene esta característica aquello que nos permite percibirlos: ¿no será una ilusión o una falsa percepción de la realidad? Y esto no es sólo una cuestión de dilucidación hermenéutica, sino que los mismos documentos constatan lo problemático de la “conquista” y toda su parafernalia.

Para entender esto de lo problemático de cualquier hecho o palabra nos remitimos a la *de-construcción derridiana* y su denuncia del logocentrismo. Frente a la forma cerrada de entender un texto, una palabra, Derrida propone justamente atender aquellas formas olvidadas y que despiertan malos entendidos en el texto: metáforas, símbolos, etc., o sea, todo aquello que ha sido desechado porque no expresaban algo *inteligible*, por lo que no tenía sentido.

Con la deconstrucción se busca justamente lo que está más allá del texto mismo. Esto es el desliz, “en el que se manifiesta que el significado del texto no es justamente el que se está proponiendo, sino otro” (DERRIDA, 1994: 9). Con la deconstruc-

ción se hace patente que la esencia misma del lenguaje es el desliz, o sea las ambigüedades y las metáforas que para muchos no son más que fuentes de confusión y desentendimiento. Por ello “el valor de la verdad de un enunciado no está garantizado por la ligadura de éste a un sujeto emisor, el emisor y su mensaje están necesariamente distanciados por la propia esencia del lenguaje” (DERRIDA, 1994:9).

Será este desliz una fuente de creación inagotable, es mediante ella que no se cierra el texto, sino que adquiere una forma equívoca, “*la différance* señala cómo el significado es un producto de diferencias, y al mismo tiempo cómo este significado está diferido en el tiempo” (DERRIDA, 1994: 9). Esto es un doble movimiento que ocurre en todo texto. Por un lado el sentido del texto no está solamente en lo que ella representa, en lo que es así como texto: “un texto nunca se sustenta en la plenitud de su presencia” (MARTÍNEZ Y CORTÉS MORATÓ, 1996:), sino que está en la relación con otros elementos del mismo texto, y por otro, que hay una relación porque estos elementos que se relacionan son diferentes entre sí.

El derecho indiano es un gran texto, se trata de interpretar como un emprendimiento del yo (claridad que no duda de sí). Si bien es cierto que con dicho código jurídico se preserva, se cuida, se guarda, también es cierto que con ello se legitima un paternalismo que empobrece al otro. La preservación de los indios a través de la promulgación de sus derechos muestra una postura a favor de los mismos, pero este gesto es imposible si no se les considera seres inferiores:

“Comen carne humana en la tierra firme; [...] andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóridos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades. [...] Son bestiales, y precianse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo. [...] comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan; no tienen arte ni maña de hombres” (TODOROV, 2009: 184).

¿No seguimos hoy con esa actitud en la que nos comparamos con la finalidad de imponernos sobre otros? En vez de trabajar las diferencias, seguimos anquilosados (por ejemplo ver a todos como virtuosos y no como buscadores) en actitudes que ponen a todos en la misma bolsa. Aún hoy es difícil erradicar este mal, pues nos miramos desde cierta condición arrogante y poco hermenéutica (humilde).

El descubrimiento-conquista ha significado—según Todorov— genocidio: “hablamos de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos” (TODOROV, 2009: 163). Esto, inmediatamente, nos lleva a pensar en la crueldad de dicho movimiento. Sin embargo, es preciso señalar que las causas de dicha mortandad son varias: homicidio directo, malos tratos, enfermedades (Cf. TODOROV, 2009: 163). El mismo autor señala sin ambages que los responsables directos de los desastres son los españoles.

Sin embargo, no podemos quedarnos con rotular solamente a los responsables, sino ver la causa última de toda esta barbarie. Bartolomé de las Casas, nos dice Todorov, señala esta cuestión de la siguiente manera: “No digo que [los españoles] los desean motor de directo, por odio que le tengan, sino que desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin” (TODOROV, 2009:175).

He aquí cómo la modernidad se manifiesta fuertemente: la subordinación de todos los valores a la riqueza o pasión por el oro.

“El conquistador no ha dejado de aspirar a los valores aristocráticos, a los títulos de nobleza, a los honores y a la consideración; pero para él se ha vuelto perfectamente claro que todo se puede obtener con dinero, y que éste no sólo es el equivalente universal de todos los valores materiales, sino que también significa la posibilidad de adquirir todos los valores espirituales” (TODOROV, 2009: 175).

Todorov no cierra las causas finales del genocidio sobre la explicación economicista. Habla también de los rasgos inmutables de la naturaleza humana como agresividad, pulsión de muerte, pulsión de dominio. Esto es lo que explica, también, que la matanza se libre —de alguna manera mejor— sin la presión de las leyes, lejos de la metrópoli. Recordándonos de esta manera el todo vale que nos plantea Fiodor Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido” (DOSTOIEVSKI, 2000: 941); si no hay nada, ni nadie quien controle... todo vale. “Mientras más lejanos y extraños sean las víctimas, mejor será: se los extermina sin remordimientos, equiparándolos más o menos con los animales” (TODOROV, 2009: 177).

Así, entre el deseo de hacerse rico y la pulsión de dominio encontramos que la condición del indio es, pues, algo totalmente extraño, que está a mitad de camino entre hombre y animales. La barbarie está motivada entonces por la desigualdad; es más, por la inferioridad de este estado de vida, como nos lo enseña Comte en su obra Curso de filosofía positiva y que luego seguirá perpetuándose, por ejemplo, en ilustres como Faustino

Domingo Sarmiento quien en su carta a Mitre afirmaba:

“Estamos por dudar de que exista el Paraguay. Descendientes de razas guaraníes, indios salvajes y esclavos que obran por instinto a falta de razón. En ellos se perpetúa la barbarie primitiva y colonial. Son unos perros ignorantes de los cuales ya han muerto ciento cincuenta mil. Su avance, capitaneados por descendientes degenerados de españoles, traería la detención de todo progreso y un retroceso a la barbarie... Al frenético, idiota, bruto y feroz borracho Solano López lo acompañan miles de animales que le obedecen y mueren de miedo.

Es providencial que un tirano haya hecho morir a todo ese pueblo guaraní. Era preciso purgar la tierra de toda esa excrecencia humana: raza perdida de cuyo contagio hay que librarse”.

Carta a Mitre, 1872

Este pequeño recorrido intenta acercarnos al paisaje para el surgimiento de los derechos. La crueldad de la ocupación militar en la conquista, es decir, los “abusos cometidos por los soldados sobre los pobladores autóctonos” (BEORLEGUI, 2004: 115), **despierta la queja** de muchos que ponen todo su empeño intelectual a favor de los derechos de los indios. Uno de esos autores que ha defendido a los indios es Francisco de Vitoria. “Es conocida la tesis radical sostenida por Vitoria que negaba la legitimidad del ejercicio del dominio absoluto sobre los pueblos conquistados” (CACCIATORE, 2006: 10).

Desde el idealismo epistemológico de Descartes está claro que el acercamiento al *otro*, *al distinto* es por analogía. Si veo algo semejante a lo que yo tengo, será pues otro como yo el que las tiene. Es decir, para que se pueda ver al otro este debe ser como yo. ¿Esto es realmente ver al otro? En realidad no se ve al otro, sino que se ve lo mismo. Si no es lo mismo, nos enfrentamos entonces a nada. Así que este movimiento fagocita o aniquila. No hay en verdad otro, entonces ninguna posibilidad de comunicación.

De hecho este camino esbozado por Descartes lleva a un atolladero. Y se instala en aquello que Saramago ha llamado “Balsa de piedra”: “Ningún país, por más rico y poderoso que fuera, debería arrogarse voz más alta que los demás” (SARAMAGO, 1998). Esto, ni más ni menos, es la actitud básica del totalitarismo. Tratando de reconocer cómo salirse del solipsismo, tendremos que llegar hasta Hegel para comprender que el otro es algo constitutivo del yo; es decir, de propiciar cierta relación en la que hay un reconocimiento y no solamente la yuxtaposición de dos yoes = yo.

Es ciertamente, el derecho indiano a favor del indio, pero a pesar de él, de su condición, de su situación. Igualmente entramos en la tutela de yo. Por lo que se imponía como igualdad absoluta, ahora no la comprendemos de esta manera.

“Así pues, es lícito intervenir en su país para ejercer lo que equivale a un derecho de tutela. Pero, incluso si se admite que se deba imponer el bien al otro, ¿quién decide, una vez más, qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de las dos partes que se enfrentan, entre las cuales ya no subsiste ninguna igualdad ni reciprocidad. Estamos acostumbrados a considerar a Vitoria como defensor de los indios; pero, si buscamos el impacto de su discurso, y no sus intenciones, queda claro que su papel es otro: al amparo de un derecho internacional fundado en la reciprocidad, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entonces no la tenían” (TODOROV, 2009: 183).

El descubrimiento del otro en este sentido ha significado el rechazo del otro. Y esto no es algo que solamente achacaremos a un determinado grupo de personas o civilización, pues, como dice Saramago, “desde que el mundo es mundo, no ha hecho otra cosa que invadir al mundo” (SARAMAGO, 1998). Es necesario, pues, sospechar de nuestros emprendimientos para que los mecanismos de contradicción que operan en ella (ilusiones) –como en este caso de la intolerancia– no nos hagan lamentar pérdidas o causar heridas innecesarias.

Ciertamente, el derecho indiano ha ayudado a mitigar lo que podría haber sido un verdadero genocidio como en el caso de la conquista de América del Norte, donde ciertamente se han implantado otros grupos humanos a costa del sacrificio de los que allí estaban. Pero es necesario reconocer que este gesto acarrea otro tipo de problemas, tal vez más complejos, por lo que no basta con hacer leyes y cumplirlas, que eso, también genera un problema. De ahí la necesaria tarea reflexiva. “De este modo quedaría colocada, -nos dice Saramago-al lado de la carta de los derechos del hombre, la carta de sus deberes, ambas indeclinables e imperiosas, en el mismo plano, legítimamente invocables. A Colón y a Cabral no se les podía exigir que pensarán en estas cosas, pero nosotros no podemos permitirnos ignorarlas” (SARAMAGO, 1998).

NOTAS

¹El concepto del otro puede ser abordado desde distintas perspectivas: a) desde el punto de vista de la relación con lo mismo como opuesto a lo otro tal como lo desarrolla Platón en sus obras *El Sofista* y *Teeteto*; b) desde la perspectiva tal como lo plantea Fichte: desde el no yo; y c) desde la perspectiva de la alteridad. En este trabajo seguiremos esta última línea de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

BEORLEGUI, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

CACCIATORE, Giuseppe (2006). *La escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana*. En: BRICEÑO, Alonso. *Metafísica e individualidad.*» *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*,: 5-24.

DERRIDA, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. Segunda edición. Madrid: Cátedra.

DE VITORIA, Francisco (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Cátedra.

MARTÍNEZ, A. y CORTÉS MORATÓ, Jordi (2000). *Diccionario de filosofía* [CD Rom]. Barcelona: Herder.

RICCEUR, Paul (1990) En *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI. SARAMAGO, José (1993). «*Descubrámonos los unos a los otros.*» *Isegoría*, 1998: 43-51. SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya,

TODOROV, Tzvetan (2009). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Fecha de recepción: 15/09/17

GARCETE AGUILAR, Domingo. (2017). "El otro en el derecho indiano: a favor y a pesar del indio". *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017*. pp. 31 -35. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

SIN COCA NO HAY POTOSÍ LA PERSPECTIVA DE LUIS CAPOCHE SOBRE LAS CIRCUNSTANCIAS QUE ACOMPAÑARON A LA EMISIÓN DE LAS ORDENANZAS DE LA COCA DEL VIRREY TOLEDO

WITHOUT COCA THERE IS NO POTOSI LUIS CAPOCHE'S PERSPECTIVE ON THE CIRCUMSTANCES THAT WENT ALONG WITH THE ISSUANCE OF THE VICEROY TOLEDO ORDINANCES REGARDING COCA

Rodrigo Mita Molina

MITA MOLINA, Rodrigo. (2017). "Sin coca no hay Potosí. La perspectiva de Luis Capoche sobre las circunstancias que acompañaron a la emisión de las ordenanzas de la coca del Virrey Toledo". Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017. pp. 36 -42. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

Resumen

En el afán de justificar el dominio español sobre los indígenas o de emitir medidas administrativas y tributarias que facilitasen el proceso de colonización de América, las autoridades de la corona se encontraron a menudo entre la cruz y el sentimiento del oro; con frecuencia no les quedó más que sacrificar el celo religioso a la estabilidad mercantil. Un ejemplo de esto lo da la descripción que hace Luis Capoche, en su Relación general de la Villa Imperial de Potosí, de las circunstancias que acompañaron a la emisión, por parte del Virrey Toledo, de las ordenanzas que intentaron regular la producción y el comercio de la hoja de coca.

Abstract

In the eagerness to justify the Spanish dominion over the natives or to issue administrative and tax measures that ease the process of America's colonization, the royal authorities often found themselves between the cross and the feeling of gold; often they had no choice but to sacrifice religious zeal over trade stability. An example of this is given by Luis Capoche's description, in his *Main relationship of the "Villa Imperial de Potosí"*, on the circumstances that went along with the issuance, by Viceroy Toledo and the ordinances that attempted to regulate the production and the trade of the coca leaf.

En el afán de justificar el dominio español sobre los indígenas o de emitir medidas administrativas y tributarias que facilitasen el proceso de colonización de América, las autoridades de la corona se encontraron a menudo entre la cruz y *el sentimiento del oro*; con frecuencia no les quedó más que sacrificar el celo religioso a la estabilidad mercantil. Un ejemplo de esto lo da la descripción que hace Luis Capoche, en su Relación general de la *Villa Imperial de Potosí*, de las circunstancias que acompañaron a la emisión, por parte del Virrey Toledo, de las ordenanzas que intentaron regular la producción y el comercio de la hoja de coca.

Lewis Hanke, al comentar las opiniones de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela sobre la institución de la mita, señala que el lector de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* "aprende cuán confusos e irresolutos eran los españoles que querían proteger y ayudar a los indios [...]."¹ Ciertamente puede acusarse de esto mismo a muchos otros autores coloniales que condenaban la mita y defendían a los indios; con frecuencia los textos de estos bienintencionados *antimitarios* nos revelan más o menos el mismo dilema: ¿cómo conciliar las buenas intenciones para con los indios con la necesidad de seguir produciendo plata? Arzáns expresa su versión de este dilema de la siguiente manera:

"ciertamente yo me hallo confuso sin poder determinarme o a defender esta calamidad de indios que padecen con la mita, o abonarla por

Resumo:

Na ânsia de justificar o domínio espanhol sobre os indígenas ou de expedir medidas administrativas e tributárias que facilitassem o processo de colonização da América, as autoridades da coroa muitas vezes se encontravam entre a cruz e o sentimento do ouro; freqüentemente eles não tinham escolha a não sacrificar o zelo religioso à estabilidade mercantil. Exemplo disso é a descrição de Luis Capoche, em sua Relação geral da Vila Imperial de Potosí, das circunstâncias que acompanharam a emissão, pelo vice-rei Toledo, das portarias que pretendiam regular a produção e o comércio da folha de coca.

ser ayuda del bien universal. Porque quitada la mita totalmente y no habiendo quien trabaje en las minas [...] dése ya por perdido todo: cesará sin que haya duda el comercio de Europa y demás partes del mundo, porque ni habrá plata ni azogue con que beneficiarla [...]; cesará, pues, con eso el llevar a los reinos del orbe tantos millones de oro y plata en galeones y otras embarcaciones [...]"²

Otro tanto de esta irresolución la encontramos en algunos autores coloniales que tratan cuestiones referidas a la producción y consumo de la hoja de la coca. Sus textos, sin embargo, revelan un dilema distinto: ¿cómo remediar los males que ocasiona el vicio de la hoja de coca a la "reputación y cristiandad de [...]"³ España sin afectar la producción de las riquezas que la hacen grande? Sus dubitaciones se debaten en la necesidad de encontrar un punto de equilibrio capaz de conciliar el celo religioso con la estabilidad mercantil. La ardiente convicción con la que estos autores sugieren la extinción o reducción del consumo de la coca entre los indios se enfría súbitamente ante la sola posibilidad de que los intereses económicos de los españoles sean afectados por el fervor de tal propósito.

En similares dilemas se encontraron también, y con frecuencia, muchas autoridades españolas al momento de legislar sobre las Indias. El caso del "enérgico y resuelto"⁴ virrey Francisco Toledo es particularmente interesante al respecto. Según

opinan algunos estudiosos, las políticas enérgicas y realistas que trató de implementar durante su administración pretendían sustituir “la modalidad de pensamiento más o menos lascasiana y autoacusadora, [...] los trabajos objetivos de los hombres de leyes y [...] [el] movimiento conciliar en defensa de los indios [...]”⁵ En este sentido el virrey Toledo es, por ejemplo, descrito como una autoridad resuelta a justificar el dominio español sobre el Perú a través de la búsqueda cuidadosa (en antiguas tradiciones preincaicas más o menos históricas) de información capaz de probar que los Incas eran en realidad tiranos advenedizos sin un derecho legítimo sobre aquellas tierras.

Muchos autores remarcan particularmente el “acostumbrado celo y fervoroso ánimo [...]”⁶ con el que esta autoridad solía encarar sus tareas legislativas. Esta actitud tan decidida, sin embargo, se encontró con frecuencia en la necesidad de tener que legislar entre la cruz y el *sentimiento del oro*⁷, afición por la que muchos de sus compatriotas parecían poseídos; con frecuencia, y como hicieron otras muchas autoridades, resolvió el dilema sacrificando el celo religioso en bien de la estabilidad mercantil del virreinato. Un ejemplo de esto lo da la descripción que hace Luis Capoche, en su *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*, de las circunstancias que acompañaron a la emisión, por parte del virrey Toledo, de las ordenanzas que intentaron regular la producción y el comercio de la hoja de coca. En el apartado titulado *Del abuso de la coca y de los daños que de ella se siguen a los indios* describe el particular dilema al que se habría enfrentado Toledo al momento de legislar sobre uno de los productos que más riqueza generaba para el mundo colonial y que por tanto era especialmente atendido por las autoridades de la corona.⁸

Comienza Capoche esta parte de su *Relación*⁹ enunciando la primera proposición del dilema: el asunto de la coca requiere ser remediado en bien de la *reputación y cristiandad* de la nación. Es clara su intención de expresar un gran celo en lo tocante a la religión cuando sugiere que el remedio a este *mal* “es la extirpación y uso de la coca, por ser abuso en que tienen los indios con ella nacido del error de sus vanidades e ignorancias, ni tener más fundamento que una antigua costumbre de este supersticioso vicio. [...] [Agrega además:] ha parecido a muchas personas espirituales que convendría quitarla, si nuestro interés diera lugar a cosa tan justa.”¹⁰ De modo similar a tantos otros autores coloniales, Capoche comienza expresando sus *escrúpulos de conciencia* respecto a la coca. Reparos que son más o menos comunes en los autores que hablan de este asunto.

En el segundo párrafo, casi inmediatamente, enuncia la otra proposición del dilema: el asunto de la coca “[e]s trato grosísimo y necesario al comercio del reino por el interés que se sigue de él, no sirviendo de otra cosa sino que gasten los indios cuanto adquieren en ella, sin ser cosa comestible ni les pasa de los dientes.”¹¹ No exagera; muchos textos coloniales atestiguan la importancia económica que tenía el comercio de esta hoja. Cieza de León, al describir el mercado de Potosí en sus tiempos más prósperos, se refiere a la coca como “la mayor riqueza de estas partes [...]”¹² Y es cuantiosa la riqueza que genera porque “[...] la afición que le tienen [los indios es tanta] que [...] por ningún precio la dejarán de comprar.”¹³ Capoche precisa: sólo en su provincia se gasta en coca un millón de pesos corrientes anuales; cabe sospechar que la afición de los indios por esta hoja sólo sea equiparable, en intensidad, al afecto de los españoles por el oro.

Si los indios necesitaban de la coca tanto como los españoles requerían de los indios para enriquecerse precipitadamente, no es extraño que el siguiente razonamiento inmediato al que Capoche hace referencia surja casi como una auto-evidencia: si la coca “les faltase [...], no sería posible servirse de ellos.”¹⁴ Otros autores coloniales hacen inferencias parecidas: los indios “[c]aminan bien si les dan coca.”¹⁵ Por obtenerla son capaces de vender la única comida que tienen para el día¹⁶ o los bienes que con mucho trabajo han conseguido.¹⁷ Es por la coca que trabajan en las minas y también “por compralla huelgan [...] de andar a las minas [...]”¹⁸ Los españoles aprovecharon esta afición de los naturales para obtener informaciones que pudieran revelar la ubicación de yacimientos argentíferos y obviamente para explotarlos después.¹⁹ Puede que no haya exageración en lo que anota Juan de Matienzo al respecto: “es cosa muy preciada esta hoja y toda o la mayor parte de la plata que ha venido ha sido de lo que los indios han dado por ello.”²⁰

Expuestas las proposiciones del dilema, prosigue Capoche su *Relación* describiendo el aprieto en el que se vio envuelto el virrey Toledo en la pretensión de concretar sus reformas legislativas sobre este asunto tan *sustancia*²¹ para el reino. Esta vez son enunciados los *escrúpulos de conciencia* del virrey en relación al asunto de la coca; éstos constituyen la primera proposición del dilema:

“visto la vanidad que en esto había y como los indios estaban pobres por estas causas, y ser gasto perpetuo el que con estas hojas secas y sin sustancia tienen, y que interviene en sus sacrificios e idolatrías y que hoy la ofrecen al demonio, y que su beneficio cuesta infinitas vidas, [...] [le pareció]

a Su Excelencia que convendría al descargo de la conciencia real y bien de los naturales quitar [22] las chacras de coca [...].”²³

A la intención del virrey de *erradicar* la coca para descargar la *real conciencia*²⁴ de los escrúpulos causados por el herético vicio que estaba costándoles a los pobres indios cuanto tenían, protestaron los vecinos del Cuzco “por ser interesados en este trato, y los prelados dijeron sustentarse con lo que les valía los diezmos de ella [...].”²⁵ Notando que no era poco el clamor de los prelados y los señores de la coca,²⁶ por el perjuicio tan *sustancial* que a sus haciendas se haría con el cumplimiento de tan fervoroso propósito, el virrey consideró que tan importante²⁷ asunto requería un discernimiento prudente antes de la emisión de cualquier ordenanza; decidió consultar a los principales de la ciudad sobre este asunto que sus antecesores ya habían experimentado como arduo y dificultoso. La repuesta que, según la *Relación* de Capoché, dieron los doctos y letrados del Cuzco expresa claramente la segunda proposición del dilema:

Aunque era justo quitar la coca, o por lo menos dar orden como no se acrecentasen más chacras y que se fuese consumiendo, de manera que poco a poco fuesen sintiendo la falta que les había de hacer este socorro, que era mucho, convenía conservarla por ser más de cuatrocientos hombres los que en aquella ciudad se ocupaban en este entretenimiento, y que los vecinos no se podían sustentar en el aparato que tenían, por no bastar los tributos de los indios a lo que gastaban; y que en el Collao se ocupaban más de trescientos hombres rescatando ganado de la tierra, que es en que se trajina la coca, y los indios tenían salida de su ganado para la paga de la tasa; y que en esta villa [de Potosí] están otros cuatrocientos hombres que trataban en ella, y que faltando este trato quedaban ociosos y perdidos [...].”²⁸

Frente a la preocupación de Toledo por aliviar la conciencia del rey del gran perjuicio que ocasionaba la coca en los cuerpos y las almas de los indios, los principales del Cuzco finalizaron su argumentación concluyendo categóricamente “que [esta hierba] era cosa importantísima al bien general, y que no habría más Potosí de cuanto durase la coca.”²⁹ Sin la coca era imposible servirse de los indios y sin indios no era posible Potosí. De modo similar, aunque en términos geográficos más amplios, Juan de Matienzo sentenció: “querer que no aya coca, es querer que no aya Perú [...].”³⁰ Bajo esta perspectiva la coca no era simplemente uno de los negocios más lucrativos del reino, era principalmente el mejor medio para “sacar la plata de poder de los indios [...]”, ella

hizo posible que el naciente espíritu mercantil fuese alimentado durante sus primeros años con plata potosina.³¹

Se encontró de pronto Toledo envuelto en un conflicto que planteó un dilema que acabó por ponerlo entre la cruz y el sentimiento de la plata. La primera proposición del dilema del virrey la constituían los reparos morales y religiosos que tenía el rey sobre el asunto de la coca y “los pareceres de theologos y juristas que [...] [exhortaban] a que se quite la coca de rraiz [...].”³² La segunda proposición del dilema estaba constituida por las razones que aducían los señores de la coca y juristas sobre la grande utilidad que de ella sacaba el reino. En la correspondencia del virrey Toledo podemos corroborar, por ejemplo, lo que relata Capoché acerca de los clamorosos alegatos de los señores de la coca. En una carta que le escribió al rey en marzo de 1572 le expresa que ciertamente se había hecho mucho bien al prohibir a españoles y caciques que llevasen indios contra su voluntad a trabajar en las plantaciones de coca, pero que estaría mucho más tranquila la conciencia del rey si se erradicara del todo la coca. A esta posibilidad, anota el virrey, los señores de la coca se oponen diciendo

“que con autoridad y permisión de vuestra magestad la plantaron gastaron su trabajo y sus haciendas otros compraron las heredades dellas labradas con tan grandes sumas que a auido heredad comprada con noventa mill pesos y a cincuenta y a treinta y que si ellos por sus personas o las de sus esclavos quisiesen labrar esta hacienda que con que justicia se la pueden arrancar y quitar no tiniendo muchos otra cosa de donde comer ellos y sus hijos y mujeres.”³³

En la misma carta el virrey expresa que la situación lo había puesto en “tanta confusion y perplexidad”³⁴ que no hallaba modo de remediar el asunto. Sobreponiéndose en cierta medida a sus vacilaciones, sugiere más adelante al rey dos medidas que quizá se pudieran tomar: erradicar el problema “desarraigando del todo esta coca mandándola arrancar generalmente [...] [o mandar a los indios] que por ninguna via aunque fuese con su uoluntad entrasen a labrarla [...].”³⁵ Capoché termina su *Relación* señalando que a las informaciones y sugerencias enviadas al rey, el Consejo Real de Indias contestó advirtiéndole a Toledo que no pasase por alto lo que hasta allí habían hecho sus antecesores en cuanto a la legislación de la coca. Toledo, señala Capoché, fue “de contrario parecer”³⁶ y lo habría además expresado, cuando se dispuso a elaborar las nuevas ordenanzas sobre la coca, señalando que no le agradeciesen a él por las mismas sino al rey.

Bajo esta perspectiva, el virrey tuvo forzosamente que tomar en cuenta lo que sus antecesores habían hecho en esta materia y elaboró las nuevas ordenanzas de la coca “con la mayor justificación que fué posible.”³⁷ Tuvo que salvar su responsabilidad elaborando y emitiendo una legislación que tomase en cuenta las dos proposiciones del dilema, que estuviese inspirada por el celo religioso que vela por los cuerpos y las almas de los indios y que a la vez hablase el lenguaje de la ambición.³⁸ No ha debido ser poca la dificultad de asistir al nacimiento del mercantilismo para quienes no creían que la propagación del Evangelio era mero pretexto para buscar ávidamente las riquezas del nuevo mundo. Ha debido ser difícil, para quien así pensaba, asistir al nacimiento de un mundo en el que todos los valores comenzaban a subordinarse al deseo de hacerse rico, en el que para muchos parecía “perfectamente claro que todo se puede obtener con dinero, y que éste no sólo es el equivalente universal de todos los valores materiales, sino que también significa la posibilidad de adquirir todos los valores espirituales.”³⁹

NOTAS

¹ Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* t. I, Brown University Press, Providence 1965, p. lxxvi.

² Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* t. II, ed. cit., p. 189.

³ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí. Biblioteca de Autores Españoles* t. CXXII, Ediciones Atlas, Madrid 1959, p. 175.

⁴ Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* n° 4, Böhlau Verlag, Köln 1967, p. 285. 5 Francisco Steve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles* t. CCIX, Ediciones Atlas, Madrid 1968, p. xxxv.

⁶ Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* t. I, ed. cit., p. 148.

⁷ Cf. René Zavaleta Mercado, *Bolivia: crecimiento de la idea nacional*, CASA, La Habana 1967, p. 12.

⁸ Cf. Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, ed. cit., p. 283.

⁹ *La Relación de Capoche*, más allá de su *veracidad histórica*, nos interesa por aquello que dice Todorov de los textos de los cronistas: “un hecho pudo no haber ocurrido, contrariamente a lo que

afirma un cronista determinado. Pero el que éste haya podido afirmarlo, que haya podido contar con que sería aceptado por el público contemporáneo, es algo por lo menos tan revelador como la simple ocurrencia de un acontecimiento, la cual, después de todo, tiene que ver con la casualidad. [...] [C]uando un autor se equivoca o miente, su texto no es menos significativo que cuando dice la verdad; lo importante es que la recepción del texto sea posible para los contemporáneos, o que así lo haya creído su productor. Desde este punto de vista, el concepto de ‘falso’ no es pertinente” (Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, Siglo XXI, México D.F. 2011, p. 66).

¹⁰ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 175.

¹¹ Id.

¹² Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 2005, p. 273.

¹³ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 175.

¹⁴ Id.

¹⁵ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1910, p. 19.

¹⁶ Cf. Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, ed. cit., p. 294.

¹⁷ Cf. Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, ed. cit., p. 19.

¹⁸ Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1921, p. 152.

¹⁹ Cf. Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, ed. cit., p. 283.

²⁰ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, ed. cit., p. 89.

²¹ Ya en diciembre de 1557 y febrero de 1558, el Marqués de Cañete, virrey del Perú, envió al rey cartas en las que se refiere al asunto de la coca como uno de los más principales y sustanciales (Cfr. Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, ed. cit., p. 315; 321).

²² El virrey Cañete ya había proyectado erradicar la coca del reino, pero, relata Juan de Matienzo, “después de informado de la destrucción que vernía al Reyno lo mando suspender” (Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, ed. cit., p. 89).

²³ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 175.

²⁴ Cfr. Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, ed. cit., p. 606.

²⁵ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 175.

²⁶ Cfr. Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. VIII, ed. cit., p. 33.

²⁷ En marzo de 1572 el virrey Toledo envió al rey una carta refiriéndose al asunto de la coca de la siguiente manera: “es una de las cosas de mayor

ymportanzia que ay en este rreyno siendo ella en si de tan poca sustancia y fundamento” (Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. IV, ed. cit., p. 101).

²⁸ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 176.

²⁹ *Id.*

³⁰ Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, ed. cit., p. 90.

³¹ Podríamos completar el razonamiento de Arzáns que citábamos al principio: sin la coca no irán los indios a las minas, “y no habiendo quien trabaje en las minas [...] dése ya por perdido todo: cesará sin que haya duda el comercio de Europa y demás partes del mundo [...]” (Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* t. II, ed. cit., p. 189).

³² Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, ed. cit., p. 606.

³³ Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, ed. cit., pp. 616-617.

³⁴ *Ibid.*, p. 606.

³⁵ *Ibid.*, p. 616-617.

³⁶ Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí*, ed. cit., p. 176.

³⁷ *Id.*

³⁸ Cfr. René Zavaleta Mercado, *Bolivia: crecimiento de la idea nacional*, ed. cit., p. 12.

³⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, ed. cit., p. 175.

BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí* t. I, Brown University Press, Providence 1965

Luis Capoche, *Relación General de La Villa Imperial de Potosí. Biblioteca de Autores Españoles* t. CXXII, Ediciones Atlas, Madrid 1959

Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* n° 4, Böhlau Verlag, Köln 1967

Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1910

Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 2005
René Zavaleta Mercado, *Bolivia: crecimiento de la idea nacional*, CASA, La Habana 1967
Guillermo Lohmann Villena, “Las ‘Ordenanzas de la coca’ del Conde de Nieva (1563)”, ed. cit.
Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles* t. III, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1921

Fecha de recepción: 28/09/17

MITA MOLINA, Rodrigo. (2017). “Sin coca no hay Potosí. La perspectiva de Luis Capoche sobre las circunstancias que acompañaron a la emisión de las ordenanzas de la coca del Virrey Toledo”. *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017*. pp. 36 -42. Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Cochabamba.

FRATERNIDAD, DESCOLONIZACIÓN Y EDUCACIÓN LOS CAMINOS DESCOLONIZADORES DE LA EDUCACIÓN BOLIVIANA

FRATERNITY, DECOLONIZATION AND EDUCATION THE DECOLONIZING PATHS OF BOLIVIAN EDUCATION

Néstor S. Ariñez Roca

ARIÑEZ ROCA, Néstor. (2017). "Fraternidad, descolonización y educación. Los caminos descolonizadores de la educación boliviana". *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017*. pp. 43 -49. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

Resumen

El artículo escrito en 2011 tiene como telón de fondo una marcha de pueblos indígenas violentamente reprimida por el gobierno de Evo Morales. El tema central del texto aborda la idea de fraternidad como condición y horizonte de la igualdad, y al mismo tiempo la igualdad como retroalimentadora y dinamizadora de la fraternidad. Desde esta mirada, el autor reflexiona acerca de las posibilidades fraternizadoras que supone el discurso descolonizador e intercultural presente en la ley educativa Avelino Siñani – Elizardo Pérez promulgada el año 2010. Más que proporcionar respuestas se plantean interrogantes para superar algunas prácticas colonizadoras presentes en la educación boliviana a través de caminos de fraternidad.

Abstract:

The article written in 2011 has as a backdrop a march of indigenous peoples violently repressed by the government of Evo Morales. The central theme of the text addresses the idea of fraternity as a condition and horizon of equality, and at the same time equality as a feedback and energizer of fraternity. From this point of view, the author reflects on the fraternizing possibilities that the decolonizing and intercultural discourse present in the educational law Avelino Siñani - Elizardo Pérez promulgated in 2010. Rather than providing answers, questions are raised to overcome some colonizing practices present in education Bolivian through paths of brotherhood.

Resumo:

O artigo escrito em 2011 tem como pano de fundo uma marcha de povos indígenas violentamente reprimidos pelo governo de Evo Morales. O tema central do texto aborda a ideia da fraternidade como condição e horizonte de igualdade e, ao mesmo tempo, a igualdade como retroalimentação e dinamização da fraternidade. Desse ponto de vista, o autor reflete sobre as possibilidades de confraternização que o discurso descolonizante e intercultural presente no direito educacional Avelino Siñani - Elizardo Pérez promulgou em 2010. Mais do que dar respostas, questiona-se para superar algumas práticas colonizadoras presentes na educação. Boliviano por caminhos de fraternidade.

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.

Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.

(Antonio Machado)

Extracto de Proverbios y cantares (XXIX)

1990. Lunes 3 de septiembre. 8:30 am. Colegio Don Bosco. La Paz. Un hombre chimán daba el saludo de “Buenos días”, a cientos de adolescentes que esperábamos, como de costumbre, unas palabras del Padre Director. Todavía recuerdo ese día. Cientos de indígenas del Oriente boliviana-

no habían realizado una marcha desde Trinidad hasta La Paz, “por el territorio y la dignidad”. Me sorprendió esa mañana escuchar un idioma que nunca antes había escuchado; pero que se hablaba en mi país; me sorprendió también conocer la problemática del territorio indígena que había sido invadido por un grupo de inescrupulosos madereros que se dedicaban a la tala indiscriminada de árboles en un Parque Nacional. Ese mismo año, con esa marcha, se iniciaba un nuevo ciclo de la historia boliviana, un ciclo por la Asamblea Constituyente que fue uno de los pedidos de los pueblos indígenas. Así empezaba el último decenio del siglo XX con una marcha que ampliaría los horizontes democráticos de Bolivia.

La Asamblea Constituyente se realizó entre 2006 y 2008. Fruto de ella Bolivia está viviendo un período de refundación de sus instituciones democráticas según el mandato de la Nueva Constitución Política del Estado. Una de las leyes recién promulgadas es la ley de educación denominada “Avelino Siñani – Elizardo Pérez”.

Entre las bases de la educación boliviana que el art. 3 de la ley menciona, se destacan las siguientes:

“Es descolonizadora, liberadora, (...), despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales; (...).” (Art 3, 1)

“Es comunitaria, democrática, participativa y de consensos en la toma de decisiones sobre políticas educativas, reafirmando la unidad en la diversidad.” (Art. 3, 2) “Es única, diversa y plural.” (Art. 3, 4)

Con esta ley se impuso el debate acerca de la descolonización, y el término (descolonización), en un primer momento obtuvo centralidad en el debate educativo y político; pero luego se desgastó por su excesivo uso y su poca explicación y aplicación.

La descolonización fue entendida por el común de la gente como una negación de toda la herencia cultural, económica, social, política y civilizatoria del mundo occidental; y en el ámbito educativo como un intento de anulación del conocimiento científico y europeo, debate que ya había sido abordado por Franz Tamayo y Felipe Segundo Guzmán en la segunda década del S. XX (Cf. BAPTISTA, 1978). Este hecho provocó en la población cierta desconfianza acerca de las posibilidades que tenían los conocimientos ancestrales de responder a un mundo globalizado, tecnificado y con una larga historia del conocimiento.

Por otro lado, el concepto descolonizador, fue entendido por el común de la gente como un intento de “resarcimiento y revancha histórica de la población indígena” (KAFKA, 2007: 149), dadas las nuevas condiciones de acceso al poder político y de empleo en el sector público. Los sectores gubernamentales que pusieron en palestra el debate descolonizador, daban muestras de una especie de “vuelco de la tortilla” ya que mucha gente fue despedida del sector público por no simpatizar con estas nuevas ideas y, lógicamente, el acceso de empleo en dicho sector se redujo a cooptación política.

Con estas ideas percibidas en la vida cotidiana de la sociedad boliviana, el concepto de descolonización no tuvo la oportunidad de ser profundizado para su mejor comprensión, y sus verdaderos alcances se fueron limitando, al menos en el imaginario social.

Junto al concepto de descolonización, la idea de interculturalidad, también sufrió un proceso inflacionario por su excesiva socialización y un vacío de significado por su incompleta comprensión.

Sin embargo, descolonización e interculturalidad son conceptos fuertemente ligados, al momen-

to de observar la sociedad boliviana. El informe de desarrollo humano de 2007 la definió como densamente organizada y abigarrada (Cfr. PNUD, 2007: 356), por la diversidad de su gente y de sus formas de organizarse social, económica, cultural y políticamente. Por tanto, Bolivia, es un país de diversidades y requiere de frecuentes diálogos interculturales y de una descentralización epistemológica para llegar a consensos que construyan la nación.

Por otro lado, el diálogo intercultural sólo podrá ser verdadero y traer consecuencias efectivas en la medida en que la sociedad boliviana se descolone. Es decir, los caminos del verdadero diálogo pasan por condiciones de igualdad socioeconómica, sí, pero sobre todo epistémica, cultural y civilizatoria.

Comencemos por definir qué entendemos por colovnización y colonialidad:

(...) “colonización” es el proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas; “colonialismo” se refiere a la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. (ESTERMANN, 2009:54).

De aquí que la descolonización no se refiera sólo a una descolonización política, como sucedió en América Latina en el segundo decenio del S. XIX, o en muchos países de África y de Asia, a mediados del S. XX. La descolonización, está relacionada con formas de dominación, que aunque formalmente no existen, están presentes e impregnan las realidades políticas, sociales, económicas y culturales de muchos lugares del mundo.

Ahora bien, la descolonización no pretende anular los recorridos históricos por medio de los cuales las culturas han sufrido procesos de amalgamación, de hecho, no podríamos entender la lengua española sin el influjo árabe, o la pollera de la chola paceña, sin el influjo español, o el calendario, fruto del conocimiento europeo, o la herencia de la filosofía con influjos helénicos y judeo cristianos. La descolonización no pretende negar los cursos de la historia y la naturaleza dinámica de las culturas. La descolonización, en cambio, reconoce que el hecho de la colonialidad tiene que ver con “involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica” (IDEM: 56)

En Bolivia, las estructuras coloniales siguen

presentes, no sólo en el ámbito administrativo y político, sino también en los “habitus” de la gente. Muy dentro de la mentalidad de los bolivianos, perviven ideas coloniales que se usan para calificar a los demás en torno a criterios de raza, trabajo, y género, y que son el principio y la consecuencia de estructuras sociales asimétricas.

Las ideas de colonialidad están vinculadas a sentimientos de superioridad de unos sobre otros. Es común en Bolivia, conocer casos de personas que no fueron aceptadas para determinados trabajos por sus apellidos indígenas, por el color de su piel, por la forma de hablar castellano o por provenir de alguna provincia. Es también común conocer casos de discriminación a mujeres simplemente por su condición femenina, y esta discriminación se acentúa si la mujer es pobre e indígena.

Por tanto, el discurso de descolonización, tiene un origen igualitario, en el sentido de que pretende una nivelación de condiciones socioeconómicas, políticas y culturales entre la diversidad étnica, social y política de nuestro país. El discurso descolonizador contiene también ideas liberacionistas, no liberales, ya que las desigualdades no permiten alcanzar grados de libertad que posibiliten un crecimiento humano más amplio y con mayores posibilidades de plenitud. En este sentido, pretender descolonizar la escuela para, desde allí, comenzar un trabajo más amplio de descolonización de la sociedad en su conjunto, nos parece una idea acertada. Sin embargo, la descolonización en los aún no oficiales trabajos de diseño curricular, parece confundirse con lo ideológico, en el sentido de que el discurso colonizador es simplemente el instrumento para generar un tipo de pensamiento doctrinario que apoye las políticas del actual gobierno boliviano.

Por este motivo, la descolonización en la escuela no podrá generar sus verdaderas intenciones igualitarias, debido a que su pretensión de fondo no es la igualdad, sino una especie de búsqueda de justicia revanchista y reivindicadora de los pueblos indígenas, como mencionamos líneas arriba.

¿De qué manera puede la fraternidad, reorientar el intento igualitario contenido en las ideas descolonizadoras? En este artículo sostenemos la siguiente tesis: La fraternidad no es igualdad; pero es una condición para su alcance y el horizonte hacia donde apunta; la fraternidad tampoco es libertad, pero es el espacio en el que ésta puede desarrollarse en plenitud. La educación es una herramienta para el desarrollo de la fraternidad en las sociedades pues es capaz de generar igualdad y libertad.

La fraternidad no es igualdad, aunque, por momentos parece confundirse con ella. En la Revolución francesa, por ejemplo, la fraternidad se constituyó, sobre todo en un discurso igualitario por el que todos podrían ser parte de la República francesa (Cf. BAGGIO, 2006: 43-56). La fraternidad es, en cambio, una *conditio sine qua non*, de la verdadera igualdad, es decir, que la igualdad sin fraternidad no será posible.

¿Por qué es importante la igualdad en las sociedades? La igualdad está relacionada a las diferencias, no podríamos hablar de igualdad si, de por medio, no existirían diferencias. Son las diferencias pues, el sustento de la igualdad. Pero no cualquier tipo de diferencias sólo aquellas que ponen a los iguales en una asimetría de condiciones socioeconómicas, políticas y culturales, por las que unos son considerados menos que otros y sus oportunidades de alcanzar mayores niveles de libertad se encuentran coartadas. Ahora bien, el principio de la igualdad no se refiere a las naturales diferencias individuales y culturales, no se trata de homogenizar a las sociedades¹, sino de respetar su diversidad.

Los niveles de igualdad que las sociedades pretenden alcanzar están relacionados con los derechos de ciudadanía, de ahí que se hable de derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales². En esta línea, la denominada ciudadanía integral (Cf. PNUD, 2007: 370-373), propone la interdependencia de los tres tipos de derechos y la incoherencia de tocarlos aisladamente, vale decir, que el hecho de que se tenga acceso a los derechos políticos, sin un mínimo de condiciones socioeconómicas para subsistir parecería un contrasentido y un insulto a los ciudadanos.

A partir de lo expuesto, podemos colegir que el ideal de igualdad aspira a mayores niveles de justicia y, a su vez, la justicia a la superación de disparidades civiles, políticas y socioeconómicas. Sin embargo, el principio de igualdad, sólo por el ideal de justicia (aunque es de por sí muy noble y casi imposible de alcanzar), no encuentra su sentido pleno. “La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su “medida mínima.” (BENEDICTO XVI, 2009: 10) ¿Y cuál es el motivo que me empuja a “amar”³ al otro? ¿Sólo sus necesidades y su pobreza, como afirma Giuseppe Savagnone? (en Baggio 2006: 134). Sólo podré amarlo si lo reconozco como mi hermano, es más si reconozco que sólo con él puedo realizar mi propio camino de plenitud. No se trata, pues, de un interés egoísta, sino de una necesidad humana; no es pues, la necesidad del otro, sino mi propia necesidad de plenitud, la que me empuja a amarlo y con este amor, a hacerle justicia, a

buscar su igualdad. Por tanto, es la fraternidad la condición para la búsqueda de una verdadera igualdad.

Si la igualdad por la justicia resulta insuficiente, ¿cuál será entonces el horizonte del ideal igualitario? Si buscar la igualdad es una necesidad antropológica, ¿Por qué tenemos esa necesidad? El ser humano no es en solitario, el ser humano no se define en su individualidad, sino en su relación con el otro. Los verdaderos caminos de la libertad plena, el hombre los recorre junto con los demás, es por ello que Emmanuel Mounier afirmaba que el hombre es un ser-con-los-demás. Mas no sólo hacemos camino con los otros, sino que con ellos (y ellos con nosotros), alcanzamos nuestra plenitud humana. Y esta plenitud humana la alcanzamos en la medida en que logramos ampliar nuestra libertad. Es por ello que los procesos de liberación que la igualdad supone son fundamentales para comprender los ideales igualitarios. Por tanto, la igualdad alcanzará su verdadero techo de vuelo, en la medida en que posibilite las condiciones para la plenitud fraterna.

En términos evangélicos, podríamos pensar en el relato del festín mesiánico de Isaías⁴, una escena en la que se celebra un gran banquete con vinos y carnes porque la muerte fue definitivamente derrotada. ¿No es acaso una forma de muerte, una manera de no existir, no tener acceso a la educación, no poder mejorar los niveles de vida de mis hijos, no acceder a la justicia porque vivo lejos de los centros urbanos, no gozar de buen trato en los centros médicos porque no hablo el idioma de los doctores, no tomar parte en las decisiones políticas de mi país, no insertar en la agenda política las necesidades de mi comunidad, etc., etc., etc.? La fraternidad, será pues, algo así como el festín mesiánico, en el que todos los seres humanos podamos hacer fiesta, porque las estructuras de muerte de la sociedad habrán sido superadas, un banquete en el que ninguno se arroga ser más que el otro, una comida en la que todos nos alegramos con los colores, con las costumbres, con las formas diversas de pensar de los demás.

Por todos estos motivos, podemos concluir que la fraternidad es la condición y el fin de la igualdad. Sólo la fraternidad nos puede llevar a buscar la igualdad, y la igualdad será plena, sólo si promueve la fraternidad.

¿De qué manera la educación descolonizadora podrá aportar a generar fraternidad?

La descolonización de la escuela pasa, en primer lugar, por descolonizarla en su interior. La escuela, por el principio descolonizador, debería dejar

de ser una institución autoritaria y violenta. La escuela debería convertirse en un espacio donde se respire democracia, es decir, donde todos tengan la oportunidad de participar, donde todos tengan derecho de decir su opinión, donde los conflictos se los aborde y solucione de manera pacífica y no con castigos, una escuela, en fin, que no esté colonizada por la violencia y el poder de los adultos.

La escuela deberá ser descolonizada también de la idea de que lo foráneo es siempre mejor. Una escuela que verdaderamente sea productiva, deberá ser capaz de producir su propio pensamiento desde sus necesidades y desde su contexto; pero al mismo tiempo deberá ser capaz de mirar al interior del grupo cultural en el que se encuentra y ayudarlo a redescubrir, a revalorar los conocimientos ancestrales válidos para la respuesta de las necesidades. Una verdadera escuela descolonizada, por tanto, deberá dejar de pensar en un solo centro epistemológico y rescatar la validez de otras epistemologías.

Una escuela descolonizadora, deberá favorecer el alcance de mayores grados de igualdad de los estudiantes. Una igualdad que se tendría que respirar al interior de la escuela y que tendría que repercutir en la sociedad a través de mayores formas de respeto del otro y a través de mayores oportunidades laborales y económicas de las personas que pasaron por la escuela. Esto supone ampliar los niveles de calidad educativa.

Ampliar la calidad educativa, supone, por otro lado, la participación de los actores educativos en la elaboración del diseño curricular y la adecuación del mismo a los contextos diversos. Supone también la formación continua y consciente de los maestros, no por acumular cartones con títulos, sino sobre todo, por ofrecer a esa porción de la sociedad que le ha sido confiada, mayores posibilidades de libertad.

Descolonizar la educación pasa por no usarla como un instrumento ideológico y doctrinario de una ideología política, sino por respetar la pluralidad de pensamiento y de posturas políticas, significa rescatar lo mejor de la acumulación del conocimiento humano y ponerlo al servicio de las necesidades del país. Descolonizarla quiere decir generar capacidad crítica y posturas personales frente a la realidad social.

Una educación descolonizada supone igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, igualdad de oportunidades en el acceso a la educación desde la primaria hasta la universidad, igualdad de oportunidades laborales porque las capacidades adquiridas en la etapa de formación así lo

permiten y porque el hábito de minusvaloración de la mujer ha sido superado.

Una educación descolonizadora, podrá repercutir en la lucha por la generación de estructuras cada vez más igualitarias.

Sin embargo, nos preguntamos, ¿cómo alcanzar una educación descolonizadora, si de por medio no existe una intención fraterna, y en su horizonte último se trata sólo de un simple revanchismo?

¿Cómo alejar el autoritarismo de la escuela si no existe la capacidad de reconocer que existe una igualdad fundamental, una igualdad fraterna, entre estudiantes y profesores, aunque la labor docente supone una carga de experiencia, conocimiento y vida que pueden sostener el crecimiento de los niños y jóvenes?

¿Cómo reconocer el conocimiento del otro como válido, si no reconozco al otro como igual a mí?
¿Si lo inferiorizo o lo juzgo desde mis propias categorías morales? ¿Si evalúo su conocimiento desde mis propias categorías epistemológicas y no me abro a los niveles de verdad que su historia y su cultura han alcanzado?

¿Cómo hablar de educación descolonizadora, si no existe al interior de la sociedad una profunda preocupación y una serie de políticas y acciones concretas que generen mayores igualdades estructurales, ampliación de los derechos y de la democracia? ¿Y cómo entender los motivos de una verdadera ampliación de la democracia si no se lo hace desde los ideales fraternos?

¿Cómo mejorar la calidad educativa, si el punto de referencia educativo, la idea de hombre y de humanidad no pasan por reconocer su profunda sed relacional y su necesaria interdependencia para alcanzar la plenitud? ¿Cómo entender el tipo de hombre que la educación pretende alcanzar si no es, en fin de cuentas, un hombre fraterno?

La fraternidad entendida como una actitud exteriorizada en acciones igualitarias que promuevan relaciones abiertas, diálogos interculturales, y crecimiento conjunto de las sociedades, será fundamental en la descolonización de la educación boliviana, y de todos aquellos sistemas educativos que pretendan formar hombres y mujeres en plenitud.

NOTAS

¹ La Revolución Nacional de 1952 realizó en Bolivia un intento homogenizante de la cultura al identificar a la nación boliviana como nación mestiza. El mestizaje fue pues, el motivo para la castellanización de todas las lenguas y para la única denominación de “campesinos” de todos los pueblos indígenas del país.

² Los derechos civiles se refieren a las libertades individuales como la libertad de expresión y de pensamiento, el acceso a la justicia, el derecho a la vida, etc. Los derechos políticos se refieren a la participación en el ejercicio del poder político, la capacidad de elegir y de ser elegido. Los derechos sociales se refieren a un mínimo de condiciones de seguridad y bienestar económico como al acceso a la educación, a la salud, al trabajo, etc.

³ Aquí amor no en el sentido de caridad sino de obediencia.

⁴ Is. 25, 6-10.

BIBLIOGRAFÍA

- BAGGIO, Antonio (2006). *La idea de "fraternidad" entre dos Revoluciones: París 1789 – Haití 1791. Pistas de investigación para una comprensión de la fraternidad como categoría política*. En: BAGGIO, Antonio (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- BAPTISTA G., Mariano (1978). *"Yo fui el orgullo" Vida y pensamiento de Franz Tamayo*. La Paz: Gisbert.
- BENEDICTO XVI (2009). *Caritas in veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Lima: Paulinas.
- ESTERMANN, Josef (2009). *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural*. En: AAVV., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Convenio Andrés Bello.
- KAFKA, Jorge (2007). *Crisis institucional y lucha por el poder en Bolivia*. En: *Opiniones y Análisis*. N° 84 T.I. La Paz: FUNDEMOS.
- PNUD BOLIVIA (2007). *Informe nacional sobre desarrollo humano 2007. El estado del Estado en Bolivia*. La Paz: PNUD.

Fecha de recepción: 14/10/17

ARIÑEZ ROCA, Néstor. (2017). "Fraternidad, descolonización y educación. Los caminos descolonizadores de la educación boliviana". *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017*. pp. 43 -49. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

TRABAJO SOCIAL: ¿DISCIPLINA O TECNOLOGÍA SOCIAL?

ALGUNAS PUNTUALIZACIONES DE ORDEN EPISTEMOLÓGICO

SOCIAL WORK: ¿DISCIPLINE OR SOCIAL TECHNOLOGY? SOME POINTS OF AN EPISTEMOLOGICAL ORDER

Saúl Chinche Calizaya¹

CHINCHE CALIZAYA, Saúl. (2017). "Trabajo social: ¿Disciplina o tecnología social? Algunas puntualizaciones de orden epistemológico". Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017. pp. 50 - 61. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

Resumen

Los inicios del trabajo social bien pueden ser considerados como turbulentos e inestables en términos de su precisión y solidez teórico-conceptual, principalmente en razón a la debilidad estructural con la que irrumpe en el escenario del mundo académico enmarcado en las ciencias sociales. Esta situación de algún modo, ha contribuido a la profundización del debate epistemológico en torno a identificarla como *tecnología social* o bien visualizarla como *disciplina científica* adscrita al ámbito de las Ciencias Sociales.

De ahí que resulta interesante observar que en el proceso de su construcción histórica, se encuentre impregnada por una fuerte heterogeneidad que a modo de péndulo, la sitúa en torno a dos orientaciones: por un lado la investigación y, por el otro, la acción como tal.

Abstract

The beginnings of social work can well be considered as troublous and unstable in terms of its precision and theoretical-conceptual solidity, mainly due to the structural weakness with which it bursts onto the scene of the academic world framed in the social sciences. This situation in some way has contributed to the deepening of the epistemological debate on identifying it as social technology or visualizing it as a scientific field attached to the field of Social Sciences. Hence, it is interesting to observe that in the process of its historical construction, it is permeated by a strong heterogeneity that, like a pendulum, places it around two orientations: on the one hand research, and on the other, action as such.

INTRODUCCIÓN

El Trabajo Social emerge con inusitada expectativa en el campo de las Ciencias Sociales, dada la dinámica de las sociedades modernas, los escenarios y contextos del sistema capitalista y sus múltiples connotaciones que han impulsado notablemente su desarrollo protagónico actual. No obstante a ello, nos resulta inevitable referirnos a la precisión y solidez teórico-conceptual con la que irrumpe en el escenario del mundo académico y que permite apreciar nítidamente debilidades históricas que dan cuenta de una ausencia en la reflexión epistemológica estructural del quehacer específico profesional. Tal situación de algún modo, ha contribuido a la profundización del debate epistemológico en torno a identificarla como *tecnología social* o bien visualizarla como *disciplina científica* adscrita al ámbito de las Ciencias Sociales.

Lo cierto es que el proceso de construcción histórica del Trabajo Social se encuentra impregnada por una fuerte heterogeneidad que a modo de péndulo, la ha situado en torno a dos orientaciones: por un lado la investigación y, por el otro, la acción como tal.

En el primer caso, representa punto de partida de la labor del trabajador social, recurrir a los

Resumo

Os inícios do serviço social podem ser considerados turbulentos e instáveis em termos de precisão e solidez teórico-conceitual, principalmente pela fragilidade estrutural com que irrompe no cenário do mundo acadêmico emoldurado nas ciências sociais. Essa situação, de alguma forma, tem contribuído para o aprofundamento do debate epistemológico em torno de identificá-la como tecnologia social ou visualizá-la como uma disciplina científica vinculada ao campo das Ciências Sociais. Assim, é interessante observar que, no processo de sua construção histórica, é permeado por uma forte heterogeneidade que, como um pêndulo, o coloca em torno de duas orientações: de um lado, a pesquisa e, de outro, a ação como tal.

indicios, a las pruebas que caracterizan el escenario de la realidad social de donde se extraen las pruebas, así como la interpretación de los factores en un contexto social y cultural delimitado en tiempo y espacio histórico; para luego, en el segundo caso, plantearse posibles opciones y/o alternativas de respuestas concretas a los problemas detectados, la movilización de recursos, así como la aplicación de medios y estrategias de intervención.

No obstante a ello, a modo de constante en el quehacer profesional del Trabajo Social, ésta se ha caracterizado por visibilizar una imagen de *“profesionales solo de la práctica”*, dejándose llevar por el dinamismo de la acción, recargando –por inercia– su labor de trabajo (actuación); pero renunciando a la preocupación estructural y acuciante de ir profundizando en el estudio, análisis, reflexión y teorización sobre su propio quehacer disciplinar. Contrariamente a esta intencionalidad de consolidación progresiva del nicho disciplinar y consecuentemente lograr dominar la propia práctica, al parecer, han sido inexorablemente subyugados por ella.

Corresponde aclarar prontamente, que no pretendemos bajo ninguna circunstancia subvalorar la riqueza de la práctica del ejercicio profesional del trabajo social; al contrario, creemos que es precisamente esa práctica la que debiera ser

contemplada como la generadora y productora de experiencias, pero fundamentalmente como la instancia desde la cual pueda ir forjándose conocimiento específico sobre la propia profesión. Por ello, resulta urgente adoptar una vigilancia epistemológica permanente en toda producción de conocimiento válido que considere la ineludible implicación concreta y situada del sujeto en la experiencia cognoscitiva que tiene lugar.

Cabe indicar prontamente que toda intencionalidad de construcción de la identidad disciplinar, no puede dejar de lado el horizonte epistemológico que la caracteriza, la misma que opera en torno al hecho de *“saber lo que hacen los trabajadores sociales”*, en momentos en el que no solo el trabajo social –sino también las otras disciplinas de las ciencias sociales–, se hallan inexorablemente expuestas a superar la disyuntiva entre lo anhelado y lo permisible; o lo que es lo mismo, entre lo deseable y lo posible que probablemente contribuiría a clarificar de mejor modo, la consolidación del quehacer de la disciplina en el campo de las ciencias sociales.

1. DESARROLLO

Los inicios del trabajo social bien pueden ser considerados como turbulentos e inestables en términos de su precisión y solidez teórico-conceptual, principalmente en razón a la debilidad estructural con la que irrumpe en el escenario del mundo académico enmarcado en las ciencias sociales.

Esta situación de algún modo, ha contribuido a la profundización del debate epistemológico en torno a identificarla como tecnología social o bien visualizarla como disciplina científica adscrita al ámbito de las Ciencias Sociales.

De ahí que resulta interesante observar que en el proceso de su construcción histórica, se encuentre impregnada por una fuerte heterogeneidad que a modo de péndulo, la sitúa en torno a dos orientaciones: por un lado la investigación y, por el otro, la acción como tal.

En el primer caso, representa punto de partida de la labor del trabajador social, recurrir a los indicios, a las pruebas que caracterizan el escenario de la realidad social de donde se extraen las pruebas, así como la interpretación de los factores en un contexto social y cultural delimitado en tiempo y espacio histórico; para luego, en el segundo caso, plantearse posibles opciones y/o alternativas de respuestas concretas a los problemas detectados, la movilización de recursos, así como la aplicación de medios y estrategias de intervención.

No obstante a ello, a modo de constante en el quehacer profesional del Trabajo Social, ésta se ha caracterizado por visibilizar una imagen de *“profesionales solo de la práctica”*, dejándose llevar por el dinamismo de la acción, recargando –por inercia– su labor de trabajo (actuación); pero renunciando a la preocupación estructural y acuciante de ir profundizando en el estudio, análisis, reflexión y teorización sobre su propio quehacer disciplinar. Contrariamente a esta intencionalidad de consolidación progresiva del nicho disciplinar y consecuentemente lograr dominar la propia práctica, al parecer, han sido inexorablemente subyugados por ella.

Corresponde aclarar prontamente, que no pretendemos bajo ninguna circunstancia subvalorar la riqueza de la práctica del ejercicio profesional del trabajo social; al contrario, creemos que es precisamente esa práctica la que debiera ser contemplada como la generadora y productora de experiencias, pero fundamentalmente como la instancia desde la cual pueda ir forjándose conocimiento específico sobre la propia profesión.

Otra cuestión que se adhiere a este análisis está vinculada a la necesidad de reflexionar y clarificar aún más los alcances del *“problema social”*, dado que es apremiante reconocer que ningún *“problema social es de exclusividad legitimante o independiente tal problema”*, dado que éste se produce y desarrolla socialmente guiada por circunstancias de negociación, de construcción e incluso la de deconstrucción de una determinada realidad condicionada estructural, cotidiana e históricamente por los propios actores sociales.

Al asumir esta postura, aceptamos tácitamente la inexistencia de la observación “desde ninguna parte”; marcando distancia respecto a los positivistas que defienden tal posicionamiento y que dio paso a la construcción de barreras infranqueables entre sujeto y objeto.

Más aún resulta menester reconocer que *“en el curso de las investigaciones olvidamos a menudo quién está formulando las preguntas y cómo se formula la pregunta. Al no incluirnos en la reflexión, perseguimos tan sólo una reflexión parcial y nuestra pregunta deja de estar encarnada; busca expresar en palabras de Thomas Nagel, una perspectiva desde ninguna parte. Resulta irónico que este intento por lograr una perspectiva no encarnada nos lleve justamente a adoptar una perspectiva desde un lugar teóricamente limitado, preconceptualmente entrampado y muy específico”* (Varela.1996:94).

Por ello, resulta urgente adoptar una vigilancia epistemológica permanente en toda producción

de conocimiento válido que considere la ineludible implicación concreta y situada del sujeto en la experiencia cognoscitiva que tiene lugar.

Ahora bien, en ese proceso de construcción de la identidad disciplinar, no puede dejarse de lado el horizonte epistemológico que la caracteriza, la misma que opera en torno al hecho de “saber lo que hacen los trabajadores sociales”, en momentos en el que no solo el trabajo social –sino también las otras disciplinas de las ciencias sociales-, se hallan inexorablemente expuestas a superar la disyuntiva entre lo anhelado y lo permisible; o lo que es lo mismo, entre lo deseable y lo posible que probablemente contribuiría a clarificar de mejor modo, la consolidación del quehacer de la disciplina en el campo de las ciencias sociales.

Debe también agregarse a ello, que el caso concreto del espacio profesional del trabajo social, se ha venido desarrollando sobre la base de la existencia de tensiones entre su campo de análisis (lo macrosocial) y su campo de intervención (lo microsociales), aspectos que históricamente se han expresado en términos dicotómicos y que de algún modo, explican la predominancia de la *intervención*⁽¹⁾ como mandato social –campo de problemas caracterizado por la *cuestión social* que engloba la reproducción de la vida de los sujetos, en las que el trabajador social se halla inmerso-, en relación al campo de análisis, la cual ha sido relegada e históricamente postergada a momento de asumir con prioridad, la reflexión teórico-metodológica sistemática y principalmente, la construcción de puentes lógicos entre lo macrosocial (campo de análisis) y lo microsociales (campo de intervención).

Por ello, resulta inequívoco afirmar que *“una de las dificultades principales que tiene aún el trabajo social para elaborar teoría para su propio consumo, es que no se sabe que se va a estudiar, porque no hay precisión sobre el objeto. Esto, agregado a la subestimación a la teoría, lo que dificulta la articulación con la totalidad y con la historia, y agregado a la práctica de una metodología inductiva, determina que las investigaciones del trabajo social, queden encerradas en una descripción de lo particular, sin superar la crítica a las prácticas teóricas del trabajo social tradicional”* (Escalada. 1986:92).

De ahí que probablemente las interrogantes en torno a **qué** es el Trabajo Social, **cuál** es su objeto, representen ser poco significativas y prioritarias frente a la interrogante referida a **qué** estudia el trabajo social, puesto que ello podría aperturar nuevas posibilidades de discusión que permitan definirla en términos de objeto de conocimiento o como objeto de intervención.

En el caso de acentuarse la preocupación latente en torno a la intención de saber **qué** hacen los trabajadores sociales, exige sopesar inexorablemente algunas dificultades que gradualmente tienden a complejizarse en razón a que no siempre resulta sencillo saber lo que se hace en la práctica cotidiana.

Precisamente, esa propensión del trabajador social a responder con cierta rapidez y urgencia a las situaciones circunstanciales diversas, propias del escenario de realidad histórico-social a las que se enfrenta –aspecto que es coherente con su vocación de ayuda-, ha dado lugar a dejar en segundo plano, la apremiante necesidad de sistematización y formalización de saberes y experiencias adquiridas en los encuentros e interacciones cotidianas con el escenario del contexto sociocultural en los que interviene y que –a nuestro criterio-, posibilitarían en gran manera, la construcción de un universo simbólico propio.

De hecho, la construcción de ese universo simbólico propio del trabajo social favorecería el uso de una amplia gama de elecciones ético-políticas, preceptos axiológicos y morales, resultantes de la rica producción social de la vida en común; además de promover el ejercicio de una práctica teórica que contribuya a legitimar la consolidación del nicho disciplinar, el reconocimiento e identidad al interior del campo de las ciencias sociales.

En esa dirección, creemos que el reto insoslayable del trabajo social en la actualidad, se halla encaminada a superar la impronta interventiva, la subalternidad –asignado o las más de las veces asumido- y la marginalidad teórica –que se expresa como una constante en la profesión-, referida a la ausencia de la reflexión epistemológica necesaria y que históricamente acompañó su aparición. Tal situación, ha dado lugar a la formulación de orientaciones referidas a concebirla como **tecnología social** o como **disciplina científica**.

Sin el ánimo de extender la discusión retórica más que dialéctica en torno a tales orientaciones, creemos que resulta mucho más fructífero retomar cuestiones teórico-conceptuales que bajo ninguna circunstancia podemos dar por resueltas, como es el caso de la autodefinición del trabajo social y más aún desde la necesaria reflexión y vigilancia epistemológica de la construcción del conocimiento cierto o probable que *“viene de principios irrecusables a priori, evidentes de lo que es la consecuencia necesaria, ya que los sentidos solos no pueden suministrar más que una visión confusa y provisional de la verdad”* (Di Tella; Chumbita; Gamba; Gajardo. 2008:587)

Desde tales orientaciones, corresponde realizar algunas precisiones en torno a la epistemología en tanto *“tratado de la ciencia”* y que constituye una metateoría crítica del conocimiento científico, de su génesis; los fundamentos, metodologías, desarrollo, proyecciones y resultados del conocimiento.

La epistemología se propone *“estudiar la producción de conocimientos científicos bajo todos sus aspectos: lógico, lingüístico, histórico, ideológico, dado que las ciencias nacen y evolucionan en circunstancias históricas determinadas, el epistemólogo se preguntará también cuáles son las relaciones que pueden existir entre la ciencia y la sociedad, entre la ciencia y las religiones, o entre las diversas ciencias”* (Toledo.2004:4).

Actualmente la epistemología se halla preocupada en desarrollar tareas referidas a la producción de críticas y autocríticas acerca de la ciencia del conocimiento, sin descuidar el encuadre histórico interno y externo en el que surgen las producciones de conocimiento científico (procesos y contextos), buscando establecer una serie de razonamientos que valoren ampliamente los elementos sociales. Esto en razón a que la ciencia es un producto social, que debe dar respuesta a las preguntas que surgen en contextos específicos en los que se producen.

De ahí que la posibilidad de constituir *“cualquier disciplina de las ciencias sociales en una reflexión profunda y rigurosa, se fundamenta en el requisito indispensable de mantener una permanente vigilancia epistemológica sobre la praxis científica. Ello en razón de que, sólo si existe una sólida reflexión en torno a los supuestos del conocimiento que subyacen a cada proceso científico específico, será posible elaborar análisis y sugerir soluciones desde los fenómenos concretos y no exclusivamente desde los modelos subyacentes en la mente del practicante de la disciplina científica”* (Varela.1971:5).

No obstante ello, es menester precisar que la disciplina en la modernidad fue concebida como una categoría organizacional en el seno del conocimiento científico, que si bien está englobada a través de un conjunto científico más vasto; tiende naturalmente a la autonomía y la especialización, no sólo por la rigidez y la demarcación de sus fronteras, sino porque conlleva un recorte de conocimientos acumulados que van desde la comunicabilidad (enseñanza), la inserción en las prácticas sociales hasta la especificidad de contenidos y métodos típicos de una especialización ⁽²⁾.

La disciplina es siempre *“una manera de organizar y delimitar un territorio de trabajo, de*

concentrar la investigación y las experiencias dentro de un determinado ángulo de visión” (Torres.1998:58). Tales criterios siempre estuvieron respaldados por complejas estructuras de organización del saber, de leyes, de axiomas, de reglas de demarcación de fronteras, de la lengua que sobre ella se construye; de teorías que les son propias, de las técnicas que elabora y/o utiliza; además de las disputas permanentes por reconocer jurisdicciones o territorios demarcatorios sobre uno u otro saber; sumados a las intenciones de subordinación, jerarquización y hegemonización del conocimiento.

Esta lógica disciplinaria ⁽³⁾ no sólo reconoce diferencias de conocimientos, sino que diseña también un universo del saber, asignando lugares y funciones, para de este modo, asegurar la unidad del sujeto social del conocimiento, garantizar el control social de su circulación y realizar eficientemente sus fines; aunque claro está sin embargo, en desmedro de auténticos procesos de integración, intercambio de conceptos, metodologías, modelos y posibilidades de hibridación entre otros.

La fecundidad de la disciplina en la historia de la ciencia no ha sido demostrada plenamente; dado que por una parte, opera a partir de la circunscripción de un dominio de competencia como requisito esencial, sin la cual el conocimiento carecería de sentido y significación y, por otra, la disciplina devela, extrae o construye un objeto no trivial para el estudio científico.

Para cerrar este breve análisis sobre la disciplina, debemos señalar que las *“disciplinas aunque manifiesten una cierta continuidad a lo largo de su existencia (especialmente en sus estrategias para seleccionar los problemas de que se ocupan, así como los cambios en sus contenidos), sin embargo, no son corpus eternos e inmutables, sino todo lo contrario, son fruto de un determinado devenir histórico”* (Torres.1998:62), y se hallan sujetas a continuas transformaciones y evoluciones.

Retomando el hilo conductor de la vigilancia epistemológica tan vital en la producción de conocimiento legitimado en las distintas disciplinas de las ciencias sociales, debemos indicar que la misma posee especial valoración en razón a dos vertientes principales.

La primera vertiente refuerza la idea de reflexionar sobre la *praxis científica* en las que el cientista se halla ineludiblemente inmerso; pues queda claro que éste ha definido qué pretende conocer y sobre todo cuál es la posición que ocupa como sujeto de conocimiento.

La segunda vertiente reconoce ampliamente que en ese acto de conocer la realidad social, en su condición de investigador queda comprendido en el espacio que aspira o pretende conocer; puesto que no puede abstraerse de ella ni en primer grado (sentido común) o segundo grado (posibilidad de ir develando críticamente aquello que aparece como natural y evidente).

Ahora bien, si el *trabajo social* se reduciría a una tecnología social considerada una actividad eminentemente humana que aplica conocimientos de otras disciplinas para resolver situaciones cotidianas histórico-concretas; entonces resultaría innecesaria –desde ya-, analizar y reflexionar sobre los supuestos que subyacen a ese proceso científico de conocimiento.

La tecnología social constituye aquella *“actividad que conduce a la planeación de soluciones a problemas sociales, a través de combinaciones de los hallazgos derivados de diferentes áreas de las ciencias sociales”* (Toledo.2004:6).

En esa línea el término intervención, que de algún modo refleja esta tendencia, es producto de una continuidad extensiva de la racionalidad moderna que se apoya en el precepto de que es posible construir realidades a partir de un desarrollo lineal y progresivo, gracias a la razón sobre la que se construye la ciencia y su aplicación técnica.

De igual manera, la intervención social constituye *“aquella dimensión de la teoría social cuyo objeto es explicar y orientar la modificación de situaciones concretas....En este sentido la elaboración de modelos de intervención constituye un componente de dicha teoría y son concebidos como estructuras que organizan diversos tipos de conocimientos, saberes, técnicas articulados alrededor de un objeto de intervención y del proceso a través del cual se pretende lograr su modificación”* (Dieringer y Dellacroce, 2006:197).

Por ello, debe ser considerado como aquel producto cultural de la modernidad que se encuentra aferrada a sus propios cimientos, en razón a que es desde ahí que suministramos confianza, poder, eficacia y efectividad para ejecutar una acción exclusiva a quién la posee y ejecuta. Es decir, refleja esa necesaria carga instrumental que posibilita ejecutar un determinado *hacer práctico* en el ámbito del trabajo social.

A ello debe agregarse que esta presentación como técnica desde los orígenes del trabajo social, si bien ha contribuido a particularizar especialmente su trayectoria, encauzando adecuadamente las bases empíricas de aplicación instrumental para atender las problemáticas sociales propias de sus

prácticas profesionales; también ha implicado y condicionado su desarrollo y consolidación desde una marginalidad o ausencia teórica de aquellos espacios de producción y reproducción de conocimiento y que actualmente aún es bastante limitada.

Cuando hablamos de tecnología debe tomarse en cuenta acciones tales como el *hacer* y el *conocer*, procesos que poseen como dimensionalidad común una forma distintiva de racionalización.

Por ejemplo, si aspiramos a racionalizar el acto de conocer, proyectamos constituir ciencia en tanto existen modificaciones constantes del sujeto que conoce y de sus herramientas para la aprehensión del objeto de estudio cuyo referente es alcanzar la verdad; pero si buscamos racionalizar el acto de hacer como acción estamos constituyendo la técnica, en tanto se busca que el objeto se adecúe al sujeto, siendo su referente de ajuste asegurar la eficacia.

Desde tales orientaciones, cuando se concibe al trabajo social como tecnología social, se prioriza el desarrollo de experiencias y producciones intelectuales que se encuentran al servicio de la práctica profesional que se concretiza en la construcción de modelos como instrumentos articuladores de la técnica, aunque sin descartar totalmente a la ciencia.

Así, cuando se insiste en la postura de visualizar al trabajador social enmarcado en su rol constitutivo de tecnólogo social, se cae en la propensión de que éste se deje dominar por la técnica como posibilidad exclusiva de su quehacer profesional en tanto utilitarios, aunque ella por sí sola no tiene la capacidad de probar una verdad y una creencia útil.

De ahí que el *“tecnólogo social no se preocupa por descubrir la realidad; eso lo deja a los científicos y, basándose en los hallazgos de éstos (los científicos) procura desarrollar técnicas y procedimientos útiles para resolver problemas”* (Toledo. 2005: 69).

Respecto a los objetivos del científico social como del tecnólogo social son abismalmente diferentes. El primero aspira a obtener conocimiento de la realidad que aporta con veracidad y solvencia guiadas por la investigación; denotando una orientación intelectual, cuya finalidad es alcanzar una explicación verosímil de los fenómenos o los hechos sociales, los mismos que se traducen en acciones de investigación, producción y reproducción de conocimientos.

En cambio el segundo –tecnólogo social-, sólo aspira a resolver problemas a través de técnicas útiles que no fueron suficientemente comproba-

das en su totalidad, revelando una ausencia de la investigación como condición *sine qua non* para descubrir la realidad y la obtención de hallazgos relevantes acerca de la realidad.

Consecuentemente, la epistemología y la investigación se hallan fuera de la tecnología social, evidenciando su debilidad en su planteamiento, así como la falta de reflexión sobre el conocimiento que utiliza, pues guía su actuación en simples suposiciones aceptadas como fiables y verdaderas pero arbitrarias –dada su naturaleza–, difícilmente justificables en términos racionales.

A decir de Natalio Kisnerman, *la "concepción del trabajo social como tecnología responde a un encuadre positivista liberal, que privilegia la práctica. El trabajador social es así un operador de métodos y técnicas que interviene en lo inmediato, en lo evidente.....la tecnología es el conjunto de reglas que establecen las formas de proceder para controlar y dominar la naturaleza. Pueden estar muy estandarizados y científicamente fundamentados"* (Kisnerman. 1998:154)

Siguiendo el planteamiento de Kisnerman, cuando opera como tecnólogo social, el trabajador social crónicamente recurre al uso de utensilios conceptuales que proceden de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y los aplica sin distinción en su cotidiana actividad profesional; aunque desconoce sus fundamentos de pertinencia y epistemológica, dado su pragmatismo operativo que dificulta –las más de las veces–, apreciar la probabilidad latente de incongruencias que implica asumir indiscriminadamente tales nociones teóricas.

Ahora bien, continuando con este análisis, corresponde formular algunas argumentaciones en torno al trabajo social concebida como **disciplina científica** y que conlleva asumir por un lado, la promoción continua de acciones de reflexión epistemológica –que a modo de vigilante en la producción de conocimiento específico–, oriente la propia praxis de la profesión –entendida como la intervención profesional en relación a diversas problemáticas sociales–, guiada por la racionalización que aporta la necesaria y suficiente rigurosidad, como norma conductual de actuación respecto al objeto de estudio.

Y, por otro lado, la necesidad de ir constantemente recurriendo de forma organizada, al uso de teorías para el abordaje de los fenómenos y objetos afines a su quehacer profesional; para luego sistematizar experiencias resultantes de los encuentros con la realidad concreta e histórica que aporten a la producción, reproducción y consecuente acumulación de conocimientos especia-

lizados sobre la disciplina.

En la medida que el trabajo social muestre interés y preocupación por desarrollar esfuerzos de racionalizar su tarea y asuma como norma conductual, la rigurosidad expresada en su quehacer cotidiano profesional, tiende a transformarse en disciplina científica de las ciencias sociales.

Sin duda, estos esfuerzos fueron ampliamente favorecidos por los movimientos de la reconceptualización del trabajo social iniciadas en los encuentros continentales de Porto Alegre (1965), Araxá (1967) y Tesópolis (1970), cuyas recomendaciones giraron en torno a ir perfilando posibilidades técnicas y prácticas para un trabajo social enraizado en la realidad de un *aquí y ahora*, pero que al mismo tiempo pueda aportar elementos de transformación y modificación de esas realidades sociales históricas en las que se inserta la profesión.

El movimiento de la reconceptualización en el caso del trabajo social, coincidió con las fuertes interpelaciones de las sociedades a las distintas disciplinas científicas y que giraron en torno a la necesidad de promover nuevas lecturas interpretativas de la realidad, con la participación activa, comprometida, organizada y movilizadora de las sociedades en la toma de decisiones relativas a la vida económica, política, cultural y social fuertemente condicionados por la irrupción del capitalismo moderno.

Respecto a los efectos de la reconceptualización del trabajo social, si bien no logró profundizar en la discusión teórica-epistemológica; sí tuvo la capacidad de arribar a la formulación de planteamientos metodológicos; sin menoscabar bajo ninguna circunstancia –claro está–, las ricas aportaciones en torno a la reocupación y análisis acerca del carácter de científicidad y jerarquización de la disciplina.

Asimismo, esta formulación de planteos metodológicos en el caso del trabajo social, puso especial énfasis en la necesidad de construir modelos socioeducativos promocionales que contribuyan por un lado, a la ampliación de las bases de participación social desde las organizaciones populares y; por otro, posibiliten la consolidación y fortalecimiento de la propia identidad profesional que se despliegan desde las condiciones de desenvolvimiento que le señala la propia realidad coyuntural a la profesión.

Estas interpelaciones –originadas en el movimiento de la reconceptualización– han permitido no sólo al trabajo social, sino también a las otras disciplinas de las ciencias sociales, a la búsqueda del lugar histórico desde el cual actuar, explicar e

intervenir en las complejas transformaciones sociales, caracterizados por el debilitamiento –y en muchos casos la desintegración– del tejido social, a consecuencia del impetuoso avance de la economía de mercado, que en cierta forma, constituye el regulador principal de las relaciones sociales, el incremento de las desigualdades y las brechas de inequidad e injusticia existente entre individuos, clases y grupos sociales.

Afin a estas implicancias y dificultades propias de las ciencias sociales, al igual que en el trabajo social; podríamos afirmar que ellas constituyen su objeto de estudio en medio de una complejidad muy superior a la de las ciencias naturales; pues la intencionalidad o la significatividad que subjetivamente atribuye el hombre a sus acciones, resultan ser mucho más difíciles y complejas de descifrar e interpretar; dado que lo previsible, lo esperable es ajeno a las ciencias sociales.

Por lo mismo, las situaciones previsibles quedan descartadas en las ciencias sociales en general, dado que si bien son *“ciencias como las demás.... tienen una dificultad especial para ser ciencias como las demás”* (Bourdieu.2003:150).

De hecho las ciencias sociales deben ser capaces de avanzar aún más que las ciencias de la naturaleza, no solo por la complejidad de su objeto de estudio, sino porque deben asumir la difícil tarea de poner en escena aquello que se halla oculto por excelencia y que escapa a la mirada superficial de la ciencia, pues ella se refugia precisamente en la mirada misma del científico; cuya objetivación es la condición del acceso de la ciencia a la conciencia de sí misma; es decir, al conocimiento de sus presupuestos históricos que en ella tienen lugar.

Ello queda ratificado en el sentido de que *“uno no escapa al trabajo de construcción del objeto y a la responsabilidad que él implica. No hay objeto que no conlleve un punto de vista, por más que se trate del objeto producido con la intención de abolir el punto de vista, es decir, la parcialidad; de sobrepasar la perspectiva parcial que está asociada a una posición en el espacio estudiado”* (Bourdieu.2008:17). De ahí que la finalidad de la ciencia, es construir un cuerpo de proposiciones lógicamente interrelacionadas (teoría), con capacidad de explicar determinadas relaciones entre los fenómenos estudiados.

Ahora bien, en el caso particular del trabajo social, se trata de construir generalizaciones empíricas para luego incorporarlas a un sistema de proposiciones generales; es decir, a una teoría, la cual tiende a incrementarse –pero que también sea susceptible a sufrir modificaciones parciales o

totales– constantemente, producto de la investigación que en ella tiene lugar.

Situación similar ocurre en las ciencias sociales que *“todavía no han asimilado la idea de que la validez de la experiencia, en la medida en que su objeto está esencialmente mediado por la subjetividad, aumenta con la participación subjetiva del sujeto cognoscente”* (Adorno.2001:28). Evidentemente, una de las características de la vida humana y también de la vida social, es antes que todo, su transformabilidad cualitativa y unido a ella, su más desconcertante imprevisibilidad; pues las transformaciones siempre son posibles o requeridas, según necesidades y razones que resultan difíciles de predecir.

De ahí que los esfuerzos intelectuales y con ello, las teorías y conceptos, se construyen con el claro propósito de reducir gradualmente un conjunto de complejidades cambiantes, resultantes de la dinámica del mundo social, creando por inercia, una propensión a estar siempre alertas y predispuestos a observar continuamente los trabajos de producción de conocimientos sobre la realidad del mundo social (necesidad de una continua vigilancia epistemológica).

Entonces, pensar el trabajo social implica *“convertirlo en objeto de reflexión, ubicarlo allí, en sus prácticas constitutivas, donde los hechos sociales suceden entrelazadas en interacciones sociales.... Es esa práctica la que hoy obliga a reformular lo social, los supuestos epistemológicos, la necesaria integración de los principales aportes del pensamiento contemporáneo, a entender que lo social pertenece a la vida cotidiana”* (Kisnerman. 1998:158).

De igual forma, reconocer que el trabajo social formaliza un *“hacer social”* por excelencia; en tanto promueve la construcción de un conocimiento casi-coyuntural de realidades específicas y particulares que se hallan ineludiblemente conectadas a una práctica social; sean éstas de asistencia, empoderamiento, concientización u organización comunitaria; vinculados en todo momento –claro está– al hombre, que en el devenir histórico, sobrelleva vicisitudes propias del sistema social imperante (carencias, necesidades insatisfechas en salud, educación, empleo, vivienda y acceso a servicios), que reflejan profusamente la desventura de la humanidad.

Frente a este escenario, resulta apremiante para el trabajo social plantear acciones estratégicas de cambio social que lo sitúen cada vez con mayor proximidad, hacia un *“hacer político generalizado”*; sin descartar y menos aún descuidar la presencia del objeto último de sus esfuerzos y

preocupaciones, cual es el ser humano situado en una realidad histórico-concreto y definido por las circunstancias de orden político, social, cultural y económico.

Una posibilidad de visualización del trabajo social como disciplina, supone reconocer explícitamente que ella *“tiene en su haber un manejo conceptual de los problemas que aborda. Tiene acumulada enorme cantidad de información sobre sus prácticas. Existe una amplia bibliografía escrita por trabajadores sociales que implica sistematizaciones y reflexión crítica sobre dichas prácticas. Y, a diferencia de otras disciplinas sociales, es una auténtica praxis social, ya que su ejercicio exige el contacto directo y continuado con la realidad social, a través del trabajo directo con y junto a las personas con quienes trabaja, allí donde suceden sus cotidianidades”* (Kisnerman. 1998:155).

Tales características hacen de la profesión, una acción especializada con base en conocimientos desarrollados, actitudes y habilidades reconocidas socialmente; además de poseer un contenido propio que permite precisar un objeto de estudio y conceptos propios; una filosofía de trabajo y una ética profesional consagrada a la búsqueda del bienestar individual y colectivo de las personas, grupos y comunidades situados en tiempo y espacio históricos.

Por ello, siempre que el trabajo social tenga presente en todo momento, la búsqueda incesante e irrenunciable de construcción progresiva de su corpus teórico, autónomo e integrado a un objeto de estudio; el interés de construir métodos y metodologías orientadas a la resolución de problemas afines a su ámbito profesional específico, creemos que posee los méritos suficientes para ser considerado como disciplina.

A ello, debe agregarse que el trabajo social en esa intención legítima de consolidarse como disciplina, debe ser capaz de trascender con firmeza, la esfera de la aplicación práctica como objeto último de su quehacer profesiográfico.

En otras palabras, supone prestar especial interés a la producción teórica específica, condicionada a la continua y permanente reflexión crítica y la necesaria lectura y relectura de aquello producido; la evaluación de las aportaciones y experiencias metodológicas; para luego desde ahí, realizar la sistematización de los estudios desarrollados a lo largo de su trayectoria histórica con la finalidad de ir constituyendo progresivamente el cuerpo de conocimientos disciplinares.

De igual manera, conviene referirnos a aquello propio del trabajo social y su especial intencionalidad transformadora que orienta su actividad

profesional, como aspectos que marcan búsquedas constantes respecto a su especificidad⁽⁴⁾; y que refieren principalmente al logro de la identidad, legitimidad y reconocimiento del resto de las otras profesiones acerca de su *saber hacer*; pero que también proporcione cierta cohesión interna y externa, en tanto miembros que comparten una misma disciplina.

Esta especificidad tiende a expresarse en diferentes dimensiones que se desarrollan de manera simultánea y autónoma pero estrechamente relacionadas entre sí, como ser el *ejercicio profesional* que conlleva reflexionar críticamente acerca de las experiencias prácticas e intervenciones en escenarios históricos concretos.

Otra dimensión importante es la *producción de conocimiento* o saber especializado que puede evidenciarse en la sistematización oportuna y pertinente de las experiencias profesionales debidamente sustentadas en términos teóricos y metodológicos; el *espacio laboral* en el que se desenvuelve y actúa; además de la *identidad y el estatus profesional* que expresa aquello propio de la profesión y los esfuerzos por reafirmar ante los demás, todo aquello que saben y cuanto saben acerca del propio quehacer profesional.

Para finalizar, debe precisarse que tanto la identidad como el estatus profesional, constantemente se encuentran sometidas a los cambios turbulentos de la compleja dinámica social, la misma que plantea nuevos retos y desafíos a la profesión, la generación de respuestas creativas a tales cambios; así como la consolidación de diferenciaciones y particularidades expresadas en el abordaje e intervención de aquello considerado específico de su hacer profesional, pero que también la diferencia del resto de las otras disciplinas de las ciencias sociales.

2. A MODO DE CONCLUSION

Los inicios del trabajo social bien pueden ser considerados como turbulentos e inestables en términos de su precisión y solidez teórico-conceptual, principalmente en razón a la debilidad epistemológica estructural con la que irrumpe en el escenario del mundo académico enmarcado en las ciencias sociales. Esta situación de algún modo, ha contribuido a la profundización del debate epistemológico en torno a identificarla como tecnología social o bien visualizarla como disciplina científica adscrita al ámbito de las Ciencias Sociales.

En el primer caso, si el trabajo social es concebido como *tecnología social* implica conside-

rarla como una actividad humana que aplica conocimientos de otras disciplinas para resolver situaciones cotidianas histórico-concretas. Por lo que resultaría –desde ya- innecesario analizar y reflexionar sobre los supuestos que subyacen a ese proceso de conocimiento.

La tecnología social constituye aquella actividad conducente a la planeación de soluciones a problemas sociales, a través de combinaciones de los hallazgos derivados de las diferentes áreas de las ciencias sociales, denotando una fuerte carga instrumental que posibilita ejecutar un ***hacer práctico particular*** para atender las problemáticas sociales propias de sus prácticas profesionales; pero que también ha implicado y condicionado su desarrollo y consolidación desde una marginalidad o ausencia teórica – incluso en la actualidad-, de aquellos espacios de producción y reproducción de conocimiento aún bastante limitada.

Desde tales orientaciones, cuando se concibe al trabajo social como tecnología social, se prioriza el desarrollo de experiencias y producciones intelectuales que se encuentran al servicio de la práctica profesional que se concretiza en la construcción de modelos como instrumentos articuladores de la técnica, aunque sin descartar totalmente a la ciencia. Por ello, cuando se insiste en que el trabajador social se constituya en tecnólogo, se cae en la propensión de que éste se deje dominar por la técnica como posibilidad exclusiva de su quehacer profesional en tanto utilitarios, aunque ella por sí sola, no tiene la capacidad de probar una verdad y una creencia útil.

Ahora bien, cuando se concibe al trabajo social como ***disciplina científica***, se pretende por un lado, obtener conocimiento sustancial de una realidad concreta, veraz y efectiva, guiados por la investigación; denotando con ello, una fuerte orientación intelectual, cuya finalidad es alcanzar una explicación verosímil de los fenómenos o los hechos sociales, los mismos que se traducen en acciones de investigación, producción y transferencia de conocimientos.

Por otro lado, se arroga como tarea cotidiana, la continua promoción de acciones de reflexión epistemológica -que a modo de vigilante en la producción de conocimiento específico-, orienta la propia praxis de la profesión –entendida como una forma especial de intervención profesional en relación a diversas problemáticas sociales-, guiada por la racionalización que aporta la necesaria y suficiente rigurosidad como norma conductual de actuación respecto al objeto de estudio.

Así, con base en conocimientos propios desarrollados, actitudes y habilidades reconocidas

socialmente; guiados por una filosofía de trabajo y una ética profesional, está consagrada inexorablemente a la búsqueda del bienestar individual y colectivo de las personas, grupos y comunidades situados en tiempo y espacio históricos.

En la medida que el trabajo social muestre interés y preocupación por desarrollar esfuerzos de racionalizar su acción y asuma como norma conductual la rigurosidad epistemológica expresada en su quehacer cotidiano profesional, tiende a transformarse plenamente en disciplina científica de las ciencias sociales.

Precisamente esa rigurosidad epistemológica – que a modo de vigilante-, permite a la profesión, adquirir capacidades suficientes para trascender con firmeza, la esfera de la aplicación práctica como objeto último de su quehacer profesiográfico, a través de la producción teórica específica condicionada a la continua y permanente reflexión crítica; la necesaria lectura y relectura de aquello producido, la evaluación de las aportaciones y experiencias metodológicas; para luego realizar la sistematización de los estudios desarrollados a lo largo de su trayectoria histórica, con la finalidad de ir constituyendo progresivamente el cuerpo de conocimientos disciplinares.

NOTAS

(1) A modo de justificación, resulta innegable visibilizar históricamente en el trabajo social un marcado carácter práctico interventivo que define su particular actuación, la misma que es constitutiva y constituyente de su ethos profesional.

(2) Un especialista es aquel que sabe mucho de un campo científico cada vez más pequeño y limitado; por tanto, encerrado en un espléndido aislamiento de sus propias metodologías y haciendo de la ciencia un saber absoluto, una especie de ciencia de las ciencias.

(3) Al respecto cabe señalar que las disciplinas se justifican intelectualmente a condición de que ellas no oculten la existencia de realidades globales y, sobre todo, guarden un campo de visión específico que reconozca la existencia necesaria

de relaciones y solidaridades que posibiliten el progreso de la misma.

⁽⁴⁾ Sin el ánimo de realizar profundizaciones teórico-conceptuales con relación a la especificidad y para fines de este trabajo, la consideramos como aquella cualidad que determinado cuerpo o especie posee atributos o propiedades que la hacen especiales y diferentes del resto de las otras, requiriendo como condición sine qua non la existencia de la dimensión inclusiva (existencia de cierta uniformidad presente en esa especie o cuerpo) y la dimensión exclusiva (imposibilidad de hallarse tales atributos y/o cualidades en otros cuerpos o especies).

¹MAGÍSTER EN EDUCACIÓN MENCIÓN CURRÍCULO Y COMUNIDAD EDUCATIVA - FACSO - UNIVERSIDAD DE CHILE -

República de Chile (Ex-Becario AGCI). Licenciado en Ciencias de la Educación Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

- UMSS. POSGRADO ESPECIALIDAD en "PARTICIPACIÓN POPULAR Y DESCENTRALIZACIÓN ADMINISTRATIVA". (Sociedad

accidental UMSS - CIPCA - CINEP - Convenio de Crédito N° 3065 - BOAIF - Banco Mundial - Convenio PDCR II). - DIPLOMADO EN DOCENCIA UNIVERSITARIA EUPG-UMSS - DIPLOMADO INTERNACIONAL EDUCACIÓN PARA LA CALIDAD Y EQUIDAD -

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación - UMCE - Santiago de Chile (Ex-Becario AGCI-JICA) - DIPLOMADO EN PLANIFICACIÓN Y GESTIÓN LOCAL - Alcalá de Henares República de España (INAP-AECID) - Especialidad en GESTIÓN DE PROYECTOS EN ÁMBITOS PÚBLICOS (OEA-UNL-TOP Argentina) - Diplomado "CREACIÓN DE AMBIENTES INTERCULTURALES

EN CONTEXTOS EDUCATIVOS MULTICULTURALES" UNAM-OUI-UPN. San Miguel Contla, Tlaxcala - México. Director Ejecutivo del Programa de Apoyo Comunitario Técnico Integral - FUNDACIÓN PROACTIVA. Asesor y Tutor de Tesis - Especialista en Planificación, Gestión y Desarrollo Curricular - Bases de Proyecto de Grado - Docente de Pregrado y Posgrado UMSS, UNIPOL, UBI- AMERICANA - Docente Carrera de Trabajo Social UMSS - Consultor Independiente en Temáticas Educativas, Sociales y Municipales.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W. 2001. Epistemología y ciencias sociales. Madrid - España: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.

BOURDIEU, Jean Pierre. 2003. El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad. Barcelona - España: Anagrama.

BOURDIEU, Jean Pierre. 2008. Homo academicus. Buenos Aires - Argentina. Siglo XXI

DI TELLA, Torcuato; CHUMBITA, Hugo; GAMBA, Susana; GAJARDO, Paz. 2008.

Diccionario de ciencias sociales y políticas. Buenos Aires - Argentina. Emece.

DIERINGER, A; DELLACROCE, M. (2006) Las prácticas profesionales en el ámbito de la formación universitaria y del ejercicio profesional de los trabajadores sociales. En IERULLO, Martin. 2012. Re-

flexiones acerca de los desafíos del Trabajo Social en relación a la investigación en Ciencias Sociales. Buenos Aires – Argentina. Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social.

KISNERMAN, Natalio. 1998. Pensar el Trabajo Social. Buenos Aires-Argentina: Lumen Humanitas.

VARELA, Francisco. 1996. Ética y acción. Santiago - Chile: Dolmen.

VARELA, Jacobo. 1971. Psychological Solutions to Social Problems. Social Technology. Nueva York. Academic Press. En: TOLEDO, Ulises. 2004. ¿Una epistemología del trabajo social? Santiago – Chile: Cinta de Moebio

Fecha de recepción: 01/08/17

CHINCHE CALIZAYA, Saúl. (2017). "Trabajo social: ¿Disciplina o tecnología social? Algunas puntualizaciones de orden epistemológico". Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017. pp. 50 - 61. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

CULTURA Y PLURALIDAD: SOBRE LAS POSIBILIDADES DE EXPRESIÓN DE “LO DIVERSO” EN EL CINE

CULTURE AND PLURALITY: ON THE POSSIBILITIES OF EXPRESSING “THE DIVERSE” IN THE FILM INDUSTRY

Oscar Gracia Landaeta

GRACIA LANDAETA, Oscar. (2017). “Cultura y pluralidad: sobre las posibilidades de expresión de “lo diverso” en el cine”. *Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017*. pp. 62 -68. Universidad Católica Boliviana “San Pablo”. Cochabamba.

Resumen

El trabajo plantea un acercamiento hacia las distintas formas de reconocimiento de la pluralidad en sociedades interculturales. A partir de ello, se refiere a los modos con los que el lenguaje visual del cine puede comprender tales “reconocimientos”. Sobre la articulación de estas dos temáticas se plantea el estudio de *La nación clandestina* de Sanjinés y de *Do the right thing* de Spike Lee como films característicos de las categorías reconocidas por el trabajo.

Abstract

The work proposes an approach towards the different ways of acknowledgment of plurality in intercultural societies. Based on this, he refers to the ways in which the visual language of the film industry can understand such “acknowledgment”. Regarding the linkage of these two topics, the study of *“La nación clandestina”* of Sanjines and Spike Lee’s *Do the right thing* is proposed, both as distinctive films of the categories avowed by the work.

1. LAS DIFERENTES FORMAS DE PLURALIDAD CULTURAL Y SU REPRESENTACIÓN CINEMATOGRÁFICA

El cine es una creación artística a partir de la cual un país “revela” lo genuino de su auto-comprensión mediante la emisión de un discurso visual. En este discurso se contiene, siempre y en todo caso, una representación (no necesariamente estructurada) de lo que un “nosotros” *entiende* por realidad. Dependiendo de las circunstancias específicas de cada producción, esta tendencia puede ser más o menos acentuada, pero su presencia constante está vinculada a la esencia más propia del cine.

Sin embargo, queda claro que este auto-comprensión es únicamente una posibilidad sólida del discurso cinematográfico en tanto y en cuanto el “nosotros” (desde el que se habla) es idéntico a sí mismo en la auto-representación, esto es, cuando el “nosotros” sobre cuya experiencia (y pensamiento) de la realidad “estamos” es tan “enteramente nuestro” en la “inteligencia” como lo es en la vida y, de este modo, no cabe posibilidad de que simultáneamente, de uno u otro modo, no lo sea. Tal señalamiento, que marca la distancia entre auto-comprensión y auto-representación, se da a partir de la posibilidad singular de concebir el comprender como algo trascendente a la mera representación intelectual de tipo intelectual. Es justamente cuando nuestra comprensión esencial del ser va más allá de las limitaciones de la representación que se vuelve necesario problema-

Resumo

O trabalho propõe uma abordagem sobre as diferentes formas de reconhecimento da pluralidade nas sociedades interculturais. A partir disso, se refere às formas como a linguagem visual do cinema pode compreender tais “reconhecimentos”. Na articulação desses dois temas, o estudo de *A nação clandestina* de Sanjinés e *Do the right thing* de Spike Lee como filmes característicos das categorias reconhecidas pela obra.

tizar las posibilidades y características del acto de comunicación. El presente trabajo se sostiene, en lo siguiente, a partir de esta premisa señalada, la de una comprensión meta-reflexiva del ser como posibilidad de determinadas comunidades.

En este sentido, las sociedades plurales, en cuyo seno la diversidad cultural es siempre la nota esencial de la situación presente, plantean un desafío fundamental. En ellas la diversidad es una experiencia vital intraducible al ámbito de la representación. En estos casos, la auto-comprensión plasmada en el cine no puede nacer de las condiciones explícitas y rigurosas del discurso visual, ello porque la “representación” de lo real que le es entregada al espectador es “sentida” por éste como perteneciente a un “nosotros” (representado) que para él no es idéntico a su “nosotros” (vivido). Esta extrañeza fundamental entre representación y espectador se sostiene en el modo discursivo con el que el autor ha “objetivado” su propia sensación del “nosotros” para plasmarla en un discurso comunicable. El “presentar” del cineasta se transforma, de este modo, en un “ocultar” que rehúye las características de la experiencia social vivida. En estas sociedades el “presentar” equivale a un “ocultar” en la medida en que la objetivación misma supone la superposición de *una* experiencia por sobre una multitud de otras experiencias reales que se conjugan en el “vivir”. Estas experiencias “excedentes” rehúyen la objetivación en la medida en que no pueden ser reducidas en virtud de un paradigma “visual” típicamente occidental.

Así, cuando hablamos de sociedades que ostentan una diversidad cultural históricamente no asimilada por los sistemas económicos, políticos o rituales, es importante entender que lo que se expresa en la “economía” del cine es el desfase entre un discurso sobre lo real (que plantea una comprensión “discursiva” del *nuestra* de la realidad) y la aprehensión de este discurso por parte de un colectivo (que experimenta el “nuestra” de la “realidad” de modo no predominantemente objetivo o intelectual). Desde ese punto de vista, la comprensión del “nuestro” que la vivencia de la realidad plural contiene (del modo más íntimo radica en la experiencia de las “sensaciones” sociales en torno a las que “lo colectivo” está referido a un “nosotros” plural. Esta posibilidad (la de reducir el conjunto de sensaciones) está fuera del alcance posible de cualquier discurso, y, sobre tal condición de imposibilidad, se asienta el desfase que caracteriza al cine en las sociedades plurales: la realidad que comprendemos socialmente desde nuestra “inmersión” en la vida cultural no corresponde con la posibilidad discursiva de la enunciación de esta realidad. En tal realidad, la “totalización” que una representación pretende ejercitar sobre “lo real” ya se entreteje, siempre y en todo caso, con una comprensión que posibilita nuestro “drama” vital.

Así, en estas sociedades, la vivencia de lo intercultural a partir del cine depende de tres elementos para su configuración efectiva: una “visión” del autor que, en cuanto discurso expresado, se sustenta en la imposibilidad de trascender su carácter “parcial” por la misma naturaleza del medio y el discurso comunicativo; una aprehensión expectante de lo que se exhibe “como real” a partir de una sensibilidad (la del espectador) asentada en el *desde* de la experiencia “total” de las “sensaciones” sociales; y, finalmente, la conjunción de estas determinantes en la “suscitación” (en el espectador) de un “excedente afectivo” en virtud del cual se salva la distancia existente entre “representación” y “experiencia”, adecuando la representación “parcial” de lo real que “se nos da” a la “sensación” total del *ser* que pervive en nosotros y que nos *involucra*.

Es evidente que, en el último de estos elementos, de lo que se habla es de que la apropiación “reviste” la representación (que nos es entregada) de un “aura” en el que se contiene la experiencia (por lo demás, intraducible) del “nosotros” que, justamente, es intransmisible por el discurso. Al ejercicio en virtud del cual la economía autor-espectador hace surgir tal excedente o “aura” que *impregna* la obra es a lo que llamamos, aquí, *suscitación*.

Se vuelve necesario, por lo demás, efectuar un recorte sobre el entendimiento de lo que aquí se llama “sociedades plurales”. Tal recorte puede hacerse a partir de la siguiente afirmación: si bien, en cada caso, cada sociedad es legítimamente plural, existen por lo menos dos clases de *experiencia social* de la pluralidad: aquella en la que no se advierte la existencia de un proceso de asimilación “ideológica” (a través del influjo de una “superestructura”) en cuya virtud se da la hegemonía de un esquema cultural (que *relativiza* las manifestaciones de “los diversos”); y, por otra parte, aquella que, de uno u otro modo, no demuestra en su dinámica la preeminencia de un macro-lenguaje que relativice efectivamente la expresión de la diversidad. De estas dos posibilidades básicas dependen las diferentes posibilidades de representación cinematográfica de “lo plural”, basándose ellas, evidentemente, en las igualmente distintas características del “descubrirse” social de la pluralidad.

Nosotros nos referimos solo al primer tipo de sociedad como “plural” y al segundo como “diversa”, ello para definir los diferentes modos de reconocimiento de la otredad implícitos en cada una de las sociedades descritas.

Para la inspección de las características que hemos descrito, el texto analiza, a continuación, las condiciones implícitas en dos películas que representan cada uno de los tipos posibles de experiencia social de la pluralidad. Estas obras son *La nación clandestina* (1989) de Sanjinés (en tanto cifra del cine de una sociedad *plural*) y *Do the right thing* (1989) de Spike Lee (en tanto cifra del cine de una sociedad *diversa*).

2. LAS DIFERENTES FORMAS DE PLANTEAMIENTO CINEMATográfico DE LA DIFERENCIA CULTURAL EN LA NACIÓN CLANDESTINA Y DO THE RIGHT THING

Es claro que existe un denominador común para la magnum opus del cine sanjinesiano y la importante pieza cinematográfica de Spike Lee. En ambos casos se trata de posicionar una visión respecto de las tensiones efectivas y las armonías potenciales que se suscitan en la

convivencia intercultural. Se nos entrega, de uno y otro modo, una percepción discursiva singular de los objetos (o sujetos) de que los que trata la trama. Por su puesto, las condiciones a partir de las cuales es posible el “comprenderse” de las culturas inmersas en ambas películas son caramente distintas, así como lo es también, de

un modo menos notorio, la forma de plantear la representación de este “comprenderse” a partir del instrumento del cine. En el primer caso (Sanjinés), entre las características de la representación del “objeto” y la “aprehensión” de tal objeto por parte del espectador, existe una solución de continuidad; en el segundo (Lee), tal quiebre es inexistente. En el primer caso, el desfase provocado entre representación y aprehensión genera irrevocablemente una “suscitación”; en el segundo caso, en cambio, existe una relativa continuidad entre lo representado y lo aprendido. Finalmente, en el primer caso, la economía con el espectador se basa, para el autor, en un dominio sobre el espacio de lo “suscitado”, mientras en el segundo caso se basa en una potestad sobre el lenguaje visual inmediato.

De este modo debe comprenderse, por ejemplo, el que *La nación clandestina* se configure en torno a la radicalización expresiva y “objetivadora” que Sanjinés hace de la diferencia como elemento esencial de una historia que concluye sin establecer líneas de conexión entre la urbe y el campo, mientras que *Do the right thing* tiende a una aproximación en la que, sobre la diversidad evidente de las herencias culturales e históricas, se nos expresa la revelación de una “macro-comprensión” histórica general que involucra a los sujetos. Esta última visión parece, ya en primera instancia, más prontamente expresiva de unas características sociales que “se viven” con cierta posibilidad de comprensión inmediatamente transmisible al discurso. El hacer de Sanjinés, en cambio, se asienta justamente en la ratificación del contraste a causa de la irreductibilidad discursiva de la “totalidad” de la experiencia social de lo plural.

Entramos, en los siguientes puntos, a un análisis más puntual acerca de las características de la “representación” que cada película posee, poniendo cierto énfasis en la “economía” autor-espectador, que hemos definido como el espacio legítimo del hacerse del cine de sociedades “plurales”.

2.1. La construcción de lo “plural” en *La nación clandestina*

La nación clandestina presenta, como ya hemos visto, la propuesta de un espectro maniqueo a partir del cual se disponen los antagonismos campo-ciudad e indio-cholo, cada uno de ellos con una carga fuerte de contradicción entre determinados valores sociales cuya “distancia” se expresa en las “migraciones” de Sebastián Mamani. La “simplicidad” de esta representación marca la simplificación propia de una construcción discursiva impotente (en primera instancia)

para expresar, de manera simple, la complejidad del tejido que se descifra en la vivencia “abierta” de lo boliviano.

Así, como ya anotábamos, el elemento del “migrante” es, por ejemplo, la clave a partir de la cual Sanjinés representa el “salto” que impone la distancia existente entre uno y otro sujeto del espectro cultural boliviano. Las diferentes migraciones de Sebastián expresan, de este modo, un cambio axiológico, ontológico y estético entre las esferas de la vida urbana y rural, cambio que solo es entendible a partir de la vivencia de Sebastián en cuanto transformación subjetiva, esto es, en tanto *emplazamiento o representación* de la “cholificación del indio”. Por lo demás, es evidente que tal “simplicidad” maniquea no es una posibilidad de la experiencia social compleja y que, en todo caso, la migración es, en Sanjinés, un símbolo que intenta “promover” una experiencia de “lo distante” con la coparticipación “afectiva” del espectador en la “suscitación” de la misma.

De una u otra forma, la radicalidad a partir de la cual se presentan los espacios sociales del campo y la ciudad, trata, a su vez, de replicar los elementos de una maquinaria que condiciona y re-define las posibilidades del “sentir” de Sebastián, resaltándose de este modo la profundidad de las raíces de la diferencia. Aquí, la metáfora de la “coerción social” representada, “suscita”, nuevamente, un develamiento basado en la “sensación” conjugada de “lo foráneo” y “la restricción”. Tal “suscitación”, de modo consciente o inconsciente, es, para el autor, una forma de referirse a “espacios” intraducibles pero comunes de “lo boliviano” en cuanto experiencia social.

Quepa resaltar, en este punto, que las connotaciones de la diferencia (plural) planteada por Sanjinés en *La nación* no son trocables, como en *Do the right thing*, por un esquema de “superficial” de figuración de las tensiones existentes. En este último caso, las herencias culturales son distintas pero se hallan simultáneamente ligadas a la vivencia de una historia nacional o, lo que es igual, a la vivencia de un horizonte “único” de representación oficial de las experiencias sociales. *La nación clandestina* expresa, por su parte, un rechazo a la posibilidad de una “historia oficial” y se sostiene, ella misma, en la *representación* “suscitante” de prácticas sobre las que la identidad se entiende como *vivida*. Así, gestos como las tomas prolongadas del baile final de Sebastián o la construcción del ser del matrimonio Mamani, apuntan a despertar la suscitación de las sensaciones de un acto repleto de sentido en sí mismo, de una experiencia vivida. Tal suscitación es el excedente a partir del cual el espectador puede “apropiarse”

de la emoción de la experiencia, reconociendo, en lo intocado del Sebastián puntual que se le muestra, la *otredad* del otro en eso que es su “ocultamiento” esencial. La “sensación vivida” del cine es, de este modo, una suerte de “descenso de Orfeo” con la imposibilidad del vuelco completo de la mirada.

Resumiendo, anotemos que el trasfondo de sentido sobre el cual las diferencias culturales son pensables y expresables plenamente para Spike Lee en *Do the right thing* es la centralidad de la representación histórica de Norteamérica en tanto escenario de conflictos que convergen en un espacio conflictivo único (en la medida, justamente, en que este espacio puede ser representado unívocamente). Este “único” espacio de representación define la forma del “descubrimiento” de “el espacio” y de las posibilidades de conflicto que en él se desarrollan. Tal continuidad experiencia-representación caracteriza la emisión de los discursos en sociedades “diversas”.

Para Sanjinés, por otra parte, la génesis de la imposibilidad de transmitir de modo “continuo” la experiencia de lo plural desde la “vivencia” hasta el discurso parte justamente de la incapacidad de los sujetos sociales de representar su devenir cultural como parte de una historia. Mientras el indígena *comprende* su historia como un *continuum* en el que la constitución de la república es un dato irrelevante, el occidental *representa* su devenir como una historia iniciada con la fundación de la República. En tal sentido, los “momentos originales” a los que retorna la legitimación de la representación no coinciden, por lo que la posibilidad de un horizonte de comprensión idéntico queda descartada por completo. Tal situación conlleva el posicionamiento de un desfase basado en el choque de una comprensión ontológica o axiológica abigarrada, compleja e intraducible y una representación cuyo

discurso visual se halla completamente limitado. Así, Sanjinés (de modo consiente o no) “teoriza” discursivamente entendiendo que la relación de los dos sujetos sociales en los que recae su teorización es una experiencia mucho más amplia que la que se podría *comprender* a partir de una simple caracterización binaria.

Bajo este criterio debe pensarse, de igual modo, el “retorno” final de Mamani al pueblo a través de un gesto ritual, y, más aun, a través de un “renacimiento” que demuestra el triunfo de una experiencia sólo entendible por la “suscitación” afectiva de “lo sagrado”, “suscitación” siempre referida a una conexión con el espacio difuso de “elementos” en el que, como influjos y contra influjos, coexisten las comprensiones culturales

que se conjugan.

2.2. La construcción de “lo diverso” en *Do the right thing*

Marini, citando a Zizek señala, en torno a la posibilidad de construcción de la experiencia a partir del lenguaje, que:

...la manera en que el lenguaje se relaciona con la totalidad de la experiencia está de antemano sobredeterminada por el lenguaje mismo o, en términos lacanianos, el lenguaje (el orden simbólico) no puede ser reducido a la experiencia. La totalidad del lenguaje estructura el horizonte de nuestra experiencia y la dirección de nuestro deseo, por lo que el mundo es siempre ideológico en el sentido de que no podemos distanciarnos hacia alguna plataforma fuera del lenguaje para reflexionar sobre nuestra situación en el lenguaje. (Marini, 2012: 1)

Inmediatamente después de referir a Zizek, en “*Haz lo correcto*”: *Sugerencias para una lectura desde la problemática de la violencia*, la misma autora, señalando la aparición de un mismo “techo ideológico”, que funge como lenguaje macro en el condicionamiento de la experiencia de los sujetos sociales en *Do the right thing*, nos indica que:

Ejemplos de esto lo constituyen las escenas donde los hombres de color más viejos están sentados como si fueran adornos en la esquina, o cuando se quieren referir entre ellos despectivamente y lo hacen diciéndose negros, o cuando frente al éxito de un coreano en su negocio, la gente de color se piensa a sí misma naturalmente menos inteligentes que él. Estas escenas muestran cómo su posición frente a los otros está enmarcada en un lenguaje más amplio que los incluye, y en el cual se ubican acriticamente, naturalizando su inferioridad. (2)

En el sentido expuesto por Marini, el condicionamiento del lenguaje sobre la realidad es innegable. Sin embargo, el posicionamiento de *un lenguaje* como posibilidad de comprensión de diversos grupos es una condición específica. Las razones de esto son claras y dependen de la forma histórica específica en la que cada país se ha desarrollado. La existencia de la “historia común” a la que nos referíamos líneas más arriba deviene, en EEUU, por ejemplo, del modo en que se consolidan ciertos factores materiales que permiten el establecimiento de un “techo ideológico” a partir del cual las posibilidades de pensarse están condicionadas por un lenguaje general desde el cual se desprenden una serie de “concepciones

comunes” que otorgan a cada sujeto una misma recepción de “lo axiológico” y lo “ontológico” del mundo. Evidentemente, este no es un proceso que radicaliza la homogeneidad pero que sí dispone, de manera transversal, ciertas condiciones que permiten incorporarla bajo la constitución de un mismo lenguaje. Lo que importa aquí es, en todo caso, la existencia de un “techo de lenguaje” que funge como “espejo” de la realidad, lo cual, justamente, no sucede en el cine de sociedades “plurales”, toda vez que la convivencia intercultural no posee tal “espejo” sino más bien “vivencias” de las “sensaciones” sociales que se dan en el “tejido” de lo multicultural.

En *Do the right Thing* hablamos de una diversidad que es distinta no por sus formas de expresión o por su relación con la violencia, sino porque las condiciones de su posibilidad son diferentes. Así, por ejemplo, en lugar de la “migración” del personaje central de *La nación*, tenemos aquí una metáfora fundada en las experiencias simples del “ir y venir” de un repartidor que, moviéndose de uno a otro extremo del espectro social, no demuestra en momento alguno una transformación más que estética o idiosincrática entre grupos, no llegándose en momento alguno a fluctuaciones más decisivas.

La pizza y la pizzería demuestran aquí de modo importante la simplicidad con la que el tejido de relaciones que se establece a partir de “una historia común” puede ser “entendido” por cualquier sujeto.

Se trata, en todo caso, de la existencia (aun si esta es básica) de una “nación” (sociológicamente entendida) en el caso norteamericano y, por el lado boliviano, de una “ficción” oficial que se antepone a una nación marginal y clandestina (pero sociológicamente genuina) que no comparte la representación republicana de la historia. En todo caso, en “lo boliviano” se habla de (y se define en sus bases) la imposibilidad en la *representación* simple de la experiencia social global.

3. SOBRE EL ROL DE LA “SUSCITACIÓN” EN LA ECONOMÍA AUTOR-ESPECTADOR

Es evidente que la “suscitación” que hemos referido conceptualmente como el excedente que surge de la “economía” que se establece entre el autor de un film y el público que lo recibe, plantea una forma diferente de referirse al fenómeno cinematográfico de sociedades “plurales”. Tal arista, sin embargo, es consustancial a la naturaleza misma de la relación representación-experiencia que se establece en países como Bolivia.

La tarea del análisis de las condiciones de posibilidad del fenómeno cinematográfico en sus esferas de producción y recepción no compete, sin embargo, más que al crítico de cine que prevé en el arte del lenguaje visual una suerte de “espejo” a partir del cual es posible mirar la realidad nacional. La “suscitación” a la que da lugar el cine de las sociedades “plurales”, independientemente de la intención de su autor, confiere una realidad altamente compleja a las condiciones a partir de las cuales la colectividad se apropia de una obra.

Esta complejidad, sin embargo, reviste, por su misma naturaleza, al fenómeno cinematográfico de un excedente en el que, en el “apropiarse” de la obra, se contiene la diferencia específica entre comprensión (vital) y representación (intelectual). El excedente está, pues, referido a una incorporación afectiva (por medio de la apropiación colectiva del film) de las condiciones intraducibles de la vivencia intercultural integral (entre las que puede contarse, por ejemplo, lo esencial de las “sensaciones” a partir de las cuales las culturas plurales coexisten sin excluirse).

De cualquier modo, el rol del cine como una esfera en la que se suscitan fenómenos sobre los que se definen las formas de construcción y modificación de la identidad, debe ser estudiado de un modo en el que se perciban las diferentes condiciones que la interculturalidad misma le impone al lenguaje visual.

BIBLIOGRAFÍA

MARINI, Paula. 2012. Haz lo correcto: *Sugerencias para una lectura desde la problemática de la violencia* en Archivo Fílmico Pedagógico. Eje Violencia. 1ra Ed. Buenos Aires.

MESA, Carlos, et. Al. 2014. El cine Boliviano (1960-1990) en Cine Boliviano: Historia, Directores, Películas. 1ra ed. UMSA. La Paz.

Fecha recepción: 30/09/17

GRACIA LANDAETA, Oscar. (2017). "Cultura y pluralidad: sobre las posibilidades de expresión de "lo diverso" en el cine". Con-Sciencias Sociales - N° Especial de Filosofía - Semestre 2017. pp. 62 -68. Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Cochabamba.

FORMATO DE PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

REQUISITOS PARA LA PRESENTACIÓN DE LOS ARTÍCULOS:

Los artículos deben tener una extensión máxima de 25.000 y mínima de 12.000 caracteres (sin espacio). La fuente debe ser Times New Roman de 12 puntos, con espacio 1,5 en hoja tamaño carta.

El trabajo debe incluir en la primera página:

Título en español e inglés

Nombre y apellido del autor o autores

Breve reseña biográfica del autor o autores considerando la siguiente información y puntuación: Nacionalidad, grados académicos alcanzados. Cargo(s) que actualmente se encuentra desempeñando y lugar en el que lo hacen.

Resumen en español, portugués e inglés, mismo que no deberá exceder las 10 (diez) líneas.

Palabras Clave (no más de cuatro) en español, portugués, e inglés (de preferencia identificados en base a una lista estructurada de términos para el análisis temático y la búsqueda de documentos y publicaciones-TESAURO).

El cuerpo central del trabajo debe ser escrito sin márgenes especiales o sangrías. El uso de mayúsculas sólo corresponde a nombres propios, inicios de títulos, párrafos o frases después de punto seguido.

Los títulos y subtítulos deberán ser jerarquizados de acuerdo al sistema decimal de nomencladores (1., 1.1., 1.1.1, etc.) según corresponda.

Los títulos deben ir en mayúscula con negrilla, los subtítulos deben ir en negrilla.

La consignación de fuentes en caso de citas textuales o paráfrasis debe hacerse en el mismo párrafo de acuerdo al siguiente formato: (APELLIDO, año: # página), por ejemplo (BELTRÁN, 2002: 56).

En caso de haber realizado una paráfrasis deberá añadirse delante del apellido la abreviatura Cf. (confróntese), por ejemplo (Cf. KAPLUN, 1982: 2). Se debe verificar que toda fuente citada sea referenciada luego en la bibliografía, constatando que no existen modificaciones en el año, lugar, nombre, etc.

Toda nota aclaratoria debe realizarse a través de una llamada numérica al final del trabajo (y no así a pie de página), justo antes de la bibliografía, bajo el título "Notas".

La bibliografía con las respectivas referencias bibliográficas de los textos utilizados debe incluirse al final del trabajo, después del título "Notas", en orden alfabético y considerando el siguiente formato y puntuación: Libros: APELLIDO, Nombre (año). Título. (Traducido por... -si corresponde-) Lugar de edición: Editorial.

Revistas: APELLIDO, Nombre (año). "Título del artículo". En: Nombre de la revista, Institución editora, Año de la revista..., No..., Ciudad.

Doc. Electrónicos: APELLIDO, Nombre (año). Título del trabajo o artículo. En: http/... (link). (Fecha de Consulta).

Web institucional: Título de la página web. Editor. . (Fecha de consulta).Pág. Web personal: Título de la página web (normalmente es el nombre de la persona), seguido de las palabras Home page. . (Fecha de Consulta).

Si el trabajo incluyera fotografías, cuadros y/o gráficas, los mismos deben enviarse por separado, indicando claramente su ubicación en el interior del texto de la siguiente manera: Ilustración, Cuadro o Gráfico N°, Título (ej. Cuadro N° 1 Comparación sobre las nociones de comunicación). Al pie de la ilustración, cuadro o gráfico debe indicarse la fuente (ej. FUENTE: Elaboración propia en base a OROZCO 2003: 43).

Considerar que la digitalización de fotografías o ilustraciones, para ser incluida en el trabajo, deben ser realizadas con una resolución de 300 dpi al momento de realizarse el escaneado, en formato de archivos gráficos JPG, GIF o TIF.

Se aceptan artículos también en portugués e inglés.

El artículo enviado deberá ser preferiblemente inédito. En caso contrario, se deberá incluir el nombre y la fecha de la publicación en la que ha aparecido, la dirección del editor y una carta del autor o del editor en la que se autoriza su reproducción.

Los criterios que guían la selección de los trabajos son los siguientes: prioridad para trabajos inéditos como ser a) artículos que presenten hallazgos de una investigación y que incluyan una introducción, metodología, resultados y conclusiones; b) ensayos argumentativos, debidamente sustentados en una adecuada investigación documental; c) artículos de reflexión basados en resultados de investigaciones; d) artículos de revisión que muestren resultados, sistematizaciones y avances del campo de estudios y que presenten una revisión bibliográfica cuidadosa y exhaustiva.

El autor (o autores), al momento de enviar el trabajo, deberá identificarse proporcionando la siguiente información:

Nombre completo

Correo electrónico

Dirección postal

Número telefónico/celular de contacto

Afiliación institucional y/u ocupación actual

Evaluación y selección de los trabajos

Las contribuciones recibidas, en primer lugar, serán revisadas por el editor de la revista para verificar que cumplen los requisitos formales de presentación de trabajos. En caso de ser aprobados en esta primera instancia, las contribuciones serán sometidas a revisión bajo la modalidad de evaluación por pares doble ciego.

El editor de la revista definirá en coordinación con el Consejo Editorial Interno la designación de los evaluadores, mismos que podrán ser seleccionados entre los miembros del Comité Científico así como de una lista de colaboradores externos.

Los resultados de la evaluación serán comunicados al autor(a) en un plazo aproximado de 60 días, computables a partir de la fecha de cierre para la recepción de contribuciones. Los resultados posibles son: “Aceptado”; “Rechazado”; o “Aceptado con modificaciones”.

La decisión final de publicación de una contribución será tomada de manera conjunta por el editor y el Consejo Editorial Interno. Una vez tomada una decisión a favor o en contra de la publicación, la misma será inapelable.

El consejo Editorial Interno, se reserva el derecho de sugerir y de ser necesario hacer los cambios editoriales que considere oportunos.

Consultas a: thomas@ucbcba.edu.bo – conciencias@hotmail.com

Para más aclaraciones sobre el formato de los artículos revisar la guía de presentación de trabajos de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

NOTA: El formato del artículo será revisado por los editores y pasara por modificaciones tales que deberán ser permitidas por los articulistas.

INFORMACIÓN SOBRE LAS CARRERAS Y UNIDADES QUE COMPONEN EL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

Es un intelectual formado para investigar temas teóricos y asuntos propios no sólo de la filosofía y las humanidades, sino los fenómenos y creaciones culturales, los problemas sociales vigentes y sobretodo el sentido histórico de nuestra nación. Estará formado en un espíritu interdisciplinario que le permita realizar investigaciones científicas con rigor y creatividad. El objetivo es ayudar a revisar nuestro patrimonio histórico-cultural, hecho que lo conducirá, a interpretar teorías, textos, discursos, documentos, relacionados con nuestro quehacer humano-cultural y a producir pensamiento boliviano, con el fin de enseñar también a descubrir la verdad de nuestra identidad y el sentido histórico de nuestra vida y nuestras culturas.

Director: Dr. Edwin Claros Arispe.

E mail: eclaros@ucb.edu.bo

LICENCIATURA CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN SOCIAL

Las competencias del profesional en Comunicación Social son: Conocer la realidad social y comunicacional a través de procedimientos científicos. Diseñar, gestionar y evaluar proyectos y estrategias de comunicación e información. Diseñar, producir e implementar el uso de medios y mensajes de acuerdo con los contextos y requerimientos.

Director: Dr. Camilo Kunstek Salinas

E mail: ckunstek@ucb.edu.bo

LICENCIATURA EN DERECHO

El abogado titulado de la Carrera de Derecho de la Universidad Católica Boliviana, es un profesional con un alto sentido ético y jurídico, innovador y crítico, con probada capacidad de análisis y creatividad, comprometido directamente con la justicia y la pacificación social, plenamente capacitado para actuar como protagonista de los cambios histórico-jurídicos, aportando soluciones idóneas desde las distintas funciones que le toque desempeñar.

Directora: Dra. María Mónica Daza Ondarza Salamanca

E mail: dazam@ucbcb.edu.bo

LICENCIATURA EN ADMINISTRACIÓN EDUCATIVA

El programa pretende formar educadores capaces de comprender y transformar los procesos de gestión académica y administrativa de las instituciones educativas.

Directora: Mgr. Véronique Magali Thomas

E mail: vthomas@ucbcba.edu.bo

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA A DISTANCIA

Es un profesional capacitado para responder a la necesidad de profundizar en el conocimiento, comprensión y fortalecimiento de la diversidad cultural acorde con las exigencias de un país multiétnico y plurilingüe como Bolivia. Aporta con el estudio de la antropología a reducir o anular los niveles de discriminación, sociocultural, niveles de intolerancia y prejuicios por la vestimenta, la lengua, el color de la piel, la cosmovisión, etc. Valora y resignifica desde nuestro pasado hasta el hoy las prácticas culturales que dignifiquen a la persona.

Directora: Mgr. Nancy Vaca Aramayo

E mail: nvaca@ucb.edu.bo

UNIDAD DE SERVICIOS DE IDIOMAS

En la actualidad, el conocimiento de los idiomas ha alcanzado niveles muy importantes en el mundo de los negocios, las telecomunicaciones, la tecnología y la política. Son una herramienta diplomática y una puerta a la interculturalidad. La Unidad de Servicios de Idiomas de la Universidad Católica Boliviana brinda a sus estudiantes la posibilidad y los medios para adquirir y perfeccionar una o varias lenguas con el fin de completar y complementar su formación profesional, otorgándoles, además, recursos que faciliten la investigación, actualización e interacción a nivel internacional. Nuestra Unidad cuenta con docentes experimentados en la enseñanza de lenguas clásicas, nativas y modernas, así como del español.

Directora: Mgr. Véronique Magali Thomas

E mail: thomas@ucbcba.edu.bo

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

El programa forma profesionales competentes en el campo de la psicología, capaces de evaluar e investigar los fenómenos y los procesos psicológicos inherentes a las personas y las comunidades, para diseñar, proponer y aplicar programas y estrategias de intervención psicológica, orientados al mejoramiento de la situación social y humana, en los campos de la salud mental, el desarrollo comunitario y la organización laboral.

Directora: Mgr. Sheyla Verónica Salinas Arrázola

E mail: ssalinas@ucb.edu.bo

LICENCIATURA EN PEDAGOGÍA SOCIAL

El programa de profesionalización en Pedagogía Social forma profesionales capaces de diagnosticar, proponer, intervenir, investigar y evaluar programas educativos para el desarrollo social y productivo de la comunidad.

Director: Mgr. Véronique M. Thomas G. de Anaya

E mail: vthomas@ucb.edu.bo

PROGRAMAS DE POST- GRADO

DIPLOMADO EN DOCENCIA EN EDUCACIÓN SUPERIOR

El curso de post-grado, Diplomado en Docencia en Educación Superior, tiene el propósito de generar un espacio académico de actualización en el desempeño de la docencia universitaria

MAESTRÍA DESARROLLO HUMANO Y ORGANIZACIONAL

La Maestría de Desarrollo Humano y Organizacional, es un Programa que cuenta con las bases y elementos necesarios para potenciar la habilidad para trabajar y motivar a un grupo de trabajo. A su vez, potencia las habilidades cognoscitivas de análisis de objetivos, de problemas y toma de decisiones con un pensamiento analítico conceptual.

Al concluir el programa el profesional diagnostica, planifica, investiga y ejecuta modos de intervención en la organización para identificar, interpretar e incidir en la generación del desarrollo psicosocial de los trabajadores en su interacción con el entorno laboral, en las áreas del desarrollo humano, la aplicación de herramientas gerenciales, con una mirada transdisciplinaria, alto nivel de conciencia crítica y sensibilidad social: capaz de responder con valores humanos, desenvolviéndose como un profesional comprometido con la generación de desarrollo humano y organizacional, siendo autocrítico y ético en su quehacer.

MAESTRÍA EN PROCESOS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

Forma profesionales capaces de actuar en el campo de la comunicación desde una perspectiva científica y en todas las áreas que el ejercicio profesional ha generado. Está capacitado para investigar problemas comunicacionales y diseñar estrategias globales de comunicación en cualquier ámbito, manejando de manera sistemática los recursos de modo que los resultados atiendan eficientemente los propósitos de comunicación, difusión e información.

DIPLOMADO EN ATENCIÓN A LA DIVERSIDAD Y EDUCACIÓN INCLUSIVA

El Diplomado en Atención a la diversidad y Educación Inclusiva tiene la siguiente competencia:

Planificar estrategias de trabajo cooperativo en el proceso de aprendizaje para ser cada vez más comunicadores y mediadores democráticos, sensibles, conocedores de la diversidad, generando en sus estudiantes la flexibilidad para el cambio a sociedades más inclusivas, con permeabilidad con el medio, racionalidad en el funcionamiento, y un tamizaje de sus emociones y de sus exigencias éticas y sociales, empleando fundamentos teóricos para la comprensión del concepto de inclusión e integración mediante la revisión de modelos de diseños curriculares de carácter integral.

MAESTRÍA EN DOCENCIA UNIVERSITARIA POR COMPETENCIAS

La Maestría cuenta con tres menciones: Atención a la diversidad y educación inclusiva, Asesoramiento de proyectos de grado y Procesos de investigación y tutoría. La Maestría en Docencia Universitaria por competencias, Mención: Atención a la Diversidad y Educación Inclusiva y Mención en Asesoramiento de Proyectos de Grado, es un ámbito académico de formación de educadores en diversas áreas de las ciencias, que trabajan como docentes a nivel del pre grado como del post grado y que abarca a todas las disciplinas profesionalizantes. Tiene como principal objetivo educativo, el desarrollar una nueva concepción de la docencia, de la educación, del aprendizaje, de la evaluación y de la investigación, basadas todas en los nuevos paradigmas educativos que actualmente se están difundiendo en el mundo.

MAESTRÍA EN PROCESOS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

Forma profesionales capaces de actuar en el campo de la comunicación desde una perspectiva científica y en todas las áreas que el ejercicio profesional ha generado. Está capacitado para investigar problemas comunicacionales y diseñar estrategias globales de comunicación en cualquier ámbito, manejando de manera sistemática los recursos de modo que los resultados atiendan eficientemente los propósitos de comunicación, difusión e información.

DIPLOMADO EN INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN

Capacita para la producción de conocimiento científico a través del entendimiento y aplicación de los métodos y técnicas de investigación apropiados para la comunicación social

DIPLOMADO EN DISEÑO DE PROYECTOS COMUNICACIONALES

Capacita para la intervención en la realidad a través de procesos de planificación y ejecución de estrategias de comunicación y difusión que permitan optimizar las técnicas y recursos comunicacionales.

DIPLOMADO EN DEMOCRACIA Y GOBERNABILIDAD DIPLOMADO EN POLÍTICA Y DESARROLLO SOCIAL

El Diplomado en Democracia y Gobernabilidad y/o Política y Desarrollo Social es un profesional capaz de analizar el impacto del diseño Constitucional y proponer nuevas alternativas que den solución a los problemas planteados en el contexto nacional; creativo, innovador y ético, dotado de una visión futurista; con un conocimiento objetivo de la realidad nacional e internacional.

The background of the entire page is a dark, textured surface, likely a rock slab, containing several fossilized shells. The shells are light-colored and show a distinct radial pattern of ribs. One shell is prominently visible in the upper center, and another is in the lower center. The overall lighting is dim, highlighting the texture of the rock and the structure of the fossils.

CON- ciencias Sociales

<https://www.ucbca.edu.bo/universidad/publicaciones/revistas-2/con-ciencias-sociales/>