

REALIDAD - CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN ANUAL POR 4 NÚMEROS

Primera vez Renovación Última fecha de suscripción _____

A partir del número _____

Nombre _____ Tel. _____

Dirección _____

Ciudad _____ Código postal _____

Departamento o Estado _____ País _____

Dirección electrónica _____

Edad _____ Sexo: H M Profesión _____

Escolaridad _____ Lugar de estudio o trabajo _____

Enviar cupón de suscripción al fax (503) 22 10 66 50 o enviarlo escaneado a distpubli@ued.uca.edu.sv o a la siguiente dirección: Distribuidora de Publicaciones UCA, apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, Centroamérica.

COSTOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL

(en dólares estadounidenses; incluye gastos de envío)

❖ \$12.00 para El Salvador, personal ❖ \$16.00 para El Salvador, por correo

❖ \$35.00 para Centroamérica y Panamá ❖ \$65.00 para Norte y Suramérica

❖ \$80.00 para Europa y otras regiones

❖ Formas de pago

(a) En El Salvador:

✓ personal (directamente)

✓ por depósito. Solicitar la información a distpubli@ued.uca.edu.sv

o a los teléfonos (503) 22 10 66 50 (directo) o al 22 10 66 00 extensiones 240 o 241 o 242.

(b) Desde el extranjero:

✓ Por giro postal. El cheque debe emitirse a nombre de la **Universidad Centroamericana José Simeón Cañas**.

Además debe tener representación en Estados Unidos. El cheque debe enviarse a: Distribuidora de Publicaciones UCA, apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, Centroamérica.

✓ Por transferencia bancaria. Solicitar la información a distpubli@ued.uca.edu.sv





REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

Dirección postal
Apartado postal 01-575, San Salvador, El Salvador, Centroamérica

Teléfono y fax: (503) 22 10 66 50 (directo)
Conmutador: (503) 22 10 66 00, Ext. 240, 241 o 242
anapoli@cidai.uca.edu.sv
www.uca.edu.sv

REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Octubre-Diciembre 2009, Nº 122

contenidos

- 733 **El Estado ante las víctimas**
■ *Editorial*
- 737 **Friedrich A. Hayek (1899-1992): De la abstracción hasta la "invisibilización" pasando por el "orden espontáneo" (I parte)**
■ *José Ramón Catalán*
- 823 **Evolución y religión: ¿Incompatibilidad o integración?**
■ *Carlos Beorlegui*
- 853 **La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría**
■ *Héctor Samour*
- 877 **Los mártires de El Salvador**
■ *Juan José Tamayo*
- 881 **Una reflexión sobre el Estado: la vuelta a los clásicos del marxismo**
■ *Luis Armando González*
- 889 **A Ernesto Sábato, "antes de su fin"**
■ *Julián González*
- 901 **Rincón del libro**
- 905 **Habla su biblioteca**

REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Las opiniones expresadas en esta revista son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Los trabajos de esta revista pueden ser utilizados siempre y cuando se cite la fuente.

■ *Fundador*

Francisco Ibisate, S. J.

■ *Director*

Sergio Bran

■ *Editor*

Luis Alvarenga

■ *Consejo de redacción*

Lilian Vega

Héctor Samour

Ricardo Roque Baldovinos

Aquiles Montoya

Mauricio Gaborit, S. J.

Carlos Molina Velásquez

■ *Consejo internacional*

Juan Antonio Nicolás

Pablo Guadarrama

Raúl Fornet-Betancourt

Carlos Beorlegui

Alejandro Serrano Caldera

Carmen Bohórquez

■ *Diseño de portada*

Agustín Alfredo Palacios

■ *Diseño de interiores*

Guadalupe Hernández

■ *Distribuidor*

Distribuidora de Publicaciones

Tel: (503) 2210-6650

Universidad Centroamericana José

Simeón Cañas

Apartado 01-575, San Salvador,

El Salvador, C.A.

ISSN: 1012-5515

Para canjes, favor dirigir toda correspondencia a: Katherine Miller, directora de Asuntos Culturales de la Biblioteca "P. Florentino Idoate, S. J." de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, VIP-SAL 568 7801, North West 37th Street, Miami, Florida 33166-6559, Estados Unidos.

■ *Suscripciones*

La suscripción anual para El Salvador es de \$16.00, si se hace por correo; y \$12.00, si se recoge en la Distribuidora de Publicaciones.

Para Centroamérica y Panamá: \$35.00; Norte y Sudamérica: \$65.00; Europa y otras regiones: \$80.00.

Editorial

Petición de perdón: ¿Reconocimiento de las víctimas?

El 16 de enero, como cada año, se conmemoró la firma de los Acuerdos de Paz realizados hace dieciocho años en el Castillo de Chapultepec, México. El presidente de la República, Mauricio Funes, en su calidad de máxima autoridad del Estado, y en nombre del mismo, pidió perdón por los crímenes cometidos en el pasado por los entonces cuerpos de seguridad y la Fuerza Armada, crímenes que se constituyeron como graves violaciones a los derechos humanos –persecuciones, abusos sexuales, desapariciones forzadas, torturas, asesinatos, masacres–, vejámenes cometidos contra amplios grupos sociales, en su mayoría civiles indefensos. Sin lugar a duda, se trató de un paso importante en el tránsito de la reconciliación salvadoreña, es decir, un primer paso en asumir las recomendaciones emanadas por la Comisión de La Verdad en su informe “De la Locura a la Esperanza”; entre las que se encuentran la reparación material y moral de las víctimas del conflicto.

Si bien es cierto, tras los avances de los Acuerdos de Chapultepec, esto es, creación de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, Policía Nacional Civil, ratificación de tratados de Derechos Humanos, entre otros; poca o nula importancia dieron los anteriores gobiernos a las recomendaciones antes citadas. Ciertamente, de las instituciones creadas hay mucho por discutir, la fragilidad en la que se encuentra el Estado salvadoreño en su conjunto y la situación económica y social por la que atraviesa el país, representan una verdadera amenaza para la democracia que se está labrando desde el 16 de enero de 1992. Ahora bien, respecto a las recomendaciones ningún gobierno de la post-guerra las acató, en su afán de intentar dejar atrás los años oscuros de la historia reciente salvadoreña, la derecha bajo el manto de un “perdón y olvido” conveniente a su bando, impuso sobre la sociedad su visión respecto a las víctimas. Y es que para los anteriores gobiernos el Estado no debía pedir perdón pues esto llevaría –necesariamente– a otro conflicto y destruiría la reconciliación y el anhelo de los salvadoreños: la superación del pasado doloroso, que a juicio de la derecha ya se ha logrado. De ahí entonces la importancia de la petición del presidente Funes, la paz se reafirma con el reconocimiento de esos graves errores, no podrá haber redención mientras existan víctimas marginadas, personas concretas sin ningún tipo de reparación y personas e instituciones concretas que cometieron los crímenes y que ahora representan la mejor cara de la impunidad. En definitiva, no habrá paz sin reconciliación y ésta se logra con la búsqueda de la verdad y la justicia.

Es evidente, que la importancia de la petición del Presidente Funes, como se mencionó arriba, radica en el avance hacía una verdadera dignificación de las víctimas. Asimismo, su discurso nos lleva al debate sobre las víctimas, y en concreto, sobre el protagonismo de éstas en todo el proceso; también nos sugiere el debate sobre un tema espinoso o sensible para la actual administración y, por supuesto, para las mismas víctimas, se trata de la ley de Amnistía. En su pretensión el ejecutivo no puede obviar dicho tema para alcanzar su propósito; en ese sentido, el presidente no puede asumir que las víctimas han concedido su perdón, pues muchas de ellas exigen justicia y ésta pasa por el señalamiento de los culpables de todos los vejámenes. En otros términos, la ley de Amnistía representa un verdadero reto tanto para el Ejecutivo como para los partidos políticos y por supuesto para la sociedad. Ciertamente, es competencia del órgano legislativo la derogación de la ley de Amnistía, sin embargo, el presidente Funes no puede separarse de esa discusión, pues hacerlo desdice la voluntad y el cambio que pregónó en su discurs-

so, y, a la vez, su petición correría el riesgo de quedarse en el tintero y convertirse en otro manto protector de la impunidad.

Por otra parte, el anuncio de la creación de una Comisión de reparación moral, simbólica y material y la Comisión de búsqueda de niñas y niños víctimas de desaparición forzada despierta expectativas y algunas dudas. Expectativas de grandes resultados en distintos sectores, principalmente en las víctimas y las organizaciones que las apoyan o acompañan, pues ambas comisiones, en efecto, son muestras o expresión de lograr una justicia restaurativa, la búsqueda de las personas desaparecidas es un esfuerzo legítimo y necesario para llegar a la verdad, por ello su labor deberá estar al alcance de toda la población, esto a través de informes u otros medios de reparación simbólica.

Ahora bien, las dudas surgen en buena medida por los integrantes que conformaran la primera Comisión, por los recursos con los que cuenta el Estado, específicamente para la reparación material, y por la verdadera voluntad de encarar esa deuda con la sociedad. Respecto a los integrantes de la Comisión de reparación, en primer lugar es cuestionable la falta de representación de las víctimas; si bien es cierto se cuenta con la colaboración de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos bajo un carácter consultivo –como señaló el presidente Funes en su discurso– no es suficiente para una representación de los ofendidos. En esa línea, la participación del Ministro de Defensa, general David Munguía Payés, despierta insatisfacciones, pues su investidura militar lo hace juez y parte en la búsqueda de la verdad y la justicia. En definitiva, resulta incongruente que en la balanza de la comisión estatal pese más la representación del Ejército, uno de los más significativos artífices de las violaciones a los Derechos Humanos, sobre el sector hasta ahora plenamente marginado. Asimismo, el Ejército, a pesar de formar parte del ejecutivo, está llamado a reconocer sus errores y contribuir con plena disposición a la reparación moral, de igual forma lo deberá hacer el FMLN, más allá de la petición de disculpa realizada por Salvador Sánchez Cerén. Respecto a la reparación material y a la voluntad de saldar la deuda moral es válido señalar, más allá de los recursos financieros disponibles en el Estado, que es más pertinente saldar primero la deuda desde el establecimiento de la verdad y la justicia, lo cual lleva a considerar que el perdón no está separado de la última, más bien la aplicación de ésta lo reafirma. Se trata pues de una reparación como la han hecho otros países que sufrieron de igual forma que el nuestro, es decir, con acciones concretas en el ámbito legal, con obras de reparación simbólicas, exhumaciones, entre otras. Considerar en primer plano la reparación material

se podría correr el riesgo de realizar una mera indemnización, dejando de lado el señalamiento a los culpables, y, por tanto, parte del compromiso histórico con las víctimas, con sus familiares, con el reconocimiento del pasado para ubicar el presente y superar, con certeza, la impunidad que prevalece en el país.

Ciertamente, pedir perdón en nombre del Estado es el primer paso al reconocimiento de las víctimas, pero no lo garantiza. El reconocimiento y la reconciliación pasa por otras decisiones como la ya citada derogación de la ley de Amnistía, esto es, por el cumplimiento de la justicia, más allá que ésta sea o no punitiva. La justicia bien puede ser restaurativa, es decir, una justicia que no excluya el señalamiento a los responsables de los crímenes, que, a su vez, pueda ofrecer dignidad para las víctimas, dignidad desde el reconocimiento y la compensación moral, psicológica y material. Justicia para el pasado tan necesaria para lograr la justicia social que el país necesita. En ese sentido, el presidente Funes sentó las bases para el saneamiento moral de la sociedad salvadoreña, a partir del 16 de enero del 2010 El Salvador reinició otro derrotero, se trata del tránsito hacia una mayor democratización, todos los sectores e instituciones del país involucrados –y sus representantes– están llamados a obrar por la honra de las víctimas, se abre pues la posibilidad de hacer efectivos los Acuerdos de Chapultepec.

Friedrich A. Hayek (1899-1992): De la abstracción hasta la “invisibilización”, pasando por el “orden espontáneo” (I parte)

José Ramón Catalán
 Departamento de Filosofía
 UCA, San Salvador



RESUMEN: El orden espontáneo que propugna el economista Friedrich Hayek produce resultados que están más allá de lo justo o injusto. La sociedad hayekiana tolera grandísimas desigualdades y éstas serán mantenidas por un Estado mínimo, no débil, de corte autoritario. En las páginas que siguen, se abordarán las ideas básicas del pensamiento hayekiano, pensamiento que en buena medida se inspira no tanto, como suele creerse, en Adam Smith, sino en la teoría política de Locke.

ABSTRACT: The results of the spontaneous order proposed by the economist Friedrich Hayek are beyond the fair or unfair. Hayek's society support severe inequities, which are fostered by a minimal —not weak— and authoritarian State. In the following paper, the basic ideas of the Hayekian thought are reviewed. The inspiration



for this thought can be found rather in the politic theory of John Locke than in Adam Smith.

En una sociedad compleja, el hombre sólo tiene dos opciones. Adaptarse a lo que se le antojan fuerzas ciegas del proceso social, u obedecer las órdenes de un superior. Mientras sólo conoce la dura disciplina de mercado, es posible que ansie ser dirigido por otro



cerebro inteligente; pero cuando lo prueba, no tarda en descubrir que lo anterior le dejaba al menos alguna opción, mientras que lo último

no le deja ninguna, y que más vale poder optar entre varias alternativas desagradables, que verse obligado a aceptar una sola. Friedrich A. Hayek

1. Introducción

Cualquier teoría crítica de la sociedad que se presente públicamente, por difusa que sea en sus inicios, tiene una primera pretensión: superar a las demás. Y el vocablo superación debemos entenderlo en sentido hegeliano, es decir, ir más allá de lo dado pero conservándolo. Así, por ejemplo, el freudo-marxismo pretende ir más allá de Marx con la ayuda de Freud. Y esto es importante porque la teoría crítica, cualquiera que sea, no puede negar sus fuentes lo que significa que éstas nunca se secan. Es como si su autor o autores nos dijeran: *retrocedo para tomar carrerilla y saltar más lejos*. Y esa superación no es otra cosa que un grado mayor de concreción. Como los términos *concreto* y *abstracto* son importantes para entender esta introducción, nos detendremos en ellos.

Lo primero será acudir al diccionario. La tercera entrada reza: *Concreto*: dicho de una cosa: que resulta de un proceso de concreción. Veamos ahora *concreción*. Acumulación de partículas para formar una masa. Con todo, falta algo importante para entender el vocablo. Es el término *concrecencia* el que nos puede dar la pista que

buscamos: crecimiento simultáneo de varios órganos de un vegetal, tan cercanos que se confunden en una sola masa. Y este término nos remite al latino *concreco* que significa crecimiento conjunto.

Hagamos lo propio con el término *abstracto*: Que significa alguna cualidad con exclusión del sujeto.

Entonces una teoría crítica de la sociedad supera a otra cuando da entrada a elementos que la anterior ignoraba o no los consideraba relevantes. Cada una pretende obtener un conocimiento más profundo de la realidad humana, conocimiento que nunca será pleno, pero que nos servirá, valga la redundancia, para conocernos mejor. Así el freudo-marxismo pretende superar al marxismo al hacernos ver —simplificando— que el ser humano no es solamente un burgués o un proletario. Puede ser eso, pero siempre es *algo* más. De lo dicho se deduce que el marxismo vería al ser humano de una forma abstracta al prescindir de categorías sin las cuales no se le puede reconocer. Todo esto tendría sentido si no fuera por la teoría crítica de la sociedad de Friedrich Hayek.

Puede parecer chocante, pero lo que presenta Hayek es una teoría crítica de la sociedad, eso sí muy particular, pues lleva a cabo la mayor abstracción del ser humano. Éste no es más que un propietario, un agente para el intercambio, en

el sentido más amplio que quiera dársele. ¿Es revolucionaria esta teoría? Para Hayek y sus seguidores, sí. Pero, ¿no es un conservador? Según él y sus seguidores, no. Leamos lo que dice en su artículo *Por qué no soy conservador*:



Permítaseme ahora a pasar a referirme al mayor inconveniente que veo en el auténtico conservadurismo. Es el siguiente: la filosofía conservadora, por su propia condición, jamás nos ofrece alternativa ni nos brinda novedad alguna. Tal mentalidad, interesante cuando se trata de impedir procesos perjudiciales, de nada nos sirve si lo que pretendemos es modificar y mejorar la situación actual. (...) Al liberal no le preocupa cuán lejos ni a qué velocidad vamos; lo único que le preocupa es aclarar si marchamos en la buena dirección.¹

Algo más para que no queden dudas:

He aquí la primera gran diferencia que separa a liberales y conservadores. Lo típico del conservador, según una y otra vez se ha hecho notar, es el temor a la mutación, el miedo a lo nuevo simplemente por ser nuevo.²

Y algo más:

Este temor a que operen fuerzas sociales aparentemente incontroladas explica otras dos características del conservador: su afición al autoritarismo y su incapacidad para comprender las fuerzas que regulan el mercado.³



Bastarían estos tres párrafos para poner fin a este artículo, pero el deber manda y es preciso continuar.

Para sus defensores, Hayek presenta *novedades*. ¿Qué *novedades*? Si nos atenemos a la teoría de la comunicación, *algo es nuevo* cuando la probabilidad de su ocurrencia es

mínima. *Novedad* es la que presenta, por ejemplo, Walter Benjamin en su *Fragmento teológico-político*⁴, ese improbable cruce de flechas, la de la política hacia la derecha, hacia el futuro; la de la teología, hacia la izquierda, hacia un pasado que pide redención. Ese cruce no puede ser sino la revolución, lo que

nadie ha visto ni imagina. No creo que Nietzsche leyera a Hayek. De ser así, jamás hubiese escrito acerca *del eterno retorno de lo idéntico*. La sociedad hayekiana, si por algo se caracteriza es por la letal imposibilidad de lo *nuevo*, por ser más de lo ya sabido: el *orden espontáneo* generando... eso, más *orden* del que ya sabemos demasiado. ¿O habría que decir desorden?

¿En qué sentido vamos? Es evidente que si Hayek se proclama *no conservador*, alguna idea de progreso presentará en su obra, porque para él, el *pasado* no existe. Y esa idea de *progreso* es muy particular porque si bien las instituciones son producto de la acción humana —no podría ser de otro modo— no nacieron del designio humano. Para Hayek la especie humana ha conseguido un desarrollo social, económico y hasta moral sin que éste haya sido *construido o planificado*. ¿De qué especie humana habla? Vayamos con algunos datos que se deben tener presentes en la posterior exposición del pensamiento *crítico* de nuestro autor especialmente en su defensa del *orden espontáneo*.

Según el informe del PNUD de 2001, más de 1.200 millones de personas (un poco menos de la cuarta parte de la población mundial) vive en la pobreza absoluta, es decir, menos de un dólar al día; y otros 2.800 millones, con el doble de este monto. Según el Informe sobre el Desarrollo del Banco Mundial de 1995, el conjunto de países pobres, donde vive el 85,2% de la

población *disfruta* del 21,5 de los ingresos mundiales, mientras que el resto, esto es el 14,8%, del 78,5%. Según el Informe sobre el desarrollo Humano del PNUD de 1999, en 1997 el 20% de la población que vivía en los países ricos detentaba el 86% del producto bruto mundial, mientras que el 20% más pobre apenas alcanzaba el 1%. La diferencia de ingreso entre la quinta parte más rica y la más pobre era en los años 60 de 30 a 1; en 1990, de 60 a 1; en 1997, de 74 a 1. Las 200 personas más ricas del mundo aumentaron en más del doble su fortuna entre 1994 y 1998. La riqueza de los tres multimillonarios más ricos del planeta excede la suma del PIB de los 48 países más pobres del planeta (PNUD 2001).

Quizá alguien considere como injustas estas distribuciones. Si es así es que no ha leído a Hayek. El *orden espontáneo* produce resultados que están más allá de lo justo o injusto. Además no todos ganan, pero eso depende de la pericia de cada uno, y si tenemos en cuenta que todos los agentes participantes son *libres*, son por eso mismo, responsables de lo que les ocurra. La sociedad hayekiana tolera grandísimas desigualdades y éstas serán mantenidas por un Estado mínimo, no débil, de corte autoritario.

En las páginas que siguen, intentaremos entresacar las ideas básicas del pensamiento hayekiano, pensamiento que en buena medida se inspira no tanto, como suele creerse, en Adam Smith, sino en

la teoría política de Locke, autor al que le daremos su sitio. El pensamiento de Hayek es como una constelación, es imposible hablar de un concepto sin que el resto esté presente, así que solamente al final de la exposición se tendrá una idea, esperemos, clara de él.

Siendo Hayek un pensador muy polémico y poco leído, la exposición está llena de citas amplias tanto de nuestro autor como de algunos de sus correligionarios con el fin de que sea el propio lector el que también saque sus propias conclusiones.

2. Ideas fundamentales

2.1. Liberalismo y libertad-propiedad

Dado que hablaremos de un pensador liberal, será conveniente comenzar por precisar qué tipo de liberalismo profesamos:

Por "liberalismo" entenderé la idea de un orden político deseable que se desarrolló inicialmente en Inglaterra desde los tiempos de los Viejos Whigs, a finales del siglo XVII, hasta los Gladstones, a finales del siglo XIX. (...) Fue su idea de la libertad individual sometida a la ley la que inspiró originalmente los movimientos liberales de Europa continental y la que constituyó la base de la tradición política americana.⁵

E introduce una distinción importante:

Este liberalismo hay que distinguirlo netamente de otro, en su origen, tradición de la Europa continental. (...) Esta última versión, si bien comenzó con el intento de imitar la primera tradición, acabó interpretándola en el espíritu de un racionalismo constructivista, prevalentemente en Francia, convirtiéndolo en algo muy diferente y, al final, en lugar de defender la limitación de los poderes del gobierno, llegó a sostener el ideal de unos poderes ilimitados de la mayoría.⁶

Es tan capital esta distinción que un colega suyo, Ludwig von Mises, también de la Escuela Austríaca, escribe:



El americano que se autodenomina liberal invariablemente milita en favor de la omnipotencia estatal, es enemigo encarnizado de la libre empresa y aspira a la planificación de todo por parte de la Autoridad, o sea, en otras palabras, que desea implantar el socialismo.⁷



Y más todavía porque, aunque luego analizaremos la cataláctica,



No hay más libertad que la engendrada por la economía de mercado. En una sociedad hegemónica y totalitaria, el individuo goza de una sola libertad que no puede ser cercenada: la del suicidio.⁸



Por *sociedad hegemónica y totalitaria* no se entiendan sistemas como el nazismo o el estalinismo o algo similar. Un sistema de economía mixta como el que permitió

al mundo occidental salir de la profunda recesión tras la Segunda Guerra Mundial basado en las propuestas de Keynes es también *totalitario*:



No existe una economía mixta, un sistema en parte capitalista y en parte socialista. La producción o la dirige el mercado o es ordenada por los mandatos del correspondiente órgano dictatorial, ya sea unipersonal, ya colegiado.⁹



Volvamos a Hayek. En estos dos primeros párrafos citados encontramos conceptos que son centrales en la teoría hayekiana: *libertad individual, ley, racionalismo*

constructivista, poderes ilimitados de la mayoría.

La libertad es para Hayek el axioma sobre el que descansa toda su teoría política, pero antes

de definirla, así como separaba el liberalismo inglés del francés, leamos lo que escribe de las dos

corrientes de libertad que proponían los citados liberalismos. Aquí podemos ver nítidamente



Este desarrollo de la teoría de la libertad tuvo lugar principalmente en el siglo XVIII y se inició en dos países, uno de los cuales conocía la libertad y el otro, no: Inglaterra y Francia. Como resultado de ello, se han producido dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad: una, empirista y carente de sistema; la otra, especulativa y racionalista. La primera, basada en una interpretación de la tradición y las instituciones que habían crecido de modo espontáneo y que sólo imperfectamente eran comprendidas. La segunda, tendiendo a la construcción de una utopía que ha sido ensayada en numerosas ocasiones, pero sin conseguir jamás el éxito. El argumento racionalista, especioso y aparentemente lógico, con su halagadora presunción sobre los poderes ilimitados poderes de la razón humana, fue, sin embargo, el que ganó progresiva influencia, mientras decaía la menos articulada y menos explícita tradición de libertad inglesa.¹⁰



Aquí podemos ver nítidamente definidos los ejes en los que se va a apuntalar el pensamiento hayekiano, defensor extremo del individualismo económico: empirismo-racionalismo constructivista;

orden espontáneo-planificación; evolución-utopía¹¹.

Hayek se lamenta por el triunfo de la corriente francesa en detrimento de la inglesa¹², pero además,



Como colofón, la victoria de los filósofos radicales “benthamitas” sobre los “whigs”, sirvió para ocultar la diferencia que en años más recientes ha reaparecido como conflicto entre la democracia liberal y la democracia “social” o totalitaria.¹³



Quizá suene un tanto apocalíptico el final, pero Hayek, siempre

que oye hablar de lo social, se pone en guardia, porque cada vez que lo

social avanza, no sólo perdemos espacios de libertad, sino que nos encaminamos al totalitarismo: no hay término medio. Lo social es una peligrosísima bacteria que ataca y arruina ese orden espontáneo tan

querido y defendido por el pensador austríaco porque altera los resultados producto de los intercambios que se dan en el mercado.¹⁴ Tendremos ocasión de verlo más adelante.



Los filósofos ingleses nos han dado una interpretación del desarrollo de la civilización que constituye todavía el basamento indispensable de toda defensa de la libertad. Tales filósofos no encontraron el origen de las instituciones en planificación o invenciones, sino en la sobrevivencia de lo que tiene éxito.¹⁵



Aclaradas las corrientes, sigamos. ¿Cómo define la libertad? Hayek la define como ausencia de coacción, es decir, lo que se conoce como libertad negativa.

Repárese en estas líneas de Félix Ovejero Lucas porque alumbran y anticipan algunos aspectos del pensamiento hayekiano que luego se tratarán.



La fórmula libertad negativa no es más que el reconocimiento intelectual de un proceso social. Los individuos no se realizan a través de su participación en los procesos políticos. Se limitan a cultivar una parcela privada de su vida que entienden como distinta y opuesta a la actividad pública. La actividad política no se experimenta como gratificadora, sino como un coste. Y no es por culpa de las gentes, de su mala naturaleza. Es cierto que el quehacer político requiere de un aprendizaje, de una actividad informativa y de una voluntad de responsabilidad. Sin embargo desde un punto de vista moral tales actividades son importantes y alientan el cultivo de la propia personalidad, de la autoestima y de la autarquía, de la soberanía sobre uno mismo.¹⁶



Si la actividad política, es decir, social, se experimenta como coste,

¿ante qué tipo de sociedad estamos? Continuemos. Esta idea de la

libertad no ha sido una constante en la historia de las ideas políticas. Benjamin Constant pronunciaba una conferencia en el Ateneo de

París en 1819 en la que distinguía dos ideas de libertad que nos serán muy útiles para nuestro fin. Así hablaba:



La consecuencia de todo lo que acabo de exponer es que nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada. (...) El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes.¹⁷



Con Constant empezamos a distinguir entre una *libertad negativa*, lo privado, y una positiva, lo público. La libertad de los antiguos consistía en la participa-

ción en la vida política. La de los modernos, en el disfrute apacible de la independencia privada¹⁸. En esta misma línea escribe A. J. Carlyle:



Si intentamos exponer lo que había ocurrido, podemos decir en términos amplios y generales, que para el mundo primitivo, e incluso para el antiguo, el grupo humano es en muchos sentidos de mayor importancia que el individuo, en tanto que para el mundo moderno la personalidad tiene un significado inconmensurable y el grupo encuentra su valor en el desarrollo de los individuos que los forman.¹⁹

Así, Hayek se equivoca cuando afirma:

(La libertad) significó en todo momento la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes, en contraste con la posición del que se hallaba irrevocablemente sujeto a la voluntad de otro, quien de modo arbitrario podía coaccionarle para que actuase o no en forma específica.²⁰

Profundicemos más. ¿Qué hay tras esta libertad individual? Como bien apunta Joseph Baqués²¹,

Esta libertad es en definitiva, una libertad económica, rectamente entendida. En efecto, la quintaesencia de la libertad hayekiana consiste en que el marco legal vigente no ponga trabas ni a la acumulación de bienes, ni a su libre empleo por parte de cada ciudadano. Ambas cosas son importantes: acumular y emplear sin constreñimientos lo ya acumulado. (...) En concreto, no cree que sea posible hablar de "libertad personal" si antes no se ha admitido la libertad económica. Ni cree que aporte nada sustantivo la "libertad política" si no se alza sobre los sólidos cimientos de la libertad económica. Así las cosas, la libertad económica es la libertad por antonomasia.

Martín Farrell afina más:

Al conceder libertades negativas las normas jurídicas crean una especie de cerco alrededor del individuo, cerco dentro del cual, ni el Estado ni los demás individuos pueden interferir. Los libertarios conceden a esta concepción de la libertad como el rasgo más importante y valioso de toda sociedad, y concentran su interés sólo en ella, identificando a la libertad con la libertad negativa.²²



Y es esta idea de cerco la que va a marcar las relaciones entre los hombres, y entre éstos y el Estado.²³ Hayek lo ratifica cuando nos informa de que

mientras el liberalismo continental separó el liberalismo político del económico, el inglés, no, y ya sabemos ahora por cuál se decanta nuestro autor.



En efecto, el principio fundamental por el que la intervención coactiva de la autoridad debe limitarse a garantizar el cumplimiento de las normas generales del comportamiento, priva al gobierno del poder de dirigir y controlar las actividades económicas de los individuos. (...) La libertad en la ley implica la libertad económica, mientras que el control económico posibilita la restricción de todas las libertades (p. 73).

El ya citado von Mises, lo resume todo así:

Los principios del liberalismo se condensan en una sola palabra: propiedad; es decir, control privado de los fac-

tores de producción (pues los bienes de consumo tienen evidentemente que ser siempre de propiedad privada). Todas las exigencias liberales derivan de tan fundamental presupuesto. Los liberales conjugan y enlazan el concepto de propiedad con los de libertad y paz.²⁴

Y por ello, insiste más adelante,

*El liberal, a lo que se opone es a toda intervención que vaya contra el derecho de propiedad, pidiendo que nadie lo perturbe, simplemente por considerarlo el más fecundo instrumento, hasta ahora conocido, para estructurar mejor la sociedad humana.*²⁵



Éste es un punto de crucial importancia pues no sólo la sociedad va a descansar en la economía, antes lo hacía en la política, sino que además, esa falta de control absolutiza el derecho de propiedad —libertad en detrimento de otros derechos, como el derecho a la vida. Nuestro autor, al igual que Locke, parte de la propiedad como de un derecho prepolítico que deberá ser protegido, nunca administrado, una vez instituida la sociedad. De ahí que escriba un artículo muy propio que lleva por título *El atavismo de la justicia social*, que será comentado más tarde, y que resume muy bien lo que en otras obras expondrá más prolijamente. Pero detengámonos

más, porque aquí encontramos el núcleo del pensamiento hayekiano y, tal vez, sus más profundas contradicciones. Hemos mencionado a Locke: comencemos con él.

C. B. Macpherson, en uno de sus ensayos más citados, *La teoría política del individualismo posesivo*²⁶, titula el capítulo dedicado a John Locke, *La teoría política de la apropiación*, y está centrado en el derecho de propiedad, derecho que el empirista británico estudia en su *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*.

Según Locke, la máxima finalidad que persiguen los hombres que se unen en comunidad es la salvaguardia de su propiedad:



*Esta proposición exige, evidentemente, el postulado de que los hombres tienen un derecho anterior a la existencia de la sociedad y el gobierno civiles, o independientemente de éstos.*²⁷



¿Puede haber derechos prepolíticos²⁸? Sigamos a Macpherson.

Lo primero que se constata es que Locke reconoce un derecho de pro-

piedad limitado a la satisfacción de las necesidades. Esto es posible porque quien extraiga del estado natural algo mediante su trabajo es de su propiedad. Además, debe dejar algo para los demás porque la tierra es de todos. Pero de esta postura,

Locke pasa a otra: la propiedad ilimitada. ¿Qué ha ocurrido? Es la presencia del dinero y el consenso de los hombres lo que permite pasar de un situación a otra. Y es que el dinero se ha transformado, al igual que la tierra, en capital.



El valor del dinero como capital, lo crea el hecho de su desigual distribución²⁹.

Macpherson ve en esto toda una hazaña.

Minó la descalificación moral con que hasta entonces se había visto lastrada la apropiación capitalista ilimitada. Aunque sólo hubiera hecho esto, su hazaña tendría que calificarse de considerable, pero hizo todavía más. Justificó como natural una diferencia de clases en derechos y en racionalidad, y al hacerlo, proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista.³⁰

De la apropiación ilimitada a las desigualdades políticas no hay ni un paso.

Se trata, en primer lugar, de que mientras la clase trabajadora es una parte necesaria de la nación, sus miembros en realidad no son miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tienen título ninguno para ello; y, en segundo lugar, que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida racional.³¹



Y ahora, de la propiedad a la racionalidad. Es decir en la naturaleza humana hay una inclinación a la acumulación ilimitada que en el pasado había quedado inadvertida y que además es perfectamente *racional*³². No deja de ser curioso que Aristóteles viese en esto justamente lo contrario: la acumulación ilimitada era el fin de la *polis*.³³ La avaricia

y la codicia no son precisamente virtudes que conserven la sociedad en buen estado, antes bien, sería el principio del fin. Pero, claro, Aristóteles habla de sociedad, y Locke de propiedad. No es lo mismo. ¿Cómo llega a esto Locke? Y aquí aparecen las contradicciones que señalábamos. Sigamos a Locke y a su *estado de naturaleza*.



Y este es un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás.³⁴

La pregunta es inmediata: ¿Cuál es la ley de naturaleza?

Y en esto se funda la ley de naturaleza: “Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro derrame la suya.”³⁵

¿Y esto es la ley? ¿Cada cual puede tomarse la justicia por su mano? ¿Dónde están los derechos y quién los protege? Norberto Bobbio clarifica las cosas:

Efectivamente, si se cree que pueden contraponerse una visión optimista y otra pesimista del estado de naturaleza, no se alcanza entonces a comprender por qué una de las características comunes a todos los iusnaturalistas es la tesis según la cual es preciso salir del estado de naturaleza y por qué es útil o necesario o debido instaurar el estado civil: si se entiende por estado pacífico un estado bueno al que se contrapone un estado de guerra, que consideramos como malo, y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado civil no hubiera surgido nunca, o cuando menos no se le debería considerar como el estado de la razón, sino como el estado de la necedad humana.³⁶

Tan cierto es lo que dice Bobbio, que es el propio Locke quien tiene que desdecirse poco después:

Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa.³⁷

Sigamos a Macpherson sin salir de nuestro asunto:

El estado de naturaleza es a veces lo contrario del estado de guerra y a veces se identifica con él. Tal es la contradicción central de los postulados explícitos sobre los que se basa la teoría política de Locke.³⁸

Si en Hobbes hay una separación tajante entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, en Locke, no. Para Locke el estado de naturaleza no es necesariamente la guerra de todos contra todos, hay unos derechos naturales a respetar. Ahora bien, ¿puede haber algún tipo de derecho antes de la conformación de la sociedad civil? Si la respuesta es afirmativa, las instituciones salientes de la sociedad tras el pacto tendrán que respetar,

nunca administrar, esos derechos³⁹. Aquí nos encontramos con la ausencia de coacción tan querida para Locke como para Hayek a la hora de definir la libertad. Si la propiedad es uno de esos derechos, ¿quién puede ponerle freno? ¿No sería atentar contra la libertad? Libertad es propiedad y propiedad es libertad, y cualquier intromisión es coacción. ¿Y las diferencias sociales? Leamos una vez más a Macpherson.



El supuesto de que los hombres, por naturaleza, son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos no era una estupidez. Permitía que Locke reconciliara, con buena conciencia, las grandes desigualdades de la sociedad observadas con la igualdad de derecho natural postulada. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son capaces de cuidar de sí mismos, quienes han fracasado permanentemente en la consecución de propiedades pueden tenerse por los únicos culpables de ello. Y solamente si se supone que los hombres son igualmente capaces de regirse por sí mismos puede considerarse equitativo abandonarlos a su suerte, y dejar que se enfrenten entre sí en el mercado sin las protecciones que sostenía la antigua doctrina del derecho natural. El supuesto de que los hombres son igualmente racionales en la capacidad de gobernarse por sí mismos hace posible por tanto, reconciliar la justicia de mercado con las nociones tradicionales de justicia distributiva y conmutativa.⁴⁰

Aquí aparece el predicado “racionales” y mucho se ha discutido del presunto irracionalismo del pensamiento hayekiano. Démosle la palabra a nuestro autor.

La postura antirracionalista aquí adoptada no debe confundirse con el irracionalismo o con cualquier invocación al misticismo. Lo que aquí se propugna no es una abdicación de la razón, sino un examen racional del campo donde la razón se controla apropiadamente.⁴¹

Ahora que ya sabemos qué entiende Hayek por racional, no perdamos de vista el fragmento de Macpherson, porque

*Si atribuimos a los hombres la libertad, porque presumimos que son seres racionales, dicha libertad debe valer la pena a la hora de actuar como seres racionales y permitirles soportar las consecuencias de sus decisiones.*⁴²



El fragmento es más corto pero viene a decir lo mismo: en un mercado libre donde actúan seres libres y racionales, sólo los agentes son responsables de sus éxitos y fracasos.

Pretender alterar los resultados apelando a una presunta responsabilidad social, no sólo sería un

desatino, sino algo más grave: caer en el totalitarismo, pues así denominaba Hayek a la democracia social como más arriba quedó expuesto cuando nos referíamos a las corrientes liberales.

Una contradicción similar percibe Macpherson en la ambigüedad de la sociedad civil:



*La cuestión de a quiénes consideraba Locke miembros de la sociedad civil parece admitir solamente una respuesta. Todos, tuvieran o no propiedad en el sentido corriente, quedaban incluidos por tener interés en conservar su vida y su libertad. Al mismo tiempo, solamente quienes tenían "hacienda" podían ser miembros de pleno derecho por dos razones: solamente ellos tenían un interés pleno en la conservación de la propiedad y solamente ellos eran plenamente capaces de aquella vida racional — la sumisión voluntaria a la ley de la razón— que es la base necesaria de la participación plena en la sociedad civil. La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no es miembro pleno de ella.*⁴³



Vistas estas dos contradicciones del pensamiento lockeano, podemos atisbar la gran abstracción social realizada: no hay ciudadanos, hay simplemente propietarios, desde los que poseen la tierra hasta

los que sólo poseen su fuerza de trabajo. Y esto lo puntualizará más abajo Benjamin Constant. Incluso se podría ir más allá y hablaríamos más bien de súbditos y de oligarcas, pues los derechos políticos de

la gran mayoría han sido hurtados. Esta presunta sociedad liberal no ha escapado del antiguo régimen, pues la libertad, indisolublemente unida a la propiedad, sigue siendo un privilegio.

Hasta aquí hemos seguido a Locke como un precursor, pero lo hemos hecho desde un transfondo iusnaturalista. ¿Es aplicable a Hayek

este transfondo? Baqués Quesada dedica un epígrafe de la obra que venimos comentando al ámbito de los derechos en la teoría política del autor austríaco. Comienza preguntándose a qué tipo de sociedad se dirige Hayek con sus propuestas. ¿Habla para el género humano o para un público más restringido? ¿Cuáles son las pretensiones de validez del modelo?



“Derecho natural” —en su sentido más tradicional— es aquel ordenamiento que brota y se funda en esa naturaleza humana, no debiendo su origen, por tanto, a la voluntad normativa de ninguna autoridad, como ocurre con el derecho positivo.⁴⁴



Hayek aceptaría del iusnaturalismo la no intervención de ninguna voluntad a la hora de crear derecho, pero se alejaría tanto por la negación

de la existencia de una naturaleza humana así como por el racionalismo implícito en este derecho, pues como señala A. Fernández Galiano,



...es el que el hombre conoce puramente mediante su razón, sin el auxilio de una información revelada, y al mismo tiempo es un derecho que atiende tan sólo a la consecución de los fines temporales del hombre.⁴⁵

Y es que para Hayek, el derecho natural fue poco a poco transformándose en derecho racional, es decir construido por la razón, y éste es el error que detecta.

Este nuevo derecho natural de carácter racionalista, propugnado por Grocio y sus sucesores, compartía con sus detractores positivistas la idea de que toda ley es necesariamente producto de la razón, o, por lo menos, que puede ser justificada por ella.⁴⁶



Aunque avancemos algo que después veremos con más detenimiento,

sí podemos afirmar que no hay ninguna pretensión de validez universal en

el modelo hayekiano. Si las instituciones válidas para Hayek son fruto de la evolución, sus principios no pueden

ser universales, surgen por adaptación al entorno, de ahí su carácter dispar, particular y cambiante.



En síntesis, lo que Hayek tiene en común con el iusnaturalismo es algo muy básico: comparten el enemigo que no es otro que el constructivismo jurídico, en general, y el positivismo en particular. Uno y otro niegan, en efecto, que el derecho pueda ser construido desde un Parlamento u otras instancias similares, atendiendo a criterios de voluntad política, sin más. (...) Hayek tiene que conformarse con exponer una teoría que posee pretensiones razonables de validez para las sociedades capitalistas avanzadas de un tiempo a esta parte. Pero su teoría carece de "auctoritas" indispensable para proclamar que los principios que de ahí derivan sean los más adecuados para resolver los problemas planteados en otros contextos socio-históricos.⁴⁷



No habiendo fundamento alguno, ¿cómo puede ser el derecho libertad-propiedad absoluto?

En Locke partíamos de una contradicción doble, en el estado de naturaleza y en la sociedad ci-

vil. Hayek tendrá que apelar a la violencia.

¿Qué hay de la libertad positiva entendida como participación política?⁴⁸ No tiene mucho espacio. En comparación con la negativa,



Se trata de lo que comúnmente se denomina "libertad política", o sea, la participación de los hombres en la elección de su propio gobierno, en el proceso de la legislación y el control de la administración. (...) Sin embargo, en este específico sentido, un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres; nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser libre como individuo.⁴⁹

Compárese lo anterior con la postura de uno de los filósofos del derecho más importantes y opuesto al pensamiento de Hayek, Hans Kelsen.

Originariamente, la idea de libertad tiene una significación puramente negativa. Significa la ausencia de toda sujeción, de toda autoridad capaz de imponer obligaciones. (...) Libertad, en el sentido originario del término, es algo que

sólo se puede encontrar en ese “estado de naturaleza” que la teoría del derecho natural dominante en el siglo XVIII oponía al “estado social”. Tal libertad es anarquía.⁵⁰



Según esto, la libertad hayekiana al presentarse como absoluta, *ausencia de toda sujeción*, lleva irremediabilmente al caos. ¿Cómo pueden existir derechos en el estado de naturaleza? Si sólo existe en medio de un

orden social, serán regulados, es decir, no serán absolutos. Las instituciones no dan protección a algo que no existía antes, regulan lo que brota con la constitución del orden social. Veamos entonces cómo la entiende Kelsen:



La libertad que resulta posible dentro de la sociedad y, especialmente, dentro del Estado, no puede ser libertad de todo vínculo, sino libertad con una especie particular de vínculos. (...) Un súbdito es políticamente libre en la medida en que su voluntad individual se encuentra en armonía con la “colectiva” (o “general”) expresada en el orden social. Esa armonía entre la voluntad individual y “colectiva” solamente queda garantizada cuando el orden social es creado por los individuos sujetos al propio orden. (...) La libertad política, esto es, bajo un orden social, es autodeterminación del individuo por participación en la creación del orden social. La libertad implícita en lo que llamamos libertad política es, en el fondo, autonomía.⁵¹



La libertad es libertad política —positiva, no tan sólo negativa— y sólo es posible en medio de un orden creado, no en el orden espontáneo que quiere Hayek. ¿Cómo no va a ser libre un ciudadano que respeta las leyes que él mismo se ha

dado? Por eso Kelsen menciona ese concepto tan apreciado por Kant: *autonomía*.⁵²

Y si cupiera aún alguna duda acerca del pensamiento kelseniano, repárese en estos dos fragmentos. El primero reza de la siguiente manera:



Así, la democracia —siempre que el poder del Estado sea exclusivamente determinado por los individuos sujetos a él— es compatible aún con el mayor predominio del poder del Estado sobre el individuo e incluso con el total aniqui-

lamiento de la "libertad" individual y con la negación del ideal del liberalismo.⁵³



El entrecomillado es de Kelsen, y ya sabemos lo que esto significa cuando se aplica a un concepto. Y es que, como hemos visto, Kelsen

no concibe una libertad como la hayekiana. Veamos ahora el segundo fragmento porque no tiene desperdicio:



*El súbdito es el individuo aislado dentro de una teoría individualista de la sociedad, mientras que el ciudadano es parte integrante de un todo orgánico superior, miembro perteneciente a una entidad colectiva dentro de una teoría universalista de la sociedad, a una entidad colectiva que partiendo de la estimación puramente individualista de la libertad, alcanza un carácter transcendental y metafísico.*⁵⁴



Resulta claro entonces que en la sociedad hayekiana no hay ciudadanos sino súbditos, es decir, sometidos. ¿Sometidos a qué? A fuerzas que no

controlan, ése es el orden espontáneo. Así pues la libertad hayekiana lejos de dignificar al ser humano, lo somete. Como bien recuerda Marcel Gauchet,



*La privatización, se lo ha observado cientos de veces (pero el tema merece más que nunca ser examinado), marcha junto a la masificación de los comportamientos y de los modos de vida. Los derechos del hombre por un lado, pero ningún sujeto autónomo, del otro, para ejercerlos: tal parece ser la fórmula hacia la que se dirigen nuestras sociedades.*⁵⁵

Y más adelante:

He aquí lo que debe incitarnos a algo más que la prudencia en cuanto a la idea de hacer de los derechos del hombre una política: los derechos del hombre no son una política en la medida en que ellos no nos dan el control sobre el conjunto de la sociedad donde se insertan. Los derechos del hombre sólo pueden convertirse en una política a condición de que se sepa reconocer y que se dispongan los medios

*para superar la alienante dinámica individualista que ellos vehiculan como su contrapartida natural.*⁵⁶

Un autor, alejado en sus posturas tanto de Kelsen como de Hayek, Michel Foucault, advierte:

*El poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. No se trata de concebir al individuo como una suerte de núcleo elemental o de átomo primitivo, como una materia múltiple e inerte sobre la cual vendría a aplicarse el poder o contra la cual vendría a golpear el poder. Es decir, no se trata de concebir el poder como algo que dobliga a los individuos y los despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el “vis a vis” (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido.*⁵⁷

Y téngase presente este aspecto porque Dario Antiseri, hayekiano, escribe refiriéndose al individualismo metodológico:

*El defensor de la libertad rechaza la idea liberticida según la cual por encima del individuo habría alguna otra entidad como, por ejemplo, el Estado, el partido o la clase; alguna otra “entidad autónoma e independiente de los individuos”. Materializar los conceptos colectivos, reificarlos —convertirlos en cosas— es una tentación en la que es fácil caer. Y se trata de una “tentación liberticida” contra la cual han reaccionado y se han posicionado prestigiosos representantes de la tradición individualista.*⁵⁸



Si ahora recordamos lo que afirmaba nuestro *neoliberal* autor acerca de la *libertad* positiva, se le podrá acusar de cualquier cosa menos de incoherencia.

¿Qué ocurriría si tras la participación política saliese un gobierno legítimo para el que la justicia

social no fuese un atavismo? Nuestro autor vería *tan* menguada su *libertad negativa* que no dudaría en advertirnos de que marchamos por el *Camino de servidumbre*.⁵⁹

Harold Laski resume muy bien lo que va a ser el liberalismo *como doctrina*:



¿Qué es, pues, este liberalismo de que vamos a tratar? No es fácil describirlo y menos definirlo, pues apenas sí es menos un hábito mental que un cuerpo de doctrina. Como doctrina, se relaciona sin duda directamente con la noción de libertad, pues surgió como enemigo del privilegio conferido a cualquier clase social por virtud del nacimiento o la creencia. Pero la libertad que buscaba tampoco ofrece títulos de universalidad, puesto que en la práctica quedó reservada a quienes tienen una propiedad que defender.⁶⁰

Y más adelante,

(El liberalismo) Nunca pudo entender —o nunca fue capaz de admitirlo plenamente— que la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igual fuerza para negociar. Y esta igualdad, por necesidad, es una función de condiciones materiales iguales. (...) Puede decirse en suma, que la idea de liberalismo está históricamente trabada, y esto de modo ineludible, con la posesión de la propiedad. Los fines a los que sirve son siempre los fines de los hombres que se encuentran en esa posición. Fuera de este círculo estrecho, el individuo por cuyos derechos ha velado tan celosamente no pasa de ser una abstracción, a quien los pretendidos beneficios de esta doctrina nunca pudieron, de hecho, ser plenamente conferidos. Y por lo mismo que sus propósitos fueron modelados por los poseedores de la propiedad, el margen entre sus ambiciosos fines y su verdadera eficacia práctica siempre ha sido muy grande.⁶¹

Y de aquí el comentario de J. Baqués acerca del verdadero alcance de la libertad en Hayek.

Libertad y evolución espontánea son las dos caras de la misma moneda. Cada una necesita de la otra para poder realizarse. Y, a su vez, ambas quedan supeditadas al logro de los resultados finales apetecidos: un modelo de sociedad basado en la primacía del mercado, en la retirada del Estado, en la responsabilidad individual, en la sospecha permanente contra las tentativas de agregar voluntades desde la esfera pública, en el liderazgo de los más capaces y en el sometimiento resignado de los que no pueden competir con ellos.⁶²

Esto no es otra cosa que volver al individuo abstracto para el que Hayek escribe. Según S. Lukes,

*La concepción abstracta del individuo excluye, precisamente, la apreciación de las formas en que cada época histórica modifica la naturaleza humana. En especial es contraria a lo que Dumont llama “apercibimiento sociológico”, “el apercibimiento social del hombre” que opone el hombre como ser social al individuo independiente, y que ya no ve en cada hombre una encarnación de la humanidad abstracta, sino un punto de emergencia, más o menos autónomo, de una humanidad colectiva, de una “sociedad”.*⁶³

Podemos resumir este epígrafe con estas palabras de Victoria Camps:

*Ser liberal hoy es mantener un estatus moralmente poco claro. El liberalismo es sinónimo de una defensa de las libertades tan absoluta, que no es capaz de ver que el uso de las libertades nunca será igualmente posible para todos los que viven en una sociedad desigual. Una cosa es ser libre en teoría, y otra bastante distinta poder usar esa libertad en la práctica.*⁶⁴

Pero, para terminar, conviene tener presente que una defensa a ultranza de los derechos humanos tal y como Hayek pretende, supone la ruina de la sociedad. Así, Marcel Gauchet escribe:

*Si el movimiento que se dibuja a favor de una reposición de los derechos del hombre como fuente y fundamento de la política debe aportar algo efectivamente nuevo, sólo podrá hacerlo en la medida en que rechace metódicamente separar la afirmación del “uno- sujeto” de la asunción de su inscripción colectiva —y sobre todo, en la medida en que se esfuerce por salir de la aporía que nos lleva, por una tenaz perversión óptica, a ver en el individuo y la sociedad términos antagónicos, en donde cada uno no puede realizarse sino a través de la muerte del otro.*⁶⁵



2.2. Igualdad

Nos recuerda G. Sartori⁶⁶ que la demanda democrático liberal de igualdad terminó concretándose en tres puntos: a) sufragio igual universal, es decir,

extensión del derecho de voto a todos como culminación de la libertad política; b) igualdad social, entendida como igualdad de status y consideración; y c) igualdad de oportunidades. También

nos recuerda que estos puntos son más propios de los principios democráticos que de los liberales, y ahora ya sabemos por qué es así. El sufragio no era universal para los liberales al estar condicionado por la propiedad. La igualdad social quedaba en segundo plano pues el principal derecho a defender era el

de libertad. Con relación al tercero, la igualdad de oportunidades, como veremos, es defendida de una forma muy particular. Lo que resaltan algunos neoliberales hoy es el *mérito*. Pues bien, si la idea de *igualdad* va acompañada de la de *meritocracia*, comencemos por ésta última. Según Helmut Dubiel,



El concepto de “meritocracia” se convirtió en una ideología de justificación burguesa al cambiar su ideal normativo por las condiciones empíricas bajo las cuales únicamente podría desarrollar su fuerza justificante. Este juego sorprendente, gustosamente practicado por los intelectuales neoconservadores, se puede aclarar en la metáfora del “campo de carreras” con la que frecuentemente ilustran la idea de “meritocracia” parte de sus defensores. Si los corredores que partieron de la misma línea no llegan a la meta en el mismo instante, este resultado se interpreta, sin duda alguna, como expresión de diferente velocidad, fuerza física y condición de los corredores individuales. El primero recibe la medalla de oro; el segundo, la de plata; y el tercero, la medalla de bronce; quién podría tener duda de esta racionalidad. Dicho de otro modo, los corredores reciben premios “desiguales”. Esta metáfora implica que el Estado burgués garantiza aquellas condiciones de partida que son iguales para todos, justamente gracias a la concesión de igualdad formal ante la ley, de los derechos elementales de participación política, de la formal formación escolar y del acceso “libre” a los mercados de mercancías y trabajo.⁶⁷

Y es el propio Dubiel quien apostilla:

Sin embargo, en ningún lugar, salvo tal vez en las cabezas de los teóricos “rational-choice” y de sus loros neoconservadores, este mundo social adquiere la forma de un universo homogéneo de posibilidades igualmente abierto para todos los sujetos. La desigualdad social existente hubiera tenido su punto de salida en posibilidades de partida básicamente iguales, pero con ese supuesto teórico modélico se desemboca en el punto ideológico clave, que

*proporciona a las personas poseedoras del privilegio de un alto estatus y de una vida confortable la sensación de haber merecido todo eso.*⁶⁸

Otro autor de esta corriente, Dario Antiseri, afirma:

*Iguales en dignidad, los hombres, en la sociedad abierta, son iguales ante la ley. Y una tercera igualdad es la que se refiere a la igualdad de oportunidades. Los resultados serán siempre distintos, el triunfo o el fracaso de un proyecto de vida dependerá de muchos factores (el esfuerzo, los encuentros, las ocasiones, la salud, la suerte, etc.); pero las posibilidades de salir adelante deben garantizarse. La doctrina liberal exalta el mérito y no los privilegios. La igualdad de oportunidades es la igualdad liberal. La igualdad de resultados es la igualdad socialista —es el camino de servidumbre.*⁶⁹



¿Garantiza el Estado hayekiano la igualdad de oportunidades? Luego lo veremos, pero en principio no cabe en su discurso nada que tenga que ver con la justicia social.

Lo que sí podemos avanzar es que en el discurso hayekiano no se habla de *mérito*, sino de *valor*, distinción a la que le otorga una gran importancia.

Vista la libertad, ¿cómo integra Hayek en su discurso la igualdad? Si el liberalismo se presentó como un nuevo orden en el que los privilegios desaparecían, lo coherente es que la igualdad sea formal, abstracta, es decir, igualdad ante la ley⁷⁰. En otras palabras, no discriminar ni positiva ni negativamente a ningún grupo. Al exponer lo que es el orden de mercado, escribe



*La norma, en efecto, puede proteger las expectativas de las gentes impidiéndola agresión a la propiedad (incluida la relativa a prestaciones y servicios voluntariamente asumidos de cara al futuro), y prohibiendo la coacción para obligar a otros individuos a que tomen determinadas decisiones. Ahora bien, a nadie se le puede garantizar que a los bienes o servicios por él ofrecidos corresponda específico valor en el proceso de intercambio en virtud del cual obtenga las contraprestaciones que sus semejantes estén dispuestos a ofrecer.*⁷¹

Y unas páginas después,

*De las anteriores reflexiones se desprende que el justo trato individual no exige que todos gocen de idéntica oportunidad de éxito, sino sólo que las coactivas intervenciones del gobierno ofrezcan a todos por igual la posibilidad de alcanzarlo, así como que la correspondiente normativa a todos afecte con independencia de la opinión que merezcan las concretas consecuencias que sobre algún individuo la misma tenga.*⁷²

Abundando más en ello, Hayek escribe

*La igualdad de los preceptos generales y de las normas de conducta social es la única clase de igualdad que conduce a la libertad y que cabe implantar sin destruir la propia libertad. La libertad no solamente nada tiene que ver con cualquier clase de igualdad, sino que incluso produce desigualdades en muchos aspectos. Se trata de un resultado necesario que forma parte de la justificación de la libertad individual. Si el resultado de la libertad individual no demostrase que ciertas formas de vivir tienen más éxito que otras, muchas de las razones a favor de tal libertad se desvanecerían.*⁷³



La finalidad de la ley debe ser potenciar las oportunidades de éxito de toda la población, y la igualdad contribuye a la mejora y fomento de la libre competencia. Los resultados

del libre mercado no serán ni justos ni injustos, son simplemente los que arroja el orden espontáneo. En los *Principios de un orden social liberal*, leemos:



*Una situación tal, como hemos visto, no puede ser justa o injusta en cuanto tal. Sólo en cuanto la misma ha sido o podría ser causada intencionadamente tiene sentido llamar justas o injustas a las acciones de quienes la han creado o han permitido que surgiera. Pero en la catalaxis, el orden espontáneo de mercado, nadie puede prever lo que obtendrá cada miembro y los resultados que cada uno consigue no están determinados por la intención de nadie; y nadie es responsable de que determinadas personas obtengan determinadas cosas.*⁷⁴

No habiendo intención no hay responsabilidad, y como en este caso nadie tiene el poder de imponer sus condiciones, estamos ante el libre mercado perfectamente competitivo, el resultado es el que es, sin que quepa cali-

ficarlo moralmente. Por supuesto que habrá desigualdades —la desigualdad es un rasgo natural de cualquier sociedad viva— pero éstas pueden ser, si existe espíritu emulador, muy favorables para los perdedores.



En una sociedad como la contemplada, en la que la posición material de los distintos individuos y grupos no es fruto del designio de nadie — no puede ser modificada de acuerdo con algún principio que a todos por igual quepa aplicar— las diferencias en ingreso no pueden ser contempladas en términos de injusticia o justicia. Existen, sin duda, muchos tipos de comportamiento de carácter lucrativo que cabe calificar de injustos. No hay sin embargo, principio de conducta personal que permita establecer un modelo distributivo que, como tal, pueda ser calificado como justo; ni hay por consiguiente, posibilidad alguna de que el ser humano pueda llegar a discernir sobre la conducta a adoptar en orden a garantizar para sus semejantes un nivel de ingresos “justo”.⁷⁵

Por si cupiese alguna duda,

Por lo tanto la igualdad ante la ley y la igualdad material no solamente son diferentes, sino contrapuestas, pudiendo obtenerse una de las dos, pero no las dos al mismo tiempo. La igualdad ante la ley, que la libertad requiere, conduce a la desigualdad material. Con arreglo a tal criterio, si bien el Estado ha de tratar a todos igualmente, no debe emplearse la coacción en una sociedad libre con vistas a igualar más la condición de los gobernados. El Estado debe utilizar la coacción para otros fines.⁷⁶

Y más, pero esta vez es M. Friedman.

El Estado no puede igualar nunca la variedad y diversidad de la acción individual. No hay duda de que el gobierno puede siempre mejorar el nivel de vida de muchos individuos imponiendo condiciones mínimas uniformes de vivienda, alimentación o vestido; igualmente el gobierno central puede elevar el nivel de actuación de muchas cor-

*poraciones locales, y quizá incluso elevar el nivel medio de todas ellas, imponiendo niveles uniformes en escuelas, construcción de carreteras o saneamiento. Pero al hacerlo, el gobierno reemplazaría el progreso con el estancamiento, sustituiría la variedad por una mediocridad uniforme.*⁷⁷

Más tarde estudiaremos la idea de Estado en Hayek, pero bastarían estas palabras de Friedman que para saber que el Estado de Bienestar no es del agrado de ninguno de ellos.

*Aun cuando la mayoría de las pretensiones estrictamente igualitaristas no se basan en cosa distinta de la envidia, debemos reconocer que mucho de lo que a primera vista parece aspiración a una mayor igualdad deriva de la pretensión a una más justa distribución de los bienes de este mundo con lo que se ampara en motivos mucho más dignos de crédito. La mayoría de la gente no combate la mera existencia de la desigualdad sino que censura la circunstancia de que las recompensas no correspondan a ninguna distinción reconocible en los méritos de aquéllos que las reciben.*⁷⁸

Y aquí es donde se patentiza lo que al comienzo anunciamos: la diferencia entre *mérito* y *valor*. Lo abordaremos porque, como decíamos, Hayek le da su importancia.

En *Principios de un orden social liberal* escribe:

*Debería admitirse sin dificultad que el orden de mercado no produce una estricta correspondencia entre los méritos subjetivos o las necesidades individuales y las remuneraciones. Este orden funciona, en efecto, sobre la base del principio de un juego combinado de habilidad y casualidad, en el que los resultados que cada individuo obtiene puede depender en parte de circunstancias totalmente ajenas a su control, y en parte de su capacidad o esfuerzo. Cada uno es remunerado según el valor que sus servicios particulares tienen para las distintas personas que los reciben, y este valor no está en relación necesaria alguna con algo que adecuadamente pudiéramos llamar sus méritos y menos aún con sus necesidades.*⁷⁹

En *Los fundamentos de la libertad*, Hayek dedica un epígrafe —*El conflicto entre mérito y valor*— al análisis de estos conceptos, y concluye:

La respuesta idónea es que en un sistema libre no resulta deseable ni practicable que las recompensas materiales se

otorguen, generalmente, para corresponder a los que los hombres reconocen como mérito. La sociedad libre tiene como característica esencial el que la posición individual no dependa necesariamente de los puntos de vista que los semejantes mantengan acerca del mérito que dicho individuo ha adquirido.⁸⁰

Este matiz es interesante.

El mérito no se deduce del objetivo, sino del esfuerzo subjetivo: no puede juzgarse por los resultados.⁸¹

Y más abajo,

Solamente podemos juzgar con cierto grado de seguridad el valor del resultado, no la cantidad de esfuerzo y cuidado que ha costado a hombres diferentes el logro final. Las recompensas que la sociedad libre ofrece por los resultados sirven para indicar a los que pugnan por conseguirlos cuántos desvelos merecen que se les consagre. Todos aquéllos que producen el mismo resultado reciben idénticos premios, sin consideración alguna al esfuerzo.⁸²

¿Qué ocurriría en una sociedad que retribuyese según los méritos?

Una sociedad en la que se estatuyese la posición de los individuos en correspondencia de las ideas humanas de mérito sería el polo más diametralmente contrario a la sociedad libre. (...) Siempre que razonemos dentro del marco de las relaciones con personas en particular reconocemos generalmente que el distintivo del hombre libre no consiste en depender para su subsistencia de los puntos de vista de los otros sobre su mérito, sino tan sólo de lo que él tiene para ofrecerles.⁸³

¿Qué ser humano es competente para medir los esfuerzos de otro?

La diferencia entre valor y mérito no es peculiar de ningún tipo de sociedad y existe en todas partes. Podemos, desde luego, intentar que las recompensas se correspondan con el mérito en vez de corresponderse con el valor, pero no es probable que tengamos éxito en la tarea. Al intentarlo, destruiríamos los incentivos que permiten a los hombres decidir por sí mismos lo que deben hacer.⁸⁴



Parece aclaro entonces que la única justicia sería aquella basada

en la contribución a la sociedad, y ésta no sería otra que la que surge

del juego de oferta y demanda, es decir, de un mercado libre de injerencias, donde individuos libres, no om-

niscientes, intercambian libremente. Dicho esto, ya podemos adivinar lo que ocurrirá con la justicia distributiva.



Si sostenemos que los esfuerzos de los individuos están guiados por sus propios puntos de vista acerca de las oportunidades y probabilidades que les interesan, al ser los resultados de tales esfuerzos necesariamente impredecibles, carece de significado el problema de si la consecuente distribución de renta es justa o no. La justicia requiere que aquellas condiciones de la vida de los hombres que vienen determinadas por el gobernante les sean proporcionadas a todos por igual. Ahora bien, la igualdad de tales condiciones debe conducir a la desigualdad de resultados.⁸⁵



Recapitulando, igualdad es igualdad ante la ley, y el premio es por los logros, nunca por los méritos o esfuerzos realizados. La *igualdad de oportunidades* ocupa en la obra de Hayek espacio tanto en las primeras

obras como en las últimas, si bien en éstas su pensamiento se decanta en contra de dicha consecución. Y este es un punto en el que se muestra la coherencia de su pensamiento. Veamos lo que dice al respecto.



En el apogeo del liberalismo clásico esta aspiración solía expresarse como la necesidad de que todas las carreras estuvieran abiertas a quien tuviera talento, o de manera más vaga y menos precisa, con la fórmula de la “igualdad de oportunidades”. Pero esto, en realidad, sólo significaba la necesidad de eliminar todo impedimento —a la escalada hasta las más altas posiciones— que fuera fruto de una discriminación jurídica entre los individuos, no la de igualar por este procedimiento las posibilidades de los mismos. No sólo las diferentes capacidades personales, sino sobre todo las inevitables diferencias de ambiente, y particularmente la familia de origen, seguirían haciendo que las perspectivas fueran extremadamente diversas. Tal es el motivo por el que en una sociedad libre es imposible realizar la idea — que sin embargo ha sido capaz de fascinar a muchos liberales — de que un orden de cosas sólo puede considerarse justo si las posibilidades de partida de todos los individuos son las mismas.⁸⁶

Igualdad es igualdad ante la ley, y ésta es la misma para todos. ¿Quién está excluido de alcanzar la meta que se proponga? Nadie. Luego hay igualdad de oportunidades. Y esto va ligado

al concepto de libertad negativa como ausencia de obstáculos a la realización del individuo. Se trata de *eliminar todo impedimento que fuera fruto de una discriminación jurídica*, y nada más.



La concepción de que a cada individuo se le debe permitir probar sus facultades ha sido ampliamente reemplazada por otra, totalmente distinta, según la cual hay que asegurar a todos el mismo punto de partida e idénticas perspectivas. Esto casi equivale a decir que el gobernante, en vez de proporcionar los mismos medios a todos, debiera tender a controlar las condiciones relevantes para las posibilidades especiales del individuo y ajustarlas a la inteligencia individual hasta asegurar a cada uno las mismas perspectivas que a cualquier otro. Tal adaptación deliberada de oportunidades a fines y capacidades individuales sería, desde luego, opuesta a la libertad y no podría justificarse como medio de hacer el mejor uso de todos los conocimientos disponibles, salvo bajo la presunción de que el gobernante conoce mejor que nadie la manera de utilizar las inteligencias individuales.⁸⁷



Aquí la *igualdad de oportunidades* es transformada por Hayek en un proyecto de ingeniería social. ¿Por

qué? Para entender este punto nos serviremos de una importantísima distinción que G. Sartori presenta.



El “acceso igual” equivale en esencia a la no discriminación en la entrada o promoción; el acceso se equipara a capacidades iguales (no acceso para todos); y si la capacidad desigual es el resultado de la naturaleza o del hecho de haberla cultivado, no es algo que esta fórmula se plantee o pueda plantearse. Así pues, esta versión de la igualdad de oportunidades no iguala de hecho las circunstancias. (...) La noción de “punto de partida igual” plantea un problema totalmente distinto y previo, a saber, el cómo desenvolver igualmente las potencialidades individuales. (...) Esta es

la razón para denominar a ambas cosas “igualdad de oportunidades”. Pero su conexión lógica determina que primero exista igualdad de puntos de partida y después igualdad de acceso. En el mundo real, el orden se invierte, y la razón es obvia: los medios para conseguir el acceso igual son infinitamente menos dificultosos y costosos que los medios para igualar las condiciones de partida. El hecho de posibilitar el acceso no exige redistribuciones; los puntos de partida, sí.⁸⁸



Si posibilitar los puntos de partida exige redistribuciones, es decir, volver a distribuir lo que ha sido un resultado del mercado, el Estado deberá intervenir y eso no es posible porque altera el orden

espontáneo y, por lo tanto recorta la libertad en el sentido hayekiano de los agentes. Igualar el punto de partida tiene que ver con esa libertad de realización que la Escuela Austríaca repudia.



Si en verdad todos los deseos no satisfechos implican el derecho a acudir en queja a la colectividad, la responsabilidad individual ha terminado. Una de las fuentes de descontento que la sociedad libre no puede eliminar es la envidia, por muy humana que sea.⁸⁹

En otro pasaje encontramos algo similar, porque Hayek insiste en identificar la *igualdad de oportunidades* y la *planificación social*.

Para conseguirla, el gobierno tendría que controlar cuantas circunstancias físicas y humanas afecten a la población. Cuanto más se avance en tal sentido, mayor será la exigencia de que, en virtud del aludido principio, se proceda a eliminar cuantos obstáculos aún subsistan, así como que quede compensada cualquier subsistente diferencia mediante la imposición de excepcionales cargas a quienes se encuentren favorecidos con relación a sus semejantes. Para ello, sin embargo, el gobierno se verá en la necesidad de controlar literalmente cuantas circunstancias afecten al bienestar personal. Por muy seductora que a primera vista se nos antoje la “igualdad de oportunidades, cuando tal principio se intenta llevar más allá de aquellos servicios que, por otro conjunto de razones, corresponde al gobier-

*no proporcionar, conviértese en ideal meramente ilusorio. Cualquier intento de llevarlo a la práctica se convertiría, desde luego, en una auténtica pesadilla.*⁹⁰



Parece, pues, clara la posición de Hayek en lo que respecta a la *igualdad de oportunidades*. Aunque sus argumentos no sean convincentes, sí muestran una coherencia con el resto de su discurso.⁹¹ Si líneas atrás veíamos que toda su teoría social descansaba sobre la idea de libertad

entendida negativamente, aquí vemos una de sus conclusiones. ¿Qué ocurriría con el *orden espontáneo* si el gobierno interviniese para alterarlo? Por otro lado, ¿tiene el gobierno derecho a intervenir en la propiedad? ¿No es la desigualdad algo completamente *natural*? Como apunta Baqués,



*No en vano, dar adecuada satisfacción al principio de "igualdad de oportunidades" también conlleva una cuantiosa inyección de dinero público. Y, porque, no lo olvidemos, Hayek está convencido de que la desigualdad tiene mucho de natural. En tal caso, por más esfuerzos públicos que se hagan para nivelar la línea de salida de la competencia entre individuos o grupos, al final esa desigualdad subyacente pondrá a cada cual en su sitio. Así las cosas, los esfuerzos públicos se caracterizarán, en su opinión, por ser injustos, a la par que caros, y finalmente estériles. (...) Pero a la larga, no podrían alterar la cruda realidad: una y otra vez, los capaces saldrán adelante sin necesidad de ayudas artificiosas; en cambio los débiles se quedarán atrás, por más apoyo institucional que reciban.*⁹²



Ya podemos anticipar lo que Hayek escribirá de la *justicia social*, pero en este momento es preciso recordar la distinción

de niveles, dos, que Luis Villoro establece en la libertad positiva. Uno ya lo hemos visto. Vamos con el otro.



La libertad positiva presenta un segundo nivel. No se reduce a la libertad de decidir, también es la capacidad de realizar lo que se decide. Podemos no tener trabas para optar por una acción, quererla con voluntad propia, y, sin embargo,

*no estar en situación de poder ejecutarla. Los impedimentos para realizar lo que queremos pueden ser las disposiciones externas del poder político o las convenciones sociales, pueden derivarse de la sujeción interna a una voluntad ajena, pero aún hay un tercer género de obstáculos: los que atañen a la falta de oportunidades que la situación social en que nos encontramos ofrece para poder realizar nuestra voluntad.*⁹³



Es evidente que la sociedad de Villoro no tiene nada que ver con la de Hayek. Para empezar, hay una distinción entre lo que es una necesidad y un deseo. Comer no es un

deseo, sino una necesidad. De ahí que Villoro se decante por lo que él llama una democracia *igualitaria*, que no es lo que Hayek supone, sino un modelo social basado en la *equidad*.



En este mismo espacio se ubica Steven Lukes:

*Considérese la pregunta: “¿Cuándo un hombre es libre?” En mi opinión hay tres respuestas fundamentales a la siguiente cuestión, cada una de ellas parte indispensable de una contestación correcta. La primera es que la persona es libre en la medida que es dueña de sus actos. (...) Veamos una segunda respuesta a la cuestión: lo será cuando se libere de interferencias y obstáculos, lo cual dependerá de la medida en que sus congéneres le permitan pensar y actuar como le plazca. (...) Tercera respuesta a la pregunta: el hombre es libre en la medida que puede configurar el curso de su vida, realizando así sus potencialidades, es decir, aprovechando al máximo sus posibilidades.*⁹⁴



Vistas las ideas de libertad e igualdad en Hayek no parece que el principio de autonomía salga bien librado. La sociedad *neoliberal* que se sustenta en ellos se presenta como una sociedad de propietarios en la que la desigualdad es alta-

mente preocupante no tanto por ser grande sino por ser incorregible al ser *natural*. La obediencia ciega al *orden espontáneo* habla más de resignación ante la santificación de los hechos que de autonomía. Como bien apunta Castoriadis,



La atomización de los individuos no es la autonomía. Cuando un individuo compra un frigorífico o un coche, está

haciendo lo que hacen otros 40 millones de individuos, no hay en ello ni individualidad ni autonomía, ésta es precisamente una de las mistificaciones de la sociedad actual: “Personalícese, compre el detergente X”. Y así millones de individuos “se personalizan” comprando el detergente X. O bien 20 millones de hogares conectan exactamente a la misma hora su televisor para ver las mismas tonterías. (...) El capitalismo, como muestra este ejemplo, no necesita de autonomía sino de conformismo.⁹⁵



Y antes de concluir, una interesante pregunta que se plantea Juan Ramón Capella: ¿por qué la

sociedad capitalista necesita representarse a las personas como *iguales* a ciertos efectos?



En el sistema capitalista han de representarse las unas a las otras como iguales en un especial sentido y como desiguales en los demás por lo siguiente: las mercancías no pueden ir solas al mercado. Han de intercambiarse, pero no pueden decidir solas el intercambio. Los heterogéneos bienes con forma de mercancía necesitan un sujeto parlante que las represente. De ahí la necesidad de un ámbito discursivo especial. Ese ámbito es el de la imaginiería jurídica; todo bien ha de tener un titular para poder intercambiarse, un propietario; y, viceversa, toda persona ha de representarse como propietaria de algo para existir en la sociedad mercantil.⁹⁶

Una pregunta salta inmediatamente: ¿qué modelo político preservará el orden en una sociedad así?



2. 3. ¿Democracia o autoritarismo?

Leamos antes de abordar el pensamiento de Hayek en este punto, la crítica que dirige Villoro al modelo de de-

mocracia liberal para comprender mejor el título de este epígrafe. Empieza señalando las dificultades insalvables para conciliar libertad e igualdad :



1.- El modelo concibe la sociedad como una suma de individuos que regulan sus decisiones por sus concepciones personales del bien y sus intereses particulares. (...) El espacio público es un tablero donde cada uno mueve sus piezas

para obtener los mayores beneficios. Vencen los más emprendedores, pero, sobre todo, los que inician el juego con mayores ventajas: los provistos de más recursos y los mejor situados en posiciones de influencia. Quedan excluidos los vencidos. (...) El Estado neutral no puede menos que consagrar, e incluso acrecentar, las desigualdades existentes. (...) Debajo de las desigualdades subsiste, más sorda que nunca la lucha. En su modelo liberal la asociación para la libertad cubre apenas la caldera en ebullición que podría destruirla.

2.- A mayor competencia, mayor desigualdad; a mayor desigualdad, mayor desintegración social.⁹⁷



¿Puede una sociedad como ésta ser *democrática*? ¿Cómo evitar la desintegración de la sociedad? ¿Cuánto pueden crecer las desigual-

dades antes de que todo estalle? ¿Es exagerado afirmar que detrás de las dictaduras chilena o argentina se veía la mano de Hayek?



Prosigamos con *Los principios de un orden liberal*.

Liberalismo y democracia, aunque compatibles, no son lo mismo. El primero propugna la limitación del poder del gobierno, mientras que la segunda se preocupa de en quién debe radicar ese poder. Podemos captar mejor la diferencia que entre ambos existe si nos fijamos en sus respectivos contrarios: lo opuesto del liberalismo es el totalitarismo, mientras que lo opuesto de la democracia es el gobierno autoritario. Por consiguiente, es posible, por lo menos en principio, que un gobierno democrático sea totalitario, y que un gobierno autoritario actúe sobre la base de principios liberales. (pg. 24)



Tampoco deben sorprender estas líneas después de que el austríaco nos haya aclarado su concepto de libertad positiva. ¿Qué valor tiene la democracia?

Muy escaso. Y como éste es un aspecto central en el pensamiento liberal, demos la palabra a uno de los grandes teóricos de la política, Norberto Bobbio.



La existencia actual de regímenes llamados liberal-democráticos o de democracia liberal induce a creer que liberalismo

y democracia sean interdependientes. Por el contrario, el problema de sus relaciones es muy complejo. En la acepción más común de los dos términos, por liberalismo se entiende una determinada concepción del Estado, la concepción según la cual el Estado tiene funciones y poderes limitados, y como tal, se contrapone tanto al Estado absoluto como al estado que hoy llamamos social; por democracia, una de las tantas formas de gobierno, en la cual el poder no está en manos de uno o de unos cuantos sino de todos, o mejor dicho, de la mayor parte, y como tal se contrapone a las formas autocráticas como la monarquía o la oligarquía. Un Estado liberal no es por fuerza democrático; más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en el gobierno está muy restringida, limitada a las clases pudientes.⁹⁸



En resumen, lo que Bobbio nos dice es muy simple: el Estado liberal es un Estado plutocrático, es decir, un Estado gestionado por los ricos, o sea, aquéllos que tienen realmente intereses porque tienen propiedades. Dicho en otras palabras, el Estado

liberal es un Estado oligárquico. Y ya que estamos por dar la palabra, leamos a Benjamin Constant, uno de los abanderados del verdadero liberalismo. El fragmento es largo, quizá muy largo, pero despeja muchas dudas y evita prolijos comentarios.



En las sociedades actuales el nacimiento en el país y la madurez en la edad no son suficientes para conferir a los hombres las cualidades apropiadas al ejercicio de los derechos de ciudadanía. Aquéllos a quienes la indigencia retiene en una eterna dependencia y les condena a trabajar todos los días, saben tanto de los asuntos públicos como los niños y no tienen más interés que los extranjeros en la prosperidad nacional, cuya composición desconocen y cuyas ventajas no comparten más que de manera indirecta.

No quiero ser injusto con la clase trabajadora. Esta clase es tan patriota como las otras. Casi siempre está dispuesta a los más heroicos sacrificios y su entrega es tanto más admirable cuanto que no se ve recompensada ni con la fortuna ni con la gloria. Pero una cosa es, creo yo, el patriotismo que da el valor necesario para morir por su país, y otra el que le hace a uno capaz de conocer bien sus intereses. Hace falta pues otra condición además del nacimiento y de

la edad prescrita por la ley. Esa condición es el ocio indispensable para adquirir ilustración y rectitud de juicio. Sólo la propiedad asegura ese ocio, sólo la propiedad hace a los hombres capaces para el ejercicio de los derechos políticos.

(...) Hay que hacer notar que la meta necesaria de los no propietarios es llegar a la propiedad, y que todos los medios que se les den los utilizarán para este fin. Si a la libertad de actuación y de industria que les corresponde, se añaden los derechos políticos, que no les corresponden, esos derechos en manos de un gran número, servirán infaliblemente para invadir la propiedad. Marcharán por este camino irregular, en lugar de seguir la ruta natural, el trabajo, y será una fuente de corrupción para ellos y de desórdenes para el Estado. Un célebre escritor ha observado con acierto que, cuando los no propietarios tienen derechos políticos, sucede una de las tres cosas siguientes: o actúan por su propio impulso, y entonces destruyen la sociedad; o reciben el del hombre o los hombres en el poder, y se convierten en instrumentos de tiranía; o reciben el de los aspirantes al poder, y se convierten en instrumentos de los partidos políticos. Hacen falta, pues, condiciones de propiedad y se necesitan tanto para los electores como para los elegibles.⁹⁹



Si releemos con detenimiento el fragmento anterior, veremos que hay varias posibles combinaciones, 4 en total. 1) Democracia - Liberalismo; 2) Democracia - Totalitarismo; 3) Autoritarismo - Liberalismo; 4) Autoritarismo - Totalitarismo.¹⁰⁰

Tras la aclaración anterior, ya sabemos que 2) y 4) no cuentan, pero de las otras, ¿cuál es la mejor? Sería la 1) pero como no siempre es posible que caminen juntos democracia y liberalismo, la 3) sería una buena solución.



El uso corriente e indiscriminado de la palabra “democrático” como término general de alabanza no carece de peligro. Sugiere que, puesto que la democracia es una cosa buena, su propagación significa una ganancia para la comunidad. Eso pudiera parecer absolutamente cierto, pero no lo es. Existen por lo menos dos capítulos en los que casi siempre es posible extender la democracia: el núcleo de personas que tienen derecho a votar y el alcance de las posibles cuestiones a decidir por procedimientos democráti-

cos. En ninguno de los casos puede mantenerse seriamente que cada grado de expansión implica ganancia o que el principio democrático exija que la extensión se prolongue de modo indefinido.¹⁰¹

Nos equivocáramos si pensásemos que Hayek es el único liberal que piensa así. Leamos a otro liberal, John Gray.

¿Cuál es entonces la forma de un gobierno liberal limitado? Es claro que no tendrá que ser necesariamente un gobierno democrático. Cuando es ilimitado, el gobierno democrático no es un gobierno liberal al no respetar independencia y libertad como ámbitos inmunes a la intervención de la autoridad gubernamental. Desde la óptica liberal, el gobierno democrático ilimitado es una forma de totalitarismo. Ningún sistema de gobierno en el que los derechos de propiedad y libertades estén sujetos a revisión por parte de mayorías políticas transitorias podrá considerarse como un sistema que satisfaga los requerimientos liberales. Por esta razón, desde el punto de vista liberal, un gobierno de tipo autoritario puede en ocasiones funcionar mejor que un régimen democrático, siempre y cuando las autoridades gubernamentales estén restringidas en su autoridad por la ley.¹⁰²



Todo esto se comprende mejor si observamos que este liberalismo ve en el Estado un simple instrumento

en manos de la clase propietaria. Para aclararlo más, vamos con Friedman, al hilo de una frase de J. F. Kennedy.



La frase paternalista “qué puede hacer tu país por ti”, implica que el gobierno es el tutor, y el ciudadano, el pupilo, concepto contrario a la creencia del hombre libre en su propia responsabilidad y en su propio destino. La frase “qué puedes hacer tú por tu país” implica que el Estado es el dueño y señor, o la deidad, y el ciudadano es el criado o el fiel sujeto. Para el hombre libre, el país es la colección de individuos que lo componen, y no algo añadido o por encima de ellos. Está orgulloso de una herencia común y es fiel a unas tradiciones comunes. Pero considera al gobierno como medio, instrumento, ni concesor de favores y regalos, ni dueño a dios al que haya que alabar y servir ciegamente. No reconoce ninguna meta nacional, excepto la que reúna el consenso de las metas que persigan los ciudadanos separadamente.¹⁰³

Como afirma certeramente Norberto Bobbio,

La principal consecuencia de la primacía del no-Estado sobre el Estado es una vez más una concepción meramente instrumental del Estado, su reducción al elemento que lo caracteriza, el poder coactivo, cuyo ejercicio al servicio de los detentadores del poder económico debería ser el de garantizar el desarrollo autónomo de la sociedad civil, transformándolo en un verdadero y propio "brazo secular" de la clase económicamente dominante. ¹⁰⁴



Más tarde nos detendremos en las funciones que debe desempeñar un verdadero Estado liberal según Hayek, pero el fragmento anterior nos descubre algo importante: un Estado mínimo no es un Estado débil, es un

Estado con pocas competencias, entre las que no falta la policial. Y esto tampoco puede extrañar. Un liberal no hayekiano como Robert Dahl¹⁰⁵ escribe refiriéndose a Inglaterra en primer lugar y a Occidente en general,



El capitalismo de mercado sin intervención y regulación estatal fue imposible en un país democrático por dos razones al menos. Primero, las instituciones básicas del mismo capitalismo de mercado exigen una extensa regulación e intervención estatal.



Aquí se refiere Dahl a las competencias que tendría el Estado hayekiano: cuidar la competencia en el mercado evitando monopo-

lios, preservar el mantenimiento de los contratos, protección de los derechos de propiedad, etc. Pero repárese en la segunda



Segundo, sin la intervención y regulación estatal, una economía de mercado inevitablemente produce serios daños a determinadas personas; y aquéllos que son perjudicados o pueden llegar a serlo exigirán una intervención estatal. Los actores económicos movidos por el interés propio tienen pocos incentivos para tener en cuenta el bienestar de los otros; tienen, por el contrario, poderosos incentivos para ignorar el bienestar de los demás si al hacerlo se ven beneficiados.

Dahl es un liberal y por tanto defensor de una economía de mercado, pero a la vez es consciente de la necesidad de regulación. No sólo esto sino que augura una permanente tensión entre los fines democráticos y una economía capitalista. Esta tensión es la que trató de aminorar J. M. Keynes al término de la Segunda Guerra Mundial, dando prioridad a la demanda agregada utilizando la política fiscal como principal instrumento, pero, como nos recordaba von Mises, este es el

primer paso hacia el totalitarismo; o como afirma Hayek, es el camino de servidumbre.

Volviendo a nuestro autor, el no-Estado no debe confundirse con la ausencia de la institución, de ahí que Hayek nunca aceptase el calificativo de anarco-capitalista. El Estado es muy importante para Hayek como instrumento para garantizar, como luego veremos, el orden espontáneo. En resumen, es el Estado autoritario. Como bien matiza Peter Berger,



Autoritario es el régimen que no tolera oposición política, pero que sí está dispuesto a permitir que instituciones y sectores de la sociedad funcionen independientes del Estado, siempre y cuando no se comprometan en actividades políticas. Régimen totalitario es el que trata de imponer el control del Estado sobre todas las instituciones de la sociedad, independientemente de si se dedican o no a actividades políticas y, finalmente con la intención de integrar la sociedad como un todo, en un proyecto político global.¹⁰⁶



No puede haber mayor claridad: el régimen autoritario respeta la libertad negativa, y con ella aparece ese espacio tan deseado por los neoliberales. Desaparece la libertad positiva, pero ¿para qué es necesaria si el gobierno funciona y

además, bien? Otra cosa es el totalitarismo, que cierra el mencionado espacio, por eso es repudiado.

Para Hayek también la democracia es un medio¹⁰⁷, un instrumento, y no un fin, y si como tal no funciona, es sacrificada.



Hablando con mayor precisión, es necesario advertir que el concepto “democracia” hace únicamente referencia a un método o procedimiento en virtud del cual cabe lograr la toma de decisiones en materia de gobierno, y que el mismo nada tiene que ver con la mayor o menor justificabilidad de algunos de los concretos fines que el gobierno

se proponga materializar (determinado grado de igualdad, por ejemplo).¹⁰⁸

Estamos ante un concepto de democracia, no como un ideal de asociación política, sino como una forma de gobierno como se decía, por eso Hayek matiza:

En lo que al presente análisis atañe, poco importa que se acuerde quemar o descuartizar alguna víctima o que simplemente se le niegue al sujeto el derecho a hacer el más oportuno uso de su propiedad. Y aunque haya buenas razones para preferir un gobierno democrático limitado a otro no democrático, confieso sin reservas que prefiero un gobierno de esta última especie, sometido a la ley que a otro de la primera que, por el contrario, no esté sujeto a ella, es decir un aparato gubernamental que pueda hacer uso incontroladamente de un poder ilimitado.¹⁰⁹



Al leer estos párrafos se entiende la distancia que separaba a Hayek de su compatriota Hans Kelsen. Para éste, todo Estado era Estado de derecho, es decir que lo que regían eran las leyes y no la voluntad de uno o de unos pocos.

Detrás de las democracias están las mayorías y no le inspiran

ninguna confianza. Las decisiones mayoritarias son producto de una meditación menos cuidadosa, se hallan predisuestas a conseguir resultados indeseables. En resumen, la libertad tiene pocas posibilidades de sobrevivir si su mantenimiento descansa en la mera existencia de la democracia.



Las decisiones de la mayoría nos dicen lo que el pueblo quiere en un determinado momento, pero no lo que le interesaría querer si estuviera mejor informado, y, a menos que tales decisiones pudieran modificarse mediante la persuasión, carecerían de valor.¹¹⁰



Con objeto de precisar un poco más el modelo de democracia que propone Hayek, nos adentraremos en la obra de C. B. Macpherson *La democracia liberal y su época*¹¹¹. Este ensayo, tan corto como sustancioso,

pasa revista a varios modelos de democracia, tres pertenecientes al mundo liberal capitalista, y uno, al que llama de “democracia participativa” que, alejado del capitalismo, llevaría hasta el final la idea de libertad.

Macpherson denomina al primer modelo “democracia como protección”; al segundo, “democracia como desarrollo”; al tercero, el que nos interesa aquí, “democracia como equilibrio”; y al cuarto, ya lo sabemos, “democracia participativa”. Veamos pues el tercero.

Macpherson lo califica como *modelo elitista, pluralista de equilibrio*. En este modelo la democracia no es un tipo de sociedad sino un mecanismo para elegir gobiernos. Y además, el citado mecanismo no es otra cosa que una competencia de élites. La democracia es el mercado; los políticos, los empresarios; y los votantes, los consumidores. El modelo funciona como un modelo de economía competitivo. Ningún elemento ético se hace presente en él. Para Macpherson, el modelo dista mucho de ser democrático. Para empezar, este mercado sólo registra lo que los economistas llaman *demanda efectiva*, es decir,

registra sólo aquellas demandas que cuentan con capacidad adquisitiva, y ésta es en gran medida dinero (para apoyar a algún candidato, para organizar grupos de presión, etc.). Por otra parte, la desigualdad económica genera apatía política. Dicho mercado está lejos de ser competitivo, sería simplemente un oligopolio. La demanda de mercancías políticas está dictada por los proveedores. Según Macpherson, este modelo prevalecerá en las sociedades occidentales mientras prefiramos la abundancia a la comunidad, y mientras sigamos aceptando la opinión de que la alternativa a este modelo es el Estado totalitario antiliberal.

Este modelo lo tomó de la obra de otro miembro destacado de la escuela austríaca, Joseph Alois Schumpeter, *Democracia y capitalismo*, recordado hoy todavía por los estudios que realizó sobre la figura del empresario *innovador*.



Entonces lo definiremos así: método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.¹¹²

Y algo más atrás,

En la vida económica la competencia no falta nunca por completo, pero difícilmente es alguna vez perfecta. De un modo semejante en la vida política hay siempre algo de competencia, aunque tal vez sea tan sólo potencial, por la adhesión del pueblo. Para simplificar la cuestión, no hemos retenido como especie de competencia que sirva para definir la democracia, más que el caso de la libre competencia por el libre voto. La justificación de esto es que la democra-

*cia parece implicar la aplicación de un método reconocido a la conducta de la lucha de la competencia y que el método electoral es prácticamente el único de que disponen para este fin las comunidades de cualquier magnitud.*¹¹³



Otro autor que ha comprendido bien la obra de Schumpeter, Helmut Dubiel, aclara que en este modelo la voluntad popular no es algo que se deba reconocer como independiente

porque así como el empresario *forma* la voluntad del consumidor, el político lo hace con su elector. Los electores son simplemente *consumidores de decisiones políticas ajenas*.



*La afinidad de esta teoría económica de la democracia a la ideología neoliberal de un Hayek o un Friedman es tan marcada que apenas se reconoce el límite entre un modelo teórico meramente análogo y el de una reducción economista de la política. Los viejos y los nuevos liberales se han inclinado siempre a identificar democracia con capitalismo, en tanto que no diferenciaban entre derechos de libertad económicos y políticos. De modo parecido a un marxismo vulgar, para el cual la democracia sólo significaba una componenda referida al mercado de instituciones políticas de cara a imponer los intereses del capital, los neoliberales interpretaban la política como “superestructura” de una libertad de disposición que, al fin y al cabo, se refiere a la figura universalista del empresario.(...) Finalmente, la equiparación del proceso de formación de la voluntad política en comportamiento de consumidor sacrifica la sustancia normativa de la comprensión de la legitimidad antitotalitaria. Efectivamente, cuando se compara la manipulabilidad de la actitud del comprador con la formación de la opinión política, desaparece el factor input como elemento independiente. Pero si en el modelo de Schumpeter ya no se pueden comprender los intereses y necesidades de los ciudadanos políticamente activos como variables independientes, entonces no hay razón para seguir llamando democrático un sistema político que él ha descrito convenientemente y poder diferenciarlo de un sistema de circulación abierta de élites.*¹¹⁴

Algo similar encontramos en Peter Bachrach.

En la nueva teoría, el valor fundamental es el equilibrio político. Así, la pasividad política de la gran mayoría del pueblo no se toma como un elemento del deficiente funcionamiento de la democracia, sino, por el contrario, como una condición necesaria para permitirle a la élite funcionar en forma creativa. Los aspectos empíricos y normativos de la teoría se complementan; empíricamente comprobamos que las masas son en términos comparativos poco confiables, pero pasivas como regla general, y que las élites son comparativamente confiables y cumplen un papel preeminente en la adopción de las decisiones importantes para la sociedad. El sistema vigente tiende a transformarse en el sistema deseado.¹¹⁵



Si volvemos a las preguntas formuladas al inicio, lo que queda claro es que o bien estamos ante una democracia de bajísima intensidad o en un sistema claramente autoritario. Las medidas económicas que se tomaron tanto en Chile como en Ar-

gentina necesitaban un Estado fuerte en el aspecto represivo y débil por falta de competencias en materia de justicia social, adversaria acérrima del pensamiento hayekiano como veremos ahora. Así se expresa sin rubor von Mises:



La economía de mercado no puede funcionar si no existe una institución policial que, mediante el recurso a la violencia o simplemente con la amenaza de emplearla contra los perturbadores del orden, logre salvaguardar la operación de tan delicado mecanismo.¹¹⁶

Las citadas dictaduras simplemente hicieron el trabajo sucio a las órdenes del capital extranjero.

Las decisiones particulares y públicas están subordinadas, en el sistema capitalista, a esta lógica elemental de su estructura. No pueden autonomizarse de ella dentro del sistema. Por esto las personas quedan subordinadas al mantenimiento de esa estructura (cuando no son sacrificadas directamente a la reproducción de capitales particulares), y la autonomía del poder político se reduce drásticamente o se ensancha según las pulsiones estructurales. Ello constituye el límite último del proceso democratizador del capitalismo. No es posible gobernar democráticamente los procesos

*sociales en la (variable) medida en que pueden entrar en contradicción con la lógica de la valorización del capital (lógica que exige la privatización del producto social). La sociedad capitalista genera un proceso de democratización que no puede consumarse. El impulso del proceso de democratización queda frenado para establecer la prioridad del componente social autoritario acorde con las pulsiones económicas.*¹¹⁷



2.4. Orden espontáneo



Este fragmento nos servirá para abordar una de las principales categorías hayekianas.

*En cierto sentido es verdad que el hombre ha creado su civilización y que ésta constituye una de las producciones humanas, o más bien de las acciones de unos pocos centenares de generaciones; sin embargo, ello no significa que la civilización sea el resultado de los designios humanos o que incluso los hombres sepan de qué depende su funcionamiento y continuada existencia. La idea de que el hombre está dotado de una mente capaz de concebir y crear civilización es fundamentalmente falsa.*¹¹⁸



La civilización la *hacemos* pero no la *creamos*¹¹⁹. Y esto es igual para las instituciones, que se han creado espontáneamente. Ningún hombre ni ningún grupo de hombres, por

capaces que los creamos, jamás han creado una institución. Y ya podemos adelantar una primera pregunta: si no la han creado, ¿pueden intervenir en su funcionamiento?



*Todas nuestras costumbres, conocimientos prácticos, actitudes emocionales, instrumentos e instituciones son, en este sentido, adaptaciones a experiencias pasadas que se han desarrollado por eliminación selectiva de las conductas menos convenientes y que constituyen con mucho la base del éxito en la acción, de la misma forma que lo es nuestro conocimiento consciente.*¹²⁰



Vamos a conceptualizar lo dicho hasta aquí. En otras palabras, ha-

blemos de constructivismo y de evolución, porque en su oposición

encontraremos uno de los pilares del pensamiento de nuestro autor. No obstante, antes de ver estos conceptos,

conviene apuntar siguiendo a Victoriano Martín, algo de sumo interés y que marca ya una primera distancia entre ambos.



Finalmente interesa resaltar la diferente concepción de la naturaleza humana en ambas tradiciones. Las teorías racionalistas, proclives al utopismo y a la planificación, partían de la premisa de la racionalidad fundamental del individuo, así como de la natural inteligencia y bondad de dicho individuo. La teoría evolucionista, más cerca de la tradición de la falibilidad y maldad del hombre, demostró cómo ciertos arreglos institucionales inducirían al hombre a utilizar su inteligencia encaminándola a las mejores consecuencias y cómo las instituciones podrían concebirse de tal forma que los individuos nocivos hicieran el menor daño posible.¹²¹

Ahora sí, comencemos por el **constructivismo**.

Sostiene el primero (el constructivismo) de dichos enfoques que las instituciones sólo pueden propiciar los fines por el hombre propugnados en la medida en la que hayan sido al objeto deliberadamente creadas; entiende que, en muchas ocasiones, la simple existencia de una institución es prueba suficiente de que la misma fue creada con determinada intención. Asevera finalmente que procede en cualquier caso, remodelar la sociedad y sus instituciones de modo que nuestros actos, en todo momento, propicien el logro de algún fin conocido.¹²²

Si todos estos actos de creación están soportados por la razón, estaremos en presencia de lo que él llama el **racionalismo constructivista**.

El progreso del otro modo de ver las cosas, que desde la antigüedad había venido avanzando lentamente, estuvo durante algún tiempo casi totalmente detenido por el mayor atractivo del enfoque constructivista. El orden social que tan eficazmente permite potenciar las capacidades de los respectivos individuos no es, según este segundo enfoque, consecuencia exclusiva de la existencia de instituciones y prácticas sociales proyectadas a tal fin, sino fruto también, en parte, de un proceso denominado inicialmente “desarrollo” y luego “evolución”, en virtud del cual ciertos comportamientos por otras razones asumidos —o surgidos quizá

*meramente de modo accidental— prevalecieron porque aseguraron la primacía sobre los restantes grupos de aquellos en cuyo seno inicialmente surgieron.*¹²³

¿Quién pudo ser el instigador del constructivismo? La respuesta es fácil de adivinar: Descartes. Y es que

*Solo por la vía de la razón, afirmábase, puede el hombre acometer la edificación de una sociedad nueva.*¹²⁴



Y es que una acción plenamente racional en el sentido cartesiano no puede ser exitosa por la limitación del conocimiento humano. En el escenario hayekiano, los actores buscan información si bien ésta siempre es muy escasa dada

la complejidad del entorno en el que interactúan. El conocimiento que poseen es subjetivo y práctico, nunca científico; privativo y disperso; tácito no articulable, es decir adquiere unos hábitos prácticos de conducta.



*El ser humano tiende a descubrir la información que le interesa, por lo que, si existe libertad en cuanto a la consecución de fines e intereses, estos mismos actuarán como incentivos y harán posible que aquél que ejerce la función empresarial motivada por dichos incentivos perciba y descubra continuamente la información práctica relevante que es necesaria para la consecución de los fines propuestos. (...) Por último, hay que considerar que cada hombre-actor posee unos átomos de información práctica que tiende a descubrir y utilizar para lograr un fin; información que, a pesar de su transcendencia social, sólo él tiene o posee, es decir, sólo él conoce o interpreta, de forma consciente.*¹²⁵



Dado lo anterior, ya puede inferirse que estamos ante una *teoría de la acción*, no de la *decisión*, un aspecto entre otros que separa a los

austríacos de los neoclásicos. Si no podemos *construir* nuestra sociedad ni modificarla, ¿qué alternativa tenemos?



El hombre se adapta a la realidad que le rodea sometiéndose a normas que no sólo no ha elaborado, sino que incluso, en muchas ocasiones, ni siquiera específicamente conoce, aunque no por ello deje de ser capaz de conformar a ellas

su actividad. Dicho de otro modo, nuestra adaptación al medio no consiste sólo, ni quizá siquiera fundamentalmente, en el conocimiento de las relaciones causa-efecto, sino también en la subordinación de nuestro comportamiento a normas adecuadas a la clase de mundo en el que vivimos, es decir, a realidades de las que quizá no seamos conscientes y que sin embargo, son susceptibles de determinar el éxito o fracaso de nuestro quehacer.¹²⁶

La importancia de esto, la reitera más tarde el propio Hayek. Así, unas páginas después, afirma:

Una de las tesis principales de este ensayo será que la mayor parte de las normas que regulan nuestros actos, así como de las instituciones nacidas de dicha regulación, representan necesarias adaptaciones de la sociedad ante la omnicompreensiva imposibilidad de captar la infinidad de circunstancias que afectan al orden social. La posibilidad de impartir justicia, por ejemplo, implica actuar dentro de esa necesaria limitación del conocimiento. Queda ella por tal razón, fuera del alcance constructivista, que sólo desde el supuesto de la omnisciencia puede operar.¹²⁷



Lo menos que producen estas líneas es estupefacción. Seres humanos con dotaciones iniciales de mercancías absolutamente dispares jugando un juego cuyas reglas nadie conoce y debiendo aceptar los resultados que se produzcan¹²⁸. Y es que no puede haber justicia.¹²⁹ Cuando menos, humana no será, porque dado un conocimiento limitado, ¿quién podría impartirla? Pero, ¿no es la justicia el soporte de toda sociedad? Ahora conviene

recordar que para el neoliberalismo, la sociedad es una ficción, sólo hay individuos, así que ¿para qué queremos justicia? Además, tratar de alterar los hechos sería propio de un constructivismo racionalista, ya sabemos que equivocado, que aún no ha descubierto que la panacea es la *adaptación*. Quizá todo esto nos plantee alguna pregunta acerca de la moral hayekiana, qué es lo *correcto*, lo *incorrecto*. Según Baqués,



De esta manera, el proceso evolutivo no se ciñe a la selección de ciertas prácticas, sino que, en razón de su eficacia, provoca en nosotros una interiorización del valor de sus contenidos. Desde ese momento, no sólo estamos predis-

puestos a advertir qué conductas van a ser más funcionales a la hora de seguir por la senda del progreso. También estaremos dispuestos a juzgar “moralmente” estas conductas. Aunque, en realidad, siendo más precisos, habrá que decir que en la teoría hayekiana, lo moral y funcional se confunden. Efectivamente, algunas conductas, las más útiles, recibirán una sanción moral positiva, como “buenas conductas”. Otras, las que hayan fracasado, recibirán un juicio moral negativo. Serán en el futuro desechadas como “malas conductas”.¹³⁰



Han ido apareciendo hasta ahora algunas ideas que pueden confundir si no se precisan correctamente. ¿Hay alguna razón más por la que Hayek rechace sin miramien-

tos el *constructivismo racionalista*? ¿Podemos descubrir en la obra de Hayek algún tipo de *darwinismo social*? Vamos por partes y recordemos que para nuestro autor,



El error característico del constructivismo racionalista estriba en que intenta basar sus argumentos en la denominada “ilusión sinóptica”, es decir, en el supuesto según el cual una sola mente puede llegar a conocer cuantos hechos caracterizan determinada situación y que, a partir de tal conocimiento, puede estructurar un orden social ideal.¹³¹



Conviene recordar que era Descartes el principal promotor de ese racionalismo absoluto que tanto desprecia Hayek. Y conviene recordar también que el sistema cartesiano descansa en la conciencia. ¿Qué es la conciencia para Hayek? Nuestro autor presenta su teoría

en *El orden sensorial*¹³². Se trata de una obra abstrusa de neurofisiología en la que al presentar la mente humana como un producto más de la evolución, queda desplazada del lugar privilegiado que le asignara Descartes. Sigamos el excelente resumen que presenta J. Baqués.



Ante todo debe tenerse en cuenta que para Hayek, la mente no es una instancia independiente del mundo exterior. Al revés. Lejos de poder dedicarse a elaborar normas, ella misma es un elenco de normas cuyo origen está en ese mundo exterior. Desde este punto de vista, muy congruente con el resto de su teoría, la mente no sería causa de su evolución,

sino su efecto. Por eso, difícilmente puede convertirse en una buena plataforma para cuestionar o para revertir la evolución cuando ella es uno de sus frutos. ¹³³



Estamos por esto en el polo opuesto al cartesianismo. La actividad mental no es sino otra actividad

física más que se produce al responder a los meros estímulos físicos que recibe del exterior.



La mente viene a ser un aparato clasificatorio en el que se van archivando los datos del mundo exterior. Algo así como unos cajones donde se van depositando nuestras percepciones. (...) El aparato clasificatorio en el que está pensando no contiene categoría determinadas "a priori" que posean las propiedades de las kantianas. ¹³⁴



Y es que algún autor ha tratado de comparar la teoría del conocimiento hayekiana con la kantiana, pero esto no es posible por lo apuntado. Sólo en un punto estarían de acuerdo: en la imposibilidad de conocer la *cosa en sí*. Además, el

aparato clasificatorio de Hayek es totalmente maleable, varía al ritmo de la propia evolución. Así, como ya se advertía, la mente es incapaz de dirigir ningún proceso, siendo como es una secreción del proceso evolutivo. Así, como bien insiste J. Baqués,



La arrogancia es el calificativo que nuestro autor dedica a todas las ideologías que han basado su doctrina en el valor de nuestras presuntas facultades racionales. (...) La osadía de todos ellos consiste en suponer que nuestra Razón es, a la vez, lo suficientemente poderosa y lo suficientemente autónoma como para discutir las costumbres, reglas e instituciones de nuestra sociedad. (...) Dicho de otra manera, lo que pretenden los racionalistas es que la razón tiene mayor peso que la lenta y continuada sedimentación de costumbres propiciada por el proceso evolutivo que ya conocemos. ¹³⁵



Al tratarse de una razón mal dotada para la predicción y el di-

seño político, cualquier injerencia en el orden espontáneo sólo puede

acarrear consecuencias indeseables. Esto, de cara al mercado tiene consecuencias muy importantes. Si desde el Estado se tratara de legislar en materia de precios a través de la fijación de un precio máximo o de uno mínimo que discordasen con el de equilibrio, en el mejor de los casos no ocurriría nada, pero en el peor nos veríamos enfrentados a un mercado negro con la opacidad correspondiente o a importantes tasas de paro.

Desde el momento que todos los racionalismos pecan de algún tipo de constructivismo, es evidente que son nocivos. Revoluciones, reformas sociales, políticas públicas,

etc., son el blanco de Hayek pues tras ellas hay un proyecto que desvirtúa el orden espontáneo. Esta postura, como es obvio, le arrastra a enfrentamientos con otros autores y escuelas. Hay dos autores que para Hayek merecen una mención especial. Uno de ellos es Carl Schmitt por su teoría del decisionismo político, pues en él la voluntad del soberano se impone brutalmente al curso natural de las cosas. Además dicho autor tuvo mucho que ver con la teorización del nazismo, y ya se sabe que Hayek siempre se proclamó antitotalitario. Otro autor blanco de sus críticas es Hans Kelsen por su defensa del positivismo jurídico.



Según su modo de ver las cosas, los positivistas habrían cometido el grave error de juzgar y reconstruir las cosas a partir de la privilegiada tribuna ofrecida por los parlamentos contemporáneos. Para ellos, ciertamente, el derecho no es un mero reflejo de lo que ya está establecido en la naturaleza o en la tradición social. El derecho es, o quiere ser, una herramienta útil para dictarle a ese mundo exterior las reglas de funcionamiento que en cada caso se consideren más adecuadas. Con ello, dan pábulo a una inflación legislativa cuyo efecto último es el colapso del ideal de gobierno limitado.¹³⁶



Y es que Hayek desconfía de cualquier sistema político —democrático o autocrático— porque observa en cualquiera de ellos una tentación por lo que podríamos denominar ingeniería constitucional. Y esto no debe extrañar ya que como se ha visto el sistema político se deriva del

económico que se rige por el orden espontáneo que no obedece a ninguna decisión humana. Más todavía, Hayek sería contrario a cualquier teoría sustancialista de la democracia al modo de, por ejemplo C. B. Macpherson. Hayek siempre se mueve entre formalismos.

Pasemos ahora al *evolucionismo*. Demos la palabra a nuestro autor austríaco. Comienza hablando de la falacia *constructivista* y continúa:



*La realidad, claro está, es por el contrario que la mente surge de la adaptación del ser humano al medio natural y social en el que vive, habiéndose desarrollado en constante interrelación con las instituciones que determinan la estructura social. El intelecto es en igual medida producto del medio social en el que el hombre ha desarrollado su actividad. Al ir evolucionando en el existente medio social e ir adquiriendo hábitos y prácticas que aumentaron las posibilidades de supervivencia del grupo en el que se hallaba integrado, el hombre fue, sin embargo, adoptando la idea de la existencia de una mente plenamente desarrollada dedicada a proyectar las instituciones que nos facilitan la vida en común. Pero esto es algo que choca frontalmente con cuanto hoy se sabe acerca de la evolución de la especie humana.*¹³⁷

Ya sabíamos algo de esto, pero conviene no olvidarlo. De esta evolución surgen unas normas de conducta que serán correctas o incorrectas a la hora de encontrar el resultado apetecido. Además, dichas normas presentan según Hayek dos atributos:

*El primero de los citados atributos que en la mayor parte de las normas de conducta coinciden es el relativo al hecho de que las normas son observadas sin que, de forma expresa (es decir, de manera verbal o explícita), sean conocidas por quienes a ellas ajustan sus conductas. (...) La segunda característica es que éstas son adoptadas en razón a la superioridad que, de hecho, proporcionan al grupo humano que las practica y no porque sus efectos sean conocidos por quienes a ellas deciden someterse.*¹³⁸

La evolución genera órdenes nunca definitivos pues en ellos la evolución deja siempre su marca. Pero, ¿qué es el orden?

*Denominaremos orden a un estado de cosas en el cual una multitud de elementos de diversa especie se relacionan entre sí de tal modo que el conocimiento de una parte espacial o temporal del conjunto, permite formular, acerca del resto, expectativas adecuadas o que por lo menos gocen de una elevada probabilidad de resultar ciertas.*¹³⁹



Ya sabemos qué es el *orden*. Hayek distingue dos tipos de orden que son centrales en su pensamiento: *taxís* y *kosmos*. El primero es producto de un orden deliberado; el segundo, de la evolución. Y sería bueno ya dejar claro que Hayek re-

podía cualquier visión de una evolución sujeta a leyes. La evolución es espontánea. Veamos ahora qué propiedades tiene un orden *Cósmico*, pues éste es el que conviene a nuestra sociedad. Obviamente *taxís* tendrá las contrarias.



El grado de complejidad de estos últimos, en efecto, no está limitado por lo que determinada mente pueda dominar; su existencia no tiene por qué estar al alcance de nuestros sentidos, por estar basado en relaciones puramente abstractas y que sólo mentalmente cabe establecer; y finalmente, por no ser producto de creación intencionada, no cabe legítimamente afirmar que persigan un fin determinado, si bien el hecho de descubrir su existencia puede en gran medida contribuir a que con mayor facilidad consigamos materializar nuestras propias apetencias.¹⁴⁰

Y, tras esto, ya podemos presentar la definición de sociedad para Hayek.

Es aconsejable reservar el término “sociedad” para este orden global espontáneo, al objeto de distinguirlo de cuantos grupos organizados de menor envergadura existen en su seno, así como de otros también menores y más o menos aislados, tales como la horda, la tribu o el clan, cuyos miembros actúan, al menos en ciertos aspectos, bajo una dirección única propiciadora del logro de fines colectivos.¹⁴¹

Hablamos de evolución y una pregunta que bien pudiera plantearse es si ésta esconde algún tipo de *darwinismo social*. Si queremos entender a Hayek veamos lo que tiene que decirnos al respecto. El párrafo es concluyente:

Como el concepto de “evolución” va a desempeñar un papel tan fundamental en el análisis que sigue, conviene clarificar algunos malentendidos que han dado lugar a que, durante los últimos tiempos, ciertos estudiosos se hayan mostrado remisos a recurrir a su empleo. Supónese erróneamente, en primer lugar, que se trata de un concepto tomado por las ciencias sociales de la biología, cuando en realidad ocurrió lo contrario. El que Darwin aplicara con tanto éxito a la biología un concepto en gran medida de las ciencias sociales no debe restar importancia al mismo en

*lo que hace referencia a la esfera en la que originalmente surgiera. Porque fue el estudio de ciertas realidades sociales tales como el lenguaje, la moral, el derecho y la moneda lo que permitió finalmente formular con adecuada claridad, en el siglo XVIII, los paralelos conceptos de evolución y formación de un orden, y lo que logró forjar los instrumentos intelectuales que permitieron a Darwin abordar el análisis de la evolución biológica. (...) El teórico del siglo XIX que, para abordar el análisis de los problemas sociales, precisó recurrir a Darwin para derivar de él la idea de la evolución, poco sabía de su especialidad.*¹⁴²

Un punto de interés, aclarado. Sigamos.

*Existen, por supuesto, diferencias importantes entre la mecánica en virtud de la cual el proceso de selección cultural conduce a la formación de las diferentes instituciones y aquella otra que da lugar a la transmisión hereditaria. El error del darwinismo social, sin embargo, consistió fundamentalmente en centrar la atención en el proceso individual de selección en lugar de atender a la formación de hábitos; en ocuparse de la selección de las innatas capacidades individuales en lugar de las culturales.*¹⁴³

Hay por tanto una diferencia clara entre la cultura y la biología por lo que el concepto de *evolución* que utiliza Hayek se clarifica. Tras dejar muy claro que detrás de la evolución no se esconden ningún tipo de leyes, Hayek afirma:

*Lo único que la teoría de la evolución aporta es la descripción de un proceso cuyos resultados dependen de un conjunto de hechos demasiado numerosos como para que todos ellos lleguen a ser conocidos. No permite por lo tanto abordar la predicción. Se limita a establecer cuestiones de principio y a descubrir cuando más el modelo abstracto que a dicho proceso corresponde.*¹⁴⁴

No han pasado inadvertidas las influencias del pensamiento de Karl Popper en el de Hayek. Conceptos como *falibilismo*, *holismo*, *historicismo*, etc., son el soporte de la obra de Hayek. El punto de partida es el mismo para ambos. Leamos a Popper:

Entiendo por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la "predicción histórica" es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o

los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia.¹⁴⁵



Uno de los pecados más graves del *historicismo* será el *holismo* (del griego holos-todo), es decir, creer que la sociedad es completamente manejable olvidando su enorme

complejidad, de ahí la aparición del *ingeniero utópico u holístico*, el *Estado intervencionista*. A esta figura Popper opone la del *ingeniero fragmentario*.



*El ingeniero técnico fragmentario reconoce que sólo una minoría de instituciones sociales se proyecta conscientemente, mientras que la gran mayoría “ha nacido” como el resultado imprevisto de las acciones humanas.*¹⁴⁶



Una vez más nos encontramos con la limitación del conocimiento y el orden espontáneo. Esta pruden-

cia es la que brilla por su ausencia en el caso del *ingeniero utópico*, pues ignora sus limitaciones.



*La ingeniería social utópica u holística, como opuesta a la ingeniería social fragmentaria nunca tiene un carácter privado sino público. Busca remodelar a toda la sociedad de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca apoderarse de las posiciones clave y extender el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad, y busca, además, controlar desde esas posiciones clave las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo: ya sea parando ese desarrollo, ya previendo su curso y adaptando la sociedad a dicho curso.*¹⁴⁷



En resumen, lo que se esconde detrás de esa ingeniería tiene un claro nombre: *totalitarismo*. Los puntos de contacto entre ambos autores son muchos. Y la importancia de estas líneas no sólo quiere poner de manifiesto lo anterior, sino que en ellas

se encuentra el núcleo de la crítica que no sólo Hayek sino la Escuela Austríaca en su totalidad dirige al marxismo, porque esta ideología no sólo es perversa —desemboca en el totalitarismo—, sino que además es falsa al confundir *leyes y tendencias*.

La esperanza en especial de que un día podamos encontrar las “leyes del movimiento de la sociedad” de la misma forma en que Newton encontró las leyes del movimiento de los cuerpos físicos no es más que el resultado de estos malentendidos. Puesto que no hay en una sociedad movimiento en algún sentido semejante o análogo al del movimiento de los cuerpos físicos, no puede haber tales leyes. Pero, se dirá, la existencia de direcciones o tendencias en el cambio social difícilmente podría ser cuestionada: todo estadístico puede calcular estas tendencias. ¿No son estas tendencias comparables a la ley de la inercia de Newton? La contestación es: existen tendencias; o más precisamente, la suposición de que existen es a menudo un útil supuesto estadístico. “Pero las tendencias no son leyes”. Una proposición que afirme la existencia de una tendencia es existencial, no universal. (Una ley universal, por otra parte, no afirma la existencia de nada; al contrario, afirma la imposibilidad de alguna cosa). (...) Es importante destacar que leyes y tendencias son cosas radicalmente diferentes. Es casi indudable que la costumbre de confundir leyes y tendencias (como el progreso técnico), fue lo que inspiró las doctrinas centrales del evolucionismo y del historicismo —las doctrinas de las leyes inexorables de la evolución biológica y de las irreversibles leyes del movimiento de la sociedad. ¹⁴⁸

Una vez que el orden espontáneo ha sido entronizado, veámoslo en funcionamiento.

3. El orden de mercado o "catalaxia"

Comencemos con una precisión que conviene recordar. Según Jesús Albarracín,

Mercado y economía de mercado no son sinónimos. El mercado es una institución que ha existido antes de que llegara el capitalismo y probablemente existirá mucho tiempo después de que éste haya desaparecido. Por el contrario, la llamada economía de mercado no es una institución, sino una forma particular de organización social: es el modo de producción cuyo objetivo fundamental es producir mercan-

*cías para ser vendidas en el mercado y obtener un beneficio con su venta. En este sentido, economía de mercado y capitalismo son sinónimos.*¹⁴⁹



El matiz es importante porque permite distinguir entre una institución que funciona entre otras, y una forma de orden social, en este caso la cata-

laxia. Hecha esta precisión, sigamos con Hayek, y dada la centralidad de este concepto en su teoría, dejaremos que sea él mismo quien nos lo aclare.



*Pues bien, habida cuenta de que ya desde la remota antigüedad fue propuesta la palabra “cataláctica” para designar la ciencia que trata del orden de mercado y que dicho término ha sido utilizado de nuevo recientemente, parece apropiado emplearlo para designar el orden de mercado propiamente dicho. El término “cataláctica” deriva del griego “katallattein” (o “katallassein”) que significa no sólo intercambiar, sino también “admitir en la comunidad” y “transformar el enemigo en amigo”. De él deriva el adjetivo “cataláctico”, utilizado en lugar de “económico” para describir el tipo de fenómenos propios de la “ciencia cataláctica”. Los antiguos griegos no conocieron este vocablo ni acertaron a formar el correspondiente sustantivo; de haber dispuesto de él, hubiera tomado éste la forma de “kata-laxia”. Es por ello por lo que hoy cabe crear el vocablo “catalaxia” para expresar el orden producido por el mutuo ajuste en el mercado de las individuales economías. Denominaremos pues “catalaxia” al peculiar orden espontáneo que el mercado genera, ámbito en el cual la gente somete su conducta a las normas relativas a la propiedad, la protección contra el fraude y el respeto de los pactos libremente establecidos.*¹⁵⁰



Antes de profundizar más en este orden que el mercado genera, es preciso presentar algunas puntualizaciones y para ello remitirnos a algunas ideas ya vistas. En primer lugar, la “catalaxia”, *evolución*, apunta a un tipo de naturaleza hu-

mana distinto del que apuntaba el *racionalismo constructivista*: bondadosa ésta, mala aquélla. Obsérvese que se trata de evitar el fraude, que se cumplan los contratos pactados, todo ello porque las conductas pueden ser inadecuadas. En segundo

lugar, el mercado del que habla Hayek no es el mercado del que hablan los neoclásicos. El mercado neoclásico, el de competencia perfecta, se basa en un supuesto que repudia nuestro autor: información perfecta de los agentes económicos. Si recordamos lo visto líneas atrás, para Hayek esto es un despropósito porque los actores se mueven, *actúan*, con escasos átomos de información. La información perfecta permite al agente decidir, esto es, optimizar funcio-

nes, y esto lo logra utilizando un modelo matemático más o menos complejo. El agente hayekiano no puede nunca comportarse así por lo ya expuesto acerca de la información que él posee, por lo tanto *actúa, no decide*, y es el resultado de su acción el que le va guiando en sus adaptaciones futuras. Además la matematización de la realidad económica, la modelización econométrica, no son ni del agrado de Hayek ni de la Escuela Austríaca.



Ya desde sus orígenes, el fundador de la Escuela Austríaca, Carl Menger, se cuidó en señalar que la ventaja del lenguaje verbal es que podía recoger las esencias de los fenómenos económicos, cosa que no permite llevar a cabo el lenguaje matemático. (...) En suma, para los austríacos, el uso de las matemáticas en economía resulta vicioso porque las mismas unen sincrónicamente magnitudes que son heterogéneas desde el punto de vista temporal y de la creatividad empresarial. Por esta misma razón, para los economistas austríacos, tampoco tienen sentido los criterios axiomáticos de racionalidad que utilizan sus colegas neoclásicos. En efecto, si un actor prefiere A a B y B a C, puede preferir C a A, sin necesidad de dejar de ser racional o coherente, si es que simplemente ha cambiado de opinión. Y es que para los economistas austríacos, los criterios neoclásicos de racionalidad al uso, confunden el concepto de constancia con el concepto de coherencia.¹⁵¹



Sigamos ahora con la cataláctica sin olvidar que se trata del mercado. Y tampoco perdamos de vista la dis-

tinción que introducía Capella entre individuo propietario y persona, y que Hayek ignora. Así, escribe,



El hecho decisivo que permitió la apuntada armónica conjunción de una gran variedad de proyectos fue la introduc-

ción del trueque o cambio. Todo quedó reducido a admitir que las distintas personas tienen disímiles apetencias en relación con las mismas cosas y que, con frecuencia, cada individuo puede beneficiarse del esfuerzo de otro a cambio de proporcionar a aquél lo que precisa.¹⁵²

Dada la excelencia del mercado, una par de preguntas saltan de inmediato: ¿todas las preferencias se manifiestan en el mercado? ¿Qué ocurre con los bienes públicos?¹⁵³ Por su claridad, démosle la palabra a Félix Ovejero.

No es cierto que todas las preferencias se manifiesten en el mercado. Conocemos hambrunas, necesidades y excesos de producción coexistiendo en las mismas áreas. Sólo se expresan las preferencias de aquéllos que tienen dinero para manifestarlas. Pero no sólo eso: a) algunas de las que se expresan son discutibles en su autenticidad; b) hay otras que el mercado hace difícil que puedan aparecer; c) las preferencias no son independientes de las asignaciones de derechos (de propiedad y de intercambio), derechos que, presuntamente, encuentran su justificación en las propias preferencias.¹⁵⁴



Lo que nos pide Félix Ovejero es que distingamos entre una demanda potencial y otra efectiva, y ésta es la que realmente cuenta porque está respaldada por dinero.

Nos pide también que pensemos en las dotaciones iniciales de los agentes. Y algo fundamental: que hay preferencias que no pueden aparecer.



Hay necesidades que el mercado no puede cubrir, como los bienes públicos (la limpieza del aire, los bienes “ecológicos”), esto es, aquellos bienes que, al no ser divisibles en su consumo (no hay modo de proteger el ecosistema de unos sin proteger el de otros) y no haber, por tanto, modo de cobrar los servicios a los usuarios, nadie está interesado en producirlos.¹⁵⁵



Hayek nos recuerda más adelante que la Gran Sociedad, es decir, su sociedad, carece de metas concretas comunes, recordatorio inútil ya que nunca hubo sociedad sino agentes

de intercambio, pues el mercado no es más que un espacio donde comparecen mercancías transportadas por sus propietarios. Y como no hay ninguna meta concreta,



La Gran Sociedad ninguna relación guarda con la “solidaridad”; más todavía, es absolutamente incompatible con ella si el vocablo se emplea en un sentido estricto: una coincidencia en la persecución de metas conocidas. ¹⁵⁶



Tampoco pueden sorprender estas líneas. Bastaría traer a colación los conceptos de *libertad, igualdad, responsabilidad, corrección o incorrección, etc.*, que emplea Hayek en su obra. Pero vuelve una

pregunta de forma insistente: ¿no es esto darwinismo social? Y es que aquí truenan unas palabras de Hayek sacadas de una entrevista al diario *t* de Chile el 19 de abril de 1981:



Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen al mantenimiento de vidas; no al mantenimiento de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato.



Podrán ser tildadas de *bárbaras* estas palabras de Hayek, pero nunca de incoherentes con la Gran Sociedad que defiende.¹⁵⁷ ¿Quién va a sacrificar esas vidas sobrantes? Nadie, porque el mercado es... nadie¹⁵⁸. Si la moral es simplemente funcional, es el orden espontáneo el que pone a cada uno en su sitio, el que retribuye según, como decíamos, el valor aportado¹⁵⁹. Si una vida, mejor, si un agente no aporta nada, ¿cómo le va a retribuir el

mercado? Ya sabemos la respuesta: enviándolo a la “invisibilidad”. Es sobrante¹⁶⁰. Desaparecido definitivamente el concepto de *responsabilidad*¹⁶¹, la Gran Sociedad puede seguir su curso sin interrupciones¹⁶². Según Jean Ziegler, cada siete segundos, en algún lugar del mundo, muere un niño menor de diez años por los efectos directos o indirectos del hambre. Este fragmento pertenece a una conferencia que pronunció K. O. Apel:



Desde entonces, la problemática de la ética política ha estado marcada por la separación entre universalismo consensual y estrategia de autoafirmación. Esto es especial-

mente válido para la situación actual de crisis ecológica y estratégico-nuclear. Por ejemplo, toda la ambigüedad del llamamiento público a la responsabilidad política puede ser explicado de una vez por la recomendación dada por un premio Nobel de economía de que, en vista de la superpoblación de la Tierra, si se quiere reconstruir el equilibrio de la biosfera humana, hay que mantener la situación de desnutrición en los habitantes de un Tercer Mundo. (Esta es la respuesta que da la mera razón estratégica a los esfuerzos estrictamente arracionales del Papado para que los católicos del Tercer Mundo se abstengan de practicar el control de natalidad.)¹⁶³



El premio Nobel es Hayek. Y también hay que aclarar que Apell pediría excusas al austríaco si su información no era correcta. Nunca ocurrió nada porque Hayek nunca se molestó. Volvamos a la pregunta:

¿no es esto darwinismo social? Aunque los efectos de la Gran Sociedad sean éstos, Hayek siempre distinguió tal y como hemos visto en párrafos anteriores entre evolución cultural y biológica. Avancemos.



Cierto es que, en el esquema social, son numerosas las relaciones interpersonales ajenas a lo económico. Pero ello no altera el hecho de que es el orden de mercado el que, a través de un proceso que a todos beneficia, hace posible la pacífica coordinación de los divergentes propósitos. Sólo el mercado, en efecto, facilita esa integración humana que con tanta intensidad desean plasmar cuantos tratan de aunar a la humanidad en un orden mundial.¹⁶⁴

Ludwig von Mises, también de la Escuela austríaca, escribe al respecto:

En un mundo hipotético, en el cual la división del trabajo no incrementara la productividad, los lazos sociales serían impensables. Desaparecería todo sentimiento de benevolencia o amistad.¹⁶⁵



Si se le ha dado un espacio grande al pensamiento de Locke es porque, como se ve, ambos parten de la misma premisa: la base de

la sociedad es el mercado —o la división del trabajo— y de éste derivamos el resto de las relaciones. Relaciones que no se sabe

bien cómo serán, porque ni lo social existe —esto se mostrará con más nitidez cuando presentemos su idea de *justicia social*—, ni la solidaridad tiene cabida en esta Gran Sociedad como ya se ha apuntado. Es cierto que Hayek reconoce que habrá expectativas frustradas, que no todas pueden cumplirse, pero esa frustración no lleva ni a la enfermedad ni a la muerte, antes bien, el agente sigue actuando intentando adaptarse mejor al orden espontáneo.¹⁶⁶ Pero también es verdad que las recomendaciones acerca de la

moral y de la biosfera no parecen estar en concordancia con ese orden que a todos beneficia y que permite la adaptación. ¿Para quién escribe Hayek? ¿A qué hombres se dirige?

Bien pudiera caerse en la tentación de creer que es el ya famoso *homo economicus* neoclásico, pero sería un error por las diferencias que existen entre ambas escuelas. Así, por ejemplo, se expresa Jesús Conill en su interesantísimo libro *Horizontes de economía ética*. Refiriéndose a Hayek, escribe,



Un ejemplo paradigmático es la inteligente posición al respecto de Friedrich Hayek, según la cual no se necesita la ética en el acontecer natural de la economía moderna. El sistema económico se concibe como un mecanismo funcional, en el que el presunto homo economicus funciona como una máquina reactiva a los estímulos del campo económico. Los términos “justicia social” o “justicia económica” carecen de contenido y de fundamento.¹⁶⁷

Baqués Quesada se expresa de forma similar:

El concepto de hombre con el que trabaja Hayek está próximo a la noción, muy manoseada por lo demás, de “animal social”. Pero se llega a esta conclusión a través de un camino tortuoso. (...) Algunos opinan que la antropología de Hayek da para un “homo economicus” y poco más. Otros, atendiendo al hilo conductor del orden espontáneo de la evolución, señalan que el individuo hayekiano es un mero “animal seguidor de reglas”. (...) Quizá sea cierto, por tanto, que está más cerca del “homo economicus”, maximizador egoísta de sus propias oportunidades que del “animal social”, incluso en la lectura más débil del paradigma aristotélico.¹⁶⁸



Totalmente de acuerdo con Conill y con Baqués Quesada en

muchísimos aspectos, pero no es el *homo economicus* — caracteri-

zado por su falta de sociabilidad e inhibición ante la injusticia—, es el empresario. Veamos esto con ma-

yor detenimiento. Fue John Stuart Mill quien mejor teorizó sobre ese agente.



Lo que hoy se entiende normalmente por el término “economía política” no es la ciencia de la política especulativa, sino una rama de dicha ciencia. No trata toda la naturaleza humana en tanto que es modificada por el estado social, ni el conjunto de la conducta del hombre en sociedad. Se ocupa del ser humano exclusivamente como un ser que desea poseer riqueza y que es capaz de analizar la eficacia comparativa de los medios para alcanzar dicho fin. (...) Hace abstracción total de cualquier otra pasión o motivación humana, excepto las que pueden considerarse como principios antagónicos perpetuos con respecto al afán de riqueza, es decir, la aversión al trabajo y la aspiración al disfrute presente de costosas complacencias.¹⁶⁹



Este fragmento de Mill resulta muy ilustrativo en varios aspectos. Para empezar, la Economía es una rama de la Política, no su fundamento. Es una ciencia instrumental ya que nos dice qué medios debemos utilizar para conseguir el fin

previsto, fin que tiene su raíz en la política. Hace abstracción del ser humano al considerarlo en una sola de sus facetas, no es el ser humano tal cual en su integridad. Y esto lo refrenda el propio Mill líneas después.



En lo referido a las facetas de la conducta humana en las que la riqueza no constituye el objetivo principal, la economía política no pretende que sus conclusiones sean aplicables.¹⁷⁰



Compárese ahora este fragmento con el anterior de Hayek. Todo depende del lugar y rango que demos a *lo político*. Si es secundario como pretende Hayek, la abstracción se impone en todas las relaciones humanas, es el orden de

mercado el que troquela el resto de las relaciones, relaciones entre propietarios. Obviamente esto no es reconocido por la Escuela Austríaca. Así, como apunta Raimondo Cubbedu, para Mises y para Hayek, el individuo no es considerado

como átomo pues en el sistema de la división del trabajo se produce una fuerte cohesión social pues la satisfacción de las necesidades del individuo depende de los demás. Por otro lado, en la sociedad liberal, el sistema de propiedad tiene una importante función social, pues la pone en las manos de los que saben explotarla mejor para el bien común.¹⁷¹

Si por el contrario es primario como pretende Mill, el punto de

partida no es el propietario sino el ciudadano, y teniendo en cuenta que este filósofo abogó por la educación pública para ambos sexos y por el voto femenino, bien pudiera decirse que es la persona de la que debemos partir. Así pues, el mercado no es esa institución que integra como afirma Hayek, sólo es un espacio de compraventa donde las relaciones son exclusivamente mercantiles, clientes y proveedores, nunca personas.



*El derecho a la propiedad privada, junto con la libertad contractual, se convierte en la base antropológica de los otros posibles derechos humanos, ya que la realidad social y política de los individuos está estructurada en torno a elementos de posesión.*¹⁷²

Pero Hayek y toda la Escuela Austríaca no piensan en el *homo economicus*, piensan en el *empresario*. Para Huerta de Soto,

*La función empresarial es la fuerza protagonista en la teoría económica austríaca, mientras que, por el contrario, brilla por su ausencia en la economía neoclásica. (...) La principal función del empresario consiste en crear y descubrir nueva información que antes no existía y, mientras tal proceso de creación de información no se lleva a cabo, la misma no existe ni puede ser sabida, por lo que no hay forma humana de efectuar con carácter previo ninguna decisión asignativa de tipo neoclásico sobre los beneficios y costes esperados.*¹⁷³



El empresario es un agente, actúa buscando y creando información. No dispone de una información completa previa que traducida a una función matemática le permita después su optimización. ¿No podemos en principio ser todos conside-

rados empresarios, emprendedores, en esta Gran Sociedad? Esta nueva información debe cambiar los objetivos y medios del resto de los participantes al presentar nuevas posibles ganancias. El proceso no se detiene, es decir, la idea de equilibrio es

desechada. El *empresario* es, como se ve, diferente al *homo economicus* pero tiene algo en común con éste: es otra abstracción.¹⁷⁴

La sociedad que Hayek defiende es una sociedad en la que la política ha sido despolitizada y entiéndase

esto clave aristotélica, en el sentido de ausencia de *polis*, no siendo ésta una ciudad-estado, como suele maltraducirse, sino ese lugar en el que emerge lo humano, ese espacio en el que nos humanizamos. Como bien apunta María José Fariñas Dulce,



*Esto nos sitúa ante una crisis del espacio político tradicional. Crisis que se manifiesta, especialmente, en un grave proceso de despolitización y desideologización de la clase política tradicional. Ésta está siendo sustituida paulatinamente por las élites sociales despolitizadas, tecnócratas, deslegitimadas y sin conciencia cívica y, en definitiva, por las oligarquías económicas, financieras y mediáticas de las burocracias privadas, que colocan a gestores empresariales como dirigentes políticos al frente de las estructuras estatales. Es decir, una especie de líderes o caudillos carismáticos sin ninguna vocación política, entendida ésta en el sentido weberiano del término alemán "beruf". Y son estos líderes mediáticos, populistas y, en ocasiones, mesiánicos, los que ahora, en base a una gran ficción pretenden gobernar los Estados como si fueran una empresa privada, en aras de una mal entendida racionalidad y eficacia técnico – productiva y organizativa.*¹⁷⁵



Y ya para terminar, habría que saber qué tiene que decir el *orden espontáneo* de la economía financiera, también conocida como economía de casino. Este aspecto es crucial si queremos entender lo que está pasando. ¿Cómo funcionan las Bolsas? Hasta no hace mucho, los textos de teoría económica ponían a esta institución como ejemplo del mercado libre. ¿Qué ha pasado con ese *buen* funcionamiento? Que la bolsa es un mercado de capitales con expecta-

tivas, parece claro. Que las expectativas son producto de la marcha de la economía real, ya no lo es. El sistema financiero que surgió para financiar la economía real se ha divorciado de ésta hasta el extremo de dominarla. Las expectativas sólo tienen que ver con unos títulos que pueden subir o bajar en función de los intereses de las grandes compañías inversoras. ¿No ha sido una enorme burbuja financiera la que ha estallado? ¿No denunció el Premio Nobel de Economía Joseph

Stiglitz en 1997 que se estaba ceba-
 ndo la bomba? Al parecer no era

muy difícil predecir lo que ocurriría.
 Volvamos a Galeano:



*Un anillo digno de Saturno gira, enloquecido, alrededor de la Tierra: está formado por los 2.000.000.000.000 de dólares que cada día mueven los mercados de las finanzas mundiales. De todos esos muchos ceros, que marea mirarlos, sólo una ínfima parte corresponden a transacciones comerciales o a inversiones productivas. En 1997, de cada 100 dólares negociados en divisas, apenas dos dólares y medio tuvieron algo que ver con el intercambio de bienes y servicios.*¹⁷⁶



4. Justicia social



*Esa desigualdad de renta que a tantos molesta ha sido la condición imprescindible para alcanzar el alto nivel de vida logrado por la civilización occidental.*¹⁷⁷



Entramos en uno de los puntos más controvertidos de Hayek, aunque después de lo que se ha expuesto quizá no resulte tan

chocante ya que conocemos su visión social. Tal y como venimos haciendo, daremos la palabra a nuestro autor.



*Es en cierto modo comprensible que el ser humano intente aplicar a los efectos globales del comportamiento de una colectividad —un cuando aquéllos no hayan sido por nadie previstos ni propiciados— la idea de la justicia elaborada en el ámbito de la conducta individual. La justicia “social” (también llamada en ocasiones justicia “económica”) ha llegado a ser reputada atributo que deben compartir los actos asumidos por la “sociedad”, o módulo de justicia a respetar en lo que atañe al trato que ésta otorgue a cada uno de los individuos o grupos que la integran.*¹⁷⁸



Dejando claro que los entrecu-
 millados son de Hayek, ya pode-

mos hacernos una idea de lo que
 nuestro autor va a decirnos. Aquí

encontramos algunas de las ideas ya expuestas: *lo social, lo individual, el orden espontáneo* y, sobre todo, *la libertad*. Conviene avanzar que lo que está aquí en el punto de mira es el Estado de bienestar. Cuando Hayek se refiere a la *justicia económica* está pensando en la redistribución de la renta que lleva a cabo el Estado, ya que, como se sabe, la distribución

inicial corre a cargo del mercado. Y también se puede por tanto adivinar la conclusión: no puede haber nada similar a una *justicia social* porque sería romper las reglas del *orden espontáneo*, más todavía, sería una injerencia en la *libertad individual*, es decir, en la *propiedad*. Avance-mos. Leamos con detenimiento el siguiente fragmento.



La “justicia social”, en efecto, está orientada no hacia el individuo, sino hacia la sociedad. Ahora bien, la sociedad, en el sentido estricto en que resulta posible distinguirla del aparato gubernamental, es incapaz de actuar según plan específico alguno, por lo que la “justicia social” se convierte en obligación de que sus miembros se organicen de manera que resulte posible asignar partes concretas del producto global a específicos individuos o grupos. Surge así la fundamental cuestión relativa a si es lícito moralmente que el ser humano quede sometido a un poder que intenta coordinar los esfuerzos de todos al objeto de materializar algún específico modelo de distribución que por determinados miembros de la sociedad sea considerado justo.¹⁷⁹



Lo que está en juego no es únicamente la *libertad hayekiana*, sino la mismísima democracia. Hayek, como se vio, no es precisamente un demócrata. Desconfía de este sistema en el mismo momento en

el que se vuelve *sustancialista*. La democracia es simplemente un método para elegir gobernantes que sólo deben hacer lo necesario para mantener el *orden espontáneo*. Y Hayek insiste:



Procede admitir, desde luego, que la modalidad según la cual los ingresos son distribuidos a través del mecanismo de mercado puede en muchos casos ser considerada injusta, en el supuesto, claro está, de que tal resultado fuera fruto de una deliberada decisión. No es tal, sin embargo el caso. Dicha distribución, en realidad, es fruto de un proceso cuyos efectos no fueron propiciados ni previstos por nadie

cuando surgieron las correspondientes instituciones. Perduraron éstas porque permitían mejor satisfacer las expectativas vitales de la mayor parte de la población. Exigir que tal proceso sea además justo implica evidentemente *dislate*. Y es manifiestamente injusto privilegiar en semejante tipo de sociedad a algunos, cual si tuvieran derecho a una concreta participación en el producto global.¹⁸⁰



Y es que no se puede violentar el orden espontáneo, el cosmos, sin que asumamos enormes costes. Hayek insiste en mostrar un orden que es bueno para la mayoría y que sin embargo algún colectivo transgrede al presentar unas demandas calificándolas de justas. Si la justicia es —como toda la ética hayekiana— funcional, presentarla con carácter sustantivo es —como él reconoce— un *dislate*. Si en una sociedad *libre* en la que las posi-

ciones de los sujetos no pueden ser modificadas por ningún tipo de norma o acuerdo social, sus ingresos tienen que ser dispares, y calificar a dicha distribución de justa o injusta es un error. Cada uno es responsable de sus actos y nadie tiene derecho a exigir nada, y menos aún, si su exigencia pasa por atentar contra la *libertad-propiedad* de los demás.¹⁸¹ Esto puede resultar exagerado, pero oigamos a nuestro autor:



*La “justicia social” no pasa de ser una mera superstición pseudo-religiosa que cabe tolerar y respetar en la medida en que contribuya a serenar el ánimo de quienes la sustentan, pero contra la que resulta obligado luchar en la medida en que se conviertan en pretexto a cuyo amparo se intente someter a la humanidad a coacción. La generalizada aceptación del concepto de “justicia social” representa hoy, quizá, la más transcendental amenaza que sobre la mayoría de los valores esenciales a nuestra civilización se cierne.*¹⁸²

La más transcendental amenaza. Ni más ni menos¹⁸³. Recordemos ahora lo expuesto en el epígrafe dedicado al sistema político y leamos esto:

*En la medida en que la “justicia social” domine el acontecer político, será inevitable que el proceso desemboque finalmente en alguna solución de tipo autoritario.*¹⁸⁴

Nunca el lenguaje político se hizo más falso. ¿No es precisamente lo contrario? ¿No nos ha dicho el propio Hayek que un sistema autoritario, no totalitario, puede mantener el *orden espontáneo* y las *libertades-propie-*

dades mejor que uno democrático? ¿De qué sociedad habla Hayek? ¿Es su civilización la nuestra?

*Ningún criterio permite establecer lo que es “socialmente injusto”, al no haber sujeto alguno al que, en rigor, en el contexto del orden mercantil, se pueda atribuir la correspondiente injusticia y al no existir normas de la conducta individual cuyo respeto facilite a cuantos individuos y grupos operan en el orden de mercado alguna actitud que por sí misma, pueda ser considerada justa. La apuntada pretensión no incide al respecto en el error sino en el absurdo; es como si se pretendiera aludir a la “moralidad de una piedra”.*¹⁸⁵



Justicia y mercado son nociones incompatibles o, tal vez mejor, inconmensurables. Si el mercado no es creación de nadie a nadie le incumbe ninguna responsabilidad por sus resultados. Algunos comentaristas

hayekianos afirman que esto es perfectamente compatible con los principios de *solidaridad* y *subsidiariedad*. Tengamos presente esto que nos refiere Eduardo Galeano antes de dar la palabra a los citados comentaristas.



*En 1995, la cadena de tiendas GAP vendía en los Estados Unidos camisas “made in El Salvador”. Por cada camisa vendida a 20 dólares, los obreros salvadoreños recibían 18 centavos. Los obreros, o mejor dicho obreras, porque eran en su mayoría mujeres y niñas, que se deslomaban más de 14 horas por día en el infierno de los talleres, organizaron un sindicato. La empresa contratista echó a 350. Vino la huelga. Hubo palizas de la policía, secuestros, prisiones. A finales del 95, las tiendas GAP anunciaron que se marchaban a Asia. En América latina, la nueva realidad del mundo se traduce en un vertical crecimiento del llamado sector informal de la economía. El sector informal, que traducido significa trabajo al margen de la ley, ofrece 85 de cada 100 nuevos empleos.*¹⁸⁶

Dario Antiseri afirma que en el neoliberalismo hayekiano el segundo principio, el de subsidiariedad, se cumple perfectamente, y después de citar un fragmento de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XII, concluye:

En una palabra: “que el Estado haga lo que los ciudadanos no pueden hacer”. Este es pues el principio de subsidiarie-

dad horizontal, muy distinto de la otra formulación conocida como subsidiariedad vertical, en la que, por ejemplo se dice que la región hará lo que no hace el Estado; la provincia, lo que no hace la región; y los municipios y las áreas metropolitanas, lo que no hace la provincia. Es evidente que si el principio de subsidiariedad vertical no se conjuga explícitamente con el de subsidiariedad horizontal, se cae de manera inequívoca en una engañosa y peligrosa forma de estatismo condensada en la fórmula: lo que no hace el Estado tienen que hacerlo otras entidades públicas inferiores.¹⁸⁷

Con relación al primer principio, el de *solidaridad*, el mismo Antiseri escribe:

Desde la derecha, y más aún desde la izquierda, y por parte de muchos católicos, se apela al valor de la solidaridad para criticar la economía de mercado. La economía de mercado, se dice, es exactamente lo opuesto a la solidaridad. Se ve la competencia como una guerra que, obviamente, margina a los vencidos. El beneficio no sería otra cosa que un robo. (...) Y los resultados del rechazo del mercado en nombre de la solidaridad son y han sido literalmente desastrosos, tanto para la libertad como para el bienestar de millones y millones de hombres. Sin economía de mercado, sin la propiedad privada de los medios de producción, no es posible una auténtica democracia, un Estado de derecho y ninguna libertad individual está garantizada. Y si la economía de mercado es la base de la libertad política, es también la fuente más segura del bienestar más extenso, ya que es precisamente la economía de mercado la que ha demostrado ser el instrumento más adecuado, entre todos los disponibles, para producir riqueza para el mayor número de personas.¹⁸⁸

Otro defensor de Hayek, Gabriel J. Zanotti afirma que el Estado hayekiano no es el de Nozick. Aunque más tarde analizaremos las competencias del Estado, vaya un avance.

He contado al menos diez funciones que sin ser obviamente monopólicas, Hayek admite para gobiernos preferentemente locales: 1) protección contra epidemias, inundaciones, catástrofes naturales en general; 2) vías de comunicación; 3) fijación de unidades de peso y medida; 4) suministro de diversas clases de información (estadísti-

cas generales); 5) control de calidad e higiene de distintos servicios; 6) registros de propiedad; 7) titulación de profesionales; 8) restricción en el comercio de ciertos artículos; 9) protección de la intimidad; 10) leyes ecológicas.¹⁸⁹

Veamos ahora qué tiene que decir Hayek en lo relativo a estos principios.

No hay duda de que en la sociedad moderna todos, a excepción de los más desafortunados y los que en un tipo de sociedad diferente hubiesen disfrutado de algún privilegio jurídico, deben a la adopción de este método una renta mayor de la que de otro modo habrían podido disponer. Evidentemente, no hay razón alguna para que una sociedad que, gracias al mercado, es tan rica como moderna, no deba asegurar, al margen del mercado, un mínimo de seguridad a todos los que en el mercado caen por debajo de un cierto nivel.¹⁹⁰

Más aún:

Ninguna razón hay para que, en una sociedad libre, el gobierno no se ocupe de facilitar oportuna ayuda ante la estricta necesidad garantizando de manera general un mínimo nivel de ingresos; ni para que deje de establecerse un umbral de bienestar por debajo del cual nadie se vea obligado a permanecer. Arbitrar tal tipo de garantías contra el infortunio extremo ha de redundar, sin duda, en beneficio de todos. En otros términos, en una sociedad organizada puede considerarse irrenunciable obligación moral prestar debida asistencia a quienes por sí mismos no pueden valerse.¹⁹¹

Hayek sostiene que el individualismo no se identifica necesariamente con el egoísmo, de ahí que la solidaridad no esté enfrentada con el mantenimiento del orden espontáneo.

Sobre este hecho fundamental descansa la filosofía entera del individualismo. Este no supone, como se afirma con frecuencia, que el hombre es interesado o egoísta o que deba serlo. (...) De esto el individualista concluye que debe dejarse a cada individuo, dentro de límites definidos, seguir sus propios valores o preferencias antes que los de otro cualquiera, que el sistema de fines del individuo debe ser supremo dentro de estas esferas y no estar sujeto al dictado de los demás. El reconocimiento del individuo como juez

*supremo de sus fines, la creencia en que, en lo posible, sus propios fines deben gobernar sus acciones, es lo que constituye la esencia de la posición individualista.*¹⁹²

Un colega de Hayek, von Mises, escribe:

*La filosofía que las gentes denominan individualismo constituye un ideario que propugna la cooperación social y la progresiva intensificación de los lazos sociales. Por el contrario, el triunfo de los dogmas colectivistas apunta a la desintegración de la sociedad y a la perpetuación del conflicto armado.*¹⁹³



Parece que la sociedad se ha humanizado algo, pero no, porque lo que hay tras estas palabras es caridad mal entendida. Si se parte de la propiedad como derecho prepolítico que la administración debe proteger y nunca administrar, la solidaridad es impensable. Podemos hablar de ayudas interindividuales, pues los propietarios podrán hacer lo que gusten con sus recursos, pero nunca de solidaridad, porque

como recordaba Hayek: ésta es una coincidencia en la persecución de metas conocidas, y si por algo se caracteriza la sociedad hayekiana es porque no persigue ninguna, no hay fines sociales, esto sería caer en el constructivismo. Un simple dato a tener en cuenta es el abismo que desde la Segunda Guerra Mundial se ha abierto entre los países ricos y pobres. Eduardo Galeano nos informa que:



*La difusión masiva de esos modelos de consumo, si posible fuera, tiene un pequeño inconveniente: se necesitarían diez planetas como éste para que los países pobres pudieran consumir tanto como los países los países ricos, según las conclusiones del fundamentado informe Bruntland, presentado ante la Comisión Mundial de Medio Ambiente y desarrollo en 1987.*¹⁹⁴



Si ahora releemos las competencias que Zanotti atribuye al Estado hayekiano y nos fijamos en la última, se comprenderá que sólo un sistema como el defendido por el neoliberalismo es capaz de tanta voracidad, ilimitación y crueldad.

Una ideología que ve el mercado libre como la base de la sociedad no puede sino transformar todo en mercancía. ¿Cómo puede un Estado defender el medio ambiente sin intervenir en el mercado? Según Jorge Riechman,



Hay razones de peso para pensar que una economía sostenible o ecológicamente compatible (en el sentido fuerte de la expresión, y pensando en el largo plazo y en el planeta entero) no puede ser una economía capitalista. (...) El funcionamiento normal de nuestras economías industriales está infligiendo a la biosfera daños enormes, en buena medida irreparables. La necesidad de internalizar todo cuanto sea posible estas externalidades, de comenzar a pagar esta deuda ambiental, de aminorar en lo posible la destrucción y de reparar en lo posible lo dañado, es imperiosa. Si hoy no actuamos en tal sentido, estaremos simplemente trasladando los enormes costes a las generaciones futuras, a los más desposeídos en el mundo actual y al resto de las especies vivas del planeta.¹⁹⁵



Y éste es el problema que nunca el sistema capitalista podrá resolver, porque el medio ambiente es un bien público, no una mercancía más como otra cualquiera, y este sistema no lo tiene en cuenta. Internalizar los costes por parte de las empresas contaminadoras

las llevaría a dejar de producir o bien a subir en buena medida los precios lo que las haría poco competitivas. Y obviamente, además, dicha internalización supondría la intervención del Estado, lo que rompería el orden espontáneo de los neoliberales.



NOTAS

- ¹ F. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, pg. 103
- ² *Ibid.*, pg. 106-7
- ³ *Ibid.*, pg. 108
- ⁴ Un buen comentario de este *Fragmento teológico-político*, en *Nuevas teologías políticas*, Reyes Mate, Editorial Anthropos.
- ⁵ F. Hayek, *Ibid.*, pg. 23
- ⁶ F. Hayek, *Ibid.*, pg. 24
- ⁷ L. von Mises, *Liberalismo*, Unión editorial, pg.12
- ⁸ L. von Mises, *La acción humana*, Unión Editorial, pg. 434
- ⁹ L. von Mises, *Ibid.*, pg. 399
- ¹⁰ F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, pgs. 73-74, Unión Editorial,
- ¹¹ *Desde los tiempos de Max Weber y Werner Sombart, los historiadores económicos y los sociólogos han discutido sobre el momento y las circunstancias en que este sistema (el individualismo económico) apareció en Occidente, y especialmente en torno a su relación con las distintas formas de protestantismo. No obstante, sólo a mediados del XVIII se produjo, para justificarlo, una teoría económica coherente con los trabajos de Adam Smith y David Ricardo en Gran Bretaña, y la labor de los fisiócratas – partidarios de la economía como armonioso orden natural– en la Francia de finales de siglo. A partir de entonces, el individualismo económico se convertiría en una teoría económica y en una doctrina normativa, afirmando (en el supuesto de que una tradición o un conjunto de tradiciones tan sumamente complejas*

sea reducible a una fórmula) que un sistema económico espontáneo, basado en la propiedad privada, el mercado, la libertad de producción, contratación e intercambio, y el libre búsqueda del propio interés por parte de los individuos, tiende a ser más o menos autorregulador; y que ello conduce a la máxima satisfacción de los individuos y al progreso (individual y social). Steven Lukes, El individualismo, Península, pg.112

- ¹² En esta misma línea, John Gray apunta: “Mientras que los liberales clásicos de la escuela escocesa, al igual que los grandes liberales franceses Constat y Tocqueville vieron un argumento fundamental es favor de la libertad en la incapacidad de la inteligencia humana para comprender cabalmente la sociedad que la había producido, los nuevos liberales buscaron someter la vida de la sociedad a una reconstrucción racional. Si para los liberales clásicos el progreso es, por así decirlo, una propiedad emergente de los intercambios libres entre los hombres, para los liberales modernos, el progreso consiste en la realización en el mundo de una concepción específica de una sociedad racional. (...) Con el declive del pensamiento liberal clásico, el liberalismo adoptó su forma moderna, en la que la arrogancia intelectual racionalista se fusiona con una religión sentimental de la humanidad.” *Liberalismo*, pgs. 140-1, Alianza
- ¹³ F. Hayek, *Ibid.*, pg. 74
- ¹⁴ *El “individuo” es una categoría que en nuestra cultura usa todo el mundo incluso en términos de autorreferencia. Pero el “individuo” de ese mundo cultural es en realidad una categoría política, o, incluso, más precisamente, una categoría del universo*

representacional e institucional creado por la burguesía propietaria. Fuera del lenguaje político, todos podemos reconocernos como seres humanos, o, dicho por comodidad, como personas. ¿Por qué entonces el “individuo”? Porque éste es algo más que un ser humano: es un ser humano propietario. Visto como propietario de tierra o bienes o de capacidad para trabajar, cosas todas ellas enajenables en el mercado, el ser humano se convierte en individuo. El individuo es un propietario. Pero precisamente para ser propietario ha de tener derechos, ser capaz de excluir a los demás y de enajenar, de comprar y de vender. (...) El “individuo”, antes de entrar en el tráfico mercantil, no le debe nada a nadie. (...) Sin embargo, todos los seres humanos somos deudores. (...) Cada ser humano es esencialmente un deudor de la sociedad preexistente en la que arraiga su humanización. El “individuo”, que es una categoría representacional (y realizador) del mercado, en cambio no lo es; es propietario porque puede enajenar su capacidad para trabajar o porque ha excluido a los demás de algunos bienes que sirven para producir otros bienes. Tiene derechos y una necesidad elemental: tributar para mantener las instituciones que aseguran sus derechos. J.R.Capella, *Entrada en la barbarie*, pgs.87-8

- 15 F. Hayek, *Ibid.*, pg. 77
- 16 F.Ovejero Lucas, *Mercado, ética y economía*, Ed. Economía crítica, pg. 207
- 17 B.Constant, *Escritos políticos*, pgs. 268-9, CEC
- 18 I.Berlin distingue también ambos significados del término libertad: “Propongo examinar sólo dos sentidos que tiene esta palabra, sentidos que

son sin embargo, fundamentales; que tienen a sus espaldas una cantidad de historia humana y, me atrevería a decirlo, la van a seguir teniendo. El primero de estos sentidos políticos de libertad, y que siguiendo multitud de precedentes llamaré sentido “negativo” es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: “¿Cómo es el espacio en el que al sujeto se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que está en su mano hacer sin la interferencia de otras personas?”. El segundo sentido, que denominaré positivo es el que aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: “¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?”. Las dos preguntas son claramente distintas, aunque las respuestas pueden solaparse.” Dos conceptos de libertad y otros escritos..

- 19 A.J.Carlyle, *La libertad política*, pg. 270, FCE
- 20 F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, pg. 27
- 21 J. Baqués Quesada, *Friedrich Hayek, en la encrucijada liberal-conservadora*, Ed. Tecnos, pg. 78
- 22 M. Farrell, *La filosofía del liberalismo*, CEC, pg. 182
- 23 V. Camps: “El burgués es el colorario del individualismo posesivo y egoísta supuesto y descrito por Hobbes: un individuo que “naturalmente” carece de sociabilidad y que no adquiere más sociabilidad de la necesaria para mantener y preservar su propia persona y sus propiedades. Al burgués le mueven los deseos de poseer y de supervivencia, y está dotado de una razón dispuesta a instrumentalizar sus deseos. Esta misma razón le indica que es bueno que se doblegue ante las leyes, puesto que son ellas la garantía

del respeto y la protección de su persona. Pero aparte de ese vínculo obligado, ningún interés público y común une a un burgués con otro burgués, salvo los intereses comerciales o profesionales o relaciones estrictamente privadas como son las familiares o las relaciones de amistad. El ser humano ha dejado de ser el animal político que definieron los griegos". Paradojas del individualismo, Crítica, pg. 175

²⁴ L.von Mises, Ibid., pg.37

²⁵ L.von Mises, Ibid., pg.59

²⁶ C.B.Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella

²⁷ C.B.Macpherson, Ibid., pg., 172

²⁸ "El límite del liberalismo afecta, sobre todo, a la diagnosis de la relación social en la cual el individuo se inserta. Para el liberalismo, en efecto, la sociedad permanece sustancialmente un posteriorius. De ahí deriva una implícita petición iusnaturalista y ahistórica de los derechos del individuo, comprendidos aquellos aferentes a la gestión misma de la sociedad y del Estado. De allí la exaltación del derecho de propiedad como derecho natural y de allí una visión gradual de los individuos en relación con el éxito concreto que han obtenido. De allí sobre todo la distinción kantiana entre ciudadanos activos y pasivos, los primeros dotados, como propietarios, de independencia y después de capacidad de decisión política, de la cual quedan privados los segundos en tanto que dependientes (trabajadores o mujeres). La concepción liberal original es pues políticamente discriminatoria". U.Cerroni, *Política*, Siglo XXI, pg. 51

²⁹ C.B.Macpherson, Ibid., pg., 179

³⁰ C.B.Macpherson, Ibid., pg., 191.

Puede ampliarse este punto consultando el magnífico artículo de F. Hinkelammert, *La inversión de los derechos humanos. El caso de Locke*, Joaquín Herrera Flores, *El vuelode Anteo*, Ed. Desclée.

³¹ C.B.Macpherson, Ibid., pg. 191

³² R.L.Heilbroner: "Meditando sobre la capacidad de la adquisición de incrementar la cantidad de riqueza, Locke cambia la generación de plusvalía de un juego de suma cero, en el que cada ganancia representa una pérdida para alguien, en un proceso de suma positivo, en el que el enriquecimiento de una persona representa, al menos de modo potencial, la ocasión para el enriquecimiento de la totalidad". *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Península, pg.98

³³ Aristóteles, *Política*, libro I, CEC

³⁴ J.Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil, pg. 36, Alianza

³⁵ J.Locke, Ibid., pg. 42

³⁶ N.Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*, pg. 108, Ed. Debate

³⁷ J.Locke, Ibid., pg43

³⁸ C.B.Macpherson, Ibid., pg. 206

³⁹ "La cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, en la que a menudo se han detenido los críticos del derecho natural, también es en gran medida irrelevante y desorientadora de cara a comprender la peculiaridad del modelo iusnaturalista. Efectivamente, si se cree que pueden contraponerse una visión optimista y otra pesimista del estado de naturaleza, no se alcanza entonces a comprender por qué una de las características comunes a todos los iusnaturalistas es la tesis según la cual es preciso salir del estado de naturaleza

- y por qué es útil (Hobbes, Locke) o necesario (Spinoza) o debido (Kant) instaurar el estado civil: si se entiende por estado pacífico un estado bueno al que se contraponen el estado de guerra, que consideramos como malo, y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado civil no habría surgido nunca, o cuando menos no se le debería considerar como el estado de la razón, sino como el estado de la necesidad humana!". N. Bobbio, *Estudios de Historia de la Filosofía*, Debate, pg. 108
- ⁴⁰ C.B.Macpherson, *Ibid.*, pg. 209
- ⁴¹ F.Hayek, *Ibid.*, pg. 92
- ⁴² F.Hayek, *Ibid.*, pg. 100
- ⁴³ C.B.Macpherson, *Ibid.*, pg. 212
- ⁴⁴ A. Fernández Galiano, *Derecho Natural*, pg. 79, Ed. Universitat
- ⁴⁵ A. Fernández Galiano, *Ibid.*, pg. 79
- ⁴⁶ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, Unión Editorial, pg. 52
- ⁴⁷ J. Baqués Quesada, *Ibid.*, pg. 114
- ⁴⁸ R.L.Heilbroner: "Un examen crítico debe partir del hecho de que el capital en sí mismo no tiene una dependencia inherente o una afinidad con la libertad política. El capital es un proceso orientado a la creación de beneficio, no a la consecución de libertad. (...) La relación normal del capital con el Estado es, por tanto, pragmática, acepta alegremente el uso de intervenciones militares, burocráticas, legislativas o de otro tipo por parte del Estado, si éstas favorecen la acumulación, resistiendo a las que no lo hacen. Por decirlo de otro modo, los capitalistas no tienen interés — como capitalistas — en promover la causa de la libertad", *Ibid.*, pg.111
- ⁴⁹ F. Hayek, *Ibid.* pg. 29
- ⁵⁰ H.Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, pg. 338
- ⁵¹ H.Kelsen, *Ibid.* pg. 338
- ⁵² "A diferencia de las demás figuras catalogadas de lo humano, el hombre democrático se concibe a sí mismo como un hombre independiente, como un átomo social: separado a la vez de sus antepasados, de sus contemporáneos, y de sus descendientes, se preocupa en primer lugar de proveer a sus necesidades privadas y se pretende igual al resto de los hombres. En lugar de calumniar a ese hombre precario, añaden sustancialmente los neotocquevileanos, hay que protegerlo frente a sus enemigos y frente a una parte de sí mismo que sueña "con un regreso a los buenos y viejos tiempos en que todo el mundo pensaba lo mismo, en que el lugar de cada cual estaba claro del mismo modo que su pertenencia a la colectividad era tangible, en el que la convergencia de los intereses, la complementariedad sin competencia de los diferentes agentes, la tensión sin enfrentamiento de todos y de todo hacia un objetivo único y manifiesto formaban la sólida trama de la existencia comunitaria". Los regímenes totalitarios demuestran lo que le sucede al hombre democrático cuando sucumbe a esta nostalgia. Semejante rehabilitación del individualismo occidental merecería un aplauso sin reservas si, en su furor antidespreciativo, no confundiera el egoísmo (o para emplear una perifrasis desprovista de cualquier connotación moral, la persecución de cada uno de sus intereses privados) con la autonomía". A.Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Ed.Anagrama, pgs. 126-7

- 53 H.Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Ed.Guadarrama, pg. 24
- 54 H.Kelsen, *Ibid*, pg. 27
- 55 M. Gauchet, *La democracia contra sí misma*, Ed. Homo Sapiens, pg. 44
- 56 M.Gauchet, *Ibid.*, pg. 45
- 57 M.Foucault, *Genealogía del racismo*, Ed. La Piqueta, pg. 39
- 58 D.Antiseri, *Principios liberales*, Unión Editorial, pg. 13
- 59 F. Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial.
- 60 H.J.Laski, *El liberalismo europeo*, FCE, pg. 14
- 61 H.J.Laski, *Ibid.*, pgs. 16-17
- 62 J.Baqués Quesada, *Ibid.*, pg. 83
- 63 S.Lukes, *El individualismo*, Península, pg. 181
- 64 V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Crítica, pg. 64
- 65 M. Gauchet, *La democracia contra sí misma*, Ed. Homo Sapiens, pg. 40
- 66 G.Sartori, *Teoría de la democracia*, vol II, Alianza, pg. 418
- 67 H.Dubiel, *¿Qué es neoconservadurismo?*, pg. 77, Anthropolos
- 68 H. Dubiel, *Ibid.*, pg. 78
- 69 D.Antiseri, *Principios liberales*, Unión Editorial, pg. 59
- 70 “La revolución burguesa ha definido la humanidad del hombre por una libertad teórica y una igualdad abstracta. Y el enfermo mental se erige en sujeto de escándalo: es la demostración de que el hombre concreto no es enteramente definido por el sistema de derechos abstractos que le son reconocidos teóricamente, puesto que ese sistema no da cabida a esta eventualidad humana que se la enfermedad, y que para los enfermos mentales, la libertad es vana y la igualdad no tiene significado. (...) Demuestra que la sociedad burguesa, por los mismos conflictos que han hecho posible su enfermedad, no está hecha a la medida del hombre real, que es abstracta en relación al hombre concreto y a sus condiciones de existencia; que continuamente pone en conflicto la idea unitaria que se hace del hombre y el status contradictorio que le otorga. El enfermo mental es la apoteosis de ese conflicto”. M.Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, pg. 116
- 71 F. Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Vol II, pg. 219
- 72 F. Hayek, *Ibid.*, pg. 222
- 73 F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, pg. 109
- 74 F. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, pg.40
- 75 F.Hayek, *Ibid.*, pgs. 153-4
- 76 F.Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, pg. 111
- 77 M.Friedman, *Capitalismo y libertad*, pg. 16, Rialp
- 78 F. Hayek, *Ibid.*, pg. 117
- 79 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 42
- 80 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 118
- 81 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 119
- 82 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 121
- 83 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 122
- 84 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 123
- 85 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 124
- 86 F.Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, pg. 87

- ⁸⁷ F.Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, pg. 116
- ⁸⁸ G. Sartori, *Teoría de la democracia*, vol.II, Alianza, pgs. 423-4
- ⁸⁹ F.Hayek, *Ibid.*, pg.117
- ⁹⁰ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Vol. II, Unión Editorial, pg. 155-6
- ⁹¹ Así se expresa von Mises, otro integrante de la Escuela Austríaca, al respecto: “*La igualdad de oportunidades carece de transcendencia en los combates pugilísticos y en los certámenes de belleza, como en cualquier otra esfera en que se plantee competencia, ya sea de índole biológica o social. La inmensa mayoría, en razón a nuestra estructura fisiológica, tenemos vedado el acceso a los honores reservados a los grandes púgiles y a las reinas de la beldad. Son muy pocos quienes en el mercado laboral pueden competir como cantantes de ópera o estrellas de la pantalla. (...) Suele criticarse que en la competencia cataláctica no sean iguales las oportunidades de todos los que en la misma intervienen. Los comienzos, posiblemente, sean más difíciles para el muchacho pobre que para el hijo del rico. Lo que pasa es que a los consumidores no les importa un bledo las respectivas bases de partida de sus suministradores. Preocúpales tan sólo el conseguir la más perfecta posible satisfacción de las propias necesidades*”. *La acción humana*, Unión Editorial, pg. 424-5
- ⁹² J.Baqués, *Ibid.*, pg.91
- ⁹³ L.Villoro, *El poder y el valor*, FCE, pg.296
- ⁹⁴ S.Lukes, *Ibid.*, 157-9
- ⁹⁵ C.Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Ed. Cátedra, pgs. 99-100
- ⁹⁶ J.R.Capella, *Los ciudadanos siervos*, Trotta, pg. 73
- ⁹⁷ L.Villoro, *Ibid.*, pgs. 312-3
- ⁹⁸ Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, pg. 7, FCE
- ⁹⁹ B.Constant, *Ibid.*, pgs. 66-8, CEC
- ¹⁰⁰ J. Baqués Quesada, *Ibid.*, pg. 105
- ¹⁰¹ F. Hayek, *Ibid.*, pg. 129
- ¹⁰² J. Gray, *Ibid.*, pgs. 114-5, Alianza
- ¹⁰³ M.Friedman, *Capitalismo y libertad*, pg.13, Rialp
- ¹⁰⁴ N.Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, pg. 172, FCE
- ¹⁰⁵ R.Dahl, *La democracia*, Taurus, pgs. 196-7
- ¹⁰⁶ P.Berger, *La revolución capitalista*, Península
- ¹⁰⁷ “*Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido el ser persona. En la expresión “individuo” se insinúa siempre una oposición a la sociedad, un antagonismo. La palabra individuo sugiere lo que hay de irreductible en el hombre concreto individual, mas en sentido un tanto negativo. En cambio “persona” incluye al individuo y además insinúa en la mente algo de positivo, algo irreductible por positivo, por ser un más; no una diferencia simplemente*”. María Zambrano, *Persona y democracia*, Anthropos, pg.133
- ¹⁰⁸ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Vol. III, Unión Editorial, pg. 22
- ¹⁰⁹ F. Hayek, *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, pg. 18
- ¹¹⁰ F. Hayek, *Ibid.*, pg. 135

- ¹¹¹ C.B.Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial
- ¹¹² J.A.Schumpeter, *Democracia y capitalismo*, Ed. Folio, pg. 343
- ¹¹³ J.A.Schumpeter, *Ibid.*, pg . 345
- ¹¹⁴ H.Dubiel, *Ibid.*, pgs. 54-5, Antropos
- ¹¹⁵ P. Bachrach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Ed. Amorrortu, pg.. 62
- ¹¹⁶ L.von Mises, *La acción humana*, Unión Editorial, pg. 490
- ¹¹⁷ J.R.Capella, *Ibid.*, pgs. 90-1
- ¹¹⁸ F.Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, pg. 41
- ¹¹⁹ Repárese en estas palabras de M. Zambrano: “Pues el hombre puede estar en la historia de varias maneras: pasivamente o en activo. Lo cual sólo se realiza plenamente cuando se acepta la responsabilidad o cuando se la vive moralmente. En modo pasivo, todos los hombres han sido traídos y llevados, aún arrastrados por fuerzas extrañas, a las cuales se les ha llamado, a veces Destino, a veces dioses — lo cual no roza siquiera la existencia de Dios - . Y nada hay que degrade y humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido por fuera de sí mismo. Tal ha sucedido con la historia”. *Persona y democracia*, Anthropos, pg.11-2
- ¹²⁰ F.Hayek, *Ibid.*, pg. 44
- ¹²¹ V.Martín, *El liberalismo económico*, Síntesis, pg.45
- ¹²² F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, pg.30
- ¹²³ F.Hayek, *Ibid.*, pg.31
- ¹²⁴ F.Hayek, *Ibid.*, pg.33
- ¹²⁵ J.Huerta de Soto, *La Escuela Austriaca*, Síntesis,
- ¹²⁶ F.Hayek, *Ibid.*, pg.36
- ¹²⁷ F.Hayek, *Ibid.*, pg.39
- ¹²⁸ F.Ovejero Lucas: “En la fundamentación amorala del mercado, la “mano invisible” fue la primera y magnífica metáfora encargada de resolver las dos tensiones. Los hombres, llevados por su naturaleza egoísta, satisfacían sin pretenderlo las necesidades de los demás. El buen orden social se conseguía y no podía ser de otro modo porque aquéllos que no actuaban con eficiencia eran eliminados por la competencia. La defensa del propio interés era la estrategia inevitable y, a la vez, elegida que aseguraba que la historia caminase por donde debía caminar, por un bienestar que era resultado de las acciones de todos, sin ser voluntad de nadie. La coordinación social quedaba garantizada sin necesidad de que ningún poderoso Leviatán centralizase la información, a través de millones de decisiones dispersas que arrancaban del egoísmo. El Leviatán era inmoral y era estúpido, embarcado en una tarea imposible, su crueldad era infinita porque infinito era su empeño”. *Ibid.*, pgs. 68-9
- ¹²⁹ R. Cubeddu: “Al contrario que los teóricos de la ciencia práctica, para los cuales la economía es - cuando se la toma en consideración: es decir, nunca — esencialmente un instrumento para alcanzar fines particulares, para Mises y Hayek, la cataláctica no puede ponerse al servicio de semejantes fines. Su liberalismo se origina, pues, en el proceso que ha llevado a la economía a hacerse autónoma respecto a la ética y a la política, y a elaborar una teoría sistemática de la acción humana y una interpretación de las

- instituciones sociales que han cambiado el cuadro de referencia teórico de las ciencias sociales. De ahí que este liberalismo pueda interpretarse como resultado del giro lockeano que, poniendo la propiedad como fundamento del Estado —es decir, un fundamento no político o una modalidad de la satisfacción de las necesidades individuales— se ha desarrollado en la dirección de una crítica primero, y de una deslegitimación después, del fundamento de la primacía de la política sobre las demás ciencias sociales.”*
Ibid., pg.276
- ¹³⁰ J.Baqués, Ibid., pg40
- ¹³¹ F.Hayek, Ibid., pg41
- ¹³² F.Hayek, *El orden sensorial*, Unión Editorial
- ¹³³ J.Baqués, Ibid., pg.45
- ¹³⁴ J.Baqués, Ibid., pgs. 46-8
- ¹³⁵ J.Baqués, Ibid., pg. 49
- ¹³⁶ J.Baqués Quesada, Ibid. pg. 52
- ¹³⁷ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. I, Unión Editorial, pg. 46
- ¹³⁸ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol I, Unión editorial, pg. 48
- ¹³⁹ F.Hayek, Ibid., pg. 76
- ¹⁴⁰ F.Hayek, Ibid., pg. 80-1
- ¹⁴¹ F.Hayek, Ibid., pg. 94
- ¹⁴² F.Hayek, Ibid., pgs. 54-5
- ¹⁴³ F.Hayek, Ibid., pgs. 55-6
- ¹⁴⁴ F.Hayek, Ibid., pg. 56
- ¹⁴⁵ K.Popper, *Miseria del historicismo*, Alianza, pg. 17
- ¹⁴⁶ K.Popper, Ibid., pg. 79
- ¹⁴⁷ K.Popper, Ibid., pgs. 81-2
- ¹⁴⁸ K.Popper, Ibid., pgs.129-130
- ¹⁴⁹ J.Albarracín, *La economía de mercado*, Ed. Trotta, pg. 12
- ¹⁵⁰ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol.II, Unión Editorial, pg. 195
- ¹⁵¹ J.Huerta Soto, Ibid., pgs. 26-7
- ¹⁵² F.Hayek, Ibid., pg. 196
- ¹⁵³ Karl Polanyi: “*Un mercado autorregulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y en una esfera política. Esta dicotomía no es de hecho más que la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto de la existencia de un mercado autorregulador. Podríamos fácilmente suponer que esta separación en dos esferas existió en todas las épocas y en todos los tipos de sociedad. Una afirmación semejante, sin embargo, sería falsa. Es cierto que ninguna sociedad puede existir sin que exista algún sistema, de la clase que sea, que asegure el orden en la producción y en la distribución de bienes, pero esto no implica la existencia de instituciones económicas separadas, ya que, normalmente, el orden económico es simplemente una función al servicio del orden social en el que operativamente está integrado*”.
La gran transformación, Editorial “La Piqueta”, pg. 126.
- ¹⁵⁴ F.Ovejero Lucas, Ibid., pg.50
- ¹⁵⁵ F.OvejeroLucas, Ibid., pg. 70
- ¹⁵⁶ F.Hayek, Ibid., pg.199
- ¹⁵⁷ Luis de Sebastián: “*Un aspecto esencial de la pobreza en Estados Unidos es el rechazo social que causa la condición de ser pobre, lo cual hace más difícil — por no ser populares — los esfuerzos de las administraciones públicas para combatirla. De esta manera, la marginación y el desprecio*

social vienen a agravar la condición de pobreza en recursos económicos. La intolerancia con los pobres junto a la tolerancia con la pobreza que se encuentran en la sociedad americana no se dan en otros pueblos ricos de la tierra. Estas actitudes dependen mucho de los prejuicios y de la ideología que se tenga en torno a la pobreza. La mayor parte de los americanos ven a los pobres como “perdedores”, como personas que no han tenido la voluntad, la habilidad ni la fuerza para aprovecharse de las ventajas que ofrece a todos los ciudadanos el sistema abierto, democrático y de libre empresa de los Estados Unidos. La literatura que leen los niños en los colegios está llena de niños pobres que llegaron a tener enormes riquezas gracias a su trabajo, a su habilidad y aun poco de buena suerte. Los ciudadanos ejemplares que se proponen a la admiración e imitación de todos son también personas reales con este tipo de aventura vital: nacimiento humilde, juventud esforzada, madurez con éxito”. *El rey desnudo*, Ed. Trotta, pg. 140

¹⁵⁸ Luis de Sebastián: “Los mercados no pueden ir contra el bien común, fomentando preferentemente intereses particulares, sin provocar peligrosas grietas en el edificio de la democracia. La extrema pobreza de algunos países del Mundo Pobre, junto a una pésima distribución de su riqueza, es incompatible con la idea y la práctica de la democracia, como se puede comprobar fácilmente por las tendencias al autoritarismo, las protestas populares y la falta de participación en los procesos electorales. La consideración del bien común, al evitar que algunos ciudadanos se queden al margen y salgan perjudicados por el funcionamiento de los mercados, mientras otros

ciudadanos se enriquezcan desproporcionadamente, es un elemento del entorno civilizador a que nos referimos. Tendría que ver con los aspectos y consecuencias macrosociales de la economía de mercado, la igualdad de oportunidades y la extensión de la democracia al terreno de la economía” *Ibid.*, pg. 75

¹⁵⁹ Hans Küng: “En esta economía ultraliberal, la moral aparece como total y absolutamente instrumentalizada: los contratos deben cumplirse, hay que ofrecer calidad óptima, pues esto es rentable, crea confianza y hace descender los costos de información y publicidad. Como deber de incrementar los beneficios para conseguir el bienestar individual, en una sociedad con división del trabajo, la moral es un instrumento para la salvaguarda inteligente y duradera de los intereses de los individuos. Y por lo que respecta a la ciencia económica o economía, ésta se halla de antemano perfectamente justificada, pues se presenta como una teoría general del comportamiento humano desde el punto de vista económico que, naturalmente, engloba en su investigación las cuestiones morales. En otras palabras, la ética se convierte en teoría económica de la moral, en sierva del mercado. El resultado está claro: ¡Esta economía liberal tiende ni más ni menos que a la domesticación económica de la ética!” *Una ética mundial para la economía y la política*, FCE, pg. 260

¹⁶⁰ Viviane Forrester: “Sin embargo, en este sistema sobrenada una pregunta esencial, jamás formulada: ¿Es necesario merecer el derecho de vivir?” *Una ínfima minoría*, provista de poderes excepcionales, propiedades y derechos considerados naturales, posee de oficio ese derecho. En cam-

- bio, el resto de la humanidad, para merecer el derecho de vivir, debe demostrar que es útil para la sociedad, es decir, para aquello que la rige y la domina: la economía confundida más que nunca con los negocios, la economía de mercado. Para ella “útil” significa casi siempre “rentable”, es decir que le dé ganancias a las ganancias. En una palabra, significa “empleable” (“explotable” sería de mal gusto),” *El horror económico*, FCE, pg.15
- 161 J.Conill: “Este proceso de demoralización o a-moralización de los canales por los que nutrimos nuestra vida y de las organizaciones e instituciones desde las que vamos construyendo nuestra convivencia, tal vez sea fruto de una ceguera o de una utopía postmoralista, en ocasiones propiciada por una ideología cientifista, o politicista, o economicista, o tecnocrática, pero en cualquier caso fruto de una interpretación de la vida moderna que habrá que revisar, porque, a mi juicio, es muy desafortunada y desastrosa. Pero de hecho ha funcionado así, de modo que la institucionalización moderna favorece un proceso de des-responsabilización moral de los agentes individuales, a favor de los mecanismos institucionales”. *Horizontes de economía ética*, pg.118-9, Tecnos
- 162 “En realidad, creo que la ideología conservadora neoliberal es actualmente un obstáculo para la verdadera integración y desarrollo global de la humanidad, así como para la recuperación económica mundial y para la liberación de todos los seres humanos. Incluso, se podría afirmar, que la doctrina neoliberal, con sus abusos de poder sin límites y sus propias crisis internas, se está convirtiendo en un verdadero enemigo del mismo sistema capitalista”. M. J. Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía*, pg.34
- 163 VVAA, *Razón, ética y política*, Anthropos, pg. 38
- 164 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 202
- 165 L.von Mises, *La acción humana*, Unión Editorial, pg. 231
- 166 V.Camps: “En el mercado, en principio, todo está permitido. Las reglas del juego pueden ser sucias, y lo son en función en que funcione la máxima de Mandeville según la cual los vicios privados producen virtudes públicas. El engaño y el fraude en el mercado se pagan y porque se pagan — no porque sean inmorales — no interesan. El mercado es una competición libre donde gana el más astuto, no el mejor, más inteligente o más sabio. La competición supone una dureza que tiene muy poco que ver con las virtudes que acercan entre sí a las personas. El peligro de que esa relación se convierta en el modelo de la relación interhumana es no sólo el deterioro de las relaciones interpersonales, sino el de otros modos de relación como la política o la relación profesional”. *Paradojas del individualismo*, Cátedra, pgs. 189-90
- 167 J.Conill, *Ibid.*, pg. 117
- 168 J.Baqués Quesada, *Ibid.*, pgs. 61-2
- 169 J.S. Mill, *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*, pg. 162, Alianza
- 170 J.S.Mill, *Ibid.*, pg. 163.
- 171 R.Cubeddu, *Ibid.*, pg. 285
- 172 M.J.Fariñas Dulce, *Ibid.*, pg. 104
- 173 J.Huerta Soto, *Ibid.*, pg. 19
- 174 H.Küng: “¿No se necesita también en la ciencia económica una nueva

conciencia de que la economía no sólo tiene que ver con dinero y mercancías, sino también con el hombre real que, en su pensamiento y actuación, en modo alguno puede reducirse al homo economicus de intereses individuales?, Ibid., pg.265

175 M.J.Fariñas Dulce, Ibid., pg.158, Biblioteca Nueva

176 E.Galeano, Ibid., pg. 162

177 F.Hayek, *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, pg. 45

178 F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol.II, Unión Editorial, pgs.119-120

179 F.Hayek, Ibid., pg. 122

180 F.Hayek, Ibid., pg. 123

181 V.Camps: *“La ausencia de justicia distributiva es un obstáculo serio para la universalización de la libertad, y la discriminación de las personas delata una falta de justicia distributiva. Se trata de defender la libertad de todos, no de unos cuantos. Para lo cual hay que garantizar antes las condiciones de esa libertad. Me inclino, pues, por la tesis de que afirmar la superioridad de las libertades individuales sobre cualquier otro valor es un engaño. ¿Para qué son libres, en estos momentos, los ciudadanos de los empobrecidos países centroeuropeos? ¿Basta la libertad política para ser de verdad libre? Si la libertad negativa es un valor para todo ciudadano de un Estado de derecho, la libertad positiva es sólo un valor para quien pueda plantearse qué hacer con ella. Puede ocurrir — y ocurre — que alguien prefiera vivir esclavizado por el mercado a conducirse autónomamente. Pero quien ni siquiera puede optar por vivir esclavizado por el mercado porque no tiene posibilidades de comprar y*

vender nada, tampoco está en condiciones de ser autónomo.” Paradojas del individualismo, Crítica, pg. 55

182 F.Hayek, Ibid., pg. 126

183 *“Desde esta perspectiva me permito destacar, en primer lugar, que una de las causas profundas que está constantemente impidiendo la realización plena de los derechos humanos es la existencia de estructuras económicas que producen y mantienen la desigualdad económica entre los hombres. No es posible realizar un sistema económico perfecto en el que todos los hombres fueran desde el punto de vista económico todos iguales. Pero los hechos y razón demuestran que, existiendo desigualdades económicas, la realización de los derechos humanos será siempre imperfecta y, en cierta medida, falsa. Más todavía, cuando las desigualdades económicas son profundas, gravísimas, lo que sucede no es que los derechos humanos existan de manera insuficiente, sino simplemente que no existen. (...) Mientras que haya desigualdades económicas, aunque no sean las gravísimas y dramáticas del mundo subdesarrollado, no habrá una realización plena de los derechos humanos ni siquiera en las sociedades avanzadas”.* El fundamento de los derechos humanos, J. Muguerza y otros, Ed. Debate, pg. 211

184 F.Hayek, Ibid., pg. 128

185 F.Hayek, Ibid., pg. 145

186 E.Galeano, *Patas arriba*, Siglo XXI, pg. 182

187 D.Antiseri, Ibid., pgs. 44-45

188 D.Antiseri, Ibid., pgs. 61-2

189 G.Zanotti, *Introducción filosófica al pensamiento de F.A.Hayek*, Unión Editorial, pgs. 105-6

¹⁹⁰ F.Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, pg. 47

¹⁹¹ F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, vol. II, pg. 159-160

¹⁹² F.Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza, pgs. 89-90

¹⁹³ L.vonMises, *La acción humana*, Unión Editorial, pg.242

¹⁹⁴ E.Galeano, *Ibid.*, pg. 222

¹⁹⁵ J.Riechman, *De la economía a la ecología*, VVAA, Trotta, pgs. 81-2

Evolución y religión: ¿Incompatibilidad o integración?

CARLOS BEORLEGUI
UNIVERSIDAD DE DEUSTO



RESUMEN: El autor del presente ensayo se plantea que la teoría científica de la selección natural puede ser compatible con la fe religiosa, porque ambos planteamientos corresponden a planos epistemológicos diferentes, que son susceptibles de integración. La condición para esta correcta integración está en evitar los dos extremos que estorban esta integración: el materialismo cientifista y reduccionista, y el fundamentalismo religioso, también denominado creacionismo. Este texto es la intervención del autor en las Jornadas Darwin,

celebradas en la UCA, con motivo del Año de Darwin.

ABSTRACT: The author argues that the scientific theory of natural selection can be compatible with religious faith. Faith and science have different epistemological levels, which can be perfectly integrated. A condition for this integration is avoiding the extreme postures that obstacle this integration: scientificist and reductionist materialism and religious fundamentalism, also known as creationism. The following paper was read during the commemoration of the Darwin Year at the UCA.



1. Introducción

Cuando hablamos de la relación entre *evaluación* y *religión*, lo primero que tenemos que hacer es definir qué entendemos por evolución y por

religión. Por evolución entendemos la teoría general, nacida en el siglo XIX, que supuso la superación de una concepción estática y fijista de la realidad. Se impuso este modo

de pensar en todos los campos del saber, pero en el terreno de la biología el teórico clave fue Lamarck, a quien se considera el fundador del evolucionismo biológico. Por tanto, Darwin no fue el descubridor del evolucionismo, sino quien, frente a las diversas maneras de entender el proceso evolutivo en biología, propuso como motor del mismo la teoría de la *selección natural* ¹. En estas páginas, cuando hablemos de *evolución* nos estamos refiriendo a la evolución en el sentido darwiniano. Por eso, podríamos emplear, en vez del término *evolución*, el de *evolución darwiniana*, o *darwinismo*, sin más.

Y cuando hablamos de *religión*, nos estamos refiriendo en principio a todas las creencias religiosas en general, puesto que el planteamiento que vamos a defender aquí sobre la compatibilidad e integración entre la evolución y la fe o la religión, puede ser aplicada a cualquier religión, aunque en este escrito nos vamos a referir exclusivamente a la *fe cristiana*. Por tanto, el título podría ser, en un sentido más preciso: *Darwinismo y cristianismo*.

Aclarado este punto, la cuestión central sobre la que se supone me toca reflexionar aquí es si la evolución darwinista, esto es, la teoría de la selección natural de Darwin, como explicación del proceso evolutivo, es compatible o no con la fe religiosa, en concreto, con el cristianismo. ¿Se puede ser darwinista y cristiano al mismo tiempo, o sólo se puede ser una cosa u otra? Muchos

intelectuales se están preguntando esta cuestión, y han dedicado libros y artículos de gran interés sobre este tema².

La relevancia del tema en la actualidad se debe, entre otras razones, en primer lugar a que el año 2009 celebramos el bicentenario del nacimiento de Charles Darwin (12 de febrero de 2009), así como el 150 aniversario de la publicación de su obra principal, *El origen de las especies* (1859). Pero no sólo la relevancia de la problemática del diálogo ciencia-religión se debe a estas fechas celebrativas, sino que viene siendo un tema de disputa y atención desde casi la publicación del citado libro de Darwin.

La mayoría de las personas cultas están al tanto, en líneas generales, de los sucesivos empeños, en el entorno de algunos estados de los Estados Unidos, por parte de los fundamentalistas o *creacionistas* norteamericanos para conseguir que no se explique el darwinismo en las escuelas, o que se presente al mismo tiempo que el darwinismo el *fundamentalismo bíblico* o la teoría *creacionista* ³, y más recientemente la teoría del *Diseño Inteligente* ⁴.

Y por otro lado, seguramente que también estaremos todos al tanto de las campañas antirreligiosas de algunos científicos, liderados sobre todo por el sociobiólogo inglés Richard Dawkins, junto a Daniel Dennett y otros, consistentes en colocar carteles propagandísticos en autobuses urbanos de diversas

ciudades europeas, con consignas como *"There is no God"* (*Dios no existe*), con la consiguiente contraofensiva de algunos sectores cristianos más conservadores.

Estamos, por tanto, ante un tema candente y de gran actualidad, pero también de enorme complejidad, que no podemos desarrollar aquí en todos sus términos. Si tuviéramos que analizar el tema en toda su amplitud, tendríamos que comenzar analizando la historia de la relación/oposición entre ciencia y religión. Pero nos ocuparía demasiado espacio, aparte de que ya hay excelentes trabajos escritos sobre esta temática ⁵.

Se supone también que ya conocemos los aspectos más fundamentales de las teorías de la evolución y la propuesta de Darwin sobre la selección natural. Durante estos días, en las charlas anteriores impartidas por otros profesores, hemos tenido ocasión de ver esos puntos, y durante este año conmemorativo de Darwin se han escrito numerosos e interesantes libros, a los que tienen que remitirse los que tengan interés por esa temática, que no podemos tratar aquí, pero que la tenemos que tener de fondo ⁶.

Tampoco podemos detenernos demasiado en estudiar a fondo las diversas teorías sobre la relación entre ciencia y religión/fe. Haremos referencia durante esta charla, de modo esquemático, a las diferentes posturas que sobre este punto se han propuesto. Pero hay numerosos

y excelentes libros que se han detenido en estudiar a fondo la enorme variedad de posturas al respecto, siendo en mi opinión los libros de Ian G. Barbour los que mejor y más sistemáticamente han abordado esta importante y actual problemática ⁷.

En definitiva, considero que el marco de reflexión más interesante y adecuado para abordar la relación entre ciencia y fe en un escrito/charla como este es el marco epistemológico, esto es, presentar claramente la distinción entre estos dos modos de saber y de dar cuenta de la realidad que constituyen la ciencia, por un lado, y la fe y la teología, por otro, y reflexionar a continuación, desde esos parámetros, a cerca de si la teoría científica de la selección natural puede ser compatible o no con una mirada de fe y su reflexión racional correspondiente, como es la teología. Entiendo que este punto es el aspecto clave y fundamental a la hora de plantear y de tratar de resolver esta temática o esta cuestión de si son compatibles o no, o de cómo conjugar la teoría de la evolución de Darwin y la fe cristiana. ¿Se puede ser cristiano y evolucionista, o darvinista, o se tiene que optar necesariamente por uno de los dos términos de la alternativa?

La tesis que voy a defender aquí es que se puede perfectamente ser darvinista y cristiano, porque ambos planteamientos corresponden a planos epistemológicos diferentes, que se pueden y se deben complementar e integrar. La condición para esta

correcta integración está en evitar los dos extremos que estorban esta integración: *el materialismo cientifista y reduccionista*, consistente en afirmar que no hay más realidad que la realidad material o física, y tampoco ningún otro saber legítimo y verdadero que el que se basa en el método de las ciencias naturales, esto es, el método empírico; y el *fundamentalista religioso*, también denominado *creacionismo*, defensor de una interpretación literal de la Biblia y de una intervención milagrosa de Dios en los acontecimientos del mundo.

En consecuencia, la postura de integración entre ciencia y fe que

defiendo aquí, supone dejar claro, por el contrario, que la ciencia no es más que un tipo de saber junto a otros (filosofía, teología, literatura, etc.), a quien le corresponde dar cuenta de la realidad en un nivel determinado de la misma (en concreto, la dimensión *fáctica*), por lo que no le corresponde dirimir cuestiones a acerca del *sentido* de la realidad (tarea propia de la filosofía y de la religión), e igualmente, supone superar, desde el campo de la opción religiosa, una concepción literal y fundamentalista de la explicación de la Biblia y replantear de otro modo la idea de Dios y su intervención en el mundo.

2. Precisiones epistemológicas

Como ya hemos avanzado, considero que el problema de la correcta conjugación ente ciencia y fe/teología pasa por un correcto entendimiento de los diferentes niveles epistemológicos de la realidad.

Para entender esta afirmación, vamos a poner como ejemplo sencillo. Si nos ponemos a contemplar, por ejemplo, un árbol (un palo de mango, o un cerezo), advertimos sus múltiples caras o enfoques desde los que podemos y solemos contemplarlo: la cara estética, económica, biológica, filosófica, teológica, etc.

Si nos preguntan cuál es el enfoque más verdadero, nos quedare-

mos en principio extrañados por la pregunta, puesto que la respuesta evidente es que todos, cada uno en su nivel. Y el conjunto de los diversos puntos de vista es lo que constituye esa realidad que es un árbol.

En vez de centrarnos en un objeto particular del mundo, podemos referirnos al conjunto de la realidad. La ciencia nos puede decir cómo es la realidad y cómo funciona. Por ejemplo, cuál es la velocidad de la luz, cómo es la estructura del átomo, cuántos cromosomas tiene el cariotipo de una especie viva, etc., pero no podrá responder, porque no le corresponde, por qué esas realidades son así y no de otra

manera; y, en definitiva, no podrá responder por qué la realidad existe en vez de no existir, por qué hay ser y no nada. Esa es precisamente la pregunta filosófica por excelencia, según Leibniz. En este tipo de cuestiones es donde experimentamos la pluralidad de niveles de la realidad, y del esfuerzo intelectual del ser humano por entenderla y captarla.

En realidad, la razón humana, esto es, el modo como tratamos de captar la realidad y dar cuenta de la misma, es así de compleja. En sus inicios, comenzó siendo una racionalidad unida y global, con el nombre de filosofía (amor a la sabiduría), y más adelante se fue desgajando y explicitando en diversos ámbitos del saber, que no siempre se han interrelacionado y complementado de un modo pacífico y correcto. La epistemología sería la parte de la racionalidad o del saber que intenta delimitar las diferentes parcelas de los saberes, las normas adecuadas para no interferir entre sus fronteras, así como las reglas de complementariedad entre los diversos niveles de la racionalidad.

Con este telón de fondo de la epistemología, es como tenemos que tratar de plantearnos la cuestión de la relación entre darwinismo y cristianismo, puesto que en el fondo se trata de cómo conjugar una teoría científica y una filosófica y/o teológica. Dentro de lo que se lleva denominando "el retorno de lo sagrado", cada vez cobra más actualidad la discusión sobre la relación entre las teorías científicas

y las filosóficas y teológicas, sobre todo en los ámbitos más problemáticos, como son el origen, la estructura y la historia del universo, el origen de la vida, su evolución y complejificación, el origen del ser humano, los múltiples problemas que se plantean en el ámbito de la bioética, la eutanasia, etc. Las mayores dificultades a la hora de concordar posiciones no provienen de los contenidos específicos de las diferentes posturas cosmovisionales desde las que cada interlocutor habla e interpreta la realidad, sino sobre todo del diferente modo como se entiende correctamente la distinción y conjugación de los planos o enfoques específicos de la ciencia, la filosofía y la teología ⁸. Aunque, en el fondo, los dos aspectos del problema (contenidos cosmovisionales y distinción epistemológica) están interrelacionados y se influyen mutuamente.

Por eso, en la clarificación de las diferencias entre las diversas propuestas que hoy día contienden sobre la comprensión de la evolución y el lugar del ser humano en ella, es fundamental y básico hacer una buena labor de clarificación sobre la distinción de planos epistemológicos. Es muy probable que si llegamos a entendernos en este punto, resulte mucho más fácil clarificar las diferencias e iniciar el camino que nos lleve a la posible superación de las mismas.

Voy a defender aquí que una correcta mirada epistemológica entiende/considera que:

—La *ciencia* se limita a, o le corresponde solamente dar cuenta de la realidad *fáctica*, de la constatación de los hechos que pueden ser constatados y comprobados empíricamente por cualquier observador humano, así como las *leyes* que rigen la interrelación entre los diversos hechos de la realidad. Dejemos de lado, de momento, la distinción y diferenciación entre los diversos tipos de ciencias, las naturales y las humanas, porque nos complejificaría demasiado el tema y no contribuiría a aclararlo;

—En cambio, la *filosofía* se mueve en el terreno de las *interpretaciones* de tales hechos; lo que se denomina el ámbito del *sentido*. Ello hace que las exigencias de validación y plausibilidad de sus afirmaciones sea de diferente género que las verdades científicas, en la medida en que la evidencia de su verdad no pertenece al campo de la constatación empírica o sensible, sino más bien a su coherencia interna y a su plausibilidad con el funcionamiento de los hechos que trata de interpretar desde una teoría sistémica más abarcadora. Pero, así como en el campo de las afirmaciones científicas cabe una demostración empírica casi definitiva (aunque también en el ámbito científico se halla el ser humano en búsqueda constante), y los científicos llegan en su mayoría a una constatación objetiva (la estructura del ADN, la del átomo de Hidrógeno, la raíz cuadrada de 25, etc.), no ocurre lo mismo en el terreno de la

filosofía, donde se pueden dar, y se dan, sobre un mismo hecho varias o múltiples interpretaciones. Y ello no debe ser considerado (como a veces se hace desde determinadas posturas científicas, o más bien filosóficas reduccionistas, materialistas) como una limitación e insuficiencia de la filosofía, sino como una consecuencia de su específico modo de dar cuenta de la realidad. El dato específico del saber filosófico está en que interpreta la realidad desde un a priori cosmovisional en el que se apoya y desde el que da sentido a todos los datos de la realidad. Y en la medida en que tal cosmovisión no parte de la mera experiencia empírica, sino que tiene otros muchos componentes que la sostienen (educación cultural, religiosa, opciones y experiencias personales, etc.), y desde el cual cada sujeto humano termina de construir un mundo que se le presenta abierto y, en cierto modo, sin terminar, hay una parte de opción, de creación y de libertad inevitable en toda interpretación filosófica del mundo. Por eso, no debe extrañar que la filosofía esté constituida por una inevitable pluralidad de puntos de vista, a la que se oponen los diferentes dogmatismos y fundamentalismos, y que, por otro lado, no conviene confundir con una postura relativista disolvente;

—Por su parte, la teología se mueve, al igual que la filosofía, en el ámbito de las *interpretaciones*, partiendo también y apoyándose en interpretaciones cosmovisionales de la realidad, diferenciándose en este

punto de la filosofía en que forma parte de dichas cosmovisiones la fe en Dios y en su acción sobre la realidad, apelando para estas afirmaciones a fuentes reveladas, aunque también (al menos en el cristianismo) mediadas por la racionalidad filosófica, que entiende que tales afirmaciones teológicas no son demostrables pero sí razonables, estos es, coherentes con la racionalidad humana (*fides quaerens intellectum*).

Estas distinciones, a pesar de su aparente coherencia y plausibilidad, no siempre son reconocidas y aceptadas por todos. Y considero que hay razones, sobre todo dos, que explican en gran medida estas discrepancias. La primera tiene que ver con la extraordinaria labilidad de las fronteras entre cada mirada epistemológica. No todos aceptan la distinción entre hechos e interpretaciones, hechos y valores, o entienden tal distinción de maneras muy diversas y erróneas. De hecho, cuando se quiere hacer ver que la ciencia no puede responder a las cuestiones sobre por qué hay realidad en vez de la nada, o por qué la realidad es así y no de otra manera, suelen considerar que son cuestiones no resueltas todavía por la ciencia, pero que quizás en el futuro se podrán responder desde la misma ciencia, no siendo conscientes de que son niveles epistemológicos diferentes e incompatibles. Y la segunda consiste en entender que la propia diferenciación de planos epistemológicos supone ya de entrada un modo específico de

resolver o de entender el conjunto del problema y una visión cosmovisional y totalizante de la realidad. Es decir, tiene el riesgo de ser una forma entre otras (como toda propuesta filosófica) de entender y de resolver el problema, con lo cual parecería ser a la vez juez y parte de la distinción.

Entre las posturas más reacias a la aceptación de esta distinción de planos se hallan dos planteamientos extremos: el *naturalismo filosófico* y los *creacionismos fundamentalistas*. El primero no admite la distinción de planos de la realidad, y da por hecho que no existe más realidad que la que se puede demostrar con el método de las ciencias naturales. Y consideran que al querer presentarles, o hacerles advertir, la existencia del nivel del sentido, les estamos metiendo de rondón un ámbito imaginario, y por tanto no existente, como es el de la racionalidad filosófica o metafísica, donde se sitúa también el ámbito de las religiones. Para ellos se tratan, sin más, de propuestas metafísicas sin sentido. Por tanto, para esa postura no habría más racionalidad que la propia de las ciencias, quedando el ámbito de los valores postergado a la región de los gustos o preferencias irracionales. Las limitaciones de esta postura son varias: la primera consiste en no advertir que las bases teóricas de su planteamiento no se pueden demostrar, son propuestas filosóficas que escapan a la verificación científica; y además, la evidente y necesaria distinción

entre ciencia y filosofía se advierte cuando se plantean las preguntas sobre los límites de la ciencia. Está claro que las diferentes ciencias pueden llegar a descubrir todas las leyes del universo y de sus diferentes partes, no sólo en el ámbito físico, cosmológico, químico, biológico, sino también psicológico e histórico-social. En todos estos campos, y en el conjunto total del universo, no podrá ir nunca más allá de constatar las leyes fácticas que rigen su funcionamiento, pero no puede evitar que el ser humano se plantee preguntas más radicales: ¿por qué existe el universo en vez de no existir? ¿por qué es así y no de otra manera? ¿qué sentido tiene nuestra existencia, a dónde vamos, de dónde venimos, para qué todo, por qué existe el mal y el dolor, etc.? Estas cuestiones escapan a la mera reflexión científica, aunque no a los científicos, que como seres humanos pueden y deben plantearse, debiendo ser conscientes de que el ámbito de las respuestas escapa a los dominios de la ciencia.

Por otro lado, los *creacionismos fundamentalistas*, aunque no nieguen en principio la distinción de planos, consideran que la única verdad se halla en el nivel religioso, presente en los libros sagrados de turno, interpretados de modo literal y acrítico. De modo que si existe discrepancias entre ciencia, filosofía y libros sagrados, son éstos los únicos jueces desde los que dirimir el conflicto ⁹.

Ambas posturas no aciertan a entender la realidad en su justa complejidad e interrelación. Según las precisiones epistemológicas que hemos presentado, a la hora de resolver la cuestión que nos ocupa, la posibilidad o no de integrar y hacer compatibles el evolucionismo científico y el cristianismo, tenemos que distinguir dos momentos o planos de reflexión:

El primero tiene que centrarse en saber aceptar y distinguir adecuadamente entre los dos niveles epistemológicos indicados, el científico y el filosófico. Este es un paso fundamental, sin el cual no es posible entenderse ni resolver adecuadamente no sólo la cuestión que nos ocupa, sino cualquier conflicto entre una teoría científica y otra filosófica o teológica;

Y dentro ya del nivel filosófico, como ámbito del sentido, en el que convergen las diversas interpretaciones, nos encontraríamos con la pluralidad de cosmovisiones filosóficas, y también las teológicas, que tratan de dar sentido a la realidad, tal y como nos la presentan las teorías científicas.

- a) En el nivel primero, se halla la reflexión de los datos científicos, y la constatación de que la ciencia no es suficiente para dar cuenta del total de la realidad.
- b) Y en el segundo, la inevitable necesidad de admitir una pluralidad de interpretaciones, entre las cuales estaría la religiosa,

pero también la atea o agnóstica. Según esto, las conclusiones a las que llegamos son varios:

—A la hora de dar sentido al hecho de la evolución, tan legítima es la postura religiosa como la atea o agnóstica, porque, ante la opacidad de la realidad, cabe igualmente concluir que todo el proceso evolutivo, así como toda la historia del universo, es resultado del azar o de cualquier otro mecanismo impersonal, como también optar por la postura religiosa;

—Las dos no pueden ser igualmente verdaderas, puesto que son contradictorias, pero desde nuestra mirada intrahistórica no tenemos posibilidades de dirimir entre la verdad de una o de otra de las interpretaciones; por eso, la única salida es la fe, o la no fe; ambas opciones pertenecen al mismo nivel epistemológico: el de la fe y la opción personal;

—Por tanto, son compatibles en principio la teoría darwinista y la opción cristiana sobre el mundo y la historia del universo y el desarrollo de la biosfera, puesto que ambas pertenecen a niveles epistemológicos diferentes.

Por consiguiente, también parece claro que, en virtud de esta distinción de planos epistemológicos, no resulta sostenible la postura del reduccionismo materialista, o naturalismo cientifista, por insuficiente y contradictoria:

—Por *insuficiente*, puesto que las ciencias no lo abarcan todo, sino el nivel de las descripciones fácticas; más allá, tienen que ceder el puesto a la filosofía y a la teología; el materialismo reduccionista quiere ser ciencia, pero es más bien una propuesta filosófica;

—Y por *contradictoria*: afirmar que la ciencia es suficiente para dar cuenta de la realidad, no pertenece al ámbito científico sino al filosófico; por lo tanto, el reduccionismo materialistas, que pretende ser una teoría científica, constituye de hecho una tesis filosófica, que además es falsa. Esto es, se está intentando pasar por afirmaciones y conclusiones científicas lo que no pasan de ser propuestas filosóficas, que, por definición, no son demostrables empíricamente, y de ahí que puedan presentarse varias teorías rivales al mismo tiempo, con la misma pretensión de verdad.

3. La problemática relación entre ciencia y fe: Cuatro posturas diferentes

La relación entre ciencia y teología, fe o religión, ha sido siempre compleja. Cuando no se sabe bien esta historia, se proyec-

tan sobre ella nuestros prejuicios e intereses, pensando que las cosas han sido en el pasado igual que en el presente, y no es del todo cier-

to. Por tanto, hay que desmontar muchos prejuicios sobre la forma en que a veces se entiende y se afirma que han sido las relaciones en el pasado entre ciencia y fe. Un prejuicio primero y fundamental, que quienes investigan la historia de esta relación señalan como bastante frecuente, es la incorrecta teoría de que la ciencia ha estado siempre en oposición a la religión, como si el trabajo científico fuera totalmente incompatible con los planteamientos religiosos.

Nada más lejos de la realidad, porque el saber ha estado siempre interrelacionado desde el comienzo de la historia humana, formando un todo desde el que se han ido desgajando las diferentes parcelas y especialidades, y al inicio no había conflictos entre las diferentes miradas sobre la realidad, sea la mirada científica, literaria, histórica, filosófica, teológica o mística. Además, es una verdad incontestable que el saber filosófico y científico ha nacido al amparo de la religión; aunque no sin conflicto. De hecho, el judeocristianismo, con su esencial y radical sesgo desmitificador y secularizador de la realidad (el relato del Génesis es esto lo que nos viene a decir: Dios es trascendente al mundo, y el mundo tiene sus leyes autosuficientes; por tanto, el mundo no es Dios; el hombre no tiene que adorarlo, sino que puede conocerlo, darle nombre y dominarlo, aunque no de una forma despótica) ha contribuido de forma determinante en los orígenes y en los avances de

la ciencia moderna. No en vano la ciencia moderna se ha desarrollado en el entorno de la Europa cristiana, aunque también en el contexto de la sociedad islámica. Y la mayoría de los grandes científicos modernos han sido cristianos, e incluso en la mayoría de los casos también muy religiosos. Bastaría hacer un recorrido por la historia de la ciencia para comprobarlo¹⁰.

Bien es cierto que la mirada científica y la mirada religiosa tienen elementos específicos y más que suficientes como para entrar en conflicto en determinadas ocasiones. Pero esta conflictividad se ha dado más que por la incompatibilidad de ambos enfoques, por las insuficiencias de los propios intelectuales a la hora de hacer ciencia o interpretar la religión. El científico se centra en describir los fenómenos naturales tal y como aparecen a nuestra observación directa, pero a veces se tiende, por parte de algunos, a absolutizar este punto de vista y a considerar que todo lo que hay se reduce a esa única dimensión. En cambio, la teología o la fe se centran en el nivel del sentido, aunque también hay ciertos planteamientos que tienden a no aceptar del todo la autonomía de lo mundano, y, en consecuencia, a defender que la acción de Dios sobre el mundo se confunde y se mezcla con los factores materiales que originan los diversos acontecimientos naturales.

Por eso que, más que hablar de conflicto entre ciencia y fe, hay que

hablar de conflicto entre determinados científicos y determinados creyentes o teólogos. Pero purificados de estos errores y derivas incorrectas, creemos que lo más acertado es defender que son perfectamente compatibles la visión científica y la religiosa, entendidas ambas de forma adecuada, aunque eso no quita que se mantengan de vez en cuando, o incluso en no pocos momentos, diversas dificultades a la hora de conjugarlas en relación a diversos temas puntuales.

Los diversos modos como se suelen interrelacionar y conjugar la ciencia y fe pueden resumirse en cuatro posturas¹¹:

a) Conflicto

Para esta postura, no hay posibilidad de conjugar fe y ciencia, puesto que se trataría de dos dimensiones contrapuestas de mirar la realidad. O se es científico o se es creyente, pero no se puede ser las dos cosas al mismo tiempo. El error básico de esta postura es no aceptar el pluralismo epistemológico, esto es, la complejidad de la realidad, sobre la que cabe hacer constataciones de hecho, ciencia, y preguntas por el sentido, filosofía y teología. Por tanto, como sólo se puede ver la realidad, según los defensores de estos planteamientos, desde un único punto de vista, se entiende y se vive la ciencia y la fe como dos teorías sobre la realidad que se sitúan en el mismo y único nivel, y por tanto se hallan en conflicto y resultan excluyentes.

No es extraño, por ello, constatar que dentro de esta postura se sitúan tanto científicos como creyentes, enfrentándose los planteamientos de los reduccionistas científicos y de los creyentes fundamentalistas. Para los primeros, no hay más forma de dar cuenta de la realidad que a través del método científico, entendido bajo el método positivista. Entre los defensores de estos planteamientos están sobre todo intelectuales como R. Dawkins y D. Dennet¹². En cambio, para los fundamentalistas cristianos, la verdad sobre el conjunto del universo se halla en la Biblia, entendida al pie de la letra. De modo que, cuando hay una discrepancia entre los científicos y el libro sagrado, no hay duda de quién tiene la verdad y quién se equivoca. Aquí se sitúan los fundamentalistas clásicos de ámbito norteamericano, sobre todo, y en parte también los defensores de la teoría denominada del Diseño Inteligente¹³.

El error del cientifismo naturalista consiste en convertirse y actuar como una religión, puesto que tiene la pretensión de que una teoría científica es también una cosmovisión, una propuesta de sentido¹⁴. El fundamentalismo religioso absolutiza también la mirada religiosa, atribuyéndole la tarea de dar cuenta de la realidad material, cosa que le corresponde a la ciencia. De ahí que ambos planteamientos no puedan por menos que chocar, porque pretenden ocupar todo el espectro del saber, y se miden como dos

propuestas excluyentes y alternativas. La ciencia quiere convertirse en una religión más, y la religión quiere ocuparse de ámbitos del saber que no le corresponde.

El enfrentamiento de estas dos posturas extremas suele ser lo que salta a la prensa y lo que suele llegar al gran público, con el correspondiente desenfoque teórico que puede advertirse, con lo cual se hace un flaco favor a una reflexión seria de este problema fundamental. Advertimos con ello un dicho popular: los extremos se tocan y se alimentan mutuamente. Al cientifismo naturalista le conviene tener delante a un afundamentalismo primitivo y extremo, porque con él se siente a gusto para vencerlo fácilmente; y lo mismo le ocurre al fundamentalismo, cuando se encuentra con una postura tan extrema y radical como la suya, y tan poco dada a precisar y a matizar, sino a salir a la búsqueda del hereje y a llevarlo a la hoguera.

b) Independencia

Los que se sitúan en esta postura consideran que no hay, ni puede haber, conflicto entre el punto de vista de la ciencia y el de la fe, porque cada uno de los dos se mueve en niveles de reflexión diferentes. La ciencia se centra en decirnos cómo es la realidad material, y la religión, en cómo debemos vivir, proponiéndonos diversas orientaciones de sentido y salvación¹⁵.

El acierto de esta postura está en distinguir estos dos planos

epistemológicos sobre los que se mueven la ciencia y la fe, o la teología. Pero su insuficiencia consiste en considerar que la separación de planos hace que parezca que ciencia y fe no tienen nada que decirse ni dialogar.

De ese modo, esta postura se apoya en un fondo teórico dualista, en el que por un lado va la ciencia y los aspectos empíricos, y, por otra, la filosofía y la religión, condenando al ser humano a vivir un mundo escindido en dos partes que no se relacionan ni tienen nada que decirse, cosa que es manifiestamente inexacta.

De ese modo, dentro ya de la teología, resulta difícil conjugar la realidad fáctica de lo mundano con su sentido y significado, abriéndose un abismo insalvable entre el Dios de la creación y el Dios de la salvación.

En conclusión, la ventaja de evitar los conflictos se salda con el inconveniente y el error de escindir de forma definitiva nuestra realidad mundana, que, por el contrario, se nos muestra como una realidad única aunque compleja.

c) Diálogo

Esta postura trata de comparar los métodos que emplean tanto la ciencia como la teología, advirtiendo sus semejanzas y sus diferencias entre ellos. En concreto, estudian los modelos y analogías que utilizan la ciencia y a teología para tratar de comprender e imaginar

lo que no puede ser directamente observado (por ej., la estructura y los componentes del átomo, por los científicos, o la existencia y realidad de Dios, por la teología).

Otro punto de diálogo se centra en advertir los diferentes momentos en los que la ciencia llega en sus investigaciones a cuestiones límite, en los que advierte que ya no puede responder con sólo el enfoque científico (Ej.: la creación del mundo, o el hecho de que el mundo se nos aparece como un todo ordenado e inteligible, ante lo cual surgen las cuestiones post-científicas de por qué es así y no de otra forma).

Otro momento de diálogo se produce cuando se producen algunos conceptos científicos como analogías para hablar de cómo se puede entender la relación de Dios con el mundo. Por ej., la comunicación de información, o entender a Dios como el determinante de las indeterminaciones cuánticas que deja abierta la física cuántica, proceso que atribuir a la acción de Dios no supondría violar ninguna ley de la física actual.

Podríamos seguir poniendo múltiples ejemplos, pero siempre llegaríamos a la conclusión de que, aunque este modo de proceder es muy fructífero y necesario, en la medida en que advertimos un importante y clarificador acercamiento entre ambos enfoques, vemos también su insuficiencia, pudiéndose profundizar más en el acercamiento entre ciencia y fe, como propone la postura siguiente.

d) Integración

Esta postura va más allá de las dos anteriores, y trata no sólo de advertir la diferencia de niveles epistemológicos en los que se mueven la ciencia y la teología, o establecer diálogos entre las semejanzas estructurales entre los dos métodos, el científico y el teológico, sino de llegar a integrar más estrechamente ambas disciplinas.

Esta integración, desde el punto de vista de la teología, se puede hacer de diferentes formas, siguiendo a I. G. Barbour:

- La que realiza la denominada *teología natural*: trata de buscar en la naturaleza y en los avances de la ciencia pruebas para demostrar la existencia de Dios y las afirmaciones de la teología.
- La defendida por la *teología de la naturaleza*: no busca pruebas demostrativas de las verdades que defiende la fe y la teología, sino simplemente mostrar que los avances de la ciencia no son contrarios a la teología, sino más bien lo contrario: le sirven de apoyo y hacen razonables sus afirmaciones.

La primera postura trata de reavivar los planteamientos de la ya superada (aunque no por todos) *teología natural*, existente ya desde la Edad Media, y consistente en defender que las verdades teológicas, entre las que estaría la existencia de Dios, se pueden demostrar, basán-

dose también en la teoría de las dos vías de la única verdad.

En cambio, lo que Barbour denomina teología de la naturaleza considera que las verdades de la fe no pueden ser demostradas, pero sí son razonables, considerándose una opción más al lado de otras opciones filosóficas y cosmovisionales de entender la realidad. De este modo, sostiene que la fe (la teología), la filosofía y la ciencia puede conjugarse de modo adecuado para

sostener que se puede ser creyente y admitir los datos consolidados de la ciencia, en este caso la teoría de la selección natural propuesta por Darwin.

De cara al tema que nos ocupa, las dos posturas que vamos a tener en cuenta, y que suelen ser las que salen más al gran público y ayudan a presentar de un modo más claro el problema, son la primera y la tercera, en este caso en la versión de lo que hemos denominado teología de la naturaleza.

4. Evolución darwinista y fe cristiana

Entrando ya más en concreto al problema de la relación y discusión sobre la compatibilidad o no entre el evolucionismo darwiniano y la fe cristiana, tenemos que ir haciendo las oportunas precisiones, teniendo en cuenta todo lo dicho ya en los apartados anteriores.

Este tipo de posturas suele ser bastante más frecuente de lo que parece. Como muestra voy a presentar dos ejemplos. El primero está sacado del libro de Javier Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin*¹⁶, un libro excelente desde el punto de vista científico, pero con errores de bulto desde el punto de vista filosófico. En una de sus páginas dice lo siguiente: “Darwin había descubierto por fin una alternativa creíble al *creacionismo*, a la *perogrullada* que todo el mundo había dado por sentada hasta entonces,

y que formulaba –o mejor, que ni formulaba– que las cosas de diseño inteligente, como los relojes y los seres vivos tenían forzosamente que haber sido diseñadas por una inteligencia, como un relojero o un dios. Fue la teoría de la selección natural la que refutó el famoso argumento teológico del diseño, tan pía y meticulosamente ensamblado por el reverendo Paley. Si quieren loar a la persona que mató a Dios, no busquen en el entorno de Nietzsche. Pidan la lista de tripulantes del H. M. S. Beagle. La selección natural, es decir, la muerte de Dios, es la razón de la celebridad de Darwin fuera del ámbito de la biología”¹⁷.

Como puede verse, para J. Sampedro, de una teoría científica se puede concluir, de modo contundente y demostrativo, una afirmación filosófica y teológica: la supuesta muerte o no existencia de

Dios. Está visto que a muchos científicos no les vendría mal algunas clases de epistemología. Sacarían más y mejores frutos de sus investigaciones científicas. Porque no se trata de considerar ilegítima su postura atea o agnóstica, sino simplemente su pretensión de que el ateísmo o agnosticismo se deduzca directa y necesariamente (como prueba concluyente) de una afirmación o teoría científica.

Un segundo ejemplo lo tomo del también excelente libro de Steven Mithem, *Arqueología de la mente: orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*¹⁸. Mithem no se refiere al proceso evolutivo, en general, sino al modo como hay que entender el surgimiento de la mente humana. De sus reflexiones extraigo dos párrafos en los que se puede ver la incorrecta deducción filosófico-teológica de unas bases científicas. "Los creacionistas creen que la mente surgió de repente y ya completamente formada. De acuerdo a su visión de las cosas, fue un producto de la creación divina. Están equivocados: la mente tiene una larga historia evolutiva, y puede explicarse sin recurrir a poderes sobrenaturales"¹⁹. "La mente humana es un producto de la evolución, no una creación sobrenatural. He puesto claramente sobre la mesa la evidencia al respecto. He especificado los "qués", los "cuándo" y los "porqués" de la evolución de la mente"²⁰.

Para Mithem, desde los presupuestos del reduccionismo materia-

lista, que dan por hecho un monismo ontológico y epistemológico, la realidad no tiene más que un solo plano, objeto de la ciencia, donde no cabe en absoluto la posibilidad de conjugar el nivel fáctico, donde la emergencia de la vida, de la mente y de cualquier otro fenómeno biológico y mental, tiene que ser explicada por las ciencias correspondientes, con el nivel del sentido, donde cabe tanto interpretar todos esos fenómenos desde el punto de vista del azar, como también entenderlos desde una intervención de Dios, respetando el ámbito de las denominadas causas segundas. Por eso, cabe conjugar y complementar una teoría de la mente con un creacionismo ilustrado.

Pero veamos un poco más detenidamente estos puntos. Siguiendo lo que hemos indicado más arriba sobre la necesidad de distinguir el plano científico y el filosófico y teológico, hay que reconocer que la teoría de la selección natural es una teoría científica, y su aceptación y rechazo tiene que realizarse en el mismo nivel, con argumentos de tipo científico.

Y, a partir de esas verdades científicas, cabe preguntarse por el sentido del proceso evolutivo, haciéndonos preguntas tales como si en la evolución hay azar, necesidad, o finalismo; o si cabe descubrir en ese mismo proceso evolutivo un mero resultado de proceso azaroso y aleatorio, o bien puede haber también una interpretación religiosa. Tanto si respondemos con una

interpretación atea o bien con otra postura religiosa, hay que aceptar que ambas respuestas son legítimas y razonables. Son legítimas, porque la mera constatación de hechos no es suficiente para dar cuenta de la realidad, y la inteligencia humana, en cuanto razón (según Zubiri), está empujada a preguntarse por el sentido y fundamento profundo de la realidad. Y cualquier propuesta de sentido en el ámbito de la razón exige algún tipo de prueba racional, pero no es demostrable empíricamente, puesto que constituye una propuesta de sentido que no puede ser demostrada con el mismo tipo de requisitos empíricos que nos exigen las ciencias naturales.

Y las dos propuestas, la creyente y la no creyente, son *razonables*, en cuanto poseen una coherencia interna y no son contradictorias, y no se oponen a los datos científicos. Sólo se requiere de una propuesta filosófica para ser razonable que sea coherente internamente y que no se oponga a los datos científicos debidamente contrastados. Por tanto, la teoría científica de la selección natural no se opone a la existencia de Dios, ni tampoco demuestra que existe. En cuanto teoría científica, es totalmente neutra respecto a cualquier propuesta de sentido. Ahora bien, esta teoría científica no acepta cualquier tipo de idea de Dios, por ejemplo, no es consistente con una idea de un Dios milagrero (el *dios tapa-agujeros*), que actúa directamente en los fenómenos naturales como si fuera una *causa segunda*

más, en expresión de la teología medieval.

Por consiguiente, es totalmente legítimo que cualquier científico, o no científico, diga que, según la teoría darvinista, le parece más razonable la no existencia de Dios y opta por un sentido ateo del universo. Pero esa deducción no es una conclusión científica, sino filosófica y cosmovisional, que tiene el estatus de opción de fe, de opción vital sobre su vida y el universo. Lo mismo que hace el creyente: desde los datos que le aporta la experiencia del modo de ser del mundo, que la ciencia la va completando y corrigiendo históricamente, cree y deduce que todo tiene sentido desde Dios, aunque también está claro que el progresivo conocimiento de la realidad le va haciendo comprender que la acción de Dios sobre el mundo no puede ser y situarse al mismo nivel que las demás realidades mundanas. Si Dios existe, no puede ser una cosa u objeto más del mundo, sino el fundamento de todo, sea lo que sea que entendamos por ello.

Por otro lado, si nos atenemos a lo que sabemos de la vida del propio Ch. Darwin, su postura respecto al alcance metafísico y religioso de su teoría era menos extrema y antirreligiosa que muchos de sus seguidores, y no era tan claramente atea como algunos quieren suponer. Lo cierto es que Darwin no se consideró nunca ateo, sino agnóstico, y siempre fue muy cuidadoso en sus afirmaciones sobre las implicacio-

nes de su teoría sobre las verdades religiosas. Todo parece indicar que la muerte temprana de su hija mayor Annie, a los diez años, fue un factor que le alejó de la religión, haciéndole perder la fe en un Dios bueno que cuida providentemente de sus criaturas²¹. A pesar de ello, en carta a su amigo Asa Gray, reflexionando sobre el bien y el mal en el mundo, afirmaba que “no puedo mirar a este universo maravilloso, especialmente a la naturaleza humana, y concluir que todo es producto de la fuerza bruta. Me inclino a pensar que todo resulta de leyes diseñadas, con los detalles, bueno o malos, dejados a la suerte de lo que podemos llamar azar. Siento muy profundamente que estas cosas son demasiado difíciles para la inteligencia humana”²².

Aquí puede verse la honestidad con la que Darwin reflexionaba sobre estas hondas cuestiones acerca del sentido de la existencia humana, no considerando incompatibles la evolución y la fe religiosa, como se deduce de estas palabras escritas por él tres meses antes de morir: “Me parece absurdo dudar que un hombre pueda ser, a la vez, un teísta ardiente y un evolucionista (...). Contestando a su pregunta le diré que mi opinión fluctúa a menudo. En las fluctuaciones más extremadas, no he llegado nunca a ser un ateo, en el sentido de negar la existencia de un Dios. Creo que en general (más y más según me hago viejo), aunque no siempre,

la descripción más correcta de mi postura es la de agnóstico”²³

En la actualidad, la conciliación entre la teoría de la evolución y la fe cristiana es un hecho generalizado, excepto entre los defensores del creacionismo fundamentalista²⁴. Si para muchos científicos el hecho de la evolución suponía prescindir de toda referencia a instancias divinas, para los creyentes suponía simplemente la necesidad de cambiar el modo de entender la relación de Dios con el mundo. Tal es el caso de eclesiásticos contemporáneos de Darwin, como Frederick Temple y Charles Kingsley, para quienes era evidente que había que aceptar las afirmaciones confirmadas por las ciencias, pero entendiendo que “la selección natural estaba relacionada con el “cómo” de la acción creadora de Dios”, y defendiendo que “la evolución reemplazaba el concepto de acción instantánea del Creador por la más sutil y satisfactoria idea de una creación que, una vez implantada en el ser, era capaz de ir haciéndose a sí misma”²⁵.

Por tanto, según este modo de ver las cosas, se puede compatibilizar los datos de las ciencias respecto a los grandes momentos de la historia del universo y de la tierra con las verdades de fe del cristianismo, como son el origen del universo y la creación de Dios, el origen de la vida, la aparición de las diferentes especies vivas y la aparición del género humano con la afirmación de la acción de Dios en cada uno de estos momentos,

acción que no hay que considerarla milagrosa, al estilo de lo que defiende la teoría del Diseño Inteligente, sino una acción como fundamento de la realidad en todos sus ámbitos y en todos sus momentos históricos.

De hecho, la Iglesia Católica ha aceptado oficialmente la compatibilidad entre el evolucionismo y la fe cristiana. El papa Juan Pablo II, en un mensaje dirigido a los miembros de la Academia pontificia de ciencias²⁶, reunidos en Roma para su asamblea plenaria del 22 de octubre de 1996, ha expresado pública y oficialmente la compatibilidad entre el evolucionismo darvinista y el cristianismo²⁷. Lo que resultó sorprendente es que muchos comentaristas de medios de comunicación relevantes consideraron que se trataba de una gran novedad en la Iglesia Católica, cuando, como indicaba A. Matabosch, “en realidad se trata de una expresión pública y de magisterio ordinario de lo que hace más de treinta años se enseña en todas las facultades de Teología y hasta se expone en los catecismos para niños”²⁸. Es importante también matizar que Darwin nunca fue condenado por la Iglesia²⁹, a diferencia de Galileo. La disputa propiamente se produjo, con las diferentes iglesias, sólo con la Iglesia Católica, cuando el darwinismo se convirtió en una tesis filosófica materialista³⁰, de la mano sobre todo del biólogo alemán Heckel, discípulo de Darwin, con la que pretendían demostrar que del darwinismo se deducía el ateísmo, la no existencia de Dios,

y la aparente contradicción entre evolución y los relatos del Génesis. El Papa hace en su mensaje varias afirmaciones de interés. La primera, que la evolución es más que una hipótesis (“la teoría de la evolución es más que una hipótesis”); por otro lado, también considera que es necesaria una interpretación rigurosa, no simplemente literal, de la palabra de Dios; afirma, en tercer lugar, que hay que distinguir entre el hecho de la evolución, de los mecanismos que la provocan (la mayor o menor importancia de la selección natural, de las mutaciones al azar, etc.), y, de hecho, aunque la teoría evolucionista es ya reconocida por la mayoría de los científicos como una teoría consistente, advierte también que “más que de la teoría de la evolución, conviene hablar de las teorías de la evolución”; y, por último, indica que hay que distinguir entre el hecho y la teoría científica de la evolución y las teorías filosóficas que la interpretan, descartando entre ellas los reduccionismos materialistas³¹.

Como ya se ha dicho, la inmensa mayoría de teólogos católicos explican en sus cátedras teológicas la compatibilidad del evolucionismo darviniano con la teología católica, diferenciando por un lado la teoría científica de la evolución de sus interpretaciones materialistas reduccionistas, y, desde la teología, haciendo hincapié en la necesidad de una interpretación correcta de la Biblia, aplicando para ello los estudios sobre los géneros literarios

y demás avances en el estudio de la interpretación bíblica³². Por eso que resultó extraño que varios comentaristas de periódicos europeos de prestigio, al glosar la declaración del Papa de 1996, además de considerarla una gran novedad (cosa que ya hemos dicho no es cierto) la consideraron como un síntoma de resquebrajamiento del sistema doctrinal dogmático de la Iglesia. Es sintomático de un interpretación de este estilo, el editorial del prestigioso periódico parisino *Le Monde*, que afirmaba: "El distanciamiento así tomado con la lectura fundamental de la Biblia amenaza con afectar las estructuras de todo el edificio dogmático cristiano, fundado sobre el pecado original y la existencia del mal...La Iglesia se desdice de sus previas posturas creando una vertiginosa fosa a sus pies"³³.

El desfase que se advierte entre esta forma de pensar de ciertos comentaristas, supuestamente in-

teligentes y enterados, y el estado ordinario de la teología eclesial así como la práctica de las catequesis al interior de la Iglesia, hacen sospechar que la tarea de explicar al exterior de la Iglesia los cambios y modos de pensar y de evolucionar el pensamiento teológico se está llevando de un modo deficiente, porque la distancia no puede ser mayor³⁴.

En conclusión, la opinión de muchos teólogos es que, lejos de ser incompatible y negativa la relación y conjugación de la ciencia y la teología, para estos teólogos y teóricos evolucionistas creyentes³⁵, la teoría de la selección natural en lugar de ser un obstáculo para la fe, es una ocasión propicia para purificar la teología cristiana y entender del modo más adecuado la acción sobre el mundo, y purificando las superadas teodiceas y teorías acerca del mal, como vamos a ver en el último apartado de esta charla o escrito³⁶.

5. El diálogo con la ciencia: Una oportunidad para la fe y la teología

De las cuatro posturas en las que resumía I. G. Barbour la controversia entre ciencia y teología, ya indicamos que la que nos resultaba más convincente era la cuarta, la integradora, pero en la línea de proponer una teología de la naturaleza, orientada a presentar la razonabilidad de la fe desde los datos más actuales de las

diferentes ciencias. No se trata, ya lo decíamos, de resucitar o mantener la ya periclitada teología natural y sus pretensiones de demostrar la existencia de Dios y los *praeambula fidei* con la ayuda exclusiva de la razón, con el peligro de mantener un concepto de dios *tapa-agujeros*, que es permanente devaluado y tiene que retroceder a medida de

que una nueva teoría científica halla una explicación natural a lo que hasta ese momento se consideraba un misterio inexplicable sin echar mano de Dios. Se trata, más bien, de seguir los planteamientos de una filosofía de la naturaleza, que respeta y se apoya en los datos científicos, no tanto para probar y demostrar las verdades de fe, sino para algo más modesto como es hacerlas plausibles y razonables, es decir, mostrar la no contradicción y la perfecta compatibilidad entre las verdades de la ciencia con las de la teología.

La postura de diálogo, por tanto, parte de la demarcación entre la mirada científica y filosófico-teológica, considerando ambas como legítimas y complementarias, en la medida en que la primera se mueve en el nivel de la constatación de datos, del funcionamiento de la realidad, mientras que la filosófico-teológica lo hace en el nivel de las interpretaciones, teniendo cada nivel diferentes modos de validación y demostración. Esto supone deslegitimar las pretensiones del naturalismo materialista de mezclar, a veces inconscientemente, ambos niveles, deduciendo de los datos científicos su postura filosófica reduccionista. Pero también se deslegitima desde aquí las pretensiones de los creacionistas y posturas similares de presentar un Dios milagrero, que se confunde en su relación con el mundo con el resto de causas segundas, poniendo en entredicho tanto la trascenden-

cia de Dios como la autonomía del mundo. Claro que el gran reto de la teoría de las posturas del diálogo e integración consiste en intentar proponer modelos de la actuación de Dios sobre el mundo que salve tanto la autonomía del mundo como la trascendencia de Dios,

El empeño de esta postura se orientará precisamente a mostrar que este modo de entender a Dios no sólo no supone un empobrecimiento de la imagen que la teología nos muestra de Dios, sino más bien una excelente oportunidad para renovar, purificar y enriquecer dicha imagen. Es verdad que la ciencia actual ha planteado serios reparos a diversos aspectos de la noción tradicional de Dios; pero al mismo tiempo le presenta un apoyo inestimable para proponer y hacer plausible otras imágenes de Dios. Veamos a verlo, siguiendo a I. Barbour ³⁷, los seis aspectos que considero más interesantes.

- 1) *Dios creador de un mundo en evolución, frente a un mundo estático.* La idea tradicional de Dios, monárquico, coincidía con una visión estática del mundo, donde los elementos básicos estaban ya dados de forma definitiva e inalterable. Esto llevaba también a defenderse la idea de una creación de la nada (*ex nihilo*) en un principio absoluto. Y en la jerarquía Dios-varón-mujer-animal-planta, las formas inferiores estaban al servicio de las superiores. Y este orden fijo

encontraba su conformación y unidad en el poder soberano de Dios y en su plan omnisciente.

La visión evolutiva del mundo, que las ciencias nos están mostrando, nos permite entender de otra manera la acción de Dios y poner en crisis los modelos antiguos. No es necesario insistir en un origen temporal del mundo, aunque la realidad del tiempo es algo que pertenece al propio mundo. Pero la enseñanza teológica sobre la creación del mundo no exige defender que comenzó en un momento (Santo Tomás ya previó la posibilidad de la eternidad tempórea del mundo), puesto que sólo se quiere decir que el mundo es contingente y, por tanto, que depende de Dios, en su origen y en su existir permanente. Por otro lado, el mundo se nos aparece como un proceso dinámico, en permanente evolución. Vivimos, por tanto, en un universo inconcluso, que todavía se está forjando, de modo que la evolución es un proceso en permanente creatividad, sin ninguna meta prefijada y con resultado imprevisible. Además, el que la realidad se nos presente organizada en su esencial dinamismo en niveles complejos, apoyados unos en los otros más simples (“subtensión dinámica”, Zubiri), ayuda a entender por qué el proceso necesita ser tan largo y tan lento, permitiendo entender esta historia evolutiva como un diálogo entre Dios y el mundo en evolución³⁸.

Es central también en este modo de entender las cosas un mo-

delo de interdependencia ecológica de todas las entidades mundanas. Se supera así una visión dualista del ser humano, compuesto de alma y cuerpo, y una separación excesivamente rígida entre lo humano y lo no humano. De este modo, se supera un antropocentrismo mal entendido, permitiendo ver al ser humano en comunidad con toda la creación, aunque dotado de una densidad ontológica especial, y advirtiendo que todas las creaturas son intrínsecamente valiosas, aunque tengamos que admitir que las diferencias en el grado de complejidad e intensidad son muy grandes. Así, al establecer un equilibrio entre la trascendencia y la inmanencia, se conjuga una correcta visión de Dios y el respeto a la naturaleza.

2) *Ley y azar, determinismo y probabilidad en la naturaleza.* Los avances de la ciencia, como ya quedó dicho, hacen muy difícil aceptar la intervención sobrenatural de Dios en la naturaleza. El deísmo del s. XVIII reducía la intervención al primer momento de la existencia del mundo, y después dejaba al mundo sometido a sus leyes autónomas. Esta autonomía del mundo se pagaba al precio del alejamiento de Dios. La mecánica cuántica actual nos hace ver que el azar es un componente específico de la realidad, y con su presencia ha puesto en entredicho tanto el determinismo de la predeterminación como el determinismo de las

leyes naturales. Y esto nos replantea también la idea de Dios y su relación con la historia del universo. Ante la imagen monárquica de Dios, cualquier elemento de verdadero azar implicaría una amenaza para el poder de Dios. En cambio, en una nueva visión más respetuosa de la evolución del universo por parte de Dios (Dios dialoga con el mundo, a quien llama a ser y a llegar a ser dinámicamente, a estar continuamente “dando de sí”), lo que al ser humano le parece aleatorio y azaroso puede entenderse perfectamente orientado por Dios (Dios estaría interviniendo en el mundo a través de la “indeterminación cuántica”). Así, pues, la cosmología actual nos muestra el carácter indeterminado y azaroso de la realidad. Esto significa que en la naturaleza no sólo existe orden y determinismo cerrado, sino también apertura a otros modos de ser. Estamos no en un mundo cerrado, sino en un mundo abierto, expuesto a infinidad de posibilidades. Dios seguiría marcando los fines fundamentales a la creación y a la historia humana (los planes de Dios, de que hablan los evangelios: que todo se centre en Cristo, la “*anakefáléosis*”, *recapitulación*, de Pablo, y Cristo en Dios), pero no tiene un plan detallado y desde siempre para todos los pasos intermedios, sino que

Dios responde también a lo impredecible. No hay, pues, sólo un camino, sino que caben múltiples posibilidades alternativas, diversas potencialidades que pueden ser realizadas, tanto en la naturaleza como en la historia humana. En definitiva, para el desenlace de un suceso se presentan múltiples influencias, pero ninguna de ellas lo determina de manera absoluta. Esto está claro en el mundo de la naturaleza, según la mecánica cuántica, y permite también mantener la libertad humana en el desarrollo de la historia.

- 3) *La libertad humana*. En la visión tradicional, la omnipotencia de Dios y la idea de la predestinación parecían ser incompatibles con la existencia de una verdadera libertad humana, capaz de novedades alternativas. Y no es suficiente para solucionar el conflicto la distinción que se hacía entre *presciencia* y *preordenación*. Además, la total dependencia de la humanidad respecto a un Dios autoritario y la consiguiente sumisión a él tampoco son fáciles de conciliar con la autonomía, la responsabilidad y la madurez humanas. Si todo el poder es de Dios, ¿qué le queda a la decisión humana?

Un enfoque nuevo del problema permite ampliar el concepto de autonomía a toda la creación, a todos los entes creados, desde la materia hasta los animales. La

realidad está en proceso dinámico de ser y llegar a ser, y, por tanto, la autocreación es parte del presente momentáneo de toda entidad. Por tanto, desde una concepción dinámica de la realidad, se ve que Dios ha sido y está siendo respetuoso con el dinamismo de autocreación del universo y de todos los elementos que lo integran, y mucho más con la libertad humana. Como dice I. G. Barbour, "esto significa, en concreto, que la omnipotencia y la predestinación son repudiadas y reemplazadas por la idea de un Dios persuasivo, cuyos logros en el mundo siempre dependen de la respuesta de otras entidades"³⁹. Así, la libertad humana es vista por un lado como limitada, en la medida en que está dependiendo de las constricciones de las estructuras biológicas y materiales, así como de los acontecimientos humanos del pasado (el nivel de la historia), pero, por otro lado, se acentúa con más fuerza la responsabilidad que tenemos de contribuir a impulsar los planes de Dios, en la medida en que somos copartícipes con Dios en la conformación de un universo todavía inconcluso, todavía en evolución, y de la implantación en la sociedad humana del Reino de Dios, basado en la libertad, la justicia y el amor. En resumen, el tiempo, la historia y la naturaleza son el escenario positivo donde se tienen que concretar y realizar los planes de Dios, siendo el hombre su colaborador consciente y libre.

4) *El mal y el sufrimiento*. En los planteamientos anteriores, el

problema del mal chocaba con la idea de un Dios bueno y omnipotente (el denominado dilema de Epicuro)⁴⁰. En la interpretación literal de la Biblia, la presencia del mal y del sufrimiento serían consecuencia de la desobediencia de Adán y Eva. Pero, en definitiva, parecería que Dios es el último responsable del mal, en la medida en que todo cuanto sucede es voluntad o permisión de Dios.

Hoy se prefiere entender el mal y el sufrimiento (y la libertad humana) como consecuencia de una voluntaria autolimitación de Dios, y no tanto como ejercicio de su omnipotencia. Ya no se entiende el mal, el pecado y el sufrimiento como consecuencia del pecado o una anomalía inexplicable. La posibilidad de experimentar dolor sería consecuencia de la finitud y del aumento de conciencia y de intensidad experiencial. A mayor conciencia, mayor capacidad de sufrimiento. Si aceptamos la autolimitación de Dios, evitamos hacerle responsable de manifestaciones concretas del mal y del sufrimiento. Por tanto, en vez de entender a Dios como un Juez que impone castigos por los pecados cometidos, nos encontramos con un Dios Padre-Madre y Amigo que comparte nuestros sufrimientos y trabaja con nosotros para superarlos. Es una de las lecciones que se desprenden de la vida y la muerte en cruz de Jesús. De todas formas, el problema del mal siempre será algo que nunca podremos del todo racio-

nalizar, y la fe nos invita a ponerlo en la manos de Dios.

Un Dios Padre-Madre: Patriarcalismo y atributos masculinos y femeninos en Dios. Las características del Dios monárquico medieval se asemejan también a los que, en la cultura occidental, se suelen considerar como cualidades “masculinas” (poder, control, independencia, racionalidad e impassibilidad), frente a las que se suelen considerar “femeninas” (cuidado y desvelo por el otro, reciprocidad, interdependencia y sensibilidad emocional). Por tanto, parece que la atribución a Dios de las cualidades masculinas, y la denominación como padre, y no tanto como madre, son más bien reflejos de prejuicios de una cultura patriarcal, androcéntrica, utilizándose a su vez este modelo de Dios para justificar la dominación de los varones en nuestras sociedades, tanto en el ámbito civil como religioso y eclesial (negación del sacerdocio a las mujeres, etc.). En una teología nueva, la relación de Dios con el mundo y con los seres humanos la vemos más con rasgos de respeto a la autonomía del mundo, ternura, paciencia y amor dialogante. De este modo, la imagen masculina de control y autosuficiencia es sustituida por rasgos como participación, educación acompañante y cooperación. Esto no significa negar la omnipotencia de Dios, sino entender de otro modo su ejercicio: no tanto como imposición sino por convencimiento y persuasión. Y eso

tanto en la actuación de Dios como en la vida humana. Se trata con ello de integrar los rasgos masculinos y femeninos, ya que “entendido como control, el poder es un juego de suma cero: cuanto más tiene una de las partes, tanto menos queda para la otra. Entendido como habilitación de otros, el poder es un juego de suma positiva, en el que ambas partes resultan beneficiadas”⁴¹.

6) *Intolerancia religiosa frente a diálogo interreligioso.* También en este punto se da un cambio muy significativo, puesto que la exaltación del poder de Dios parece llevarnos a la concepción exclusiva de la revelación y a una idea jerárquica y autoritaria de la Iglesia (*extra Ecclesia nulla salus*). Y unida esta autoridad a la civil (la cruz y la espada), se tradujo en persecuciones, cruzadas, guerras santas, inquisiciones,... en nombre de Dios y en defensa de la única verdad. Una visión nueva de Dios nos ayuda a verlo actuando en todos los momentos y lugares de la naturaleza y de la historia, aunque también nos permite mantener la particularidad de las iniciativas divinas en tradiciones concretas y en las vidas y experiencias de personas concretas. A diferencia del deísmo, entendemos que Dios está actuando de modo permanente y dándose a conocer a diversas personas y culturas donde aparecen religiones y experiencias de Dios de diverso

tipo, porque “Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de su verdad” (Pablo, primera epístola a Timoteo 2, 4). Esto no significa considerar que todas las religiones son iguales y defender un sincretismo igualador, sino que, sin dejar de considerar la propia fe como la más adecuada y verdadera, hemos de comprender que Dios se manifiesta a los seres humanos de muchas maneras. Y, de este modo, se propicia mejor el respeto a la pluralidad de creencias, y un marco de diálogo interreligioso entre las grandes religiones, que sea una alternativa superadora de dogmatismos autoritarios trasnochados y de un relativismo ambiguo e igualador. La auténtica fe en Dios nos invita a vivirla enraizada en una tradición religiosa determinada, porque entendemos que es la que mejor refleja el rostro auténtico de Dios y la tarea de construir un mundo en consonancia con

él, al mismo tiempo que somos respetuosos y abiertos a otros modos de creer y de experimentar la fe.

En resumen, la evolución y avance de las diferentes ciencias, tanto naturales como humanas, nos llevan a un cambio en el modo de entender a Dios y su actuación en el mundo y entre los seres humanos. Pero, como puede verse, no se trata más que de intentos y barruntos de acercarse a la realidad de Dios, que siempre se nos aparecerá como un gran misterio. Pues, como decía San Agustín, “si lo comprendemos, entonces es que no es Dios”.

Pero todo esto significa para nosotros, como es lógico, un gran reto para nuestra fe y nuestro modo de vivirla. Supone intentar pasar de una fe ingenua e inculta, a una fe más madura y adulta, que, tras haber pasado por la criba de la racionalidad, alcanza un nuevo tipo de ingenuidad y de profundidad (*esa segunda ingenuidad* de que hablaba Paul Ricoeur).

6. Conclusiones finales

En resumen, como hemos podido ir viendo, en este tema tan actual y recurrente de la relación entre ciencia y fe, hemos podido mostrar que no sólo no son dos saberes contrarios e incompatibles, sino complementarios y llamados a integrarse adecuadamente.

Pero, para llegar a estas conclusiones, es necesario comenzar situando a cada tipo de saber en el nivel epistemológico que le corresponde. Los saberes científicos se ocupan de decirnos cómo es la realidad en sus diferentes facetas y aspectos, pero no les corresponde

adentrarse en el ámbito del sentido o del significado cosmovisional, tarea propia de la filosofía y de la teología.

Y ya dentro del nivel del sentido, nos hallamos con una gran pluralidad de planteamientos cosmovisionales y religiosos, la mayoría de los cuales son compatibles con los datos de las ciencias, aunque no todos lo son de la misma forma. De ahí que, en la medida en que la realidad no es transparente sino opaca a nuestras ansias de sentido, tan legítima y razonable es la opción por la no fe como por la fe en Dios. Aunque no cualquier imagen de Dios es adecuada y compatible con la realidad que nos descubre la ciencia.

Por tanto, si Dios es el creador del mundo, su realidad no puede ser incompatible con la obra que ha realizado. Pero Dios no es un objeto más del mundo, sino su fundamento. De ahí que no podamos pretender demostrarlo y describirlo con los mismos métodos que utilizamos para describir los objetos del mundo, sino solamente postularlo como una hipótesis razonable.

Así, pues, son perfectamente compatibles la convivencia de opciones existenciales diferentes, como son la fe y el ateísmo, o el agnosticismo, y todas esas posturas son compatibles con las verdades científicas, en la medida en que pertenecen a niveles diferentes. La ciencia es el primer acercamiento a la realidad, pero no el último; y

la filosofía y la teología pretenden apuntar a la verdad definitiva sobre el mundo y la existencia humana, pero no pueden hacerlo sin la mediación de las ciencias. Las ciencias nos dan respuestas exactas sobre verdades penúltimas, decía Pedro Laín Entralgo, mientras que la filosofía y la teología, respuestas imprecisas sobre las cuestiones últimas, que son las que más nos interesan. Ante el caso fatídico de la muerte de una persona caída desde la ventana de un edificio, ¿qué nos importa más saber: la velocidad con que ha caído y otros datos que la ciencia puede resolver, o si se ha caído, le han empujado o se ha tirado, y por qué? ¿Diríamos que estas últimas cuestiones no son importantes, porque no se pueden responder con la exactitud de la mirada científica? ¿Sería una aberración responder así, cuando son precisamente esas cuestiones las que verdaderamente nos importan!

Podemos concluir, por tanto, con estas iluminadoras palabras de la carta que Juan Pablo II dirigió, en 1988, al jesuita P. Georges Coyne, director en esos años del Observatorio Vaticano, escrita con motivo del centenario de los *Principia* de Newton, con las que indicaba que, en vez de considerar incompatibles y enemigas a la ciencia y la reflexión teológica, ambas pueden salir favorecidas en sus diálogos y encuentros. Decía el Papa: "La ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia

de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede traer a la otra hacia un

mundo más amplio, en el que ambas pueden florecer”⁴².

NOTAS

- ¹ Sobre los diversos usos del término evolución, cfr. L. SEQUEIROS, “Cuando hablamos de evolución biológica, ¿de qué evolución estamos hablando? Implicaciones teológicas, *Proyección. Teología y mundo actual*, LIV (2007), n° 224, 29-47. Como introducción al evolucionismo y a las teorías de Darwin, cfr. RUSE, M., *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución un constructo social?*, Barcelona, Tusquets, 2001; Id., *Charles Darwin*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008; ELDREDGE, N., *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009; BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución en nuestra visión del mundo*, Barcelona, Herder, 2009; TORT, Patrick, *Para leer a Darwin*, Madrid, Alianza, 2001.
- ² Cfr. RUSE, M., *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI, 2007; SEQUEIROS, L., *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, Madrid, PPC, 2009; AYALA, Fr. J., *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza, 2007; KÜNG, H., *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007; GOULD, S. J., *Ciencia vs. Religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2000; FERNÁNDEZ RAÑADA, A., *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008 (nueva edición); BUSKES, Chris, *La herencia de Darwin. La evolución en nuestra visión del mundo*, Barcelona, Herder,

- 2009.
- ³ Cfr. AYALA, Fco. J., *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, o.c., cap. 8º, “Creacionismo y fundamentalismo en Estados Unidos”; SEQUEIROS, L., o.c., cap. 4º, “La resistencia al evolucionismo: las marejadas creacionistas”. De todos modos, la palabra *creacionismo* tiene también que ser matizada, porque, frente a un *creacionismo fundamentalista*, hay que tener en cuenta lo que podríamos llamar un *creacionismo ilustrado*, que defiende la fe en la creación del mundo por Dios, pero no al modo fundamentalista, sino compatibilizando el nivel científico con el teológico.
- ⁴ Sobre la teoría del *Diseño Inteligente*, cfr. AYALA, Fco. J., *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza, 2007. Los tres más importantes teóricos del *Diseño Inteligente* son Ph. E. Johnson (*Juicio a Darwin*, Madrid, Homo Legens, 2007), M. Behe (*Darwin’s Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, N. York, The Free Press, 1996), y W. A. Dembski (*Diseño Inteligente. Respuesta a las cuestiones más espinosas del diseño inteligente*, Madrid, Homo Legens, 2006).
- ⁵ La bibliografía sobre la historia de la relación entre el evolucionismo y religión es muy amplia. Para una visión global del problema, cfr. BARBOUR, I. G., *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004; Id., *Problemas de religión y ciencia*, San-

fe, *Concilium*, 2000, n° 284 (número monográfico); NUÑEZ, Diego, “La religión y la ciencia (Historia de las controversias entre ambas)”, *Mundo Científico*, 1996, n° 166, 247-256; GUTIÉRREZ LOMBARDO, Raúl, “La teoría de la evolución y la Iglesia Católica”, *Ludus Vitalis*, X (2002), n° 17, 111-122; RIAZA, José María, *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Madrid, BAC, 1999; NICOLAU POU, Fr., *Iglesia y ciencia a lo largo de la historia*, Barcelona, Ed. Claret, 2002 (Ed. SCIRE, 2003); SEQUEIROS, L., o.c., caps. 1° y 2°; NUÑEZ, Diego, “La religión y la ciencia (Historia de la controversia entre ambas)”, *Mundo Científico*, 1996, marzo, n° 166, 247-256.

- 6 Cfr. DARWIN, Charles, *Autobiografía*, Barcelona, Edit. Alta Fulla, 1987; Id., *Autobiografía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2008; BOWLER, Peter J., *Charles Darwin. El hombre y su influencia*, Madrid, Alianza, 1995; BURKHARDT, F. (ed.), *Cartas de Darwin (1825-1859)*; DESMOND, A./MOORE, J., *Darwin*, N.York/London, W. W. Norton and Company, 1991; TORT, P. (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 vols., París, PUF, 1996; TORT, P., *Para leer a Darwin*, Madrid, Alianza, 2000; MAYR, E., *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Crítica, 1992; HEMLEBEN, Johannes, *Darwin*, Madrid, Alianza, 2980 (2ª ed.); GOULD, S. J., *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge (Mas.)/London, Harvard University Press, 2002 (trad. cast.: *La estructura de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004); SOLER, Manuel, *Evolución. La base de la biología*, Granada, Proyecto Sur Ediciones, 2002; YOUNG, David,

El descubrimiento de la evolución, Barcelona, Edic. del Serbal, 1998; VV. AA., *Evolución hoy*, Barcelona, Tusquets, 2001; CHAUVIN, Rémy, *Darwinismo. El fin de un mito*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001; VALLEJO, F., *La tautología darwinista y otros ensayos de biología*, Madrid, Taurus, 2002; SAMPEDRO, Javier, *Deconstruyendo a Darwin*, Barcelona, Crítica, 2002; RUSE, M., *Charles Darwin*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008; ELDREDGE, Niles, *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009; BUSKES, Chr., *La herencia de Darwin. La evolución en nuestra visión del mundo*, Barcelona, Herder, 2009.

- 7 Para un estudio exhaustivo y sistemático de las diferentes posturas sobre la relación entre ciencia y fe, cfr. I. Barbour, *Problemas de religión y ciencia*, Salamanca, Sígueme, 1966; Id., *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004; Id., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- 8 Puede ser interesante añadir a estos tres campos epistemológicos, uno más: la estética. Pero aquí no podemos detenernos en ello, porque nos complicaría en demasía la reflexión y no aportaría nada especial al tema que nos interesa aquí. Cfr. Ph. Capelle, “La relation philosophie-théologie: histoire tourmentée, géographie nouvelle”, *Esprit*, 117 (2007), n° 171, 1-8.
- 9 Para un estudio exhaustivo y sistemático de las diferentes posturas sobre la relación entre ciencia y fe, cfr. I. Barbour, *Problemas de religión y ciencia*, Salamanca, Sígueme, 1966; Id., *Religión y ciencia*, Madrid,

- Trotta, 2004; Id., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- ¹⁰ Cfr. SEQUEIROS, L., o.c., p. 182; FERNÁNDEZ RAÑADA, A., o.c., p. 288; RIAZA, J. M., *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Madrid, BAC, 1999; NICOLAUS POUS, Fr., *Iglesia y ciencia a lo largo de la historia*, Barcelona, Ed. Claret, 2002.
- ¹¹ Cfr. BARBOUR, Ian G., *Problemas de religión y ciencia*, Salamanca, Sígueme, 1966; Id., *Religión y ciencia*, Madrid, Trotta, 2004; Ed., *El encuentro entre la ciencia y la religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander, Sal Térrae, 2004; POLKIBGHORNE, John, *Ciencia y Teología Una introducción*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- ¹² Cfr. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Madris, Espasa, 2007; Id., *El capellán del diablo*, Barcelona, Gedisa, 2005; DENNET, D., *Breaking the Spell. Religión as a natural Phenomenon*, Londres, Viking, 2006 (ver la trad. española).
- ¹³ Cfr. los textos sobre los fundamentalismos clásicos. Cfr. AYALA, Fco. J., *Darwin y el Diseño Inteligente*, o.c., cap. 8º. “Creacionismo y fundamentalismo en Estados Unidos”, pp. 163 y ss. Sobre la teoría del Diseño Inteligente, cfr. JOHNSON, Ph. E., *Juicio a Darwin*, Madrid, Homo Legens, 2007; DEMBSKI, W. A., *Diseño Inteligente. Respuestas a las cuestiones más espinosas del diseño inteligente*, Madrid, Homo Legens, 2006; BEHE, M., *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Nueva York, The Free Press, 1996. .
- ¹⁴ Referirse al chiste del Roto, en *El País* del 16 de enero de 2009 (p. 22), en referencia a la campaña de R. Dawkins y otros en contra del teísmo: “¡Dios, que los ateos no nos organicen otra iglesia más!”.
- ¹⁵ En esta postura se sitúa Stephen Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2000.
- ¹⁶ Barcelona, Crítica, 2002.
- ¹⁷ P. 23. Las cursivas son del autor.
- ¹⁸ Barcelona, Crítica, 1998.
- ¹⁹ P. 14.
- ²⁰ P. 230.
- ²¹ Cfr. GOULD, S. J., *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, o.c., pp. 33 y ss.
- ²² Cita tomada de FERNÁNDEZ-RAÑANA, A., o.c., p. 184.
- ²³ Cita tomada de Ibídem, p. 184.
- ²⁴ Cfr. DAVIES, M. W., *Darwin y el fundamentalismo*, Barcelona, Gedisa, 2004; DREES, Willem B., “Creacionismo y evolución”, *Concilium*, 2000, nº 284, 55-64; SEQUEIROS, L., *Raíces de la humanidad. ¿Evolución o creación?*, Santander/Madrid, Sal Terrae/Fe y Secularidad, 1992; GOMIS, A. / JOSA, J, “Creacionismo y evolución. Imágenes de la polémica darwinista en España”, *Mundo Científico*, 2002, nº 233, pp. 20-29.
- ²⁵ Cita tomada de FERNÁNDEZ RAÑADA, A., o.c., p. 20.
- ²⁶ Esta Academia tuvo sus inicios ya en el siglo XVI, aunque fue refundada por Pío XI hace más de setenta años, y está integrada por unos setenta científicos de prestigio de todo

el mundo: cfr. GOMIS, J., “Sobre el evolucionismo y la evolución de la Iglesia”, *Iglesia Viva*, 1996, n° 186, pp. 555-560; 556.

²⁷ La Iglesia Católica aceptó oficialmente la compatibilidad del evolucionismo y la fe cristiana en un mensaje del Papa Juan Pablo II a los miembros de la Academia pontificia de ciencias, con motivo de su reunión en Roma para su asamblea plenaria del 22 de octubre de 1996. *Ecclesia*, 1996, n° 2.815, 16 de noviembre, pp. 25-26.

²⁸ MATABOSCH, A., “El evolucionismo y la Iglesia”, *La Vanguardia*, 1996, 25 de noviembre. De todos modos, hay otros comentaristas que, sin ser conscientes de esta realidad, incidieron más en añadir al asunto del evolucionismo al resto de enfrentamientos de la Iglesia Católica con la ciencia: José Manuel Vidal, “Darwin, perdónalos. 2000 años de errores de la Iglesia”, *El Mundo*, 1996, 27 de octubre.

²⁹ En realidad, como indica J. I. González Faus en *La autoridad de la verdad*, Santander, Sal Terrae, 2006, indica que al año de la publicación de *El origen de las especies*, fue condenado por un sínodo episcopal de Colonia.

³⁰ Cfr. mi cap. 1° del próximo libro sobre *Antropología bio-filosófica*, apartado 2. El enfrentamiento religioso, pp. Ver cuáles son.

³¹ Cfr. MATABOSCH, A., o.c.,

³² Cfr. GOMIS, Joaquim, “Sobre el evolucionismo y la evolución de la Iglesia”, *Iglesia Viva*, 1996, n° 186, 555-560; ISSAR, Aire S., “¿Se llevan bien la Biblia y la ciencia? Las plagas de Egipto y del Éxodo pasadas por

el tamiz de la hidrogeología”, *Mundo Científico*, 1996, n° 166, 240 y ss.; GUTIERREZ LOMBARDO, Raúl, La teoría de la evolución y la Iglesia Católica, *Ludus Vitalis*, X(2002), n° 17m 111-122; ALEMAÑ BERENGER, Rafael, *Evolución y creación. Entre la ciencia y la creencia*, Barcelona, Ariel, 1996; NUÑEZ, Diego, “La religión y la ciencia (Historia de las controversias entre ambas)”, *Mundo Científico*, 1996, marzo, n° 166, 247-256.

³³ Cfr. GOMIS, J., o.c., 557.

³⁴ Cfr. *Ibídem*, 557.

³⁵ Cfr. EDWARDS, Denis, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Santander, Sal Terrae, 2006; BARBOUR, I.G., o.c.; AYALA, Fco. J., *Darwin y el Diseño Inteligente*, o.c.; KÜNG, Hans, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007.

³⁶ Fr. J. Ayala, en su libro *Darwin y el diseño inteligente*, varias veces citado, titula el apartado donde reflexiona sobre este punto de este modo tan significativo: “El regalo de Darwin a la teología”, p. 158.

³⁷ Cfr. o.c., cap. 6°.

³⁸ Cfr. SCHMITZ-MOORMANN, K. y SALMON, J. F., *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005; EDWARDS, D., *El Dios de la evolución*, o. c., cap. 3°.

³⁹ O. C., p. 252.

⁴⁰ Cfr. ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997.

⁴¹ Barbour, I., o.c., 253.

⁴² Cita tomada de L. SEQUEIROS, *¿Puede un cristiano ser evolucionista?*, o.c., p. 17.

La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría

Héctor Samour
Departamento de Filosofía
UCA, San Salvador



RESUMEN: Antes de que se extendieran las discusiones sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Un eje importante de esta reflexión en Ellacuría es la historización como estrategia desideologizadora de los conceptos. El objetivo central del método de historización es la transformación de la realidad histórica.

ABSTRACT: Before the deployment of the discussions on globalisation, Ignacio Ellacuría explicitly adopted the



horizon of globality as a proper framework in order to articulate a critical reflection on the contemporary historic reality. An important element of this reflection is the concept of "historization" as a deideologization of concepts. The main objective of the method of historization is the transformation of historic reality.



1. Ellacuría y la crítica a la civilización del capital

Hay que destacar que hace casi tres décadas, antes de que se extendieran los

discursos y debates sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte

de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido una a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad.¹ Lo crítico es que esta unificación fáctica de la humanidad se ha configurado bajo el predominio de la civilización del capital, lo cual ha dado como resultado la constitución de una unidad histórica escindida y conflictiva, caracterizada por la presencia masiva y abrumadora de la maldad y la negatividad históricas, constatadas por la existencia de mayorías empobrecidas y pueblos oprimidos.²

En su último discurso³, en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría volvió reiterar la tarea liberadora de los intelectuales en general, en el marco de su crítica radical a la civilización del capital y de su propuesta alternativa de una civilización del trabajo o de la pobreza. En esos momentos, Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, de la perestroika en la ex Unión Soviética, de los graves problemas y de las lacras del llamado "socialismo real", y las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época,

en un contexto cultural cada vez más postmoderno y conservador. Sin embargo, él seguía sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la función liberadora de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría habló de la necesidad de promover un nuevo proyecto histórico y de "revertir el signo principal que configura la civilización mundial", desde la "perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares". Para Ellacuría, la civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la "deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles".⁴ El "análisis coprohistórico" de las heces de nuestra civilización —afirmaba Ellacuría—"parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma".⁵

Los hechos actuales en el escenario nacional y mundial han venido a confirmar en lo fundamental este diagnóstico y a mostrar la necesidad, por tanto, de la exhortación de Ellacuría de "revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección"⁶, con el fin de "evitar un desenlace fatídico y fatal" de la huma-

nidad. El horizonte utópico de esta transformación debe ser la construcción de una civilización del trabajo como sustitutiva de la civilización del capital, en la que la primacía la tenga el trabajo humanizador frente al capital y sus dinanismos, que son los responsables principales del “mal común” predominante en la realidad histórica del presente y de la violación sistemática de los derechos humanos que hoy padecen las mayorías de la humanidad, alojadas fundamentalmente en América Latina, África y Asia.

Un primer paso en esta transformación sería, según Ellacuría, “alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales”. Otro paso fundamental sería el de “crear modelos económicos, políticos y culturales” alternativos que

hagan posible la transformaciones requeridas en la dirección del horizonte utópico propuesto.

Es en este marco donde la labor política de “los intelectuales de todo tipo, tienen un reto y una tarea impostergables”, decía Ellacuría. No se trata de una tarea fácil, porque hay “una marea ideologizante” contraria a ella, que proclama la supuesta bondad y naturalidad de las llamadas “democracias liberales” occidentales y del capitalismo como alternativas únicas y definitivas para la humanidad. De ahí la necesidad de desenmascarar esta “trampa ideológica” e ir construyendo modelos “que, en un fructífero intercambio de teoría y praxis, den salida efectiva a ideales que no sean evasivos, sino animadores de una construcción histórica” liberadora.



2. Actualidad de la crítica de Ellacuría al capitalismo

En la actualidad varios autores coinciden en hablar de la crisis de la sociedad capitalista, en la línea que ya había prefigurado Ellacuría, y que se confirma con la actual crisis económica internacional.

La mayor parte de los observadores, de izquierda y de derecha, coinciden en afirmar que existe una crisis de la economía mundial de una amplitud excepcional. Esta crisis no es un accidente: era previsible, dados la ausencia de control de los flujos de capitales,

la especulación salvaje y el sistema de *bombeo*, desde hace años, del ahorro mundial por parte de Estados Unidos.

La *globalización feliz*, que favorecía a las élites financieras y a las capas más privilegiadas en los países ricos, está llegando a su punto final. Ahora no es posible seguir viviendo como si el sistema pudiera autocorregirse. En varios países desarrollados, inclusive en Estados Unidos, se habla de la necesidad de regulación de la economía, y el mismo presidente de Estados Uni-

dos tuvo que inyectar dinero, en contradicción flagrante con todas las sacrosantas leyes del liberalismo, para atajar los efectos de la crisis financiera de su país.⁸

Se trata, por tanto, de una crisis duradera, tal y como el mismo FMI afirma y que no va a poder solucionarse con las recetas tradicionales del *laissez faire* liberal, sino que necesita nuevos mecanismos, post-liberales, que podrán incluir tanto acciones reguladoras de los tipos de interés, la aceptación por parte de los gobiernos de la necesidad de déficit presupuestarios e incluso en algunos sectores, nacionalizaciones imprescindibles, como ha pasado en Gran Bretaña.

Los parámetros fundamentales de la crisis tienen que ver con la manera con la que se ha desarrollado la globalización estas últimas dos décadas: fundamentalmente, es la estrategia financiera adoptada por Estados Unidos, con efectos muy duros sobre todo el mundo, la que ha provocado la crisis, y no, como se suele decir muy superficialmente, la subida de los precios de petróleo o de los productos alimenticios. Estas subidas, reales, son de hecho las consecuencias del encarecimiento de los precios de todos los bienes a nivel mundial, lo que resulta directamente de la exportación de la inflación de Estados Unidos al resto del mundo por no tener una política drástica, como los europeos han impuesto desde mediados de los años noventa, de gestión de los déficit públicos y privados.

Unos pocos años antes del desencadenamiento de la crisis de la sociedad capitalista, algunos autores, desde la izquierda, ya habían señalado las tendencias profundas del capitalismo que la estaban provocando. I. Wallerstein, sostenía que la economía mundo capitalista ya no es capaz de manejar las presiones estructurales a las que está sometida, derivadas principalmente de la desruralización del mundo, el agotamiento ecológico y las crecientes demandas de gasto público en educación, salud y pensiones. "Esto está creando una crisis estructural masiva a largo plazo de los beneficios de la producción, al punto de estar convirtiendo al sistema capitalista en poco rentable para los mismos capitalistas",⁹ decía Wallerstein. A esto había que agregarle la ampliación de la brecha demográfica que se superpone a la brecha económica entre Norte y Sur, y que ha creado una presión muy intensa de movimientos migratorios del Sur al Norte, lo que a su vez ha estado generando una fuerte reacción política antiemigrante en el Norte, que permite prever graves conflictos sociales en los países ricos.

Samir Amin desenmascaraba el mito de la inexorabilidad de la globalización capitalista y muestra su precariedad. Según este autor, la evolución del capitalismo en la actualidad no apunta hacia un nuevo orden mundial caracterizado por nuevas formas polarización, sino hacia el caos global, debido, entre

otras cosas, a la incapacidad del sistema para crear nuevas formas de organización social y política que vayan más allá del Estado-nación, lo cual es un nuevo requisito del sistema globalizado de producción, y a establecer una relación que no sea excluyente de la periferia africana, que no está implicada en modo alguno en una industrialización competitiva.¹⁰

Otros autores señalaban que el sistema capitalista ya ha chocado con límites insuperables, que son los límites ecológicos del planeta. “La presión intrínseca del sistema, hacia la innovación tecnológica y hacia el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la clave de sus éxitos. Sin embargo, este carácter constitutivamente expansivo del capitalismo termina chocando con las fronteras ecológicas del planeta, aunque no se produzca ninguna crisis final puramente económica”.¹¹ La pregunta ahora es de cuánto crecimiento puede aguantar el mundo dentro de la actual estrategia de acumulación. Y esa pregunta no debe ser dirigida en primer lugar a los países pobres, sino ante todo a los países ricos, cuyo déficit ecológico se encuentra desde hace mucho tiempo en números rojos.¹² La mayor parte de informes mundiales coinciden en que para la mayoría de la población mundial es preciso un crecimiento material para satisfacer las necesidades humanas. Pero si se han alcanzado los límites ecológicos, que son los “límites del crecimiento”, la única alternativa

posible es restringir el estándar de vida de las minorías ricas y modificar el patrón de desarrollo que se ha promovido a través de la expansión capitalista hasta el momento presente.¹³

La escasez de los recursos planetarios brinda razones poderosas para condenar el capitalismo, en la medida que es un modelo económico y social basado en el desarrollo sistemático de los medios de producción y sustentado en la dispersión de decisiones, en la incapacidad para detener su propia dinámica, expansiva y creadora pero también destructora, lo cual le aboca irremisiblemente a la depredación del planeta, y a constituirse, por tanto, en un herencia insostenible para las futuras generaciones de la humanidad.¹⁴

Además, el reconocimiento de la escasez obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay que producir, qué demandas está justificado atender con prioridad; en condiciones de escasez las desigualdades resultan difícilmente justificables y, a la vez, se hace más evidente el problema de la distribución: si no hay de todo para todos hay que pensar en qué, cuánto y para quién. Pretender hacer compatible la situación de escasez con un sistema que genera y se asienta en la desigualdad implicará instaurar una “dictadura” de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable.¹⁵

La razón principal de que esto sea así radica en que en una situación de aguda escasez, los excluidos pasan a ser un estorbo para los privilegiados.¹⁶ Esto es lo que técnicamente se conoce como una *situación de dominación*, a diferencia de una *situación de explotación*. En un sistema típico de explotación el privilegiado está interesado en que el explotado exista y se reproduzca; por el contrario, en una situación de dominación, la pobreza de unos es la condición necesaria de la riqueza de otros. Traducido esto al plano del contexto histórico mundial actual, esto significa que para que los países ricos puedan mantener sus elevados consumos energéticos y de recursos, esto es, puedan mantener sus actuales condiciones de vida, es condición necesaria que los países pobres consuman poco y limiten sus pretensiones de crecimiento.

Desde otro punto de vista, R. Fonet-Betancourt ha señalado la "inversión antropológica" que está generando la globalización neoliberal y que se manifiesta en un cambio profundo de las "condiciones de subjetivación de los seres humanos". Esto se traduce en la producción de un tipo de ser humano que se hace sujeto "desde la conciencia de ser un propietario y/o consumidor individual y atomizado (...) y desde la percepción de que las relaciones 'sociales' con los otros son fundamentalmente relaciones mercantiles",¹⁷ configurando así individuos funcionales a las exigencias de las instituciones

del sistema y bloqueando en el ámbito cultural la construcción de una globalización alternativa realmente humana.

Para F. Hinkelammert, la estrategia de la globalización imperante ha desmoronado las relaciones humanas hasta un punto tal que está afectando la propia posibilidad de la convivencia. "Cuanto mayor es la exclusión de sectores de la población humana, es inevitable la generalización e internalización del comportamiento inhumano de los incluidos respecto de los marginados".¹⁸ Esta crisis general de la convivencia humana representa una amenaza para la supervivencia de la humanidad y el futuro del planeta, y nos convoca a asumir una responsabilidad individual y colectiva por el globo basada en la afirmación de la vida del otro, con la conciencia de que, en la dinámica de la actual globalización, "el asesinato es un suicidio".¹⁹

La crisis que enfrenta actualmente la sociedad capitalista contemporánea²⁰ abre posibilidades para implementar un proyecto humanista y alternativo a la globalización neoliberal, que supere el "mal común"²¹ que la caracteriza y promueva la construcción histórica de una nueva civilización, ya no regida por las leyes del capital, que incluya a todos en sus beneficios, garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización. Se trata

de pasar de una civilización que hace de la acumulación del capital el motor de la historia, de su posesión y disfrute elitista el principio de humanización, y del derecho de todos a derecho de unos pocos, a una civilización de la austeridad compartida, una “civilización de la pobreza” o del trabajo, como la llamaba I. Ellacuría.²²

La tarea hoy es la tarea de imaginar, y tratar de crear, esa nueva civilización. Y es que no hay ninguna certeza de que el paso de una totalidad histórica a otra distinta traiga otra mejor en términos humanos y liberadores. Como dice I. Wallerstein, “la transición de un sistema histórico a otro (...) es necesariamente incierta en cuanto al resultado, pero siempre toma la forma de un torbellino caótico que desestructura lo familiar y que entretanto nos confunde a todos”.²³

No existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada. Ellacuría sostenía, contra las visiones deterministas de las filosofías ilustradas de la historia, que la necesidad histórica es un tipo de necesidad que no excluye el azar y la indeterminación.²⁴

Esta imprevisibilidad del curso histórico no solo surge de las posibles intervenciones de las acciones libres de los individuos y grupos humanos en los determinismos de la historia, sino, además, de la misma complejidad y pluralidad

de elementos y fuerzas que en ella se hacen presentes, y que ningún sujeto histórico es capaz de dominar intelectivamente. “Hay un azar histórico y no sólo porque puedan darse coincidencias fortuitas de gran significación para la marcha de determinados procesos históricos (...) sino porque hay un margen de indeterminación por la interacción constante de los elementos innumerables que intervienen en la totalidad concreta de la historia”.²⁵ Por esta razón los procesos históricos no pueden equipararse con los procesos físico-naturales. El conjunto de las fuerzas históricas, caracterizadas por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Y este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios, que se introducen en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno.

Según esto, la transformación de la sociedad mundial actual hacia otra distinta que la sustituya puede ir en direcciones imprevisibles. Se puede salir de la transición del ca-

pitalismo histórico a otro sistema, con un nuevo sistema igualmente asimétrico e inequitativo, o bien con un sistema realmente equitativo y democrático.²⁶ Pero el que esto último se dé dependerá, en parte, de que surjan fuerzas antisistémicas capaces de organizar una estrategia significativa y relevante de cambio y se elabore, asimismo, un renovado pensamiento crítico que, partiendo de la negatividad de la situación y de la necesidad de superarla, posibilite la generación de soluciones, tanto coyunturales como estructurales, en todos los ámbitos de la realidad histórica. De lo que

se trata es de contribuir a diseñar y a realizar históricamente las instituciones concretas por medio de las cuales pueda expresarse finalmente la liberación humana.

Es aquí donde resulta relevante preguntarse por la función liberadora del quehacer filosófico y su capacidad para responder a los desafíos que plantea la actual situación mundial. Esto nos lleva al siguiente apartado, en el que analizaré la vinculación de la filosofía con la liberación y las posibilidades que hay en la actualidad para configurar un pensamiento filosófico realmente liberador.



3. Función liberadora de la filosofía y el método de historización

Existe un consenso de que estamos en una crisis del pensamiento y de los discursos homogeneizantes y de que ya no es posible la creencia en las posibilidades de controlar al mundo a través de sistemas teóricos herméticamente cerrados. Por eso no se trata de oponer al discurso hegemónico universalista otro discurso igualmente universalista y cerrado.²⁷ Es prácticamente imposible en la actualidad proponer soluciones definitivas a los grandes problemas que aquejan a la humanidad ni de responder en forma absoluta a las que se han considerado “las preguntas últimas” que tienen que ver con la realidad humana, según las famosas preguntas kantianas. Toda respuesta es siempre situada,

histórica y hermenéutica, y por lo tanto, siempre es provisional, sujeta a las exigencias cambiantes de la realidad histórica.²⁸

Esto nos lleva a la necesidad, a la hora de filosofar, de darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores. Podríamos estar de acuerdo con la postmodernidad filosófica cuando habla del “fin de la historia”, pero entendiendo con ello que no significa nada más que el “límite de la historia universal”, “el límite de la gran metanarrativa de la modernidad (capitalista)” eurocéntrica,²⁹ y tratar de diseñar, por tanto, nuevas estrategias discursivas liberadoras, que partan de

una epistemología que se abra a la realidad y que le dé primacía a ésta frente a las interpretaciones y las especulaciones del sentido, asumiendo la actual crisis teórica como una crisis de la razón especulativa y logocéntrica.

Se trata, en el procedimiento de producir discursos filosóficos liberadores, de superar radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado el logos y a la razón como vía primaria de acceso a la realidad (logificación de la inteligencia), y al haber postulado que es el *ente* o el *ser* aquello que primariamente *concibe* el ser humano y aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja (entificación de la realidad).³⁰ “Desde Parménides para acá, -afirmaba Ellacuría- el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser (el sentido) no se muestra radicalmente en la realidad”.³¹

El problema con los discursos de la postmodernidad filosófica es que revelan contradicciones ostensibles. Si bien es positiva su labor deconstructiva de la modernidad de algunas filosofías que se mueven todavía dentro de ese paradigma o al menos dentro de algunos de sus parámetros, su renuncia a la normatividad en nombre de la diversidad y

de la diferencia no es consecuente. Como lo han mostrado varios autores, en su decisión por los “juegos lingüísticos” inconmensurables se expresa ya una decisión normativa y una metafísica.³² Por otra parte, la renuncia a las narrativas normativas es cuestionable, ya que el propio discurso posmoderno no solamente constituye su propia narrativa, sino representa de cierta manera, la continuación de la narrativa moderna.³³

La dificultad más seria del discurso posmoderno es que las condiciones políticas, sociales y culturales concretas que subyacen a su discurso, son las realidades privilegiadas que se presentan en las sociedades capitalistas postindustriales y que la mayoría de los seres humanos del planeta no comparten ni disfrutan.³⁴ “El discurso posmoderno no puede reclamar validez mundial, puesto que no representa una conciencia del mundo, sino solamente la de una de sus partes”.³⁵ Por otra parte, su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos, se traduce en la práctica en ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su genérico rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al travestismo ideológico, a la charla frívola y el dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propio de la postmodernidad filosófica,

es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, y al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales,³⁶ fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista o colectivo.³⁷

Esta “ambigüedad” de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promociona, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora.³⁸ Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política posmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización-totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica.³⁹ Se trata en realidad de una “agonía de la política”, que contrastada con los retos que plantea la situación global actual, es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la posmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al recluimiento y a la indiferencia a los otros, con lo que se sustituye el compromiso político e ideológico por el refugio en la privacidad solipsista.⁴⁰ Este individualismo se refuerza por la

dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo.⁴¹

La postura política que promueve la posmodernidad resulta paradójica en el momento en que hay una renovada conciencia sobre los desafíos que plantean los derechos humanos, la injusticia estructural del orden mundial actual y la necesidad de potenciar y desarrollar un proceso liberador. Es paradójico, además, que cuando se está produciendo una occidentalización fáctica del mundo, que amenaza realmente la diversidad cultural de la humanidad, se niegue la crítica reflexiva y la posibilidad de abrir horizontes y ofrecer pautas de interpretación y normatividad, que es una de las tareas propias de la filosofía.⁴² Frente al posmodernismo hay que afirmar, dada la gravedad de la crisis actual, que no se puede renunciar a dos elementos que son consustanciales a la modernidad ilustrada, por lo menos en teoría: la crítica racional a lo existente y la transformación de la praxis desde y a través de lo sabido racionalmente. No se puede negar la capacidad de la razón para fundamentar el conocimiento y la acción, aunque hoy estemos conscientes de que cualquier racionalidad que se pretenda introducir en el proceso histórico es el producto de una razón con-

dicionada y limitada, sin garantías trascendentales y sin certezas definitivas.⁴³

Por otra parte, el giro postmetafísico de algunas filosofías contemporáneas se orienta a lo real y reconocen la actual crisis teórica como crisis de la razón especulativa, pero buscan rescatar al proyecto moderno con sus pretensiones normativas universales, tratando de apoyarlas en el reconocimiento fáctico de la sociedad mundial. Ejemplos de estas filosofías serían las propuestas de la ética discursiva de Habermas y Apel, que elaboran una teoría normativa con pretensiones de universalidad, incardinando la razón práctica en las estructuras racionales de la acción comunicativa. Si Kant recurría a Dios para garantizar la validez última y la racionalidad de la obligatoriedad moral, en esta propuestas se propugna una normatividad enraizada en la subjetividad del ser humano, en su racionalidad lingüística universal, que fundamenta los ideales de verdad-libertad-justicia, con el fin de justificar las condiciones que hagan posible la comunicación argumentada y pública. Lo que se les cuestiona, sin embargo, es si el universalismo que postulan es realmente universal, si el modo de alcanzarlo representa el mejor camino para la integración del otro,⁴⁴ especialmente de los excluidos socio-culturalmente y de los oprimidos del sistema,⁴⁵ y si no recaen en el eurocentrismo y el occidentalismo en sus puntos de partida y en sus supuestos implícitos.

En el caso de Habermas es cuestionable si el formalismo que se deriva de la racionalidad de los procesos comunicativos es realmente universal, o si no se encuentran ya inscritas en él ciertas particularidades que no se corresponden realmente con las diversas comunidades humanas de todo el planeta, sino que opera más bien bajo los supuestos de una concepción del ser humano y de una visión del mundo típicamente occidental.⁴⁶ Algo similar se puede afirmar también de los presupuestos que subyacen en la ética del discurso de Apel, en la medida que su punto de partida y su condición de posibilidad son las comunidades reales de comunicación que se expresan en las instituciones sociales, políticas y jurídicas de los países ricos occidentales.⁴⁷ El consenso, que es el que permite concretar la universalidad en la propuesta de Apel, lleva así latente el peligro de etnocentrismo socio-cultural, ya que la idea de justicia desde la que se llega a dicho consenso se sigue sacando de una forma de vida particular, que es la forma de vida occidental.⁴⁸ Si para Ellacuría la forma de vida occidental no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad sobre el planeta, para la ética discursiva, por el contrario, es “una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo”.⁴⁹

En realidad, el discurso de la modernidad no se deconstruye de

manera inmanente, ni mediante la simple construcción de otras formaciones discursivas ni a través de otra de interpretación. Ya decía Ellacuría que ni la mera refutación ideológica ni la construcción de un nuevo discurso ideológico son de por sí suficientes para cambiar un orden social, y la promoción del mero cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real.⁵⁰ En este sentido, el postmodernismo se equivoca. Los discursos realmente existentes remiten siempre a una dimensión que ya no es meramente discursiva o lingüística, que es el ámbito de la praxis histórica con toda su complejidad y sus contradicciones, especialmente las originadas por las condiciones sociales de poder que generan y multiplican los discursos. Los discursos siempre se traducen en la práctica en por lo menos dos tipos: el de los que tienen el poder y el de los que no lo tienen.⁵¹ Además, hay acciones individuales y/o colectivas que carecen de representaciones discursivas sistemáticas, pero que emergen como resistencias inconscientes frente a las relaciones de poder y dominación, que los discursos oficiales legitiman y reproducen.⁵²

De esto se desprende que una estrategia teórica para configurar un pensamiento crítico de la globalización debe partir de la negatividad de la praxis histórica y analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se

manifiestan en contra del discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global. No se trata de proyectar *a priori* un horizonte normativo ni partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las “narrativas dominantes” y sus objetivaciones institucionales.⁵³

Ellacuría señalaba que el error de algunos filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos, bajo el supuesto de que puede construirse un discurso liberador con independencia de toda praxis liberadora y sin que la filosofía se entronque con una praxis social liberadora.⁵⁴ Este es un error que radica en atribuir condiciones liberadoras especiales a ese tipo de pensamiento, enfatizando excesivamente su autonomía, así como de centrarse más en las personas en forma individual que en las personas en su contexto histórico-social. Por el contrario, la realidad actual de América Latina y del mundo periférico lleva a postular que una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador solo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella.⁵⁵

En esta línea, Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica históri-

ca, distinta a lo que sería una hermenéutica del sentido, inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson.⁵⁶ Estos autores, según J. M. Romero, fundan la posibilidad de una hermenéutica de lo concreto, que busca descifrar el significado de los objetos no a partir de la intención significativa explícita de los agentes sociales, sino a partir de los elementos propios de la propia constitución del objeto. Su concepto de interpretación “no tiene como referente el modelo clínico de la crítica de las ideologías y el psicoanálisis tal como los entiende Gadamer en sus críticas a Habermas. El plano de sentido al que apunta y explícita en su trabajo interpretativo no remite tampoco al carácter finito de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acaecer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época”.⁵⁷ Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Esto se concreta en lo que Ellacuría llama el *método de histo-*

rización de los conceptos⁵⁸, el cual se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que los hacen posible. Su fundamento se encuentra en la concepción zurbiriana de la inteligencia sentiente, pero considerada no en forma abstracta, sino desde la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin de asegurar su supervivencia y posibilitar el desarrollo pleno de sus vidas.⁵⁹

La intelección sentiente de realidad se hace siempre en unidad primaria con las demás notas de la realidad humana. De ahí que la totalidad de la actividad intelectual esté condicionada y determinada por esa primaria unidad, que es el ser humano como ser vivo. Esta realidad física total del ser humano es, como afirma Ellacuría, “el desde donde primario en el que el ser humano intelige, conoce y entiende. De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: *se intelige primariamente para seguir viviendo y asegurar la condiciones no solo para tener vida, sino para tenerla en más abundancia*”.⁶⁰ Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orien-

tado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación.

Por desconocer la raíz vital de toda la actividad humana, algunas filosofías realistas y las interpretaciones puramente fenomenológicas consecuentes o noológicas de la teoría de la inteligencia zubiriana no logran ser con la esencial dimensión material del conocer humano

ni con su necesario carácter práctico. En el fondo, estas interpretaciones realizan una abstracción en el análisis de los actos intelectivos y del resto de actos humanos, al considerarlos y describirlos en forma separada de la realidad concreta e histórica en la que dichos actos se ejecutan. Ellacuría expresa su posición con claridad en el siguiente texto:



“La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de inteligir y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido”.⁶¹



De acuerdo a esto, el sentido es una condición de lo real respecto al ser humano, y se configura a partir de la relación específica que los seres humanos, finitos y concretos, establecen o han establecido con su realidad circundante. El ser o el sentido se funda en la realidad, y por esto no puede haber un cambio real de sentido sin un cambio real de realidad. En otras palabras, “creer que por cambiar las inter-

pretaciones de las cosas cambian las cosas mismas, o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética”.⁶² Los meros cambios interpretativos de sentido e incluso los puros análisis objetivos de la realidad social e histórica no son cambios reales del propio sentido, sino en la mayoría de las veces, meros cambios de formulaciones.

Lo importante es plantear la cuestión del sentido desde la praxis concreta de los individuos y los colectivos humanos, que es donde se origina radicalmente el sentido de la realidad. "Solo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenuamiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión del sentido".⁶³ Evidentemente, el sentido de la realidad es importante, porque realmente los seres humanos necesitan hacerse cuestión del sentido de las cosas en el contexto socio-histórico en el que están inmersos. Pero lo que hay que dejar en claro es que esta necesidad real de sentido, así como el sentido mismo, se inscriben en la dimensión de realidad, en el plano histórico-real, y no al revés.

Por consiguiente, la circularidad hermenéutica a la que se debe prestar atención a la hora de construir un pensamiento filosófico crítico y liberador, es una circularidad primariamente real, histórica y social. "La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano –para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana–, no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconstituyen, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconstituyen, si es que hay transformación real de las realidades concretas".⁶⁴ En este sentido, la circularidad es primariamente

física, y lo es ya desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad humana, así como en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas de la realidad histórica.

Si la hermenéutica idealista de sentido (en la línea de Gadamer) concibe el método histórico como búsqueda del significado del acontecer histórico y de las interpretaciones, la hermenéutica histórico-realista ellacuriana busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. "Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica que le corresponde".⁶⁵ Esta última implica una vuelta a la historia que no consiste meramente en un proceso metodológico de recoger los datos históricos –lo cual siempre es necesario para no caer en fantasías y especulaciones–, sino de volver a la historia para captar el sentido de las acciones y la interpretaciones desde la misma praxis histórica, como lugar primario de verificación de las interpretaciones y de los conceptos.

En esta línea el objetivo central del método de historización no es primariamente el sentido y la comprensión del sentido, sino predominantemente la transformación de la realidad histórica, asumiendo lo que toda acción y toda inter-

pretación debe a las condiciones socio-históricas concretas de una sociedad. Y esto, “tanto en el caso de lo interpretado como en el caso del interpretador. Lo cual no excluye técnicas hermenéuticas metodológicas, sino que las subordina a un planteamiento más general y profundo de la labor hermenéutica”.⁶⁶ Si la hermenéutica idealista cree en el cambio profundo de lo real desde el cambio de las ideas o de sus formulaciones, la hermenéutica histórica asume una posición realista que entiende que no puede darse un cambio real del ser humano y de sus ideas sin que cambien las condiciones reales de existencia.

Se trata, por tanto, de ir metodológicamente a la historia entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Es una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal.⁶⁷ Consecuentemente, no se pretende realizar una verificación puntual o de “hecho”, en un sentido empirista, sino de hacer una comprobación en la que se busca contrastar lo que se

proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Según esto, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la *pseudoconcreción*. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes

consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad socio-histórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia.⁶⁸ Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin proponer las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser.⁶⁹

Por otra parte, decíamos que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la

realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es “separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad”.⁷⁰ Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar las transformación

de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, “nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser”,⁷¹ se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que en lugar de encubrir y/o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica.⁷²

Son estos planteamientos los que permiten entender la vuelta que Ellacuría le da a la pregunta de Heidegger en *¿Qué es la metafísica?* En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc., en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican.⁷³

La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado

a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; al nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación socio-histórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente.⁷⁴

Ellacuría está consciente que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital.⁷⁵ Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente.⁷⁶

Pero como lo mencionamos antes, no se trata de crear un sistema filosófico cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general) y las respuestas y las razones implícitas que ya portan consciente o inconscientemente las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la liberación. “La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria”.⁷⁷

Ellacuría no era dogmático en el planteamiento sobre la posibilidad de la construcción de un pensamiento crítico-liberador, sobre todo por su insistencia –fundamentada filosóficamente– de que la actividad intelectual debe siempre subordinarse a la realidad histórica y a

sus exigencias, tratando de superar cualquier esquema ideologizante. Lo importante es trabajar sobre la experiencia histórica, para ir verificando ventajas y desventajas de esta u otra dirección del trabajo filosófico. “Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables. Soluciones que, a su vez, han de ser revisadas por una teoría, que se comporte críticamente, de modo que se mantenga equilibrado y lúcido al vaivén más o menos dialéctico, según los casos, de la acción y el pensamiento”.⁷⁸

En el método filosófico ellacuriano, la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado. Esto hace que la propuesta liberadora de Ellacuría admita formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica.⁷⁹

Lo importante es el lugar por el que se opte para ejercitar la reflexión filosófica. El situarse en un

lugar o en otro a la hora filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica, como propone Ellacuría. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también

teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad, no solo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora”.⁸⁰

NOTAS

- 1 I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, UCA Editores, San Salvador, 2001, vol. III, p. 211-2.
- 2 I. Ellacuría, “Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica”, *Revista latinoamericana de teología*, 17 (1989), pp. 152-153.
- 3 I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *Escritos universitarios*, ob.cit., pp. 296-306.
- 4 *Ibid.*, p. 300.
- 5 *Ibid.*, pp. 301-302.
- 6 *Ibid.*, p. 301.
- 7 *Ibid.*
- 8 Cf. Sami Nair, “El alcance geopolítico de la crisis”, *El país*, 22 de agosto 2008.
- 9 I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2002, pp. 63-64.
- 10 S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 16.
- 11 A. González, “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad*, 55 (1997), p. 15.
- 12 Cf. José Antonio Zamora, “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en Foro Ignacio Ellacuría, *La globalización y sus excluidos*, ob.cit., pp. 181-182. La destrucción global de medio ambiente es un hecho, como lo demuestran los informes del Club de Roma, que han puesto de manifiesto no solo los límites de los recursos naturales, sino los límites que nos imponen los residuos producidos por un crecimiento basado primordialmente en el consumo de cantidades cada vez mayores de energía y materias primas. Al respecto, véase D.H.Meadows et al, *Los límites del crecimiento. Informe del Club Roma sobre el predicamento de la humanidad*, FCE, México, 1975; E. Weizsäcker, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997; CMMAD, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1992.
- 13 Cf. R. Gargarella y F. Ovejero, “Introducción: el socialismo todavía”, en *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 19ss.
- 14 *Ibidem*, p. 19.
- 15 *Ibidem*.
- 16 *Ibidem*.

- ¹⁷ R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé, Bilbao, 2001, pp. 342-343.
- ¹⁸ F. Hinkelammert, "La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización", en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 368.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 377.
- ²⁰ Según Samir Amin, la sociedad capitalista está claramente en crisis, si definimos "crisis" como una situación en que las expectativas de la mayoría no pueden satisfacerse en virtud de la lógica del sistema. Afirmar esto no implica necesariamente crisis del capitalismo, que es algo muy distinto. Esta expresión carece de sentido hasta que llegue el momento en que las fuerzas antisistémicas dispongan de proyectos alternativos coherentes y factibles. Cf. S. Amin, *ob.cit.*, p. 118.
- ²¹ Cf. I. Ellacuría, "El mal común y los derechos humanos", en *Escritos filosóficos*, t. 3, pp. 447-450. No se trata simplemente de reconocer el carácter estructural del mal común que produce la sociedad capitalista, como algo que afecta a la sociedad como tal, sino de entender su estricto carácter histórico en cuanto es un sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones económicas, etc.) que se erige como un poder que ya no es mera fuente de posibilidades, sino algo que se apodera de la vida de los individuos que pertenecen a un determinado momento del proceso histórico. Se trata de un verdadero poder de la realidad histórica que es capaz de configurar la vida y la figura personal de cada uno. Según esta tesis, la maldad histórica tiene las siguientes características: 1. Es un *mal reconocido*, algo que afecta a la mayor parte de personas; 2. Tiene, por tanto, la *capacidad de propagarse* y de comunicarse, es decir, de hacer malos a la mayor parte de los individuos; 3. Y esta capacidad radica en su *carácter estructural y dinámico*.
- ²² Cf. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *ob.cit.*
- ²³ I. Wallerstein, *Un mundo incierto*, *ob.cit.*, p. 65.
- ²⁴ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990, p. 575.
- ²⁵ *Ibidem*.
- ²⁶ I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, 2a edición, Siglo XXI-UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México, 2005, p. 246.
- ²⁷ O. Kozlarek, *Crítica, acción y modernidad*, Textos Devenires, Universidad Michoacana de San Miguel Hidalgo, México, 2004, p. 19.
- ²⁸ J.A. Estrada, *La pregunta por Dios*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2005, p. 407. El metarrelato es racionalmente infundamentable; es una narración inserta en el conflicto de hermenéuticas que determina la filosofía actual. "El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica.

Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal”.

²⁹ O. Kozlarek, ob.cit., p. 19.

³⁰ Cf. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”; *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 477, 1988.

³¹ *Ibidem*, p. 637.

³² Cf. O. Kozlarek, ob.cit, p. 20; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, pp. 11-28. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t. 1, Trotta, Madrid, p. 1994, p. 11. En la actualidad se han ido clarificando los presupuestos metafísicos inherentes a las filosofías más antimetafísicas y se ha establecido la imposibilidad de trazar criterios válidos de demarcación entre ciencia y filosofía, o entre filosofía y metafísica, sin presuponer postulados metafísicos. En resumen, la antimetafísica recae irremediabilmente en presupuestos metafísicos.

³³ Cf. G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983, p.127; O. Kozlarek, ob.cit., p. 20; T. Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Barcelona, 1977, p. 102; F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, p. 27; Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001, p. 102.

³⁴ Cf. O. Kozlarek, ob.cit., p. 20; G. Lipovetsky, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, ob.cit.; F. Jameson, “Postmodernismo y sociedad de consumo”, en *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, p. 167; J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 75.

³⁵ O. Kozlarek, ob.cit., p. 20.

³⁶ Cf. F. Féher, “La condición política posmoderna”, en *Políticas de la posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, p. 152; Z. Bauman, *En busca de lo político*, FCE, México, p. 131.

³⁷ Cf. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, Trotta, Madrid, 1996, p. 232.

³⁸ F. Fehér, ob.cit., p. 27.

³⁹ J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 243.

⁴⁰ Cf. Ch. Norris, *What's wrong with postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Exeter, 1990, p. 187; J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., p. 232,

⁴¹ J.L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna*, ob.cit., p. 244. “Los espectáculos de la telebasura, de la prensa del corazón y las filmaciones de la intimidación no son meros ejercicios de exhibicionismo, sino que vienen a transmitir que sólo lo individual y lo privado merece la pena de ser contado. Su estrategia conculca la nostalgia de los grandes relatos para reafirmar la privacidad en un juego de continuadas insensateces en el que ya resulta difícil averiguar cuánto hay de *reflejo social* y cuánto de *reeducción ideológica* en la presentación entusiasta del nuevo orden”.

⁴² Cf. J.A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., pp. 232-233.

⁴³ Cf. H. Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Diálogo filosófico* (65), 2006, p. 243.

⁴⁴ O. Kozlarek, ob.cit., p. 21. Esto se muestra claramente, por ejemplo, en la apelación de Habermas a la racio-

- nalidad comunicativa como principio para su teoría universal del derecho, y que le permite configurar pretensiones normativas que devalúan las diversas ideas culturales de lo bueno.
- ⁴⁵ Cf. E. Dussel (ed), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994; A. Sánchez Vázquez, *La filosofía al final del milenio*, El Colegio de Sinaloa, México, 1998, pp. 18ss.
- ⁴⁶ O. Kozlarek, ob.cit., p. 34. Según A. Honneth, el último Habermas, a partir de *Facticidad y validez*, ha abandonado el interés por las patologías sociales que ha sido la razón de ser de la teoría crítica. Véase S. Critchley/Axel Honneth, "Philosophy in Germany", en *Radical Philosophy*, (89), 1998, p. 36.
- ⁴⁷ A. González, "Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza", ECA (583) 1997, p. 420.
- ⁴⁸ J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, t.2, ob.cit., p.255.
- ⁴⁹ A. González, "Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza", ob.cit., p. 421.
- ⁵⁰ Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", en *Veinte de años de historia en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, p. 114.
- ⁵¹ Cf. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 2000.
- ⁵² O. Kozlarek, ob.cit., p. 24.
- ⁵³ *Ibidem*.
- ⁵⁴ I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", ob.cit., p. 108.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p.112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribir-
- se críticamente "a los momentos liberadores" de la praxis histórica para poder contribuir ex officio a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. "La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica".
- ⁵⁶ Cf. J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Síntesis, Madrid, 2005.
- ⁵⁷ *Ibidem*, p. 13
- ⁵⁸ Cf. "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", ECA (335-336) 1976; "La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida", En E. Támez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y antividia*, T. II, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977; "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", ECA (502), 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, 2001.
- ⁵⁹ I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", ECA (322-323), 1975, p. 419.
- ⁶⁰ *Ibidem*. Las cursivas son mías.
- ⁶¹ *Ibidem*. Las cursivas son mías.
- ⁶² *Ibidem*, p. 420.
- ⁶³ *Ibidem*.
- ⁶⁴ *Ibidem*, p.423.
- ⁶⁵ *Ibidem*, p. 424.
- ⁶⁶ *Ibidem*, p. 415.

- ⁶⁷ Cf. “La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, ob.cit., pp. 88-94.
- ⁶⁸ Cf. I. Ellacuría, “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, ob.cit., p. 428.
- ⁶⁹ Véase al respecto I. Ellacuría, “Ética fundamental”, esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977, Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.
- ⁷⁰ Conclusiones de la primera parte del curso “Ideología e inteligencia” de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.
- ⁷¹ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 101.
- ⁷² I. Ellacuría, “Ética fundamental”, ob.cit.
- ⁷³ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 101.
- ⁷⁴ Cf. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, ob.cit., p. 438
- ⁷⁵ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., pp. 102ss.
- ⁷⁶ *Ibidem*, pp. 106ss.
- ⁷⁷ *Ibidem*, p. 107
- ⁷⁸ I. Ellacuría, “Universidad y política”, en *Escritos políticos I*, UCA editores, San Salvador, p. 18.
- ⁷⁹ Cf. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 91.
- ⁸⁰ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, ob.cit., p. 115.

Comentario

Los mártires de El Salvador

*Juan José Tamayo
Universidad Carlos III, Madrid*



Con nocturnidad, alevosía y sin piedad. Así asesinaron los militares del Ejército de El Salvador al filo de la madrugada del 16 de noviembre de 1989 en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) a seis jesuitas y dos mujeres salvadoreñas. Entraron en la residencia disparando y el primer tiro fue a dar al corazón de monseñor Romero en una fotografía suya que colgaba de la pared. Diez años después de su asesinato, sabían que seguía vivo en la memoria del pueblo salvadoreño y querían matarlo de nuevo. Luego sacaron a los jesuitas al patio, les obligaron a tumbarse boca abajo y les dispararon a la cabeza.

Quiero recordar sus nombres para que queden fijados en la memoria colectiva como ejemplo vivo de compromiso ético y de fidelidad evangélica: Joaquín López, 70 años, salva-

doreño, fundador de la UCA a mediados de los sesenta y director de de la obra latinoamericana de promoción social "Fe y Alegría"; Segundo Montes, burgalés, 56 años, director del Instituto de Derechos Humanos de la UCA; Juan Ramón Moreno, español, de la misma edad, subdirector del Centro Monseñor Romero; Amando López, español, 53 años, profesor de teología; Ignacio Martín Baró, 47 años, vallisoletano, vicerrector de grado de la UCA; Ignacio Ellacuría, 59 años, vasco, rector de la UCA, filósofo y teólogo. Eran lo más granado de la inteligencia salvadoreña y el referente del catolicismo liberador.

Junto a los seis jesuitas mataron a dos mujeres que realizaban tareas domésticas en la residencia de la Compañía de Jesús, para que no hubiera testigos del múltiple e inmisericorde asesinato



y los crímenes quedaran impunes. Eran Julia Elba, una mujer que llevaba trabajando desde los diez años, y su hija Celina, de quince años. Luego arrasaron los archivos y las oficinas de la publicación Carta a las Iglesias, quemaron de manera selectiva máquinas de escribir, ordenadores, grabadoras y aparatos de video, que se derritieron con la sustancia química que arrojaban las armas.

El óctuplo asesinato causó una gran conmoción en el mundo entero, que no salía de su asombro ante tamaño atentado, que superaba todos los límites de la irracionalidad de la violencia institucional. Una violencia que no era ciega, como se ha querido presentar, sino premeditada y perfectamente calculada para terminar con un cristianismo evangélico e incómodo que denunciaba la represión del Ejército contra el pueblo indefenso, acusaba a los empresarios de controlar el patrimonio nacional como si fuera su finca privada y señalaba con el dedo a los gobernantes por actuar a su antojo.

“¿Por qué los mataron?”, se preguntaba desconsolado su compañero el teólogo Jon Sobrino, que se libró de la matanza, por encontrarse de viaje en Tailandia. Él mismo respondía: porque analizaron la realidad y sus causas con objetividad, dijeron la verdad del país en sus publicaciones y declaraciones públicas, desenmascararon la mentira y practicaron la denuncia profética. “¡Y eso no se perdona!”.

Aquellos asesinatos eran, en realidad, la crónica de una muerte anunciada, que había comenzado en 1976 con el estallido de una bomba en la UCA y continuó en los años sucesivos hasta la colocación de bombas en quince ocasiones en diversas zonas de la universidad: la residencia de los jesuitas, las dependencias de administración, el centro de cómputo. Y todo por defender el diálogo como método para erradicar la violencia, para lograr la reconciliación de los sectores enfrentados y conseguir un clima de paz fundado en la justicia. Pero, para el ejército salvadoreño, los gobernantes y los oligarcas, trabajar por la paz era lisa y llanamente una traición y quienes querían transitar por el camino de la reconciliación eran considerados traidores. Varias veces fueron bombardeadas la biblioteca y la imprenta. Volvían a hacerse realidad, como tantas veces en la historia, las premonitoras palabras del poeta alemán Heinrich Heine: “Donde se queman libros se termina quemando también personas”. Lo mismo había sucedido con la Biblioteca de Alejandría: se empezó destruyendo la Biblioteca y se terminó matando a los paganos que se negaban a convertirse al cristianismo, entre ellos a la astrónoma, matemática y filósofa pagana Hypatia bajo la instigación del obispo Cirilo de Alejandría, como escenifica ejemplarmente la película *Ágora*.

Los asesinatos de los jesuitas se sumaban a los casi setenta mil que se habían producido hasta entonces

en una guerra que duraba ya más de diez años en el pequeño país centroamericano que se desangraba a borbotones y perdía a gente de toda clase y condición: hombres, mujeres, niñas, niños, jóvenes, ancianos, políticos, intelectuales, científicos, sacerdotes, religiosos, religiosas, escritores, campesinos, líderes locales, educadores, economistas, etc. El Ejército se ensañó especialmente con los líderes de comunidades de base y del movimiento campesino, con los sacerdotes, los religiosos y las religiosas, los teólogos y las teólogas de la liberación, que se convirtieron en blanco privilegiado de las balas al ir desarmados y no contar con protección. Eran, precisamente, los más cercanos a los sectores populares, al “pueblo crucificado”, por emplear el lenguaje teológico de Ignacio Ellacuría, y, por ello, presa fácil de la violencia militar.

De nuevo, la Iglesia perseguida, pero ahora no por el comunismo, sino por un gobierno católico, apostólico y romano como el de Napoleón Duarte. Eran los propios católicos instalados en los puestos de mando del Ejército y del Poder Ejecutivo quienes disparaban u ordenaban disparar contra los otros católicos, a quienes acusaban de subversivos y enemigos de la Patria, cuando su único delito era defender la justicia, poner en práctica la parábola del buen samaritano, colocarse del lado del “¡Cuidado, monseñor, que el comunismo ha entrado en la Iglesia” le dijo Juan

Pablo II a monseñor Romero, arzobispo de San Salvador durante su última visita al Vaticano. “Santidad, no son los comunistas quienes asesinan a los sacerdotes en El Salvador”, le respondió con firmeza y seguridad.

La persecución contra los sectores cristianos más comprometidos con los sectores populares empobrecidos había comenzado doce años atrás con el asesinato, en 1977, del jesuita Rutilio Grande y de dos campesinos. Continuó con el crimen de monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, la tarde del 24 de marzo de 1980 mientras celebraba la eucaristía. La misma ceremonia de violencia sacrificial volvía a repetirse en diciembre de ese mismo año con el asesinato de cuatro religiosas norteamericanas que trabajaban en zonas populares.

Y mientras la Iglesia de la liberación era perseguida y sus líderes más representativos, asesinados, ¿cuál fue la actitud del Vaticano? Yo creo que puede hablarse de cierta complicidad, ya que desde el comienzo condenó la teología de la liberación, impuso silencio a algunos de sus principales cultivadores y los acusó —también a los jesuitas de la UCA— de marxistas sin sentido crítico, de desviarse de la doctrina católica, de politizar la fe y ponerla al servicio de la subversión e incluso de apoyar la violencia. Acusaciones todas ellas infundadas que no se correspondían ni con su estilo de vida ni con su teología y que dejaban a los teólogos solos e

indefensos ante los escuadrones de la muerte. Las cosas no han cambiado. El Vaticano sigue condenando a los teólogos y teólogas de la liberación —el último, Jon Sobrino, compañero de los mártires salva-

doreños— y se resiste a reconocer como mártires a quienes trabajaron por la paz y fueron perseguidos por amor de la justicia, contraviniendo así las Bienaventuranzas, que son la carta fundacional del cristianismo.

Comentario

Una reflexión sobre el Estado: la vuelta a los clásicos del marxismo*

Luis Armando González**



En la sociología y la ciencia política el tema del Estado es uno de esos temas gruesos, que siempre desafía a la reflexión. Con la ola neoliberal de los años ochenta y noventa, la discusión seria y rigurosa sobre el Estado fue dejada de lado en distintos ámbitos académicos, en los cuales se reflejaban las prácticas encaminadas a reducirlo (hacerlo más pequeño o eliminarlo) que se realizaban en el ámbito público.

Pese a ello, el tema siempre siguió vivo, aunque fuera en los márgenes de la discusión académica. Y, por supuesto, el Estado resistió, con desigual éxito, según los distintos países, la ofensiva neoliberal tendiente a desarticularlo e incluso a eliminarlo.

Ahora bien, en esta primera década del siglo XXI, el debate sobre el Estado vuelve a ponerse a la orden del día. Y lo

hace retomando una tradición sociológica y política que se vio interrumpida no sólo por la ofensiva neoliberal de los años ochenta y noventa, sino por el derrumbe del muro de Berlín, la disolución del bloque del Este y el colapso de la URSS: la tradición marxista.

Se tiene que decir, ante todo, que en la obra de Karl Marx (1818-1883) se dibuja una aproximación al tema del Estado absolutamente moderna, es decir, una aproximación en la que se reconoce al Estado capitalista como una esfera autónoma (“relativamente autónoma”) de las otras esferas que integran un orden socio-histórico: la “esfera económica” y la “esfera ideológica” (que con justicia se puede entender como una “esfera cultural”).

La visión predominante anterior a Hegel –de procedencia contractualista— tendía a identificar



Estado y sociedad: el contrato social era establecido por los individuos para formar un Estado, antes del cual no formaban cuerpo social alguno, sino que más bien estaban en una guerra de todos contra todos. En todo caso, si se aceptaba la existencia de un orden social distinto del Estado, el mismo era una creación ulterior de este último; primero se constituía el Estado y luego se creaba la sociedad, en virtud de un contrato del cual aquél era el garante último.

Marx, siguiendo a Hegel —como él mismo lo reconoce en distintos textos— no acepta ni que la sociedad sea igual al Estado ni que éste sea el creador de aquélla. Antes bien, sucede lo contrario: siguiendo a Hegel, para Marx la “sociedad civil”, como ámbito de las relaciones familiares, la actividad práctica económica y el intercambio (la sociedad civil como el “verdadero hogar y escenario de toda la historia”¹) es históricamente anterior al Estado, siendo este último una derivación de los dinamismos que se generan en ella. Estos dinamismos son los dinamismos de clase, cuya raíz está en el proceso de producción material. Es decir, “la organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino como realmente son... tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo de-

terminados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad”².

En la perspectiva de Marx, el Estado surge cuando se configuran las clases sociales (cuyo anclaje está en la base económica de la sociedad), una de las cuales —la dominante— necesita de él para mantener su dominio sobre las clases subordinadas. El Estado, en este sentido, es un “instrumento” de dominación; un instrumento al servicio de la clase dominante.

“La burguesía —dice Marx en *La ideología alemana*—, por ser ya una clase, y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su interés medio unas forma general. Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización a que necesariamente se someten los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses... Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, ade-

más, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley³.

Pero el Estado, en Marx, no es un todo uniforme, sino que consta de dos momentos: (a) *el legal*, formado por un corpus jurídico-normativo mediante el cual se legaliza (y legitima) la desigualdad de clases existente en la esfera económica (y en el cual los desiguales aparecen como iguales); y (b) *el coercitivo*, que entra en acción, apelando a los recursos de fuerza que monopoliza el Estado, cuando la ley falla en su función de mantener resguardados los intereses de la clase dominante.

Así pues, el Estado es una pieza fundamental en la dominación de una clase sobre el resto de la sociedad. También lo es la ideología, pues para Marx —en la célebre definición ofrecida en *La ideología alemana*— la ideología dominante es la ideología de la clase dominante. O como él lo dice, “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”⁴.

Por eso, la lucha contra la dominación se libra —además de en el terreno ideológico—, en el plano político, en contra del Estado y por su control, siendo esto último clave en un proceso de cambio revolucionario. Porque “toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general”⁵.

En la visión de Marx, una de las vías posibles para hacerse del control del Estado es la vía democrático-electoral, pero ella se enmarca en la legalidad burguesa y, en consecuencia, está limitada por ella y —como dice él en la *Crítica al Programa de Gotha*— por su “letanía democrática”: sufragio universal, legislación directa, derecho popular y milicia del pueblo⁶. La otra vía es la revolucionaria, que supone el asalto violento del Estado por parte de la clase proletaria organizada en un partido comunista. Este asalto es necesario para que la clase en ascenso subordine el aparato estatal a sus propios fines. Dicho sea de paso, Friedrich Engels, en su *testamento político*, hizo una apuesta por la primera de las opciones apuntadas, abriendo las puertas al desarrollo de la socialdemocracia alemana.

Como quiera que sea, en la perspectiva de Marx, la conquista

del Estado por parte de la clase proletaria tiene una finalidad última: conducirlo a su abolición definitiva, lo cual supone la abolición de la raíz económica de las divisiones de clase: *la propiedad privada de los medios de producción*. En la fase socialista del proceso revolucionario, el proletariado creará —mediante la “dictadura revolucionaria del proletariado”— las condiciones que permitan arribar al comunismo como la etapa más plena del desarrollo histórico de la humanidad, una etapa en la cual las clases sociales habrán desaparecido y, por consiguiente, el Estado será innecesario desde un punto de vista social, político y económico. “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista —escribe Marx— media el periodo de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este periodo corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*”⁷. Sólo después se transitará a la sociedad comunista, “donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador,

pescador, pastor o crítico, según los casos”⁸.

En resumen, Marx enfatizó la dimensión instrumental del Estado, lo cual fue un acierto, pues no podemos obviar la evidencia histórica que respalda el uso del Estado por parte de grupos de poder económico. Pero la visión de Marx es insuficiente, porque el Estado es, además de instrumento de dominación, otras muchas cosas. Para el caso, no prestó atención al peso del Estado en la configuración del orden social, sobre todo en lo que hace no sólo a su influencia normativa, sino a su influencia en las conductas, hábitos, estilos de comportamiento, valoraciones y creencias de hombres y mujeres que viven bajo su jurisdicción e incluso —en el caso de estados predominantes en el escenario mundial— fuera de ella.

No hay mejor ejemplo de esto último que el enorme peso que tuvo el Estado soviético en la configuración de las sociedades del bloque del Este, desde 1945 hasta 1989. O, la contrapartida occidental de un influjo semejante por parte de Estados Unidos, el cual en la actualidad se ha extendido —muchas veces mediante mecanismos de terror y violencia—, por el mundo. Más cerca de nosotros, está el indiscutible influjo de los estados militarizados latinoamericanos —durante la mayor parte del siglo XX— sobre los hábitos, conductas y creencias de la gente. Una cultura política autoritaria germinó y se desarrolló a partir de ese influjo, sin que hasta ahora

haya podido ser contrarresta por una cultura política democrática.

En la tradición marxista, el autor que más se acercó a una comprensión del Estado como generador de cultura, y no sólo cómo un instrumento de dominación, fue Antonio Gramsci (1891-1937). Cabe recordar que Vladimir Lenin (1870-1924) continuó la línea de interpretación de Marx, es decir, la de entender al Estado como un instrumento de clase. Pero Gramsci tuvo al acierto de distanciarse de esta interpretación que era (y siguió siendo la predominante durante mucho tiempo) la predominante en los círculos marxistas.

El filósofo italiano entendió al Estado como una instancia atravesada por una doble dimensión: la hegemonía y la coerción. En sus palabras: “hay que observar que en la noción general de Estado intervienen elementos que hay que reconducir a la noción de sociedad civil (en el sentido, pudiera decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada de coacción)”⁹. La sociedad civil ya no tiene que ver con las prácticas sociales –tal como lo entiende Marx— sino con la capacidad del Estado para asegurar la hegemonía de una clase sobre el conjunto de la sociedad, es decir, para asegurar que la clase en el poder no sólo “domine”, sino que también “dirija” a la sociedad. “El hecho de la hegemonía presupone, sin duda –dice Gramsci—, que se tengan en cuenta los intereses y las

tendencias de los grupos sobre los cuales se ejercerá la hegemonía, que se constituya un cierto equilibrio de compromisos”¹⁰.

Ese “equilibrio de compromisos” supone la capacidad del Estado para generar consenso en torno al proyecto de la clase dominante. En virtud de ello, el Estado puede dotarse de legitimidad “convenciendo” a los ciudadanos y ciudadanas de que lo suyo es el “bien común” y el “interés general”, y no el interés de una clase o un grupo en particular. Este convencimiento da estabilidad política a la sociedad y asegura el orden social, lo cual significa que el proyecto de la clase dominante es aceptado voluntariamente por las clases subordinadas. Cuando esta capacidad de convencimiento falla, entonces entran en juego los mecanismos coercitivos del Estado, que ponen en evidencia una situación de crisis política. Cuando esto sucede, la sociedad civil es desplazada por la sociedad política, que no es otra cosa que la dimensión coercitiva del Estado.

Gramsci nos acercó, de esta manera, a una visión más compleja de la estructura del Estado y sus funciones. Lamentablemente, la visión de Lenin –convertida en dogma de fe gracias a la labor de Stalin y los hacedores de manuales de la desaparecida Academia de Ciencias de la URSS— fue la que se impuso, prácticamente hasta la desaparición de la URSS, en el debate marxista. De esta manera, se impidió que la interpretación de Gramsci se abrie-

ra paso y marcara la pauta de la discusión teórica sobre el Estado. De aquí que la recuperación de Gramsci sea uno de los desafíos más importantes en el debate marxista actual.

Pero no basta con retomar a Gramsci, para avanzar hacia aproximación teórica más rigurosa sobre el Estado. Para empezar, la interpretación del Estado como *instrumento de clase* debe ser revisada críticamente, para ponderar qué tan realista es suponer que el Estado sea un ente manipulable que puede ser usado por una clase para sus propios fines, o incluso que puede ser abolido por la voluntad colectiva en un determinado momento histórico.

Hay que hacerse cargo de la realidad del Estado como un *aparato burocrático* no sólo capaz de mantenerse en el tiempo, sino capaz de crecer y acumular poder (normativo, institucional, simbólico y material) si se lo deja a sus propia suerte, y ya no se diga si expresamente se impulsan prácticas políticas que lo hagan crecer y desarrollarse (tal como sucedió en la ex URSS, con el Estado de bienestar occidental y con los estados populistas latinoamericanos de los años 40 y 50 del siglo XX).

Pocos ataques contra el Estado han sido tan feroces como los realizados por los reformadores neoliberales, que se propusieron, en su momento de más éxito (años 80 y 90 del siglo XX), cumplir el sueño de Marx: abolir el Estado,

no socializándolo —como quería el filósofo alemán—, sino privatizando sus empresas, funciones y servicios.

Pero el Estado resistió y siguió en pie. Y en estos momentos —en el marco de la actual crisis financiera mundial— se ha puesto en la mesa de discusión la necesidad de fortalecerlo, tanto en sus funciones económicas como en sus funciones sociales. Asimismo, por el lado latinoamericano, la resistencia al neoliberalismo de inicios del siglo XXI ha supuesto no sólo un protagonismo social, sino también un protagonismo estatal.

En definitiva, no se quiere decir aquí que el Estado sea una sustancia eterna e inamovible. Nada más se señala que el Estado tiene una enorme capacidad de mantenerse en el tiempo, cambiando, pero conservando su identidad fundamental. Una identidad que se ha forjado y cristalizado a lo largo de la historia de cada sociedad, lo cual convierte al Estado en una realidad resistente no a lo pequeños cambios (que se suceden regularmente), sino a las grandes transformaciones, que sobrevienen en el marco de transformaciones sociales, económicas y políticas más amplias... Y aún así, suelen quedar vestigios del Estado que ha sido demolido, tal como sucedió en la Rusia revolucionaria posterior a 1917 y sucede en la Rusia actual, una vez que, después de 1991, el socialismo real fue reemplazado por el capitalismo neoliberal.

En enfoque de sistemas se impone como recurso teórico para entender al Estado¹¹. Visto como un sistema, el Estado tiene una capacidad de autoreproducción propia de cualquier sistema. Cambia, pero se mantiene en su identidad. Y se desintegra totalmente, cuando ya no es capaz de autoreproducirse, o sea, cuando ya no es capaz de asimilar los recursos que el entorno le ofrece para ello. Al suceder esto, un nuevo Estado (un nuevo sistema estatal) puede entrar en escena. Estas transformaciones sistémicas-estatales no han sido tan frecuentes en las sociedades conocidas, pero cuando se han dado las han marcado de manera indeleble, reencauzándolas por trayectorias distintas a las que habían seguido hasta entonces. En suma, para la comprensión teórica del Estado quizá sea útil tomar en cuenta esta afirmación de Mario Bunge acerca de los sistemas.

“La estructura, en especial la interna —dice este autor—, es esencial para los sistemas. En efecto, para explicar la emergencia de un sistema debemos descubrir el correspondiente proceso de combinación o ensamblado y, particularmente,

los vínculos o enlaces resultantes de la formación de la totalidad. Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para cualquier explicación de la descomposición de un sistema. En otras palabras, explicamos la emergencia, el comportamiento y la desintegración de los sistemas, no sólo en términos de su composición y entorno, sino también en términos de su estructura total (interna y externa). Y esto no es suficiente: es necesario conocer algo acerca del mecanismo o *modus operandi* del sistema, vale decir, del proceso que lo hace comportarse —o dejar de comportarse— del modo en que lo hace”¹².

*Texto modificado de la charla ofrecida por el autor a estudiantes de licenciatura en Sociología de la UES, en el marco del curso “Estado, gobierno y sociedad”. San Salvador, 22 de abril de 2009. Una primera versión de estas ideas se desarrolló en el curso de “Historia económica” impartido por el autor en la UCA, en el primer semestre de 2009.

** Licenciado en filosofía por la UCA y Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO-México.

NOTAS

¹ Karl Marx, *La ideología alemana*. La Habana, Pueblo y Educación, 1982, p. 37.

² *Ibíd.*, p. 25

³ *Ibíd.*, pp. 68-69

⁴ *Ibíd.*, pp. 48-49.

⁵ *Ibíd.*, p. 34.

⁶ Karl Marx, "Crítica al Programa de Gotha". En C. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú. Progreso, p. 342.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Karl Marx, *La ideología...*, p. 33.

⁹ Antonio Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). México, Siglo XXI, 1981,291.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 402.

¹¹ Cfr., Carlos Reynoso, *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*. México, UNAM, 2006, pp. 23-94; Mario Bunge, *Emergencia y convergencia*. Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 45-110.

¹² Mario Bunge, *Emergencia...*, p. 49.

Comentario

A Ernesto Sabato: "Antes de su fin"

*Julián González Torres
Departamento de Filosofía
UCA, San Salvador*

"Sigue luego una gran tanda de avisos, en que se propagan las ventajas definitivas de champúes para la caspa, desodorantes que mantienen su acción durante las veinticuatro horas del día, vinos secos y dulces, jabones que usan las estrellas, pastas dentífricas, heladeras, televisores, papeles higiénicos más resistentes y absorbentes que ningún otro, cigarrillos más largos que cualquiera antes conocido, lavadoras automáticas y automóviles."

"—Nuestra civilización está enferma. (...) No se trata de conseguir heladeras eléctricas para todo el mundo. Se trata de crear un ser humano de verdad."

E. Sabato, *Abaddón el exterminador*.



Un escritor en Rojas

Hijo de Juana María Ferrari y Francisco Sabato, Ernesto Roque Sabato desciende de aquella generación de hombres y mujeres que inventaron la Argentina del siglo XX después de bajar de los barcos. Décimo hijo de aquel

joven matrimonio procedente de tierras italianas, Ernesto Sabato vino al mundo un 24 de junio de 1911 en Rojas, provincia de Buenos Aires. A la edad de 13 años, 1924, parte hacia La Plata a realizar sus estudios secundarios en el Colegio Joaquín V. González. En esa época vivió en la casa de unos tíos junto con su

hermano Pancho. La experiencia en aquel centro escolar, dependiente de la Universidad Nacional de La Plata, fue decisiva para el futuro escritor. Allí conoció a su entrañable maestro Pedro Henríquez Ureña, entró

en contacto por primera vez con grupos de izquierda y, no menos importante, en ese entorno conoció a quien llegaría a ser su esposa, Matilde Kusminsky. De lo primero nos comparte estas palabras:



Cuando alguna vez he vuelto a viajar en tren, soñé con encontrar a ese profesor de mi secundaria, sentado en algún vagón, con el portafolio lleno de deberes corregidos, como esa vez —¡hace tanto!— cuando juntos en un tren, yo le pregunté, apenado de ver cómo pasaba los años en tareas menores, “¿Por qué, Don Pedro, pierde tiempo en esas cosas?” Y él, con su amable sonrisa, me respondió: “Porque entre ellos puede haber un futuro escritor”.¹

Los otros dos acontecimientos los recuerda así:

Hacia los dieciséis años empecé a vincularme con grupos anarquistas y comunistas, porque nunca soporté la injusticia social, y porque algunos estudiantes eran hijos de obreros, de inmigrantes socialistas, con quienes nos debatíamos durante la noche en interminables discusiones, a veces violentas y en ocasiones fraternales, que solían durar hasta altas horas de la madrugada. Una de esas reuniones se hizo en la casa de Hilda Schiller, hija del geólogo alemán Walter Schiller. (...). Allí, una jovencita me escuchó con sus grandes ojos fijos, como si yo —pobre de mí— fuese una especie de divinidad. Aquella muchacha era Matilde.²



El título de Doctor en Ciencias Físicas y Matemáticas lo obtuvo en 1937. Al año siguiente el profesor Bernardo Houssay le concedió la beca anual para realizar investigaciones sobre radiaciones atómicas en el Laboratorio Curie, Francia. Una vez

instalado en París —junto con su esposa y su recién nacido hijo Jorge Federico— durante el día se entregaba a la majestuosidad de la investigación científica, pero entrada la noche era seducido por los sueños y los fantasmas de los surrealistas. Así lo cuenta:



El período del Laboratorio coincidió con esa mitad de camino de la vida en que, según ciertos oscurantistas, se suele

*invertir el sentido de la existencia. Durante ese tiempo de antagonismos, por la mañana me sepultaba entre electrómetros y probetas, y anocheceía en los bares, con los delirantes surrealistas. (...). Pronto me vinculé con todo el grupo surrealista de Bretón: Oscar Domínguez, Féret, Marcelle Ferri, Matta, Francés, Tristan Tzara.*³



En 1945 el autor de *Apologías y rechazos* abandonó de manera definitiva su trabajo como científico. Para sobrevivir a quienes pretendían reconducirlo al redil y a aquellos que lo vituperaban por el cambio de vida que había dado⁴; pero, sobre todo, para cuidar y cultivar aquel deseo indomable de ser escritor, la familia Sabato se trasladó a Córdoba⁵. Se instalaron en una casa que aún no tenía los servicios de luz y agua. Allí escribió su primer libro: *Uno y el universo*.

El túnel, su primera novela, se publicó en 1948. No sin antes haber sido rechazado por todas las editoriales del país. “Aún recuerdo —escribe el autor— la tarde en que se abrió la puerta del Querandi —el mismo café que luego frecuentaría en mis encuentros con Gombrowicz—, y vi aparecer a Matilde llorando, encorvada, trayendo entre las manos los originales de mi novela, que yo no me había atrevido a retirar, tanta era mi vergüenza”⁶.



Educación, no tecnificación

Tanto en sus ficciones como en su obra ensayística, Sabato ha plasmado su condena a una civilización capitalista que

Al final la novela salió al público gracias a un préstamo que le concedió su amigo Alfredo Weiss. Poco tiempo después, por iniciativa de Albert Camus, la historia del crimen de Juan Pablo Castel también se publicó en Francia. Sabato completó su trilogía novelística con *Sobre héroes y tumbas* (1961) y *Abaddón el exterminador* (1974). De entre su obra ensayística sobresalen títulos como *Hombres y engranajes* (1951), *El escritor y sus fantasmas* (1963) y *La resistencia* (2000).

Después de la muerte de su esposa y de su hijo Jorge Federico⁷ encontró cierta, mínima, tranquilidad en la pintura. A la fecha, con 98 años, ya no lee ni escribe, pero las últimas palabras de su autobiografía no dejan indiferente a todo individuo consciente de que en el mundo las cosas no marchan bien: “Sólo quienes sean capaces de encarnar la utopía serán aptos para el combate decisivo, el de recuperar cuanto de humanidad hayamos perdido”⁸.

deshumaniza con monstruosa eficacia.

Recordando a su antiguo maestro Pedro Henríquez Ureña —a quien el filósofo mexicano Alfonso Reyes llamó “testigo insoborna-

ble”—, lamenta la tecnificación de la enseñanza, un escenario donde el principio rector es la formación de profesionales (técnicos), donde la racionalidad ética, crítica y solidaria es marginada porque “no genera valor”. Se producen profesionales de acuerdo a la demanda del mercado. Esto me recuerda una frase que Eduardo Galeano cita en su libro *Patas arriba, la escuela del mundo al revés*: “Nuestros análisis de mercado muestran que el crimen juvenil continuará creciendo”⁹. En este caso el análisis de mercado llevaba expectativas favorables al negocio de las prisiones privadas en los Estados Unidos. En el ámbito educativo también existen estudios de mercado para analizar la creación de carreras.

“¡Cómo añoro aquel Colegio donde no se fabricaban profesionales!, donde el ser humano aún era una integridad, cuando los hombres

defendían el humanismo más auténtico, y el pensamiento y la poesía eran una misma manifestación del espíritu”, evoca en su autobiografía¹⁰.

En otro de sus ensayos enfatiza la idea: “la verdadera educación tendrá que hacerse no sólo para lograr la eficacia técnica sino también para formar hombre integrales”¹¹. Por eso demanda: “Hay que forzar al discípulo a plantearse los interrogantes. Hay que enseñarle a saber que *no* sabe, y que en general *no* sabemos, para prepararlo no sólo para la investigación y la ciencia sino para sabiduría (*sic*), pues, según Scheler, el hombre culto es alguien que sabe que no sabe, es aquel de la antigua y noble *docta ignorantia*, el que intuye que la realidad es infinitamente más vasta y misteriosa que lo que nuestra ciencia domina”¹². Por eso el autor de *Sobre héroes y tumbas* extrae esta verídica conclusión:



*Se comete, por lo tanto, un grave error cuando se pretende reformar la educación como si se tratase de un problema meramente técnico, y no el resultado de la concepción del hombre que sirve de fundamento, de esos presupuestos que la sociedad mantiene acerca de su realidad y su destino y que, de una manera u otra, definen una manera de vivir y de morir, una actitud ante la felicidad y el infortunio*¹³.



En ese sentido, valdría la pena recuperar la *educación problematizadora* de Paulo Freire. El insigne pedagogo brasileño creía con firmeza que la auténtica educación debe despertar en la persona la con-

ciencia crítica, creativa y transformadora. A la “educación bancaria” no le interesa cultivar la dimensión crítico-humanista del pensamiento. Opera con la misma lógica del mercado: depositar conocimientos en

el individuo para que luego este los ponga a la venta, los oferte en el mercado. Y al no interpelar la conciencia del educando impide

que este “abra los ojos” a las profundas contradicciones y desigualdades que acontecen en nuestro tiempo¹⁴.



Contra una “sociedad enferma”

Hace un tiempo Sabato le dedicó estas palabras al jesuita Jon Sobrino: “Me hizo mucho bien su libro¹⁵. Cada tarde esperaba la lectura como el testimonio de un gesto que pudiera salvar a la humanidad de este horror en que se vive¹⁶. Dice “esperaba la lectura” porque leyó el libro de Sobrino con los ojos y la voz de su compañera, Elvira González Fraga.

Incansable buscador de la verdad y escrutador profundo de la condición humana, en una brevísima carta el novelista argentino ofrece un gesto solidario a aquel teólogo de la liberación, quien a finales del 2006 sería reprendido por la Congregación para la Doctrina de la Fe a causa de sus escritos¹⁷. Aun cuando se mueven en “juegos de lenguaje” distintos —teólogo, uno; escritor, el otro—, tienen “parecidos de familia” (Wittgenstein). Denuncian la misma realidad: una aldea global en la que cohabitan la miseria y la riqueza, la hambruna y el despilfarro, la desnutrición y la obesidad. Comparten la misma es-

peranza: salvar al mundo desde los “perdedores” de la historia.

En su último libro, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Sobrino afirma que “del mundo de los pobres y las víctimas puede venir sanación para una civilización gravemente enferma”¹⁸. Por su parte, Sabato confiesa: «Quizá, por mi formación anarquista, he sido siempre una especie de francotirador solitario, perteneciendo a esa clase de escritores que, como señaló Camus: “Uno no puede ponerse del lado de quienes hacen la historia, sino al servicio de quienes la padecen”.»¹⁹.

Sabato está convencido que aquellas grandes fuerzas, «la razón y el dinero», que jalonaron el período renacentista y se ensancharon en la modernidad, condujeron al ser humano a una encrucijada terrible: socavamiento voraz del planeta; armas de destrucción masiva que prometen una aniquilación total de la raza humana; crisis ética y espiritual en un mundo donde campea la corrupción, la indiferencia y el cinismo. Con dichas fuerzas, según el novelista:



(...) el hombre conquista el poder secular. Pero —y ahí está la raíz de la paradoja— esa conquista se hace mediante la abstracción: desde el lingote de oro hasta el clearing, desde

*la palanca hasta el logaritmo, la historia del creciente dominio del hombre sobre el universo ha sido también la historia de las sucesivas abstracciones. El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre-masa, ese extraño ser todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima.*²⁰



En *Abaddón el exterminador* Sabato le dice al joven Marcelo que “el hombre es un ser dual (...). Trágicamente dual. Y lo grave, lo estúpido es que desde Sócrates se ha querido proscribir su lado oscuro. Los filósofos de la Ilustración sacaron la inconsciencia a patadas por la puerta”²¹. Haber expulsado de la esencia humana, de la razón pura, las oscuras palpitaciones del inconsciente fue un craso error de los intelectuales de la Ilustración. Por eso le subraya a Marcelo que a los ilustrados la inconsciencia “se les metió de vuelta por la ventana. Esas potencias son invencibles. Y cuando se las ha querido destruir se han agazapado y finalmente se han rebelado con mayor violencia y per-

versidad. Mirá la Francia de la razón pura. Ha dado más endemoniados que ningún otro país; desde Sade hasta Rimbaud y Genet”²².

Una sociedad que convierte en dioses a la razón y al dinero termina enfermando a sus hijos. Mejor dicho, acaba sacrificando a sus hijos. De nuevo, Sabato se dirige a Marcelo: “Nuestra civilización está enferma. No sólo hay explotación y miseria: hay miseria espiritual, Marcelo. Y yo estoy seguro de que vos tenés que estar de acuerdo conmigo. No se trata de conseguir heladeras eléctricas para todo el mundo. Se trata de crear un ser humano de verdad. Y mientras tanto, el deber del escritor es escribir la verdad, no contribuir a la degradación con mentiras”²³.



El arte como salvación

“(...) para mí, como para otros escritores de hoy, la literatura no es un pasatiempo ni una evasión, sino una forma —quizá la más completa y profunda— de examinar la condición humana”, confiesa el escritor²⁴.

Seguidor de autores como Kafka, Dostoievski, Stendhal y Kierkegaard, Sabato cree con firmeza que la lucidez y la autenticidad del escritor alcanzan su máxima expresión cuando éste penetra en las regiones más complejas de la condición humana. Y desde allí, como testigo del bien y

del mal, desnuda las hondas contradicciones del alma humana. De ahí su mofa a quienes se desviven por la forma y la técnica: “La novela de hoy se propone fundamentalmente una indagación del hombre, y para lograrlo el escritor debe recurrir a todos los instrumentos que se lo permitan, sin que le preocupen la coherencia y la unicidad, empleando a veces un microscopio y otras veces un aeroplano”²⁵. Y cuando recuerda su primer acercamiento a los grandes autores, gracias a su gran maestro Pedro Henríquez Ureña, cita con regocijo una admonición del profesor: “Donde termina la gramática empieza el gran arte”.

Para Sabato, pues, la auténtica novela consiste en una profunda auscultación de la existencia humana. Sólo el autor que hace suya esta terrible convicción desarrolla la facultad para escribir desde las regiones del cielo y del infierno (Dante Alighieri); desde la ternura más conmovedora y la maldad más horrenda (Dostoiévsky); en síntesis, desde las oscuridades más turbadoras del corazón humano. Son “aquellos que sienten la necesidad oscura pero obsesiva de testimoniar su drama, su desdicha, su soledad. Son los testigos, es decir los mártires de una época. Son hombres que no escriben con facilidad sino con desgarramiento. Son individuos a contramano, terroristas o fuera de la ley”²⁶.

Todo eso no se puede lograr sin fuertes dosis de pasión, cierta locura y, sobre todo, un honrado

compromiso con el ser humano. En los *best seller* —“papel moneda” en palabras de Sabato— podemos encontrar palabras bonitas y descubrir frasecitas que llenan de sentido a ciertas experiencias de la vida. Pero es difícil encontrar un compromiso profundo con los problemas-raíz del ser humano —“El que sea inmortal que se permita el lujo de seguir diciendo pavadas”, se lee en *Abaddón el exterminador*. Sólo quien es capaz de escarbar en lo más hermoso y en lo más bajo del ser humano puede darnos un testimonio fiel. De ahí aquella frase lapidaria: “Una de las misiones de la gran literatura: despertar al hombre que viaja hacia el patíbulo”. Esa fue la tremenda misión de Kafka, un auténtico “avisador del fuego”, como le ha llamado el filósofo español Reyes Mate. Por eso el gran escritor tiene que batallar con las burlas y el desprecio, la persecución y la infamia. Cuando todo eso llega de parte de la gente normal, los mediocres, los llamados críticos y, lo más doloroso, de amigos y colegas, sólo la soledad puede salvarlo. De Sabato alguien dijo que abandonó la ciencia “por el charlatanismo”. Para sobrevivir tuvo que marcharse a Córdoba (Pantaniello), necesitaba escuchar/sacar esos *daimones* que sólo a los artistas les están reservados. En esos instantes sólo Matilde supo comprenderlo. “Ella —escribe Sabato— jamás consideró que yo debiera hacer otra cosa que consagrarme a lo que mi intuición me señalaba, y nunca me recriminó las

comodidades que nuestra familia habría de perder"²⁷. Como le dice Sabato a aquel "Querido y remoto muchacho": "La verdadera justicia sólo la recibirás de seres excepcionales, dotados de modestia y

sensibilidad, de lucidez y generosa comprensión"²⁸.

Ante la petición de consejo por la desorientación que está viviendo, Sabato le responde a aquel remoto muchacho con las siguientes palabras:



Sólo el arte de los otros artistas te salva en esos momentos, te consuela, te ayuda. Sólo te es útil (¡qué espanto!) el padecimiento de los seres grandes que te han precedido en ese calvario.

Es entonces cuando además del talento o del genio necesitarás de otros atributos espirituales: el coraje para decir tu verdad, la tenacidad para seguir adelante, una curiosa mezcla de fe en lo que tenés que decir y de reiterado descreimiento en tus fuerzas, una combinación de modestia ante los gigantes y de arrogancia ante los imbéciles, una necesidad de afecto y una valentía para estar solo, para rehuir la tentación pero también el peligro de los grupitos, de las galerías de espejos. En esos instantes te ayudará el recuerdo de los que escribieron solos: en un barco, como Melville; en una selva, como Hemingway; en un pueblito, como Faulkner. Si estás dispuesto a sufrir, a desgarrarte, a soportar la mezquindad y la malevolencia, la incomprensión y la estupidez, el resentimiento y la infinita soledad, entonces sí, querido B., estás preparado para dar tu testimonio.²⁹



Con ese testimonio, según Sabato, no se salva sólo el escritor. En la medida en que atestigüa desde los problemas más trascendentales del ser humano, el escritor libera su horror y su admiración, su carácter de hombre noble y su bajeza, los sueños y las pesadillas, el pesimismo y la esperanza; pero al mismo tiempo bosqueja caminos, senderos de salvación para una humanidad cada vez más deshumanizada. Por

eso dice Sabato que "despertar al hombre que viaja hacia el patíbulo" es una de las importantes misiones de la gran literatura. La denuncia de la novela contemporánea despierta a la conciencia de la alienación en que está sumida. Hace ver que las grandes fuerzas de la modernidad, la razón y el dinero, se confabularon para someter al ser humano. El tan ansiado progreso no llegó para todos. Hoy que existe una enorme

industria de alimentos, unos se mueren de hambre, mientras otros padecen de obesidad; mientras unos se mueren por falta de medicinas, otros invierten en medicamentos para adelgazar. Este es el mundo que Sabato ha criticado con dureza; un mundo que premia a los cínicos y corruptos y castiga los honrados y justos³⁰.

Pero en medio de esa «sociedad enferma» aún hay lugar para la esperanza. Esa dimensión humana que nos levanta de las situaciones

más terribles, y que justo por ello tiene más de irracional que de racional, como las novelas. Por eso ambos, escritor y lector, descubren gestos de esperanza en las ficciones, como la decisión final de aquel pobre muchacho, Martín, de viajar a la Patagonia, después de haber perdido para siempre a Alejandra.

Bruno, otro de los personajes de Sabato, nos recuerda el papel esencial que juega la esperanza en la vida del ser humano:



(...) el hombre no está sólo hecho de desesperación sino de fe y de esperanza; no sólo de muerte sino también de anhelo de vida; tampoco únicamente de soledad sino de momentos de comunión y de amor. Porque si prevaleciese la desesperación, todos nos dejaríamos morir o nos mataríamos, y eso no es de ninguna manera lo que sucede. Lo que demostraba, a su juicio, la poca importancia de la razón, ya que no es razonable mantener esperanzas en este mundo en que vivimos. Nuestra razón, nuestra inteligencia, constantemente nos están probando que ese mundo es atroz, motivo por el cual la razón es aniquiladora y conduce al escepticismo, al cinismo y finalmente a la aniquilación. Pero, por suerte, el hombre no es casi nunca un ser razonable, y por eso la esperanza renace una y otra vez en medio de las calamidades.³¹



Casi al final de su autobiografía, el escritor argentino declara lo siguiente: "Yo oscilo entre la desesperación y la esperanza, que es la que siempre prevalece, porque si no la humanidad habría desaparecido, casi desde el comienzo, porque tantos son los motivos para dudar de todo"³².

Sabato sería, usando la terminología de Alfonso Reyes, un «tes-

tigo insobornable», imprescindible para enjuiciar este mundo donde la injusticia, la miseria y la estupidez campean de forma obscena. Muy convencido de que al hombre contemporáneo aún le falta que corregir la desmesurada confianza que depositó en la ciencia y la técnica. Para el novelista argentino las obscuridades, las tormentas y

las esperanzas del corazón humano poco o nada entienden de la lógica científica. Por ello no se deben castrar ciertos saberes en beneficio de otros. Él encontró en el arte una mejor comprensión del ser humano,

así como también una denuncia implacable contra la deshumanización y la barbarie que produce el *homo sapiens sapiens*. Encontró la salvación en el arte y desde sus novelas ofrece también gestos de salvación

NOTAS

- 1 E. Sabato, *Antes del fin*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 38.
- 2 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 46.
- 3 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 59.
- 4 Escribe el novelista al respecto: «Cuando a principios de la década del cuarenta tomé la decisión de abandonar la ciencia, recibí durísimas críticas de los científicos más destacados del país. El doctor Houssay me retiró el saludo para siempre. El doctor Gaviola, entonces director del Observatorio de Córdoba, que tanto me había querido, dijo: "Sabato abandona la ciencia por el charlatanismo". Y Guido Beck, emigrado austríaco, discípulo de Einstein, en una carta se lamenta diciendo: "En su caso, perdemos en usted un físico muy capaz en el cual tuvimos muchas esperanzas"» *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 67.
- 5 "Acompañado por Matilde y Jorge, de cuatro años, me fui a vivir a las sierras de Córdoba, en un rancho sin agua corriente ni luz eléctrica, en la localidad de Pantanillo. Bajo la majestuosidad de los cielos estrellados, sentí cierta paz". *Ibidem*.
- 6 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 79.
- 7 "En la soledad de mi cuarto, abatido por la muerte de Jorge, me he preguntado qué Dios parece esconderse detrás del sufrimiento." *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 137.

- 8 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 172.
- 9 Catálogos, Buenos Aires, 1998, p. 116.
- 10 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 37.
- 11 *Apologías y rechazos*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 91.
- 12 *Apologías y rechazos*,...*op. cit.*, p. 100.
- 13 *Apologías y rechazos*,... *op. cit.*, p. 106.
- 14 *Cfr. Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005; *Pedagogía de la autonomía*, Siglo XXI, México, 2005; *El grito manso*, Siglo XXI, México, 2004.
- 15 *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York y Afganistán*, UCA Editores, San Salvador 2002.
- 16 La carta de Sabato, y la respuesta de Jon Sobrino, pueden encontrarse en la siguiente dirección:
<http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap120.htm>
- 17 Fundamentalmente: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, UCA Editores, San Salvador, 1991; *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, UCA Editores, San Salvador, 1999.
- 18 UCA Editores, San Salvador, 2008, p. 90.
- 19 *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 57.
- 20 E. Sabato, *Hombres y engranajes*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 18.
- 21 Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 227.
- 22 *Abaddón el exterminador*,... *op. cit.*, pp. 227-228.

²³ *Abaddón el exterminador*,... *op. cit.*, p. 228.

²⁴ E. Sabato, *El escritor y sus fantasmas*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 7. Más adelante sostiene que “la literatura de hoy no se propone la belleza como fin (que además la logre, es otra cosa). Más bien es un intento de ahondar en el sentido general de la existencia, una dolorosa tentativa de llegar hasta el fondo del misterio.” (p. 88).

²⁵ *El escritor y sus fantasmas*,... *op. cit.*, p. 17.

²⁶ *El escritor y sus fantasmas*,... *op. cit.*, p. 98.

²⁷ *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 66.

²⁸ *Abaddón el exterminador*,... *op. cit.*, p. 99.

²⁹ *Abaddón el exterminador*,... *op. cit.*, p. 101.

³⁰ Escribe el autor: “Con qué indignación he visto, en un día de huelga nacional, con despótica soberbia, a la policía arrojando al suelo la comida que unos obreros preparaban en sus ollas populares. Y entonces me pregunto en qué clase de sociedad vivimos, qué democracia tenemos donde los corruptos viven en la impunidad, y al hambre de los pueblos se la considera subversiva.” (*Antes del fin*, p. 107.)

³¹ E. Sabato, *Sobre héroes y tumbas*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006, p. 203.

³² *Antes del fin*,... *op. cit.*, p. 166.

BIBLIOGRAFIA

Obra ensayística

Sabato, E., *Uno y el universo*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *Hombres y engranajes*, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *Apologías y rechazos*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *La resistencia*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006

Su narrativa

Sabato, E., *El túnel*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *Sobre héroes y tumbas*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Sabato, E., *Abaddón el exterminador*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Su autobiografía

Sabato, E., *Antes del fin*, Seix Barral, Buenos Aires, 2006.

Otras

Constela, J., *Sabato, el hombre: una biografía*, Seix Barral, Buenos Aires, 1997.


Rincón del Libro


Retos para la praxis: un acercamiento a los movimientos sociales contemporáneos

Ricardo Martínez Martínez (comp.) *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*. Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2008. ISBN: 978-980-396-951-6. 315 pp.

El concepto de *praxis* es importante en el pensamiento marxista. De inmediato, remite a la práctica, a la acción transformadora de la sociedad. En esto se relaciona inmediatamente con los movimientos sociales. También involucra la reflexión teórica orientada a esa transformación social. Esto último también se vincula a los movimientos sociales.

Los movimientos sociales no se limitan al mero activismo. Sus horizontes sobrepasan las reinvin-

dicaciones inmediatas de las que nacen y conducen a un necesario replanteamiento de la praxis. El libro *Los movimientos sociales del siglo XXI* no es, en modo alguno, un manual sobre los movimientos sociales latinoamericanos del siglo XXI. No encontramos en él pretensiones de afirmar algo en un sentido definitivo o definitorio. No hay un sentido definitivo, en el sentido de buscar decir la última palabra sobre este tema. Cuando se dice la última palabra, advertía Gadamer, se concluye el diálogo y la interpretación. Tampoco hay un sentido definitorio, pues las definiciones cerradas en sí mismas son seductoras. Nos tientan a anteponerlas a la realidad. Uno de los autores, Sergio Tischler, afirma de manera abierta que quiere

“esquivar cualquier definición al respecto”.

Detrás de esto último hay un rechazo a aquel hábito inveterado en alguna parte de la izquierda latinoamericana que consiste en anteponer la definición a la realidad. Pero no solamente la definición: se buscaba sobreponer el aparato (partidario, sindical, burocrático) a aquello cuya índole era movimiento, dinamismo, praxis.

A falta de definiciones tajantes e incuestionables, este libro ofrece perspectivas diversas de los movimientos sociales contemporáneos. Desde el estudio de experiencias concretas —como los textos de Hugo Molina, Guillermo Almeyra o de Ricardo Martínez, referidos a El Salvador, Argentina y México, respectivamente—, pasando por el análisis de factores estructurales —tal es el caso del texto de Chomsky—, hasta una perspectiva filosófica, lo que se muestra aquí es que, más que definiciones limitantes, los movimientos sociales demandan perspectivas más integrales, tanto en su aproximación teórica como en la praxis crítica de las realidades concretas.

Una de esas definiciones limitantes es la de reducir los movimientos sociales a las reivindicaciones económicas. Este economismo, herencia de un positivismo larvado en el pensamiento de izquierda, impide ver que lo que pone a los movimientos *en movimiento* va mucho más allá de las

motivaciones económicas. Las más de las veces, lo que desencadena las energías del movimiento sobrepasa la racionalización propia del capitalismo. John Holloway lo llama “asimetría”. Afirma que la “asimetría es la clave del pensamiento y la práctica revolucionarios. Si estamos luchando para crear una cosa, entonces nuestra lucha también tiene que ser otra cosa”.

Esta asimetría es lo que Adorno llama “negatividad”. El sistema capitalista requiere un pensamiento y una práctica afirmativos, esto es, que reafirmen su modo de hacer las cosas, sus relaciones de poder, su forma de organizar el mundo. El movimiento social es asimétrico, negativo. Es el “pelo en la sopa”, o, como diría Roque Dalton, “el escrutador, el más apto para ser odiado”.

El movimiento social es un problema práctico y un problema teórico. Al menos para la praxis y teoría tradicionales, lo es. Resistirse a definirlo de la manera tradicional no es escabullirse del problema. Habría que definirlo de una manera dinámica. Enrique Dussel, en su ensayo “El pueblo y el poder liberador” propone retomar el concepto gramsciano de *bloque histórico*, tanto para rechazar una visión cosificada del sujeto de los cambios sociales, así como un concepto *a priori*, por decreto, de quién debe ser dicho sujeto: “Gramsci —dice Dussel— para evitar dicha sustantivación (la clase obrera como ‘sujeto histórico’ del marxismo *standard*) usa el concepto de ‘bloque’. Un

‘bloque’ no es una piedra en cuanto a su consistencia, solo es un conjunto integrable y desintegrable; puede tener ‘contradicciones’ en su seno (como lo proponía Mao Tse-Tung); aparece con fuerza en un momento y desaparece cuando haya cumplido su tarea (si es que la logra, y los pueblos también fracasan y es frecuente)”.

¿Qué es lo que pone en movimiento a este bloque histórico? ¿Qué es lo que desencadena las “energías revolucionarias”? Walter Benjamin ha ubicado la fuente de esas energías en la memoria de los antepasados masacrados, más catalizadora de los movimientos revolucionarios que la ilusión del progreso histórico, que siempre permanece dentro de la lógica afirmativa del capitalismo. Estas energías históricas obedecen a la asimetría de la que habla Halloway, a la negatividad. La negatividad *niega* la afirmación del sistema capitalista, transgrediendo, como escribe Wladimir Ruiz Tirado, “el edificio conceptual moderno”.

Esta transgresión proviene en primer lugar de quiénes son los que mueven los cambios sociales. Agrega Ruiz Tirado, “no parece ser la ‘clase obrera’ ni el único, ni el motor indispensable para avanzar en los cambios revolucionarios, aunque sin ella no será posible la ruptura de la relación social que es el capital. Son múltiples los actores sociales que aspiran a la revolución, no digamos con un protagonismo teleológicamente establecido, o signado por una racionalidad cien-

tífica inexorable (socialismo científico), sino con uno más realista y menos dogmático o, al menos, más creativo”. No hablemos de *sujeto histórico* en singular, sino de una pluralidad de sectores que, desde los márgenes, transgreden, no sólo el edificio conceptual moderno, sino la misma racionalidad unidimensional moderna.

Hablar de creación es ir más allá de esa racionalidad afirmativa. Alude a lo estético, a la poesía, a todas aquellas experiencias humanas que van más allá de la racionalidad unidimensional. Hugo Molina, al referirse a la campaña electoral recién pasada, plantea que “la derecha hace todo tipo de esfuerzo para despojar a la población de la esperanza del cambio. [...] este es un sentimiento social que crece en el país: la necesidad del cambio de rumbo y las encuestas u otras formas que recogen la opinión de la gente, se reafirma o confirma en la conciencia de más y más población”. Es notable que sea algo tan subjetivo, poco tangible —al menos desde los parámetros positivistas—, como “la esperanza del cambio”, lo que haya movilizado al pueblo salvadoreño a derrotar a ARENA en las urnas y lo haya dispuesto a movilizarse por la defensa del voto. La esperanza del cambio es lo que catapultó las energías creadoras y transformadoras. Por tanto, no podemos hablar de praxis sin tomar en cuenta este aspecto creador, poético y estético. Es poético, en el sentido de la *poiesis*, un tipo de

praxis creativa (Aristóteles), pero también es estético, pues parte de la sensibilidad humana. En palabras de Ricardo Martínez, que rescata el concepto zubiriano de inteligencia sentiente, “se trata de comprometerse por medio del grito rebelde a cambiar la situación de quienes están perdiendo la vida actualmente, porque a la larga, es el inicio de que otras personas más la vayan perdiendo. Se trata de tener conciencia de que somos una sensibili-

dad sentiente y estamos situados en la realidad”. Sentimiento y racionalidad, movimiento social y cambio cultural, teoría y praxis, respuesta coyuntural y reflexión filosófica, no son sino partes de un mismo asunto: el de cambiar radicalmente nuestras sociedades.

Luis Alvarenga

Departamento de Filosofía

UCA, San Salvador

Habla su biblioteca

Nuestra herencia europea: ¿Educación para mujeres?

KATHERINE MILLER

Directora de Asuntos Culturales
Biblioteca "Florentino Idoate, S. J."

Muchos [humanistas] estaban a favor de un entrenamiento intelectual sorprendente para mujeres, aunque todos pensaron que las madres no eran las personas apropiadas para dejar encargados los niños varones después de la edad de siete años.

Lawrence Stone, en el prefacio a *Studies in Education During the Age of the Renaissance 1400-1600* por W.H. Woodward (New York, 1967), p. xiv. [traducción propia]



Catalina de Aragón
Reina de Inglaterra



Juan Luis Vives



Isabel I,
Reina de Inglaterra

El gran auge del humanismo durante los renacimientos europeos glorificaba las capacidades del hombre y todas sus posibilidades por llegar a sus más altas esferas en literatura, filosofía, arte, gobierno y grandeza de toda índole. Pero la doctrina sobre la educación para mujeres es distinta.

La doctrina oficial de la Iglesia en Europa Occidental defendió la doctrina de que hombre y mujer fueron creados de igual manera en la imagen de Dios. Sin embargo, los metáforas y alegorías presentadas por los teóricos humanistas, especialmente en Inglaterra durante su Renacimiento en Humanismo Cristiano de los siglos XV-XVI, prestados casi *verbatim* por autores como Erasmo de Róterdam, Dr. John Colet y Juan Luis Vives sugieren que la superioridad de cualquier categoría tiene algo que ver con su masculinidad y que la femineidad implicaba inferioridad.

Para los autores patrísticos, Eva, como mujer, representaba, metafóricamente—y realmente—la sensualidad, percepción de los cinco sentidos, irracionalidad, imaginación, fantasía y todos los aspectos de la condición humana asociados con la corporeidad y mortalidad. La separación de la carne del espíritu, el cuerpo del alma o los sentidos de la mente racional están prestados para describir las relaciones y diferencias entre hombre y mujer. Estas ideas funcionan como dicotomías inevitables que informan las dualidades neoplatónicas.

Aunque se están explicando asuntos espirituales, la exégesis patrística y los métodos alegóricos exigen que las metáforas sean traídas del mundo material. Es mi contención que estas imágenes y metáforas llegan a ser tomados literalmente y fueron transmitidos de comentario a comentario por toda la Edad Media y perduraron durante los Renacimientos cuando influenciaron a los humanistas y poetas del Renacimiento Inglés.

El tema de las teorías y posibilidades para la educación de las mujeres durante este mismo período es parte de nuestra herencia de Europa Occidental: La cristiandad durante los siglos XIV-XVI. En este tema sugiero que podemos localizan las dicotomías que informan los prejuicios en la teoría de educación que, con mucha sutileza, perduran en una modalidad sumergida en el discurso y práctica para los que tienen ojos para verlos, como un espejo enterrado.

Este ensayo tratará, sin embargo, no solamente de las mujeres excepcionales —aunque es pertinente mencionarlas— sino de las teorías educacionales de los humanistas ingleses, italianos, franceses y españoles de este período ya que ellos formaron nuestras actitudes actuales, prestando siempre de los antiguos y contemporáneos.

De hecho, era el objetivo de los humanistas ingleses producir, por medio de la educación, “una élite de aristócratas formados en

la poesía, la historia y la filosofía del mundo antiguo, e imbuidos con el deseo de involucrarse en el servicio público” [Roberto Weiss, *Humanism in England During the Fifteenth Century* (Oxford, 1941), p. 179 [traducción propia].]

Pero existe otra faceta de este fenómeno de las teorías educacionales: el estado de la educación en su aplicación al sexo femenino aquí en la tierra. Esta examinación podría subrayar la adherencia a las imágenes del femenino e iluminar el trasfondo cultural contra que los autores masculinos hicieron burla de la ignorancia forzosa y la sensualidad de las mujeres.

Creo que se puede ilustrar que si humanistas ingleses y europeos como Erasmo de Róterdam, Dr. John Colet y Juan Luis Vives abrazaron actitudes ambiguas hacia mujeres, aun cuando avanzando la esperanza para una educación en los artes liberales para mujeres. Podemos ilustrar aun mas claramente estas actitudes si nos enfocamos en John Skelton, el sacerdote y poeta de la corte del rey Enrique VII, *orator regius* y poeta laureado de las Universidades de Cambridge y Oxford, tutor y capellán para el futuro Rey Enrique VIII, en su poesía bella y alegre de elogio a las mujeres, con un tinte simultáneo de misoginia como la expresión racional de las actitudes de su tiempo.

Los humanistas ingleses principios del siglo XVI parecen adherir, en sus expresiones publicadas e

impresas sobre sus teorías educacionales, a las sospechas expresadas en los escritos patrísticos sobre asuntos femeninos, especialmente en su preocupación casi histérica sobre la castidad femenina. Los Padres de la Iglesia (desde Orígenes hasta San Agustín) parecen combinar la naturaleza de la mujer con su sexo físico, como si fueran la misma cosa. Además asumieron el control, por medio de la castidad, de la actividad sexual como amonestación principal y primaria que, a la misma vez, pues, la castidad era la virtud más excelente que los humanistas podrían encomendar a las mujeres de su sociedad.

Ahora, en cualquier filosofía basada en jerarquías, inferioridad implica sujeción. Así, vamos a revisar las teorías y prácticas humanistas sobre el estado general de la educación antes de avanzar al contraste de la educación de hombres con la teoría y práctica educacional propuesta por los humanistas para mujeres del Renacimiento, principalmente en la Inglaterra de los reyes Enrique VII y VIII.

Indagando, como primera premisa de la examinación de las teorías educacionales, debemos ver algo del nivel de alfabetización en Inglaterra de estos tiempos. Se han formulado y publicado muchas opiniones sobre la cuestión de la amplitud y profundidad de alfabetización en la Inglaterra del siglo XV. Roberto Weiss declara que “la erudición inglesa durante el siglo XV fue prácticamente el monopolio

de eclesiásticos" (Roberto Weiss, *Humanism in England During the Fifteenth Century* (Oxford, 1941) p. 179. [traducción propia]). De otro modo, Joan Simon razona que "si la nobleza laica [del siglo XV] hubiera sido tan analfabeta como muchos insinuaron, el clérigo habría sido el maestro en lugar de lo que era: el sirviente del estado" (Joan Simon,

Education and Society in Tudor England (Cambridge, 1966) p. 6. [traducción propia]. Simon argumenta que se dio una ampliación de educación entre esferas más y más grandes. A la misma vez, C.L. Kingsford también argumenta para educación ampliamente distribuido entre la población en base de los siguientes argumentos:



Ha habido demasiada ansiedad de menospreciar la cultura y la civilización de la época [i.e., siglo XV]. Ciertamente, la capacidad de leer y escribir ya no era una habilidad restringida a la clase clerical. Las esposas y hermanas de los *gentlemen* rurales muchas veces pudieran escribir igual como sus esposos y hermanos, y ellos y sus sirvientes, ambos, pudieran y, en general, sí mantenían las cuentas de la casa.

C.L. Kingsford, *Prejudice and Promise in Fifteenth century England* (Oxford, 1925) p. 35 [traducción propia]



Es interesante examinar, yuxtapuestos, estas evaluaciones del estado de alfabetización en Inglaterra durante el período bajo consideración, porque demuestran cuán poco sabemos sobre la práctica real e histórica de las teorías educacionales, si tan notables eruditos especialistas como Weiss, Simon y

Kingsford evalúan la situación en tan distinta manera —y también difieren con gente de hasta más alta calibre en el campo de historia medieval y la historia de la modernidad temprana, tales como J. H. Hexter y Lawrence Stone. Considérense las siguientes observaciones de Lawrence Stone sobre el tema:



No cabe duda de que algunas familias medievales de la aristocracia menor, así como la reconocida familia Paston, tomaron una educación desde los libros con mucha seriedad; pero ellos eran una familia excepcionalmente educada —así la sobrevivencia de su correspondencia en general... La escasez extrema de la sobrevivencia de las cartas y correspondencia sugiere que la nobleza y la

aristocracia menor no pudo escribir, y presumiblemente no sintieron ninguna falta a causa de eso....Es notable que en 1547 se pensaba que era importante insertar en una ley una cláusula que extendía el beneficio de clerecía a gentes que pudieran leer, y tan tarde como durante el reinado de Elizabeth, había un consejero de su círculo de consejeros, el primer conde de Pembroke, quien no sabía leer ni escribir y quien ciertamente tenía la más grande dificultad en el esfuerzo de firmar documentos oficiales.

Lawrence Stone, *Crisis of the Aristocracy* (Oxford, 1965) p. 675 [traducción propia]



Ahora, G.W.O. Woodward, en su obra, *1485-1603: Reformation and Resurgence, England in the Sixteenth Century* (Londres, 1963), se declara de acuerdo con Stone que, principios del siglo XVI, los aristócratas todavía eran de la opinión que la habilidad de leer y escribir no eran actividades apropiadas para los de la aristocracia. Además, Norman Davis, en la introducción a su edición de *The Paston Letters* [esto es, la correspondencia de la familia

Paston], parece estar de acuerdo con la postura de Kingsford, cuando declara que “el nivel de competencia en la habilidad de escribir entre tantas personas tan temprano en la historia de la habilidad de escribir cartas en Ingles, es muy notable” (*Op. Cit.*, Oxford University Press, 1963), p. xvii [traducción propia]. Aunque, una observación más de Davis tiende a sugerir que las mujeres Paston no eran tan eruditas como algunos han asumido:



Las mujeres, en su mayoría, no escribieron por su propia mano y pudieran haber tenido ayuda de los clérigos, quienes escribieron a su dictado. Pero la consistencia de estilo que corre por todas sus cartas demuestra que, esencialmente, las palabras eran de ellas.

Davis, *Op. Cit.*, p. xvii [traducción propia]



J.H. Hexter, sin embargo, documenta la observación de un tal Richard Pace, diplomático de la corte inglés, humanista, reconocido y eminente, quien sostuvo una

conversación con un aristócrata inglés quien se expresó en la siguiente manera: que el estudio era para rústicos porque ser educado—o sea, que se pudiera leer

y escribir—coincidió con la provincia de los clérigos eclesiásticos paupérrimos. La conversación con Pace termina con que el aristócrata se expresó que “prefiere que su hijo sea colgado por el cuello [i.e., ejecutado] en lugar de ser un erudito” (J.H. Hexter, “The Education of the Aristocracy in the Renaissance,” en

Reappraisals (Londres, 1961) p. 37 [traducción propia]).

Hexter, expresando opiniones opuestas a los de Stone, argumenta no para un “decaimiento” o “crisis” de la aristocracia, si no a favor de la posibilidad de un “reconstrucción” de la misma:



Comenzando en algún momento durante el reinado de Enrique VIII, los hijos de la nobleza de Inglaterra con títulos, comienzan a acudirse *en masse* a las torres de erudición clerical, las universidades inglesas.

Hexter, *Op. Cit.*, p. 37

A la misma vez, G.W.O. Woodward supone que

A principios del siglo XVI, e incluso antes, la clase dominante políticamente de los terratenientes rurales habían mantenido una opinión de desprecio hacia la erudición desde los libros y aun hacia las habilidades elementales de leer y escribir en el sentido que consideraban estas habilidades eran apropiados solamente para clérigos y no para los de la aristocracia. Las actividades consideradas apropiadas para un *gentleman* —así lo creían—eran los asociados con la guerra y la caza.

Woodward, *Op. Cit.*, p. 27



Estas opiniones y hallazgos nos presenta una gran confusión de opiniones entre los eruditos más eminentes de este campo, quienes difieren en el entendimiento de la supuesta apreciación o falta de apreciación para la lectura y escritura como educación —hasta el punto que dejaron la composición literaria completamente fuera del cuadro. Una conclusión segura —aunque cínica— es que nos

falta mucha investigación y, por el momento, no sabemos el estado de la alfabetización en la Inglaterra de los siglos XV y XVI. Por lo tanto, entonces, aunque es una proposición peligrosa, pongamos, por el momento, la realidad histórica en segundo lugar y examinaremos solamente las teorías educacionales de los humanistas ingleses para ver qué recomendaban para los hombres y mujeres.

En teoría, el objetivo de los humanistas ingleses durante el Renacimiento en el Norte que se inclinaba hacia el humanismo cristiano, era formar un varón casto y educado para tomar las riendas del gobierno. Los humanistas ingleses del siglo XV fueron principalmente conformado por los integrantes del Círculo de Sir Tomás Moro e incluían al Dr. John Colet, a Erasmo de Róterdam (quien pasó un buen parte de su vida en la casa de Moro en Inglaterra), al Dr. Thomas Linacre y a William Grocyn. A la misma vez, había otros personajes que debemos incluir, como el poeta laureado y *orator regius*, John Skelton, un sacerdote que era tutor al joven Enrique que iba ser rey después de la muerte de su hermano, Arturo. Y el filósofo-teólogo español, si lo podemos incluir, Juan Luis Vives, Capellán de la reina Catalina de Aragón, posteriormente, esposa de Enrique VIII. Vives, así como Moro y Erasmo, publicó sus tratados en latín e inglés en Brujas y Londres.

Este grupo estaba compuesto, en gran parte, por teólogos conservadores, quienes no rechazaron el escolasticismo, como lo hicieron los humanistas italianos. En Inglaterra, los humanistas, de otro modo, agregaron al escolasticismo el *New*

Learning (la Nueva Erudición) que era principalmente el estudio del griego y la exégesis de los Padres de la Iglesia, que deseaban poner al servicio de la Iglesia Católica de Inglaterra y de toda Europa. Esto se entiende porque Inglaterra era todavía católica y este círculo, además del propio Skelton, deseaba entrenar las facultades de razón, contemplación y juicio para servir al estado en la corte.

La educación que ellos proponían, en general, para esta clase de hombres que iban a tomar las riendas del poder, incluía la inculcación de estudios de los clásicos latinos y griegos y el fomento de actividades virtuosas como valentía, justicia, prudencia, cortesía, magnanimidad y “el deber público de devoción, sin pensar en si mismo, a los mejores intereses del Estado...” (así escribió el resplandeciente humanista Richard Pace en su obra *De Fructu* (Basle, 1517), publicado en edición facsímil por F.J. Furnivall en Londres, 1886, pp. xii-xiii [traducción propia]).

Las cualidades a fomentar en estos hombres eran las virtudes públicas, activas y sociales. Los ideales humanistas que se proponían inculcar en estos estadistas eran los siguientes, siguiendo, obviamente, a Cicerón:



La primera distinción, se admitieron, era la virtud, es decir, que los estudios deberán contribuir a los méritos personales sobresalientes, y fomentar las habilidades benéficas acciones a favor del estado, porque un hombre pudiera practicar las virtudes privadas toda su vida y todavía no ser digno de

nobleza, porque la virtud que era de la esfera privada era de una cualidad restringida en su influencia, mientras que la virtud que era apropiada para la nobleza era pública, y confirió beneficios al estado entero.

Ruth Kelso, *Doctrine for the Gentleman of the Renaissance* (Illinois, 1919) p. 13 [traducción propia].



Pero, ¿qué es que recomendaron a las mujeres? No es necesario aquí documentar los siglos durante los cuales las mujeres de todas clases no recibieron más educación que instrucción en la castidad, el silencio, obediencia y el trabajo de ama de casa. Nada se dice en las teorías sobre la educación de mujeres sobre la virtud pública, nobleza o servicio al estado. Habían muchas virtudes masculinas, pero la única virtud femenina era la castidad. Juan Luis Vives, quien escribe directamente a la reina Catalina de Aragón, insiste, en su obra, *The Instruction of a Christian Woman*, “Fyrst let her understande that Chastite is the principall vertue of a woman, and counterpeyseth with all the reste...” (Bruges, 1523, e impreso de nuevo en Londres, 1541?) sig. Jiiiv). La traducción de esta selección reza así: “En primer lugar, ella deberá entender que la virtud principal de una mujer es la castidad, que pesa más que todas las demás [virtudes].”

Ahora, la castidad es una virtud que se aplica principalmente al cuerpo, o a la carne. La carne, o cuerpo, según enseñaron los Padres de la Iglesia como Orígenes, San Jerónimo y San Agustín —es

gobernada por la razón inferior (*ratio inferior*), la parte femenina del alma, o ser humano en la concepción tripartita del alma afirmada por San Agustín en *De Trinitate* y en todas sus obras. La *ratio inferior* se encarga de administrar y controlar el cuerpo para el bien y salud del alma.

El ejemplo principal de Hugo consiste en un comentario sobre el versículo del tercer capítulo del *Libro del Génesis*, que declara que Adán y Eva, después de la Caída, “cosieron delantales para si mismos.” Hugo cita a Eva como el emblema de la parte inferior y femenina del alma y es por eso que no nos debe sorprender que siga la tradición que asocia a Eva con los artes de coser e hilar y con el trabajo de la rueca.

Tomemos un pequeño desvío aquí para presentar, como evidencia de la aplicación literaria de esta teología: un ejemplo del siglo XIV (Giovanni Boccaccio), uno del siglo XVI (John Skelton) y uno del siglo XVI (Erasmus de Róterdam).

El humanista italiano Giovanni Boccaccio, a finales del siglo XIV, en su obra *De Mulieribus Claris* (Sobre Mujeres Sobresalientes) da cré-

dito a Eva para el descubrimiento del arte de hilar con la rueca: *"Ibi egregia mulier...colo nere adinvenisset, sepias dolores partus experta est..."* (*Tutte le Opere di Giovanni Boccaccio*, de edición Vittor Branca (Roma, 1967)).

Otro ejemplo de la influencia de estos pensamientos en la Inglaterra del siglo XV es el poema de John Skelton, sacerdote y tutor al joven rey Enrique VIII, *The Garlande of Laurell*, donde Skelton presenta a la Condesa de Surrey y sus damas en la actividad silenciosa de tejer y bordar la guirnalda de hojas de laurel para la coronación de Skelton como poeta laureado, mientras que él las insulta con eruditas palabras en el poema. Este retablo se puede ver como la representación de la tradición que asociaba el sexo femenino con los artes prácticos y mecánicos y asociaba, a la misma vez, el sexo masculino con racionalidad, erudición y éxitos literarios e intelectuales.

El tercer ejemplo es de los principios del siglo XVI, Erasmo de Róterdam, escribiendo en su *Christiani matrimonii institutio*, declara que "la rueca y los instrumentos para hilar son, en verdad, los instrumentos de todas las mujeres y apropiados para ellos con el propósito de evitar la pereza" (Basel, 1526, capítulo 17) [traducción propia].

Además, la gran mayoría de las representaciones iconográficas en la Edad Media y el Renacimiento de toda Europa, de Eva la muestra con

la rueca en la mano. En los ejemplos coleccionados en el *Princeton Index of Medieval Art*, Eva aparece en la Iglesia de Todos los Santos en Bledlow, Inglaterra como parte de un retablo intitulado "Adán y Eva recibiendo sus tareas". En este retablo, Eva recibe la rueca. Eva se encuentra en la misma postura con la rueca en la Catedral de Erfurt en Alemania, en la Catedral de Ferrara en Italia y en la Catedral de Chartres en Francia. Descanso mi caso.

A las mujeres, en general, siendo las representantes de las facultades inferiores del alma humana en la tradición agustiniana —es decir, de toda la tradición patristica de Europa Occidental— se les encomienda, *ad nauseum*, ser educadas en los artes aplicados, adulterados y mecánicos— no en la sabiduría, filosofía o los artes liberales.

Pero hay que decir que las mujeres inglesas dieron vuelta a esta restricción a favor del desarrollo comercial de su nación (no obstante las burlas de Ben Jonson en su obra *Volpone*). El bordado inglés llegó a ser el arte fino equivalente a la pintura y la literatura (cf. el tapiz Bayeux hecho en Winchester en Inglaterra).

Regresando al tema, como hemos visto, la naturaleza femenina no fue considerado como principalmente racional, o dada a la reflexión o contemplación. Siglos de pensamiento patristico en Europa Occidental no escaparon a los filósofos y teóricos en educación,

quienes dictaron como se debe educar a las mujeres de todas las clases y niveles. La asociación de femineidad con la carne o cuerpo, con la inferioridad de la carne o el cuerpo, fue vinculado con la noción de la fragilidad mental de mujeres. Con esta definición de "la mujer" en mente, la mayoría de pensadores emitieron instructivos avisando fidelidad, constancia, humildad, vergüenza y prudencia, sobriedad, constancia, modestia y, sobre todo, el silencio. La virtud principal para todas las mujeres, que fue, durante siglos, reforzada con cinturones de castidad o la infibulación, era la castidad: Castitas.

Debemos profundizar un momento en este concepto de castidad, pilar de la educación encomendada a las mujeres. La castidad es una virtud moral que modera el apetito sexual. Hay dos clases de castidad: la de los celibatos, que requiere la abstención de toda delectación carnal voluntaria; y hay la castidad de personas en el estado

de matrimonio, que involucra la fidelidad al esposo o a la esposa e incluye la moderación en el pago de la deuda matrimonial. Pero además no permite que uno pueda participar en la delectación carnal voluntaria porque la procreación es el único fin de la deuda matrimonial. Finalmente, entonces, la castidad es una virtud que regula y controla el cuerpo, sus apetitos sexuales y las actitudes mentales que resultan de la sexualidad del cuerpo (*Dictionnaire de theologie catholique*, eds. Vacantet Mangenot (Paris, 1905), p. 2320. [traducción propia].

Si la castidad es suficiente, entonces, la educación no es necesaria. Una educación en la obediencia y el silencio no requiere la práctica de las artes liberales. Ni requiere saber leer ni escribir. Pero sí nos dirige en la dirección de las artes aplicadas, y, encima de todo, los artes de cuidar una casa. En 1590, Robert Green todavía pudo estar de acuerdo con Juan Luis Vives cuando escribe lo siguiente:



Chastity is the flower of manners, the honour of the body, the ornament and splendour of the female sexe, the integrity of the bloud, the faith of their kinde, and the proclaimer of the sincerity and candour of a faire soule.

[La castidad es la flor de los modales, el honor del cuerpo, el ornamento y esplendor del sexo femenino, la integridad de la sangre, la fe de su naturaleza, y lo que proclama la sinceridad y fidelidad de un alma bella.]

Robert Greene, "The Royal Exchange", en *Works*, ed. A.B. Grosart (1881), Vol. VII, p. 231. [Traducción propia]



Todo el mundo sabía, aunque no conocían los argumentos teológicos que apoyaba el hecho, que mujeres sufrieron el dolor y tristeza mensual, mas dolor y tristeza al dar luz en el macimiento de los hijos, y un constante y generalizado fragilidad que

las hizo propensas a la debilidad y enfermedad—todo eso porque Eva había pecado. Pero ¿Qué, poniendo a un lado las teorías filosóficos y teológicos, eran las realidades históricas antes de 1500 que dio credibilidad a estas teorías y creencias populares?



Ruth Kelso explica que:

Las pruebas de la inferioridad natural de la mujer se encuentran en su sujeción a los hombres, su dependencia económica y legal y su exclusión de puestos públicos.

Ruth Nelson. *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (Illinois, 1956) p. 13. [traducción propia]



Durante los tiempos del rey Eduardo I en el siglo XIII en Inglaterra, se habían eliminado los derechos legales de mujeres con el argumento legal de que formaban parte de la categoría de judíos, excomulgados, leprosos, lunáticos e idiotas. Mujeres gozaban de pocos derechos, salvo por medio de un protector o diputado. (Pollock and Maitland. *History of English Law*

Before Edward I, Vol. I (Cambridge, 1895) p. 83 [Traducción propia].

Su inferioridad natural fue comprobada con su incapacidad de tener o transmitir el estado de nobleza en nombre, de la propiedad a sus hijos. Estas realidades históricas son la traducción en la práctica de pronunciamientos así como los de Pedro Lombardo, el autor del gran libro de texto universitario de toda la Edad Media:



Mulier autem gloria est viri. Mulier est ipsa sensualitas, Quae bene significatur per mulierem, quia in femina Naturaliter praevallet, quae subserviando gloria est rationis. *Magna Glossatura. Patrologia Latina* 1291: 1634^a

Ahora, al llegar los siglos XV y XVI, los asuntos habían cambiado:

Una mujer podía presentarse en una corte de leyes como el representante legal de su esposo, pero una mujer casada no podía presentarse como dependiente en un proceso legal sobre su propia propiedad o en materia de su propio nego-

cio, aun si era *femme sole* [i.e., estado de una mujer sola con su propio negocio]. Una mujer casada no podía, en general, escribir un testamento para heredar sus bienes sin el consentimiento de su esposo, pero sí podía actuar como ejecutor o representante legal de su esposo para grandes tierras. Estas reglas de ley reconocían sus habilidades, pero no sus derechos como individuo.

Pearl Hogrefe, "The Legal Rights of Tudor Women and their Circumvention by Men and Women," *Sixteenth Century Journal* III (abril, 1972) pp. 99-100, donde está resumiendo a Sir William Holdsworth, *A History of English Law* (Londres, 1945), Vol. V, p. 315. [traducción propia]



En los tratados teológicos del período, consideramos al Dr. John Colet, quien actuó como guía espiritual para Santo Tomás Moro, además de teólogo de la época de los Tudores, fundador de la Escuela de la Catedral de San Pablo (en la cual no se admitía a las niñas). Al

escribir sobre el tema de la Iglesia Católica en Inglaterra, hacía la relación jerárquica de hombres y mujeres en el mundo sublunar. Lo siguiente es una selección de *The Lectures on Corinthians*, presentado por Colet como homilía en la St. Paul's Cathedral en 1496:



For there is nothing masculine in a higher ninefold order that has not its feminine in a lower. in the higher, all things are masculine, in the lower, feminine; in the lowest, most feminine of all.

[Porque no hay nada masculino en un orden superior de nueve escalones que no tenga su [parte] femenina en el inferior. En el escalón superior, todas las cosas son masculinas, en el inferior, femeninas; en lo inferior de todo, lo más femenino de todo.]

John Colet. *Lectures on Corinthians*, Ed. Lupton (Londres, 1867) p. 131 [traducción propia]



En la filosofía y teología, la carne deberá servir al espíritu y eso significaba, en la práctica, la sujeción de la mujer, quien repre-

sentaba —quien era— la carne y la sensualidad. La Iglesia dijo que era así y todo la demás en la sociedad siguió su determinación.

Siendo una criatura de vida privada, dominado por el cuerpo y con ninguna posibilidad para una vida pública (que era una amenaza a la castidad), teorías de la educación de la mujer fueron conformados en teoría para su capacitaron al silencio y obediencia. Durante los primeros catorce o quince años de su vida, iba ser entrenada para la obligatoria sumisión a la decisión de su padre sobre quien iba ser su esposo —a quien, después, iba someterse en castidad, obediencia y en silencio por la demás de su vida.

Pero eso es solamente la teoría. La realidad era mucho más colorida y llena de tensiones. Aunque tanto hombres como mujeres escucharon las exhortaciones de la Iglesia que debían ser castos, para las mujeres, la castidad era la virtud principal y casi exclusiva. La castidad sirvió una función muy práctica en lo social y económico en asegurar la paternidad única en la herencia del hombre en nombre y propiedad. La castidad, como hemos visto, es una virtud corporal —es decir, gobierna el cuerpo y la vida mental privada que deberá controlar al cuerpo por el bien del espíritu. Las mujeres no tenían vidas públicas y, por lo tanto, no necesitaban las virtudes públicas, salvo silencio y una preocupación para su reputación. Eso es la teoría y lo ideal. La realidad revela a mujeres como Leonor de Aquitania, a la Esposa de Bath en *Los Cuentos de Canterbury*, a Porcia

en *El Mercader de Venecia*, la reina Catalina de Aragón y la reina Isabel I, para mencionar sólo a algunas.

En resumen, el razonamiento teológico de los Padres de la Iglesia redujo a la mujer a una criatura física y sensual con una mente que tendía por naturaleza y por la indoctrinación forzosa hacia la vida del hogar. (Para los lectores que piensan que las cosas cambiarían después de Descartes y la Ilustración Europea, debemos mencionar las opiniones de Jean-Jacques Rousseau en su documento sobre la educación de la mujer en el siglo XVIII, *La nueva Eloísa*, en que declara que se debe colocar el yugo en el cuello de las niñas a una temprana edad para que, en la medida que van creciendo, ya no lo sientan).

Bueno, las expectativas se fueron cumpliendo en el hecho de que las mujeres, constantemente descritas, elogiadas o culpadas en estas dimensiones y criadas con las limitaciones legales, sociales y morales que resultaron de esta premisa, se conformaron con meterse en el patrón, el molde preparado para ellas desde San Jerónimo, San Agustín y todos los demás publicados en la *Patrologia latina*.

Y siguieron de estas premisas los refuerzos legales, sociales y políticos para la sujeción. Pero como la Iglesia en la Edad Media y durante los Renacimientos, era central a todas las esferas de la sociedad, creo que se puede atribuir una cierta causalidad para la

condición propuesta por la Iglesia y sus pensadores. De acuerdo con eso, podemos ver evidencias de esta influencia cuando Juan Luis Vives, uno de los humanistas más iluminados del Renacimiento Inglés (aunque era español quien había llegado a Inglaterra como Capellán a la Reina Catalina de Aragón), y uno que prescribió el programa

educacional más progresista para mujeres en, talvez, quince siglos, declara lo siguiente en su tratado publicado en Londres en 1541) *Instruction of a Christen Woman* [Educación para una Mujer Cristiana], escrito para la instrucción de la Reina y dedicado a ella. Sería interesante saber que opinaba la Reina sobre lo siguiente:



Womans thought is swyfte, and for the moste part vnstable, walking and wandering out from the home, and some wyll slide, by the reason of it [sic] owne slipernes, I wote not how far.

[Los procesos de pensamiento de la mujer son rápidos, y, en general, inestables, caminando y vagabundeando fuera del hogar, y algunas se deslizarán, por razón de esta cualidad de deslizamiento propia a ellas, no sé cuán lejos.]

Juan Luis Vives. *The Instruction of Christen Woman* (Brussel, 1523; reimpresso en Londres, 1541), Sig. Biiiv [traducción propia]



Pero nos presenta la problemática de las consecuencias históricas actuales y las implicaciones de este complejo de premisas. Uno podía asumir que, con la debilidad física, moral e intelectual como su herencia, y con la castidad, obediencia y silencio como las virtudes encomendadas, que la esfera de sus actividades en la Iglesia, el hogar, con el esposo y los hijos, que no hubiera existido ningún ímpetu a educarla en los artes liberales. Y, por supuesto, eso era el caso—las mujeres fueron específicamente excluidas de las universidades.

Los humanistas ingleses —por lo menos, dos de ellos— propusieron la educación para mujeres como parte de su plataforma para reforma—y eso en una Inglaterra Católica del siglo XV. Peral Hogrefe, en su excelente libro, *The Sir Thomas More Circle*, explica los teorías educacionales expresadas en siete de las obras de mayor importancia en Inglaterra durante este período e incluye una discusión de unas cartas y correspondencia de este círculo que incluía a Juan Luis Vives, Erasmo, Colet, Grocyn, Lina-cre, Rastell y el obispo Fisher, futuro

mártir con Santo Tomás Moro. Se expresó, entre ideas progresistas, lo que Hogrefe denomina “una dualismo curioso” en, por ejemplo, el deseo de promover la educación para las mujeres y “su celo fanático sobre el tema de la castidad.”

Las teorías avanzadas por el círculo de Moro avanzaron argumentos para una educación para mujeres más allá de cómo coser, cocinar y supervisar a los sirvientes—aunque los temas de la castidad y obediencia nunca pierdan su pre-eminencia como virtudes femeninas y correctivos para una naturaleza deslizante e inestable.

Examinamos un poco el tratado de Juan Luis Vives sobre la *Instruction for a Christen Woman*, porque él, con Tomás Moro, era el teórico sobresaliente sobre educación. Dedicado a la reina Catalina, las ideas de este tratado, por lo tanto, serían completamente ortodoxas

en sus puntos de vista sobre la mujer. Como Capellán a una reina altamente erudita, y como tutor de su joven hija María, posteriormente reina de Inglaterra, sus propuestas pueden ser considerados más iluminadas que otros autores.

Vives es un filósofo que tiene simpatía por la Reina Catalina y por todas las mujeres de los tiempos antiguos. Pero sufre de una mente fuertemente dividida, como hemos visto, cuando habla sobre el tema de la naturaleza de la mujer en general. Desea ardientemente que sean educadas, pero, a la misma vez, expresa temores sobre las consecuencias de esta medida. Su prosa está llena de lástima por la situación de mujeres quienes tienen siempre que cuidar el hogar, cocinar, cuidar a niños, supervisar a sirvientes y siempre estar cosiendo para reparar la ropa de la familia. Dice Vives:



What a torment were it for a man to do thes thinges? A man wold rather leaue all, & dwell in a desert, then to dwel in such misery and bondage.

[¿No sería una angustia para un hombre tener que hacer estas cosas? Un hombre desearía dejar a todo e ir a vivir en un desierto en lugar de vivir en tal miseria y servidumbre.]

Op Cit., prefacio.

En el mismo prefacio a este tratado, Vives presenta a sus lectores pronunciamientos filosóficos sobre la clase de educación que él cree que mujeres deberán estudiar, opuesta a lo que prescribe para los hombres:

Though the precepts for men be innumerable: yet women may be informed with few words. For men must be occupied both at home and abroad, both in their owne matters

and for the common weale. Therefore it cannot bee declared in fewe bookes, but in many and long, how they shall handle themselves in so many and divers things. As for a woman shee hath no charge to see to, but her honestie and chastity. Wherefore when she is reformed of that, shee is sufficiently appointed.

[Aunque los preceptos para los hombres son numerosos, las mujeres, sin embargo, podrían ser instruidas en pocas palabras. Es que los hombres tendrán que ser ocupados en el hogar y fuera del hogar, ambos, y en sus propios asuntos igual como con los asuntos del estado. Por lo tanto, no se puede poner en pocos libros, si no en muchos libros largos, como deberán comportarse en tantas y variadas asuntos. Ahora una mujer quien no tiene estas preocupaciones, solamente su honestidad y su castidad. Por lo tanto, cuando ella es congruente con eso, es suficientemente instruida.]

Op. Cit. Prefacio.



Vives escribe elocuentemente a favor de educación para mujeres y elogia la erudita reina Catalina y las hijas de Tomás Moro juntas con, por ejemplo, Hortensia, hija de Hortensias, el orador, por ser elocuentes. Sin embargo, dos páginas después, en el mismo tratado, Vives declara que “As for eloquence, I have no great care, nor a woman nedeth it not.” [En la cuestión de elocuencia, no me interesa mucho que una mujer la tenga, porque no la necesita.]. [*Op Cit.*, Sig. Ciiiiv].

Vives, en esta obra, expresa claramente que las mujeres no deberán ser maestras ni profesoras, porque en eso iban a usurpar la autoridad de los hombres. Deberán seguir las enseñanzas de San Pablo de escuchar en completo silencio. Y eso porque Eva con sus falsas opi-

niones, sensualidad e imaginación usurpó la racionalidad del primer hombre, Adán, y causó la Caída de la humanidad, ideas que encontrarán su plena expresión en *El paraíso perdido* de John Milton, ciento cincuenta años después cuando Milton declara que el Pecado Original, era “uxoriousness” —el hombre (Adán) que, equivocadamente, obedece a la mujer (Eva). Vives recomienda que una mujer erudita deberá quedarse en casa donde pocos la puedan ver y donde ninguno la pueda escuchar. [*Op Cit.*, Sig. Biiir] Termina con aseverar que, aunque el hombre es creado en el imagen de Dios, la mujer sola no lo es: su pensamiento consiste en la fantasía e imaginación [léase, *ratio inferior*] y tiene que ser controlada por la razón mas alta del hombre [léase, *ratio superior*].

Hay, dice Vives, una ocupación que recomienda con todo corazón a la mujer, y eso para guardarlas de la pereza y de protegerlas de su propia naturaleza que es muy dada a “pleasure and daliance” [placer y vagabundeo]: hilar, coser, tejer. Vives asocia a mujeres que desean enseñar con Eva y sus opiniones falsas que causó la Caída. El antídoto es, declara, “the dressynge of wolle hath ben euer a honest occupation for a good woman” [Trabajando con la lana ha sido siempre una ocupación honesta para una buena mujer]. [Op Cit.] Vives nos da un recordatorio con ejemplos: San Jerónimo aconsejaba a Paula en sus cartas a ella que debe “...handel wolle...to lerne to dresse it,...and turn the spindel, and draw forth the thred with her owne fingers....” [... maneja la lana...aprende a cuidarla...y dar vuelta a la rueca y jalar los hilos con sus propios dedos] (Op Cit., Sig. Biiir). Vives nos trae a la memoria a Samuel, Salomón y Terencio, además de Penélope, a quien elogia por pasar veinte años de su vida tejiendo. Este labor, dice Vives, significa castidad. Según la tradición de muchos siglos, Eva inventó el arte de hilar, o, más bien, le fue asignada esta labor cuando

ella y Adán cayeron de la gracia de Dios en el Edén.

En el asunto de la lectura, nos instruye Vives, la madre, esposa e hija puede leer las Sagradas Escrituras y obras de los filósofos, porque la erudición es un baluarte para la castidad. La virginidad, declara Vives, es indispensable para la educación. Además, las mujeres NO deben leer romances, porque son trucos para practicar el adulterio. Están especialmente prohibidos Boccaccio, Poggio Bracciolini y los poetas griegos y latinos. La recomendación es específicamente leer a los cuatro evangelistas, *Los hechos de los apóstoles*, los santos Cipriano, Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Crisóstomo, Gregorio, etc. “Yf she can reade, setter her hauae no bookes of Poetrye...”. O sea, si persiste en leer poesía, el esposo debe quitarle todos los libros.

Pero eso es solamente el primer capítulo. Durante los aproximadamente 150 páginas que quedan, no hay mención de lectura: el enfoque de Vives en lo demás de su tratado, es exclusivamente en la obediencia en matrimonio. Ruth Kelso, en su estudio *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (Illinois, 1956), explica que



El estudio más frecuentemente prohibido era la lectura de la poesía porque se asumió que era lo más amenazante a la castidad... La retórica causaba sospechas en el sentido que llevó a exhibiciones vanas de habilidades verbales que estaba en contra con la visión de una mujer que debe quedar en silencio. [Op. Cit. P. 31]

Ahora, Vives también escribió un tratado titulado *The Office and duetie of an husband* (Londres, 1553) donde siempre elogia a mujeres eruditas y afirma que la mujer es tan razonable como el hombre, pero, dice, hay que ser claro: “the womans witte is no lesse apte to al thinges, than the man is:—shee wanteth but counsell & strength” [la mente de la mujer no es menos apta que la mente del hombre:— a ella solamente le faltan consejo y fortaleza] (*Op. Cit.*) Pero a la misma vez, asevera que la mente de la mujer es “soft and delicate”, “swift and vnstalbe” porque las mujeres son débiles, supersticiosas, temerosas, llenas de palabras y sus cabezas

son una mezcla de emociones y pensamientos. Pero no solamente son las mujeres que tienen estas cualidades despreciables. Vives nos asegura que cualquier persona —hombre o mujer— que las tiene es “woman like”.

En resumen, es obvio que las mujeres recibieron alguna clase de educación, pero era muy distinta de la que recibieron los hombres.

En contraste, leemos lo que dice Sir Tomás Moro cuando comenzó su escuela para mujeres donde las mujeres eran educadas en la misma manera que los hombres. En una carta a William Gonnell, Moro declara:



Ya que la erudición en las mujeres es un asunto nuevo y constituye una censura contra la pereza de los hombres, muchos atacan la idea con vehemencia y asigna a la literatura lo que es en realidad una falta de la naturaleza, pensando que los vicios de los eruditos ganar elogios virtuosos para su propia ignorancia.

Rogers. *The Correspondence*. No. 63 [traducción propia]



En su *Utopia*, Moro expresa ideas muy igualitarias sobre el papel de la mujer en su sociedad imaginaria: pueden ser soldados y sacerdotes. Pero, examinando sus conclusiones más de cerca, podemos detectar las actitudes familiares de los escritos patrísticos, cuando Moro expresa su sospecha hacia la mujer sexualmente activa: las mujeres pueden ser sacerdotes solamente

bajo la condición que sean viudas y ya pasada la edad de poder tener hijos. Se evidencian aquí sombras de San Jerónimo.

En el caso de la familia, Moro expresa pleno reconocimiento de la autoridad patriarcal: “The wyfes bee ministres to theyr husbandes...”. [Wives deben cuidar a sus esposos] y antes de ir a la Iglesia en los días sagrados, Moro encomienda a las

mujeres que las esposas deben “fall downe prostrat before their husbandes feete at home” [las esposas deben postarse a los pies del esposo en la casa.] [*Utopia*, ed. J.H. Lupton (Oxford, 1895), pp. 156-7 [traducción propia].

Estas dos ideas representan la misma clase de dicotomía (¿esquizofrenia?) que se encuentra en Vives —aunque Moro, especialmente en su escuela, no puede ser comparado con otros pensadores del Renacimiento inglés a causa de la asombrosa educación que ofreció a las mujeres, ejemplo iluminada de la cual es su propia hija, Margaret Roper.

Erasmus, de igual manera, elogia a Moro y expresa que es recomendable brindar una educación completa en los clásicos griegos y romanos a las mujeres. En este aspecto, vienen inmediatamente a la mente las mismos cuatro mujeres quienes críticos literarios he historiadores, ambos, siempre nos presenta como luminarias con habilidades intelectuales, quienes leen muchos idiomas, tradujeron libros, manejaron asuntos políticos, disputaron en lógica con elocuencia: La reina Catalina de Aragón, Lady Margaret Beaufort, Margaret Roper y la reina Isabel I.

Veamos primero a la reina Catalina, ya que hemos visto las opiniones de Vives en el libro que le dedica, para pensar en una comparación entre la teoría y la práctica o realidad de la situación de esta gran mujer. De hecho, Catalina era una de las personas más eruditas

de su época. Pero no era inglesa y había recibido su educación en España antes de llegar a Inglaterra. Ella había sido instruida por su madre Isabel, sobre cómo bailar, dibujar, preciar música, cose e hilar, además de haber hecho estudios en heráldica, genealogía, equitación y halconería. Después de sus estudios en la Biblia y las vidas de los santos, ella leyó a los poetas cristianos como Prudencio y los Padres Latinos de la Iglesia: Ambrosio, Agustín, Gregorio y Jerónimo. Conoció bien el derecho canónico y civil y pudo hablar Latín clásico con fluidez y practicaba la diplomacia en este idioma.. Uno de sus biógrafos, Garrett Mattingly, cree que “Catalina apareció ante Erasmo y Luis Vives como un milagro de erudición femenina”. [traducción propia].

Catalina habló en público en latín como parte de sus funciones como reina en ocasiones diplomáticas y tenía avanzadas habilidades en los asuntos del estado. Vives, sin embargo, insiste que hasta las reinas deberán aprender a cocinar, coser e hilar —y es cierto que su educación había preparado a Catalina principalmente para ser una esposa.

En el interés de la brevedad, consideramos solamente una mujer más: Margaret Roper, hija de Santo Tomás Moro, casada con William Roper, quien escribió la primera biografía de su suegro.

Margaret ganó los elogios del propio Erasmo por su erudición.

Gozaba, gracias a la visión de su padre, de una habilidad magnífica en los artes liberales que sobrepasó con creces la educación de la reina Catherine. Dominaba el latín, el griego, la lógica, la filosofía, la teología, la matemática y la astronomía. Moro era el único que puso sus ideas sobre la educación de mujeres en práctica. Recordamos el importante comentario famoso de Margaret al rey Enrique VIII cuando le preguntó si ella era una erudita. Margaret respondió (según su esposo en su biografía de Moro): “Entre las mujeres, paso por ser una”.

Sobre Margaret Beaufort, condesa de Richmond y Derby, madre del rey Enrique VII, debemos mencionar que conoció latín suficiente como para traducir al inglés la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis. Tradujo del francés al inglés la obra *Mirroire of Golde for the sinfull Soule* (impreso por Pynson en 1507). Escribió una obra original: “Ordinances and Reformatiions of Apparel for princes and estates with other ladies and gentlewomen for the time of mourning.” Lady Margaret comisionó la fundación de Christ’s College, Oxford, y escribió sus estatutos, que después fueron traducidos por otras manos al latín. Sus biógrafos, no obstante, escriben elogios de su habilidad con la aguja.

Ahora, Isabel I de Inglaterra (m. 1603) recibió una educación de los mejores en el mundo en sus estudios con Roger Ascham. Educada en Latín, Griega y los clásicos,

tradujo *La consolación de la filosofía* de Boecio del latín al inglés y, desde su propia traducción inglesa, de nuevo al latín en el espacio de veinticuatro horas. La reina sabía hablar francés, alemán y latín y llevaba los asuntos diplomáticos de su reino en latín.

Pero había otras mujeres eruditas en la historia de Inglaterra. Un repaso de las mujeres escritoras, poetisas y autoras de Inglaterra y el continente sería apropiado para finalizar. Consideremos a Christine de Pisan (1364-1429?), primera escritora francés, era una dama veneciana, hija de Tommaso di Benvenuto da Pizzano, Consejero a la República de Venecia, quien fue a vivir en Francia donde su esposo, Tommaso de Pizan era médico para el rey, Carlos V de Francia. Ella quedó viuda muy joven en la corte francesa cuando murió su esposo, y ella tuvo que ganarse la vida escribiendo para criar a sus hijos en un país extranjero.

Christine, escribiendo en francés antiguo, ganó importantes anfitriones en la corte entre 1393 y 1412 con su obra *La Cité des Dames* (*La Ciudad de Damas*) y mas de 300 otras obras, incluyendo ataques contra el famoso y poderoso escritor Jean de Meung (autor de *Le Roman de la Rose*) porque despreciaba a las mujeres en este poema tan famoso. El argumento principal de sus muchas obras, con elocuente retórica en el siglo XV en Francia, era que mujeres pudieran participar en la vida pública y política de sus

ciudades. Era, y es, muy reconocida y Simone de Beauvoir declaró que, con Christine de Pisan, veamos “la primera vez que una mujer tomó pluma en defensa de su sexo” (de Beauvoir: *Épître au Dieu d’Amour*, 1949).

Ahora, regresando a Inglaterra y en orden cronológico, en el siglo XII, Leonor de Aquitania, esposa de Enrique II de Inglaterra y Francia y madre de Ricardo Corazón de León, sabía leer y escribir, funcionó principalmente como anfitriona de las Cortes de Amor donde escribieron poetas, hombres y mujeres. Lo mismo era el caso de su hija, Marie de Champagne, y la autora de las *Lais*, Marie de France. Todas ellas en el siglo XII en la mezcla de territorios que iban a ser Inglaterra y Francia, ambas. Y tenemos los poemas de los aproximadamente cien poetas provenzales del siglo XII: Clara d’Anduza, la condesa de Die, y cientos de mujeres más, quienes nos dan a conocer sus nombres, como trovadoras en sus poemas occitanos.

Ahora, en Inglaterra y en el continente, un siglo anterior, escribieron monjas *The Ancrene Wisse*, reglas para abadesas en la gerencia y conducta de su vida monástica. La más famosa, por supuesto, era Hild, abadesa del Monasterio de Whitby en el norte, quien presidió el reconocido Sínodo de Whitby donde aceptaron la fecha para la celebración de Pascua en el calendario litúrgico establecido por Roma para la celebración de Pascua

en lugar de la modalidad céltica de establecer la fecha —momento histórico enormemente importante.

Las abadesas Hroswitha von Gandersheim y Hildegard von Bingen, en lo que sería Alemania, son prolíficas en sus escrituras, su composición de música y drama y en el liderazgo de sus conventos, internacionalmente reconocidas por Roma y los papas contemporáneos.

La dama Julian of Norwich y Margery Kempe, visionarias, místicas y escritoras religiosas, ambas del siglo XV en Inglaterra, tuvieron que sufrir castigos de las autoridades legales y canónicas en los conflictos religiosos el siglo XV. Pero sus obras y sus vidas están disponibles en estudios recientes.

El Renacimiento inglés ha sido presentado casi convencionalmente, por críticos e historiadores literarios por lo menos, como una época de erudición floreciente en la fundación de escuelas, universidades e imprentas —en efecto, como un renacimiento de erudición. Al leer los recuentos de eruditos e humanistas italianos quienes visitaron a Inglaterra en el siglo XVI, se pudiera asumir que este era el caso. Pero las mujeres que sobrevivieron las teorías de educación propuestas para mujeres, son ejemplos que merecen nuestra atención.

En fin, la realidad sobrepasa las teorías retrógradas de los escritos y tradiciones que crecieron desde los filósofos y teólogos que son nuestra herencia de Europa Occi-

dental. Aparecen los sorprendentes ejemplos de fuerza y diplomacia como los de Catalina de Aragón e Isabel I de Inglaterra y los brillantes ejemplos de Margaret Roper y

Christine de Pizan. Por suerte, las bibliotecas están llenas de estudios de ellas como parte del esplendor de los Renacimientos. Sólo falta leerlos.

LECTURAS RECOMENDADAS:

Lectura recomendada [en la Biblioteca Florentino Idoate, S.J.]

Aries, Philippe. *Centurias of Childhood: A Social History of Family Life* (Nueva York, 1962)

Christine de Pizan. *The Book of the City of Ladies* (Nueva York, 1998)

Erasmus de Rotterdam. *Obras Escogidas* (Madrid, 1964)

Hugo de San Víctor. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide To the Arts* (Nueva York, 1991).

Mattingly, Garrett. *Catalina de Aragón* (Buenos Aires, 1959)

Vives, Juan Luis. *Obras Completas* (Madrid, 1947-1948)

Weir, Alison. *The Life of Elizabeth I* (Nueva York, 1998)

