

REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Enero-Marzo 2010, N° 123

contenidos

- 3 **Treinta años del martirio de Monseñor Romero**
■ *Editorial*
- 5 **Crisis financiera mundial: su impacto social y político en Centroamérica**
■ *Luis Armando González*
- 49 **Friedrich A. Hayek: De la abstracción hasta la “invisibilización”, pasando por el orden espontáneo (II y última parte)**
■ *J. R. Catalán*
- 81 **El argumento antropológico de Zubiri**
■ *Enzo Solari*
- 117 **Paulo Freire, Paul Ricoeur y la identidad narrativa**
■ *Manuel Fernando Velasco*
- 149 ■ **Rincón del libro**
- 157 ■ **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

Treinta años del martirio de Monseñor Romero

Se afirma que Monseñor Romero era apolítico. Que su martirio ha sido instrumentalizado partidariamente (“politizado”) y que ello es un obstáculo para su beatificación. Pero treinta años después de su asesinato por un sicario pagado por el gran capital oligárquico salvadoreño, la mera posibilidad de plantear la reapertura de su caso en las instancias judiciales levanta demasiadas ampollas como para poder tomar en serio el consejo de no “politizarlo”.

Pero el problema es aún mayor. El problema consiste en que treinta años después, la muerte de Monseñor Romero siga en la impunidad.

Comentábamos en el editorial anterior, respecto de la petición de perdón por parte del Estado salvadoreño a las víctimas de violaciones de los derechos humanos que “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”. Con todo y que un gesto tan loable como el que aludimos corre el peligro de volverse algo vacío de significado si no va acompañado de medidas concretas para terminar con la impunidad, la petición de perdón en el caso

de Monseñor Romero generó críticas por parte de la derecha, la cual se resiste por todos los medios posibles a que se haga justicia en este caso y en otros más.

En declaraciones al periódico electrónico *El Faro*, la abogada Almudena Bernabéu, que está trabajando el caso de los mártires de la UCA, afirmó que “no bastan medidas de tipo reparatorio como un perdón colectivo, o un reconocimiento global de responsabilidad estatal, en abstracto. Son acciones importantes, muy simbólicas, son el inicio de procesos más o menos de reconciliación, pero son insuficientes. La gente va a necesitar medidas concretas de reforma de la Fiscalía y la judicatura, que se inicien investigaciones, que se determine la responsabilidad individual de personas en casos emblemáticos, como el caso de Monseñor.”

La preocupación en este sentido es legítima. Qué bueno que el actual gobernante salvadoreño haya pedido perdón en el caso de Romero. Qué bueno que haya denominado con el nombre del arzobispo mártir el aeropuerto internacional, en cuya autopista también se cometieron crímenes, como el de las religiosas Maryknoll, a principios del conflicto. Qué bueno, también, que el presidente Funes haya declarado que su gestión estará inspirada en las enseñanzas de Monseñor Romero. Pero qué preocupante es que las raíces de la impunidad sigan estando intactas.

Sabemos que no es tarea fácil arrancar la impunidad de raíz. Como dice Bernabéu, hay que reformar el órgano judicial salvadoreño, preso de los intereses de los partidos políticos tradicionales, e incapaz, por tanto, de actuar de manera independiente en función de la justicia.

No sólo el órgano judicial está aherrojado por los intereses particulares (aquí sí hay, efectivamente, una “politización”: una mala politización de la vida pública, privatizándola a favor de las cúpulas de los partidos), también lo ha estado el Ejecutivo, problema de larga data y que es un desafío para el “gobierno del cambio” superarlo. ¿Podrá hacerlo? ¿Podrá superar la presión, las maniobras de seducción, los condicionamientos de la derecha y del poder económico tradicional? En ello está uno de los elementos que pueden hacer la diferencia entre unos gestos públicos tomados como el primer paso efectivo para la dignificación de las víctimas y la justicia o unos gestos públicos hechos con criterio mediático, que se desvanecen como pompas de jabón.

De ello depende también que este trigésimo aniversario sea la maduración de una esperanza albergada por miles de salvadoreños y salvadoreñas, que de pie a una vida nueva en El Salvador, o que sea otro año de espera sin esperanza.

Crisis financiera mundial: su impacto social y político en Centroamérica

LUIS ARMANDO GONZÁLEZ*

Resumen: *En este ensayo se abordan, en una perspectiva de conjunto, las implicaciones socio-políticas de la actual crisis económica en la realidad centroamericana. El arco de tiempo en que se centra el análisis va desde los primeros efectos de la crisis, a finales de 2008 hasta sus momentos más agudos, a finales del año 2009. Una de las tesis más relevantes del autor es que la crisis ha debilitado aun más la capacidad gubernamental-estatal para responder a las necesidades y demandas de la mayor parte de la sociedad. Es decir, la crisis se ha convertido en un obstáculo adicional para que los gobiernos del área puedan hacer frente a los problemas que una y otra vez han estado en la raíz de su ingobernabilidad.*

Abstract: *The socio-political implications of the current economic crisis in Central*



America are analysed in the following paper. The temporal range of the analysis includes the first effects of the crisis, at the end of 2008, to the most severe moments, at the end of 2009. One of the most relevant theses in this paper is that the crisis has weakened even more the governmental capability to respond to the needs and demands of the majority in the society. I.e., the crisis has become in an additional obstacle for the governments in order to face the problems that are the roots of its un-governability.

I. Introducción

Hay que destacar que el impacto de la crisis financiera mundial en el ámbito estrictamente económico es lo que más se discute en la actualidad. Si bien el examen de las implicaciones estrictamente económicas es un primer paso para dimensionar su *impacto social*, es pertinente complementarlo con la sostenibilidad financiera de los estados, fijando la atención en la situación de los recursos destinados a programas sociales cuya finalidad es disminuir los niveles de exclusión, pobreza y marginalidad de carácter secular. Las medidas impulsadas para enfrentar los efectos coyunturales de la crisis económica deberían pensarse no sólo en función de su sostenibilidad financiera en el tiempo o de su eficacia en la contención de los efectos negativos de la misma, sino también en el efecto regresivo que su financiamiento podría tener en la distribución de la riqueza de los países, profundizando de esta manera la disparidad de ingresos.

Esos programas, impulsados con anterioridad a la crisis, nacieron de la convicción, en distintos sectores políticos y sociales, de que la pobreza, la exclusión y la marginalidad no sólo eran factores que favorecerían comportamientos sociales anómicos, sino que contribuían a la proliferación de prácticas violentas de distinta naturaleza. Anomía, frustración colectiva y

violencia son tres de los problemas sociales más graves que los países centroamericanos, con menor o mayor intensidad (y con la excepción de Costa Rica), se han propuesto combatir, prestando atención a los condicionantes económico-sociales (pobreza, marginalidad, exclusión) que, se entiende, estaban en su raíz.

Se diseñó un conjunto de políticas sociales que harían frente a esos condicionantes. Esas políticas estaban en marcha cuando estalló la crisis. Se diseñaron otras políticas —como por ejemplo, el “plan anticrisis” en El Salvador—, esta vez para paliar el impacto de la crisis sobre los sectores sociales vulnerables (a los que se estaba atendiendo o se iba a atender con anterioridad a la crisis). ¿Han sido sostenibles financieramente unas y otras en todos los países del área que las impulsaron? Hay que ver las experiencias concretas. De todos modos, una respuesta negativa no conduciría más que a reconocer no sólo la prevalencia de graves problemas sociales, sino también la existencia de un cúmulo de demandas sociales insatisfechas que ahora como antes —con el agravante del impacto de la crisis— se buscaría canalizar fuera o al margen de unos aparatos institucionales-estatales que no han sido capaces de procesarlas y darles una respuesta oportuna. Lo anterior conecta con el *impacto* de la crisis en las po-

líticas sociales de los estados de la región. Hay que decir que, en Centroamérica, con excepción de Costa Rica, la década de los años noventa, además de caracterizarse por graves problemas de pobreza, exclusión, inseguridad y violencia, se cerró con una grave amenaza de ingobernabilidad, erosión de la institucionalidad, falta de credibilidad y desconfianza ciudadana en la capacidad del sistema político para responder a las demandas sociales más urgentes.

El nuevo siglo vio nacer un conjunto de esfuerzos gubernamentales más orientados a enfrentar los problemas de inseguridad y violencia que a disminuir la exclusión y la pobreza. No es que estos dos temas no aparecieran en las agendas de gobierno y que no se destinara algún tipo de recursos a paliarlos. Sin embargo, no fue fácil establecer una conexión entre exclusión y pobreza, por una parte; y la criminalidad, la inseguridad y la violencia, por la otra. Ni mucho menos tomar en serio la conexión entre las primeras y la erosión institucional, las amenazas a la ingobernabilidad y, en definitiva, la incertidumbre en los procesos de democratización. Costaba entender que la exclusión y la pobreza eran y son caldo de cultivo no sólo de desarraigo social, sino de desconfianza en los cauces institucionales y políticos establecidos.

En los momentos anteriores a la crisis financiera, importantes virajes políticos se suscitaron en Nicaragua, Honduras y Guatemala, mis-

mos que expresaban la insatisfacción ciudadana con un tipo de gestión económica y política que le dio la espalda a sus necesidades. En los nuevos gobiernos que se instauraron en esos países, ha sido claro el compromiso por impulsar políticas sociales que contribuyan a atacar de manera sensible el problema de la exclusión y la pobreza. En El Salvador, con menos determinación, el gobierno de Antonio Saca, hizo una apuesta por programas sociales que también apuntaban a enfrentar la pobreza y la exclusión. En Costa Rica, los esfuerzos del gobierno de Óscar Arias se han centrado no tanto en impulsar políticas sociales inéditas, sino en mantener vigentes y dar sostenibilidad a las que caracterizan al modelo costarricense desde los años 40 del siglo XX. Esta era la dinámica centroamericana cuando los efectos de la crisis se comienzan a sentir con fuerza.

¿Cómo ha impactado la crisis los proyectos sociales impulsados por los gobiernos de Guatemala, Honduras y Nicaragua? ¿Cómo han impactado los programas sociales diseñados en El Salvador? ¿Cuál es la situación que hereda, en este último país, la nueva administración de izquierda en materia de sostenibilidad de los programas sociales heredados y los nuevos que se iban a impulsar? ¿Cómo ha impactado la crisis en el modelo de bienestar costarricense? Preguntas semejantes hay que hacerse respecto de los planes seguridad pública y combate de la violencia, sobre todo en los

países afectados por la criminalidad y la violencia. Y, posteriormente, está la ponderación del impacto político que ello pueda tener tanto en materia de gobernabilidad como de institucionalidad. Prácticamente, con los matices propios de Costa Rica y Panamá —país este último en el cual el impacto de la crisis coincidió con un relevo conservador en el gobierno—, el impacto ha tenido que ser administrado por gobiernos de izquierda o inclinados hacia esta tendencia política. El triunfo de estos gobiernos es una respuesta al malestar ante gestiones de derecha (o inclinadas hacia ella) que apostaron excesivamente por las fuerzas del mercado como motor de desarrollo socio-económico.

El compromiso de las nuevas administraciones es —al menos retóricamente— enfrentar drásticamente la pobreza y la exclusión, como punto de partida para atacar la violencia, la inseguridad y el crimen, pero también para fortalecer las instituciones, hacer gobernables a las sociedades y avanzar hacia una democracia firme. Dicho de manera gráfica, la idea es recorrer el camino inverso que antes se quiso seguir, es decir, el camino que fue de lo político (arreglos para finalizar los conflictos) a lo económico (ajuste, privatización y apertura comercial) y de aquí a lo social (bienestar conseguido como resultado del “rebalse”). El problema, sin embargo, es que el compromiso fundamental de los nuevos gobiernos centroamericanos ha sido

puesto en cuestión por el impacto de la crisis. Lo cual sugiere que dinámicas criminales y de violencia, así como dinámicas de desconfianza política-institucional, seguirán vigentes, mientras los efectos de la crisis no se reviertan y los gobiernos no pueden echar a andar las políticas sociales prometidas.

En resumen, antes de la llegada de gobiernos inclinados hacia la izquierda (con las variantes respectivas para cada país) la visión que predominaba era la siguiente: lo importante es el crecimiento económico del cual se derivará el bienestar social y la democracia. Los años pasaron, hubo crecimiento pero no hubo bienestar social ni tampoco avances sustanciales en la democratización, especialmente en el fortalecimiento de las instituciones que la deben sostener. Al contrario, la pobreza, la violencia y la erosión institucional se convirtieron en la contracara del crecimiento económico. La postura asumida por los nuevos gobiernos se caracterizó por intentar potenciar el bienestar social como supuesto para disminución de los niveles de violencia y la profundización democrática —tal como la experiencia de Costa Rica lo había demostrado con mucha anticipación—. Incluso en El Salvador, pese a que el discurso de la rentabilidad y el mercado era predominante en la administración Saca, también se estaban abriendo las puertas a un discurso que apuntaba a privilegiar los programas de bienestar social. El triunfo electoral de Mauricio Funes

y el FMLN puso a El Salvador en sintonía con lo que estaba sucediendo en Guatemala, Nicaragua y Honduras. Pero se desató la crisis, que amenaza con socavar los esfuerzos por hacer del bienestar social de los pueblos centroamericanos la base de una convivencia pacífica y democrática.

Circunscribiendo esta discusión al impacto económico y social de la crisis, así como a los implicaciones de la misma para la gobernabilidad de los países centroamericanos, no se debe menospreciar, por un lado, su impacto económico específico en la dinámica productiva; y, por otro, su impacto social, tanto por la vía de su incidencia en la dinámica de la economía familiar como por sus efectos en los planes sociales de los gobiernos. Con lo anterior como trasfondo, se tiene que proceder a un examen de la dinámica

socio-política de la región —que es precisamente lo que se hace en este ensayo—, con el propósito de leer sus signos de agudización —de los cuales el golpe de Estado en Honduras es el más significativo— no como “causado” por la crisis económica, sino como algo que con la crisis se hizo más difícil de resolver. Dicho lo anterior, en este ensayo se hace una aproximación al impacto social y político de la crisis. Se parte de una visión general de las implicaciones de la misma, para luego hacer un examen —más en detalle— de sus implicaciones sociales y políticas. Se concluye con un conjunto de reflexiones acerca de los desafíos que plantea a la gobernabilidad democrática centroamericana el impacto de la crisis y su entrelazamiento con los procesos que, con anterioridad o independencia de ella, marcan actualmente a la región.

2. Visión de conjunto de la región

Desde finales de 2008, la preocupación por el impacto de la crisis económica mundial comenzó a cobrar fuerza en Centroamérica. No fue, sin embargo, hasta bien entrado el año 2009 que, al calor de unos efectos que ya eran sensibles en el ámbito socio-económico, esa preocupación se hizo evidente tanto a nivel de agentes políticos y empresariales como a nivel de la sociedad en general. Sin entender

bien los factores que la desencadenaron, vislumbrar su posible duración ni entender bien el alcance de sus efectos, no sólo económicos y sociales, sino también políticos, los gobiernos del área intentaron —unos con mayor celeridad que otros— responder a su impacto económico y social con medidas de emergencia, cuya efectividad para hacer frente al desafío que se tenía (y se tiene) por delante todavía está por evaluarse.

De todos modos, el menor o mayor éxito de los gobiernos centroamericanos para atender la crisis depende no sólo de su habilidad y creatividad para diseñar y ejecutar las medidas más eficaces, sino del contexto económico, social y político previo a la crisis y que condiciona fuertemente su capacidad de gestión de la misma. Y es que el impacto de la crisis no se da en el vacío, sino que se traslapa con unos dinamismos previos —económicos, sociales y políticos—, cuyas aristas más graves ha contribuido a agudizar, principalmente en los países del llamado Triángulo Norte (El Salvador, Honduras y Guatemala).

Muchos de esos dinamismos previos (que constituyen el contexto en el que impacta la crisis) revisten un carácter estructural (como la pobreza, el deterioro de los sistemas agrícolas, la inseguridad alimentaria o los bajos salarios), mientras que otros, sin llegar a serlo, han adquirido tal permanencia (como la violencia asociada a las pandillas o el crimen organizado regionalizado) que pueden ser definidos como casi estructurales.

Asimismo, con anterioridad a la crisis, la región experimentaba importantes procesos de organización y movilización sociales, en cierto modo, inéditas. Y es que —lejos de circunscribirse el movimiento social tradicional (como los sindicatos o los gremios, y sus respectivas demandas)— incluía a sectores tan dispares como los pobladores campesinos, vendedores ambulantes,

pequeños comerciantes del sector informal urbano y transportistas, cuyas demandas, igualmente dispares, iban desde la resistencia frente a los proyectos mineros y de construcción de presas hidroeléctricas hasta los reclamos por los efectos de la contaminación, ampliación de los niveles de participación y malestar creciente ante la forma cómo habían sido gestionadas las sociedades en el marco del proyecto neoliberal que se implementó en la región una vez que el conflicto centroamericano fue desactivado en la primera mitad de los años noventa del siglo XX.

Junto a lo anterior —y en parte debido a ello— la mayor parte de los países del área comenzó a experimentar, siempre con anterioridad a la crisis, importantes cambios políticos caracterizados por el creciente predominio de tendencias políticas de izquierda y de centro izquierda, que supieron aprovechar el malestar de amplios sectores sociales ante gobiernos con filiación de derecha que no habían sabido hacer frente a problemas económicos y sociales que afectaban directamente a la mayor parte de la población, especialmente a sus grupos más vulnerables.

No hubo una sincronización exacta en estos procesos de cambio político —en parte por la diferencia en los calendarios electorales; en parte, por la cultura política y la trayectoria particular de cada país—, pero lo que cabe destacar es una especie de ola que terminó por mo-

ver políticamente a amplios sectores sociales desde una preferencia por las opciones de derecha hacia una preferencia por opciones de izquierda y centro izquierda.

Nicaragua es el país en el cual el cambio aludido es más evidente; se ha tratado de una especie de retorno a un sandinismo redefinido que, con Daniel Ortega electo como presidente en noviembre de 2006, se tradujo en un vínculo firme con la República Bolivariana de Venezuela. Con matices y con un tono distinto, los gobiernos de Guatemala (encabezado por Álvaro Colom, electo presidente de su país en noviembre de 2007) y de Honduras (encabezado por Manuel Zelaya, quien asumió la presidencia de su país el 27 de enero de 2006) se pusieron en sintonía con las ansias de cambio expresadas por amplios sectores de sus respectivas naciones.

A esta dinámica regional se sumó El Salvador, cuando el 15 de marzo de 2009 el entonces candidato presidencial por el FMLN, Mauricio Funes, derrotó al Rodrigo Ávila, de ARENA, partido de derecha que había controlado el Ejecutivo desde 1989. Hay que añadir a este cuadro general, por un lado, a Costa Rica, que bajo un segundo mandato de Óscar Arias (electo de nuevo presidente en 2006¹), ha podido mantenerse, sin mayores sobresaltos, en el esquema político socialdemócrata propio de su trayectoria histórica. Y por otro lado está Panamá, que tuvo

un cambio de gobierno —en julio 2009, el empresario Ricardo Martinelli reemplazó en el Ejecutivo a Martín Torrijos, luego de derrotar (en mayo) a la candidata del Partido Revolucionario Democrático (PRD), Balbina Herrera—, sin que ello supusiera un cambio drástico —por los menos en los primeros meses del nuevo gobierno— en la estructura del Estado panameño ni en los modos cómo se orientan las políticas públicas en ese país.

Del conjunto de los países mencionados, tres de ellos no se han visto sacudidos por crisis políticas abiertas: Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Del resto, en Guatemala el presidente Colom enfrentó una fuerte ofensiva por parte de sectores de derecha de su país y en Honduras el presidente Zelaya fue depuesto, el 28 de junio de 2009, mediante un golpe de Estado. Y en El Salvador el gobierno de Funes vio cerrar sus cien días no sólo con la amenaza, lanzada por el ex presidente Alfredo Cristiani, de que si se removía del aparato estatal a miembros de ARENA en el país iba “a arder Troya”, sino con la afirmación por parte de un ex ministro de defensa de que el golpe de Estado en Honduras no era ni el primer ni el último del que se tendría noticia en América Latina.

La crisis económica, en este sentido, encuentra a la región centroamericana inmersa en un marco de problemas, algunos de los cuales atañen más al conjunto de la región (como las oportunidades y

los riesgos que entrañan los TLC); otros, a bloques de países (como las pandillas, el crimen organizado o las migraciones intra-regionales) y otros, por último, que tienen que ver con los procesos políticos, económicos y sociales de cada país en particular. Se trata, aquí, obviamente de una distinción analítica, puesto que —como pone de manifiesto la actual crisis en Honduras— los problemas gruesos de cada país tienen (o están llamados a tener) una repercusión centroamericana y su solución también exige un esfuerzo conjunto de las naciones del área.

El impacto específico de la crisis debe deslindarse de situaciones problemáticas (económicas, sociales y políticas) que son previas a la misma, pero que no le son ajenas (directa o indirectamente). Así, es indudable que la crisis ha tenido un fuerte impacto en los ámbitos económico y social, pues no sólo ha afectado al sistema productivo o la capacidad de consumo de la sociedad, sino también las finanzas públicas. Por esta última vía, ha socavado la capacidad de los nuevos gobiernos para atender la gran diversidad de necesidades y demandas sociales, cuya insatisfacción generó el malestar que fue el que llevó al descrédito (y a la derrota electoral) a los gobiernos con filiación ideológica de derecha (Nicaragua, Guatemala y El Salvador), o que un presidente salido de las filas conservadoras decidiera asumir la causa del socialismo para el siglo XXI (Honduras).

Con la excepción de Costa Rica y Panamá, los demás países centroamericanos estaban atravesando, antes del estallido de la crisis, por procesos de organización y movilización sociales que expresaban una profunda insatisfacción con la forma de organización económica (que para esos sectores significa miseria y abandono), pero también con la prevalencia de mecanismos que excluyen a la sociedad de la toma de decisiones en los asuntos públicos. La amenaza de ingobernabilidad estaba al acecho de estas sociedades prácticamente desde finales de los años noventa; la primera mitad del 2000 no fue ajena a desbordes sociales que, intermitentemente, crearon inestabilidad y anunciaron malos tiempos para la gobernabilidad democrática en la región.

En Honduras, El Salvador y Guatemala —aunque también en Nicaragua— el giro político hacia la izquierda constituye una especie de oportunidad de “desactivación” de la bomba de tiempo de la ingobernabilidad que se forjó en las dos décadas previas, en el marco de gestiones estatales de un fuerte signo neoliberal. Desactivar la bomba de tiempo de la ingobernabilidad —con todo lo que ello supone de caos, anomia, violencia y caos— no va a ser fácil, porque se va a tener que ir en contra de resistencias estructurales que sólo pueden ser vencidas en el largo plazo. La piedra de toque será el diseño y ejecución de políticas públicas orientadas a hacer de lo social la prioridad de

la gestión gubernamental. Políticas públicas que deben estar sostenidas por un aparato productivo eficiente y competitivo, además de por un sistema fiscal justo y solvente.

Este es el propósito —nada fácil de realizar, e incluso utópico en muchos sentidos— con el que se han declarado comprometidos prácticamente todos los gobernantes democráticamente electos de la región; sin embargo, vino la crisis y su impacto no sólo sobre el aparato productivo y las finanzas públicas, sino sobre los ingresos familiares en concepto de remesas. O sea, la crisis, además de su impacto económico directo, tiene un impacto no menos directo en la sociedad, a la cual sumerge más en la precariedad.

Como resultado de ello, la crisis tiene también un impacto —quizás más indirecto que directo— sobre la política, en el sentido de que debilita aun más la capacidad gubernamental-estatal para responder a las necesidades y demandas de la mayor parte de la sociedad. Es decir,

la crisis se convierte en obstáculo adicional para que los gobiernos del área —especialmente los del Triángulo Norte y Nicaragua— puedan hacer frente a las precariedades, miserias y exclusiones endémicas de sus respectivas naciones, precariedades, miserias y exclusiones que una y otra vez han estado en la raíz de su inestabilidad socio-política, esto es, de su ingobernabilidad.

La gran pregunta es si los gobiernos centroamericanos —presionados por el impacto de la crisis— tienen la capacidad y los recursos para desactivar esa bomba de tiempo de la ingobernabilidad. Obviamente, lo primero es atender, con la mayor solvencia posible, el impacto económico y social de la crisis, pero en seguida deben prestar la debida atención a problemas de carácter más estructural, que son los que en última instancia han alimentado la secular propensión a la ingobernabilidad que ha caracterizado, con excepción de Costa Rica, históricamente a las nacionales del área.

3. Implicaciones socio-políticas de la crisis

Ante todo, se tiene que señalar que una cosa son los efectos sociales y económicos de la crisis y otra sus implicaciones sociales y políticas, entendiendo por esto último los dinamismos socio-políticos generados en respuesta (o como reacción) a ella. Se trata de procesos de distinto carácter, pues el

primero apunta al impacto real de la crisis, en tanto que el segundo al modo cómo se responde en ella en los planos social y político. No se trata de una conexión mecánica ni automática entre ambos procesos, pues para que suceda lo segundo se requiere no sólo de una convicción subjetiva, socialmente compartida,

de que los actores gubernamentales tienen algún tipo de responsabilidad en su gestación o en su impacto social —y que, en consecuencia, tienen que hacer algo para aliviar sus efectos—, sino de las mediaciones organizativas que permitan canalizar el malestar y las demandas de los sectores sociales insatisfechos. O sea, la conexión entre el impacto de la crisis y la respuesta ante ella por parte de los distintos actores socio-políticos está mediada por convicciones subjetivas —así como por modos y estilos de hacer las cosas— que tienen que ver con dinámicas culturales que son las que nutren los imaginarios y las prácticas de aquéllos. Son esas convicciones, así como los modos y estilos de hacer las cosas —arraigados en matrices culturales determinadas y en las prácticas correspondientes— las que han marcado las respuestas de las sociedades centroamericanas ante el impacto de la crisis.

Asimismo, además de lo anterior, para que una crisis económica genere reacciones sociales y políticas significativas —esto es, que desafíen la gobernabilidad— cuenta el contexto socio-político en el que la misma impacta: puede haber dinanismos socio-económicos y políticos que diluyan el impacto de la crisis o puede haberlos que se le subordinen, convirtiéndola en catalizadora de las contracciones existentes. Precisamente, ese fue el carácter que revistieron las crisis que se suscitaron en América Latina, en los años noventa y prin-

cipios del 2000, y que han llevado a plantear la tesis del “rupturismo social” como “una expresión de movilización de protesta extendida y violenta que apunta a cuestionar la institucionalidad vigente en un país determinado y, en algunos casos, de manera muy especial y fundamental, su modelo económico, aun cuando no se encuentre consolidado o esté en los inicios de su implantación”².

Aunque reconocemos que sobre el tema de la gobernabilidad existen diversas posturas, la que asumimos aquí es la versión según la cual la ingobernabilidad está asociada a tres factores: (a) erosión de la autoridad; (b) sobrecarga del gobierno; y (c) intensificación de la competencia política. Estos fueron los aspectos que destacó la Comisión Trilateral, en 1975, en su Informe sobre la Gobernabilidad. Diego Achard y Manuel Flores resumen así las tesis de este informe: “sea porque no se atiende al cúmulo de demandas o porque se atienden artificialmente en un principio —hasta que lo permiten la falta de competitividad, el endeudamiento y la inflación— lo cierto es que la limitación estatal para resolver el problema determina una pérdida de confianza pública en la capacidad del Estado; una eventual y consecuente crisis de legitimidad del mismo, que en situaciones extremas se sostenía que podía derivar en una crisis de democracia (...) y, desde ya, en una crisis política manifestada en el desencanto, la apatía y la *malaise* —el

Estado de malestar— ciudadanas respecto de los actores políticos y al propio Estado”³.

En el presente ensayo, esa lectura de la gobernabilidad es pertinente, puesto que de lo que se trata es de reflexionar sobre el impacto social —es decir, sobre la sociedad— de la crisis financiera mundial. Y es que las formas cómo las sociedades puedan reaccionar ante ese impacto abre las puertas a situaciones posibles de ingobernabilidad, esto es, a la emergencia de demandas sociales que desborden la capacidad de los Estados para darles respuesta. En el caso de Centroamérica —al igual que en el caso de otros países latinoamericanos— es indiscutible que existen actualmente otros factores de ingobernabilidad: por ejemplo, el crimen organizado, las mafias nacionales y regionales y las pandillas. Pero en lo que atañe al propósito de este ensayo —el impacto social de la crisis y sus implicaciones socio-políticas— una de las formas posibles de leer ese impacto en clave de gobernabilidad o ingobernabilidad consiste en atender al modo cómo el movimiento social se ha posicionado en torno a la misma. Insistimos: es muy probable que existan otros factores que desafíen la gobernabilidad en Centroamérica, pero aquí nos interesan básicamente los que guardan relación con el impacto social de la crisis. Y es en ese marco en el que situamos las ideas que siguen a continuación, en torno al “rupturismo social”.

3.1. El rupturismo social: América Latina y Centroamérica

En América Latina el rupturismo social ha sido alimentado fuertemente por situaciones de crisis económica —por ejemplo, la crisis de la deuda de los años ochenta— y se tradujo, ahí donde se dieron, en un severo cuestionamiento a los gobiernos por parte de amplios sectores sociales. Y es que como anota Andrés Benavente: en el contexto de la crisis económica, “se presentan agudos problemas sociales respecto de los cuales los gobiernos no son percibidos con capacidad para resolverlos, lo que afecta la capacidad de las instituciones. Esto da lugar a extendidas movilizaciones de protesta sin características ideológicas significativas que expresan más bien un estado de ánimo con mezcla de ira y frustración. Si los partidos políticos están afectados por una crisis de representatividad lo más probable es que se termine en una crisis de gobernabilidad”⁴. Es decir, las situaciones de rupturismo social no sólo son situaciones de crisis socio-política, sino de erosión de las identidades individuales y colectivas, con un fuerte componente de anomia, de desarraigo y, como dice Andrés Benavente, de “ira y frustración”.

Distintos países latinoamericanos desembocaron, en los años noventa y principios del 2000, en situaciones de ingobernabilidad en las cuales una crisis económica jugó un papel decisivo: por ejemplo, Ecuador (1997), Paraguay (1999), Perú (2001)⁵, Argentina

(2001) y Bolivia (2003). Eso sucedió como culminación de movilizaciones sociales que, teñidas de prácticas violentas, no sólo desbordaron los cauces institucionales establecidos, sino que pusieron de manifiesto la incapacidad de los gobiernos para “manejar de manera eficiente escenarios interactivos, procurando un equilibrio entre factores diversos y no pocas veces contrapuestos”⁶.

Esta fue la experiencia latinoamericana, cuya reseña tiene por fin ofrecer un marco para evaluar la situación centroamericana en estos momentos. Y es que, en contraste con lo sucedido en el pasado reciente de algunos países latinoamericanos, para Centroamérica, en el marco de la actual crisis económica, vale más bien la primera tendencia, de las dos anotadas antes: la existencia de dinamismos socio-económicos y políticos que han diluido su impacto, y que, en consecuencia, han impedido que la misma se convierta en el catalizador de la inconformidad y el malestar que caracterizan a amplios sectores de las sociedades centroamericanas.

Quizás, en el marco de la crisis actual, es México el país en el que es más claro el papel que está jugando la crisis económica como catalizadora del malestar social y político prevaleciente. De hecho, los sindicatos mexicanos anunciaron, a mediados de octubre de este año, la realización de una huelga general en respuesta a la crisis económica. Y un mes antes, Fabiola

Alanis, dirigente estatal del Partido de la Revolución Democrática (PRD) había augurado que habría fuertes movilizaciones en contra del gobierno federal. Asimismo, la dirigente del PRD comentó que era previsible que los sindicatos se manifestaran de manera organizada debido a los efectos de la crisis en el ámbito laboral y por la pérdida de poder adquisitivo de los salarios. La perredista detalló que la gente está desesperada, luego de la crisis económica que “estamos padeciendo desde hace meses. Por ello es de esperarse que haya movilizaciones en todo el país, debido a la mala actuación de la Federación”⁷.

Sería largo explicar las razones por las cuales en México las cosas están evolucionando de esa manera. Sin duda, pesa sobremanera la fortaleza del sindicalismo mexicano; un sindicalismo que se desarrolló al amparo del PRI y que ahora, sin muchos de los respaldos institucionales de los que gozó en el pasado, tiene que valerse de sus propios medios para ver cumplidas sus demandas. Y, en estos momentos, buena parte de esas demandas giran en torno al impacto de la crisis sobre el sector laboral mexicano.

Pero, volviendo a Centroamérica, aquí la crisis económica, como tal, *no ha sido detonante de movilizaciones sociales amplias ni de rupturas socio-políticas que hayan puesto en vilo la estabilidad institucional de los países de la región*. No hay constancia de que tal cosa haya sucedido en ninguno de los países

centroamericanos, pese a la dureza con la que la crisis los ha golpeado. Ello no quiere decir, no obstante, que no haya habido reacciones sociales ante la crisis. Por supuesto que la ha habido, pero se ha tratado de respuestas puntuales —centradas en demandas de carácter sectorial: mantenimiento de subsidios, ayuda a quienes dejaron de percibir remesas del extranjero, creación de empleos, defensa del poder adquisitivo, llamados del sector empresarial para que los gobiernos le otorguen algún tipo de ayuda—, con poco calado en la marcha socio-política de mediano y largo plazo de los países de la región. Y ahí donde se insinuó la posibilidad de que el movimiento social centroamericano trascendiera hacia demandas de mayor incidencia socio-política, el diagnóstico que se hizo de la crisis no se tradujo en acciones concretas que presionaran a los gobiernos de manera efectiva.

Una de las primeras muestras de esto fue la “Declaración de la Asamblea de los Movimientos Sociales”, fechada en enero 2009⁸, la cual fue suscrita por distintas organizaciones sociales centroamericanas. Entre otras cosas, la “declaración” dice lo siguiente: “estamos ante una crisis global provocada por el capitalismo que no tiene salida dentro de este sistema. Todas las medidas adoptadas para salir de la crisis sólo buscan socializar las pérdidas para asegurar la supervivencia de un sistema basado en la privatización de sectores estratégi-

cos de la economía, de los servicios públicos, de los recursos naturales y energéticos, la mercantilización de la vida y la explotación del trabajo y de la naturaleza, así como la transferencia de recursos de la periferia al centro y de los trabajadores y trabajadoras a la clase capitalista. Este sistema se rige por la explotación, la competencia exacerbada, la promoción del interés privado individual en detrimento del colectivo y la acumulación frenética de riqueza por un puñado de acaudalados...

Para hacer frente a esta crisis es necesario ir a la raíz de los problemas y avanzar los más rápidamente posible hacia la construcción de una alternativa radical que erradique el sistema capitalista y la dominación patriarcal. Es necesario construir una sociedad basada en la satisfacción de las necesidades sociales y el respeto de los derechos de la naturaleza, así como en la participación popular en un contexto de plenas libertades políticas. Es necesario garantizar la vigencia de todos los tratados internacionales sobre los derechos civiles, políticos, sociales y culturales (individuales y colectivos), que son indivisibles.

En este camino tenemos que luchar, impulsando la más amplia movilización popular, por una serie de medidas urgentes como: (a) la nacionalización de la banca sin indemnización y bajo control social; (b) reducción del tiempo de trabajo sin reducción del salario; (c) medidas para garantizar la soberanía alimentaria y energética; (d) poner

fin a las guerras, retirar las tropas de ocupación y dismantelar las bases militares extranjeras; (e) reconocer la soberanía y autonomía de los pueblos, garantizando el derecho a la autodeterminación; (f) garantizar el derecho a la tierra, territorio, trabajo, educación y salud para todas y todos; (g) y democratizar los medios de comunicación y de conocimiento”⁹.

En Centroamérica, al menos hasta ahora, no se ha desencadenado una “amplia movilización popular” para forzar a los gobiernos del área al cumplimiento de las demandas propuestas en la declaración citada. Y algo semejante cabe decir en el caso específico de las organizaciones populares y movimientos sociales centroamericanos que se reunieron en Tegucigalpa, Honduras, en abril del 2009, en el marco de VII Ronda de negociación Unión Europea-Centroamérica. En la posición de estas organizaciones populares y movimientos sociales se puede leer, entre otras cosas, lo siguiente: “vemos como la crisis global tiene un impacto directo que sigue profundizando las condiciones de pobreza, exclusión, discriminación y marginación de nuestros pueblos, que se ha venido agravando con la entrada en vigencia del TLC con Estados Unidos y que nos ha hecho más dependientes de la economía de ese país, lo que provoca una mayor vulnerabilidad económica y pérdida de soberanía como pueblos y como región centroamericana. La crisis ha demostrado

que el modelo neoliberal impuesto expresado a través de los tratados de libre comercio, ha fracasado y que se hace necesario encontrar nuevas alternativas privilegiando en opciones desde nuestras propias sociedades. Que busque más equidad, más solidaridad, justicia social y sostenibilidad ambiental”.

Y se concluye así: “por el carácter excluyente de la negociación, por ser hasta ahora un acuerdo [Acuerdo de Asociación entre la Unión Europea y Centroamérica (AdA)] que beneficia únicamente a las transnacionales y al gran capital, [como] movimiento social centroamericano demandamos la inmediata suspensión del proceso negociador y el inicio de procesos de discusión, consulta y análisis en cada país, con la participación real y vinculante por parte de las organizaciones y movimientos sociales. Llamamos a impulsar una verdadera integración centroamericana desde las necesidades e intereses de los pueblos. Llamamos a todo el movimiento social Centroamericano a redoblar la presión y movilización social para garantizar relaciones comerciales justas y solidarias que no estén basadas en la lógica del libre comercio y que se promuevan un desarrollo sostenible, equitativo y de respeto mutuo”¹⁰.

Como puede verse, no se trata de un llamado a acciones relacionadas directamente con la crisis, sino con algo previo a ella. Pero lo grave no es eso, sino que ese llamado no se tradujo en presiones ni

movilizaciones reales que obligaran a los gobiernos a hacerse cargo de las demandas que se plantearon en ese foro. Cabe cuestionarse por las razones de ello, es decir, por las razones que han impedido que el movimiento social centroamericano responda con energía al impacto de la crisis y convierta su presencia pública en una señal de alarma para los gobiernos y, más en general, para la institucionalidad vigente. ¿Cuáles son las razones posibles que han intervenido (e intervienen) para que ello sea así? Esto nos remite a la exploración de algunos de los condicionantes más importantes de los movimientos sociales en Centroamérica.

3.2. Condicionantes del movimiento social centroamericano

Sin agotar los posibles condicionantes que permitirían entender el modo cómo el movimiento social ha encarado, en el plano de la práctica, el impacto de la crisis, es oportuno destacar tres de los más relevantes, que, obviamente, adquieren matices en el caso particular de cada país: (a) su profunda debilidad organizativa; (b) la confianza en los procesos políticos que se suscitaron en la región antes o durante la crisis; y (c) la presencia de dinamismos sociales que marcan de manera más firme la vida social que los efectos de la crisis.

(a) *El movimiento social centroamericano*. Obviamente, la situación (fortaleza o debilidad) del movimiento social de cada país —sin-

dicatos, organizaciones comunales, asociaciones cooperativas, gremios, etc. — es distinta. A grandes rasgos, se puede decir que Nicaragua —debido a la potenciación que tuvo la organización social durante la revolución sandinista y al escenario favorable para la misma con el retorno de Daniel Ortega al poder— y Costa Rica —debido al marco favorable para la organización social posibilitado por el peso de la clase media en la dinámica social costarricense y por la firme tradición socialdemócrata de sus instituciones políticas— son los países con un desarrollo más firme de su movimiento social en la región¹¹. En lado opuesto, en términos relativos, están los demás países centroamericanos —El Salvador, Guatemala y Honduras— en los cuales, por su particular trayectoria histórica, el movimiento social acusa una fuerte debilidad en términos organizativos y de capacidad de presión. Panamá, por su lado, es un caso aparte del resto de Centroamérica: a su aparato económico anclado históricamente en los servicios, se añade una firme creencia popular (de un 83%) de que la democracia es el mejor de los regímenes políticos existentes, pese al escepticismo reinante acerca del funcionamiento de la mayor parte de instituciones del país. Como señala Armando Ortuño, “en general, la democracia sigue siendo valorada positivamente por la mayoría de la población, pero hay una notoria frustración e insatisfacción respecto de sus resultados. La insatisfacción

por el desempeño de la democracia en Panamá tiende a aumentar, incluso más allá de las coyunturas económicas específicas"¹². En el marco de la actual crisis financiera, esa insatisfacción encontró un cauce en el proceso electoral que dio el triunfo al derechista Ricardo Martinelli, de Cambio democrático, sobre Balbina Herrera del PRD.

No se quiere decir que el movimiento social sea absolutamente inoperante o de una nula presencia, pero en los casos específicos de El Salvador y Guatemala pesa la desmembración sufrida por el movimiento social —sindicatos, organizaciones populares, asociaciones estudiantiles, gremios, universidades y grupos religiosos—, entre los años setenta y principios de los años noventa¹³, debido a la fuerte represión militar y paramilitar. En los años ochenta e inicios de los noventa ambos países se desarrollaron en un escenario de agudos conflictos militares internos —que en El Salvador cobraron el carácter formal de una guerra civil— los cuales diezmaron sensiblemente las energías del movimiento popular organizado. Finalizados esos conflictos en la primera mitad de la década de los noventa, mediante soluciones negociadas, el movimiento social comenzó a caminar cuesta arriba, en un escenario dominado por una lógica privatizadora —alentada por el arribo de gobiernos que asumieron expresamente la puesta en práctica de la agenda neoliberal inspirada en el consenso de Washington— que

puso fuertes obstáculos al resurgimiento de un movimiento social sólido y con la capacidad suficiente para desafiar las élites empresariales y políticas.

Honduras, por su parte, si bien no atravesó por un conflicto militar interno semejante al que vivieron Guatemala y El Salvador, tampoco se ha caracterizado por poseer un movimiento social suficientemente amplio y organizado, como para hacer tambalear los cimientos del orden vigente. La dureza de la represión militar —junto con mecanismos de control social, político y cultural— impidió que, en los años sesenta y setenta, la sociedad hondureña desarrollara procesos de organización socio-política semejantes a los que se desarrollaban en Guatemala y El Salvador.

Esos procesos desembocaron, en estos dos países, en conflictos militares internos de gran envergadura. En Honduras eso no se dio. Y ahí donde esa posibilidad fue anunciada, el Estado militar hondureño —que en los años ochenta hizo de este país una plataforma de agresión estadounidense contra Nicaragua y de contención contra las guerrillas de El Salvador y Guatemala— respondió con contundencia, abortando de raíz cualquier desafío político-militar al orden establecido. Cuando finaliza el conflicto centroamericano, el movimiento social hondureño también debe caminar cuesta arriba, no para recuperar tradiciones organizativas del pasado, sino para crear, con lo poco

que se tiene, formas organizativas que permitan encarar los desafíos que se le presentan a la sociedad hondureña en un contexto en el que viejos mecanismos de explotación (de tipo oligárquico) se mezclan con esquemas de explotación de modernos (enmarcados en la lógica neoliberal).

Hacia mediados del 2000 —que es cuando se comienzan a hacer evidentes las señales de agotamiento del programa neoliberal asumido en la década anterior— el movimiento social salvadoreño, guatemalteco y hondureño comienza a dar muestras de mayor fortaleza, aunque sin lograr articular plataformas de lucha que puedan ser sostenidas durante periodos prolongados de tiempo. Ni el rechazo al neoliberalismo o a los tratados de libre comercio, ni la resistencia a las empresas mineras o a los proyectos de construcción de presas hidroeléctricas, dan paso a amplias movilizaciones que, además de articular la dispersión de organizaciones existentes, sumen a otros actores sociales significativos y logren una continuidad temporal que vaya más allá de la protesta puntual, ya sea con motivo de una afrenta particular (presencia de una empresa minera en un territorio determinado) o la celebración de una fecha memorable (Día Internacional de los trabajadores o fiesta de Independencia).

El mejor ejemplo de las dificultades de los movimientos sociales de Honduras, El Salvador y Gua-

temala para sostener demandas de envergadura fue el débil posicionamiento que se tuvo ante la suscripción, por los respectivos gobiernos, de tratados de libre comercio con Estados Unidos. Con la excepción de Costa Rica —país en el cual el proceso desembocó en un referéndum (en octubre 2007)— en el resto de naciones no hubo ni consultas serias a la sociedad por parte de las autoridades ni un movimiento oposición del lado de aquélla que fuera capaz de, al menos, modificar algunos de los aspectos de los tratados.

En este sentido, es ilustrativo lo sucedido en El Salvador, en donde “esa falta de participación de la sociedad civil se fue profundizando hasta llegar a la exclusión en las discusiones del TLC con Estados Unidos. Estas discusiones iniciaron en enero de 2003 y se prolongaron durante todo ese año, no obstante que el tratado fue ratificado hasta marzo de 2006. Ya desde el inicio de las negociaciones oficiales, el 8 de enero de 2003, se hizo presente una de las líneas de acción que el movimiento social seguiría de ahí en adelante hasta la firma del tratado: el rechazo de los tratados de libre comercio. En efecto, en la mañana de ese día sindicalistas y miembros de organizaciones ciudadanas bloquearon importantes calles de la capital y se tomaron la Catedral Metropolitana.

No se trató, sin embargo, del inicio de una dinámica de protestas y movilizaciones sostenida a lo largo del tiempo, sino de un brote

esporádico de resistencia, de los cuales habría muchos a lo largo de 2003, 2004 y 2005. Más sostenido y sistemático fue el rechazo del FMLN a los TLC, pero esto se hizo desde el espacio legislativo y/o acompañando movilizaciones puntuales (por ejemplo, en el marco de las celebraciones de aniversario de Monseñor Romero o el día internacional del trabajo) en las que las voces de rechazo a los tratados de libre comercio se hacían sentir con fuerza. En la medida en que los sectores sociales más críticos se pusieron en contra del TLC con EEUU, los grupos empresariales más influyentes se coordinaron con los representantes del gobierno salvadoreño para dejar plasmados sus intereses en las distintas rondas de negociación previas a su firma. Este se tradujo en un énfasis exagerado en los aspectos económicos del tratado, quedando de lado aspectos sociales y políticos que eran esenciales para el conjunto de la sociedad salvadoreña¹⁴.

A grandes rasgos, esta es la situación de Guatemala, El Salvador y Honduras —visto desde el lado de sus respectivos movimientos sociales— en el momento en el que la actual crisis económica golpea a los tres países. En conjunto, están en una situación que pone serias limitaciones a su capacidad de respuesta al impacto social de la crisis. ¿Y qué sucede en Nicaragua y Costa Rica, países con movimientos sociales más firmes? ¿Qué sucede en Panamá, en donde en los últimos años

la firme creencia en la democracia se ha visto acompañada de una desconfianza en las instituciones? Pues bien, en ninguno de estos países se registran movilizaciones sociales masivas en respuesta al impacto de la crisis ni —lo que es más importante desde un punto de vista sociopolítico— desafíos abiertos a los gobiernos establecidos. Y esto nos remite al segundo aspecto que queremos destacar como posible factor explicativo de la débil respuesta del movimiento social centroamericano ante el impacto de la crisis.

(b) *Los procesos políticos.* Se trata de procesos que no pueden dejarse de lado y que tiene que ver con los relevos que se operaron en los aparatos gubernamentales en los momentos previos a la crisis o cuando ésta estaba impactando a las naciones del área. Recordemos que, en Centroamérica y Panamá lo efectos de la crisis se comenzaron a sentir —no de una manera abrupta— desde finales del 2008, vaticinándose su mayor impacto hacia mediados del 2009 y, de ahí en adelante, incluso hasta el 2010, año en el cual —según algunas gremiales empresariales— la economía comenzaría a recuperarse.

Comenzando con el caso de Nicaragua, en 2006 fue electo como presidente de la República Daniel Ortega (del FSLN), quien supo capitalizar a su favor las bazas institucionales forjadas en los años previos, gracias al pacto Ortega-Alemán. Las elecciones en sí mismas se convirtieron en una

oportunidad para que amplios sectores de la sociedad nicaragüense manifestaran su rechazo no sólo ante una conducción político-estatal caracterizada por elevadas cuotas de corrupción —a las que no fueron ajenos el FSLN y Ortega—, sino por el deterioro en sus condiciones de vida causado por una mala gestión de la economía, realizada en el marco de un programa neoliberal impulsado por los gobiernos que dirigieron al país desde 1990 hasta 2006.

De hecho, el triunfo electoral de Ortega fue leído por distintos sectores —quizás de un modo poco crítico—, dentro y fuera de Nicaragua, como “una derrota del neoliberalismo”¹⁵. No obstante, ello no quiere decir que la victoria de Ortega fuera abrumadora. En efecto, tal como lo reseñó la revista *Envío*: el Frente Sandinista ganó sin crecer. “Daniel Ortega ganó con un apoyo minoritario de la población. Y con la mayoría votando `contra´ él. En Nicaragua se puede ganar la Presidencia de la República con tan sólo un 35% de los votos, si se logra una diferencia del 5% sobre el candidato del segundo lugar. Es una de las varias reformas electorales que se fraguaron en el pacto Ortega-Alemán de 1999. Anteriormente, era necesario el 45% para llegar a la Presidencia. Ortega ganó ahora con el 38% de los votos. En las tres anteriores elecciones obtuvo porcentajes similares o mejores: en 1990 frente a doña Violeta de Chamorro, 41%; en 1996 frente

a Arnoldo Alemán, un 38%; y en 2001, frente a Enrique Bolaños, un 42%. A pesar de su costosísima campaña electoral y del organizado activismo de sus comandos electorales, además de su amplia política de alianzas —con somocistas, con ex-contras, con gremios, con Yátama en el Caribe— el FSLN apenas creció en unos 15 mil votos con relación a sus votantes del 2001. En Managua, su tradicional bastión, sus votos se redujeron del 44% en 2001 a un 36% en este 2006”¹⁶.

Según algunos analistas de la realidad nicaragüense, el pacto Ortega-Alemán también redituó beneficios para el sandinismo en las elecciones de noviembre de 2008 para alcaldes y consejos municipales en las cuales, entre otros éxitos del sandinismo, fue derrotado el empresario Eduardo Montealegre, en la competencia por conquistar de la alcaldía de Managua, por el candidato del FSLN, el ex boxeador Alexis Argüello. “Desde hace diez años —dice la Revista *Envío*— funciona el pacto Ortega-Alemán, cada vez más beneficioso a Ortega. El tribunal electoral, el CSE, fue afectado progresivamente por este acuerdo político. Al iniciar 2008, año electoral, el CSE fue colocando calculadamente en el camino a las elecciones obstáculos a los partidos opositores y pavimentándole la ruta al partido de gobierno. El CSE adelantó el calendario electoral, suspendió las elecciones en siete municipios del Caribe, canceló la personería jurídica a dos partidos opositores y

le quitó la representación legal de ALN a Eduardo Montealegre para entregar esa agrupación a políticos colocados en la órbita del partido de gobierno. Todas estas medidas fueron maniobras preelectorales del pacto Ortega-Alemán. Como resultado de todas ellas —avaladas por acción o por omisión, por los magistrados pro-Alemán en el PLC—, todo el Poder Electoral, desde las máximas autoridades hasta la dirección de las 11,808 juntas a donde acudieron a votar los nicaragüenses el domingo 9, quedaron prácticamente en manos de personas afines al partido de gobierno o controladas de una forma o de otra por éste¹⁷.

De todos modos, el sandinismo tuvo un indudable ascenso político el cual alimentó en distintos sectores sociales —especialmente en los cercanos al partido— la percepción de que mediante el mismo se atacarían los males generados por los gobiernos anteriores. Ello explica, en buena medida, la ausencia de un movimiento social que, en respuesta a la crisis, pudiera haber desestabilizado el orden institucional vigente, planteando demandas que lo desbordaran.

Quizás con un gobierno de signo distinto —y al que los sectores más radicalizados de Nicaragua hubiesen concebido en continuidad con gestiones pasadas de signo neoliberal— la capacidad organizativa y las energías del movimiento social nicaragüense se hubieran volcado de lleno hacia las calles y plazas,

creando un clima de inestabilidad y de ruptura social propias de una situación de ingobernabilidad. Pero con un gobierno considerado, al menos retóricamente, en sintonía con la inconformidad y el malestar populares, no era previsible que el mismo fuera desestabilizado por quienes lo veían, precisamente, como la alternativa a quienes eran considerados responsables de los males que aquejaban al país. Esta percepción de que el gobierno de Ortega constituía una alternativa a las gestiones neoliberales se vio reafirmada por un conjunto de políticas sociales que, gracias a una gama de donaciones y ayudas de distintas fuentes, así como de un vínculo firme con Venezuela, se pusieron en marcha una vez que nuevo gobierno comenzó su gestión. Y, una vez desencadenada la crisis, el gobierno diseñó, más que por presiones sociales, por propia iniciativa, un conjunto de medidas orientadas a atender los efectos sociales de la crisis, siendo una de las más llamativas el programa de abastecimiento alimentario, a través del financiamiento a los productores agropecuarios, propuesto a inicios del 2009.

Pese a que algunos analistas vaticinaban que —debido a la suspensión de ayudas millonarias provenientes de Estados Unidos y a la paralización de importantes créditos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Banco Mundial (BM) y Fondo Monetario Internacional (FMI)—, no es “difícil que en

Nicaragua, en los próximos meses efectivamente se desencadenen nuevas disputas intraburguesas, aunadas a la movilización de importantes franjas de la clase trabajadora que se vienen alineando ya sea tras el FSLN de Ortega, o tras la burguesía más recalcitrante que representa Montealegre¹⁸, se llegó prácticamente al cierre del año 2009 sin que tal clima de inestabilidad socio-política se suscitara en esta nación. Todo parece indicar, en este sentido, que la percepción de amplios sectores sociales nicaragüenses acerca del gobierno no cambió de manera sensible durante los momentos en los que la crisis impactó de manera más fuerte al país. Queda en pie la pregunta sobre si, de prolongarse la crisis después del 2009, el gobierno de Ortega va a ser capaz de seguir manteniendo las políticas sociales que son las que, en definitiva, reafirman en el imaginario colectivo la idea de que se está ante una gestión gubernamental distinta, comprometida con la realización de cambios socio-económicos que beneficien a los sectores sociales más pobres y vulnerables de Nicaragua. O si, también, el gobierno de Ortega va a seguir siendo capaz de seguirse sosteniendo institucionalmente a partir de arreglos fundados en negociaciones no sólo ilegales, sino marcados por la corrupción.

Costa Rica, como se sabe, es el país que distingue no sólo de Nicaragua, sino del resto de países centroamericanos, por la firmeza

de su democracia, por su sólido desarrollo institucional y por sus notables conquistas sociales, derivadas de un ejercicio estatal que apostó por el bienestar social en la década de los años cuarenta del siglo XX. Históricamente —concretamente desde que se implantó el modelo de bienestar en los años cuarenta—, el movimiento social costarricense no se ha caracterizado, pese a su fortaleza, por su carácter disruptivo; antes bien, sus derroteros organizativos y de participación han seguido los cauces legales-institucionales establecidos que, por lo demás, gozan de una legitimidad ampliamente reconocida y aceptada por los distintos sectores de la sociedad costarricense.

Es indiscutible que Costa Rica era el país que más preparado estaba a nivel socio-económico, pero también institucional y político, para hacer frente al impacto social de la crisis. Si es cierto que para que un movimiento social adquiriera un carácter rupturista —y ponga a la sociedad al borde de la ingobernabilidad— el régimen político establecido tiene que ser percibido como carente de legitimidad, en Costa Rica esa legitimidad es una conquista histórica bien cimentada. De aquí que la elección por segunda vez de Óscar Arias como presidente de la República, lejos de ser un rechazo frontal a gobiernos pasados, fue la confirmación de una trayectoria histórica en la que se confía y de la cual Arias es una figura emblemática.

Es por ello que, en su programa electoral, Arias hizo hincapié en la recuperación por una ciudadanía desencantada de la confianza en sus gobernantes y de la ilusión en seguir avanzando por la senda del progreso económico y social. Y su oferta se basaba en “ocho pilares fundamentales”: luchar contra la corrupción, luchar contra la pobreza —padecida por el 18% de la población, con todo una tasa muy baja para lo que es habitual en la región- y la desigualdad, crear “empleos de calidad” mediante la “integración en el mundo”, sentar las bases de una “educación para el siglo XXI”, luchar contra la delincuencia y las drogas, “poner en orden las prioridades del Estado”, “recuperar la infraestructura” y “ennoblecir nuestra política exterior”. El Gobierno desarrollaría cinco grandes políticas, social, productiva, exterior, de sostenibilidad ambiental y de reforma del marco jurídico-político, para conformar una Costa Rica “más progresista y enrumbada hacia la vía correcta del desarrollo”¹⁹. Asimismo, desde las filas de PLN —el partido de Arias—, se aseguraba que la suya era una “propuesta socialdemócrata renovada”, y precisaba: “una socialdemocracia moderna es la que comprende que la disciplina macroeconómica, el control del gasto público, la deuda pública y la inflación no son el fruto de una delirante conspiración neoliberal, sino el legado de numerosos episodios de populismo macroeconómico en toda América Latina, que empobre-

cieron a los más pobres mucho más que cualquier privatización”. La política macroeconómica de Arias estaría “al servicio de los ciudadanos” porque perseguía acelerar el crecimiento económico —pasando del 4% registrado en 2005 a una tasa anual de entre el 6% y el 7%- y distribuir equitativamente los beneficios del mismo, lo que a la hora de gobernar implicaría una política monetaria de defensa del colón para reducir la inflación —superior al 13% anual, el índice más alto de la región— y proteger el poder adquisitivo de la población, y una política fiscal dirigida a reducir el déficit sin dejar de aumentar el gasto social, lo que necesariamente pasaría por incrementar la recaudación tributaria, haciendo “pagar más a quien más tiene”²⁰.

Así, del triunfo de Arias no se puede decir lo que se dijo del triunfo de Ortega: que fue una derrota del neoliberalismo²¹. Y ello porque, por las razones apuntadas, los embates del neoliberalismo —que en el resto de países centroamericanos se superpusieron a exclusiones estructurales heredadas del pasado— en Costa Rica fueron y han sido en términos relativos menos severos, lo cual no quiere decir que para algunos sectores costarricenses no se tratara de algo grave²². Pero un balance global de los años noventa, como el realizado por Edelberto Torres Rivas, deja en buen pie a Costa Rica. “La situación de la pobreza e indigencia en Centroamérica —dice este autor— muestra diferencias en magni-

tud y evolución en los últimos años. Los niveles de pobreza, salvo Costa Rica, son extremadamente altos. La información disponible prueba que Guatemala, Honduras y Nicaragua tienen los niveles más altos en América Latina. Durante los noventa con el regreso del crecimiento económico se esperaba una reducción de la pobreza y la indigencia, que sólo se logró en Costa Rica por el papel activo del Estado que rebajó la magnitud de la pobreza”²³.

Por su parte, sectores críticos acusaron a Arias —en el marco de la campaña que desembocó en las elecciones de 2006— de ser partidario de las políticas neoliberales —de hecho, se lo considera uno de los responsables de haber impulsado la agenda neoliberal en su primer mandato (1986-1990)—, mientras que su rival político, Ottón Solís, del Partido Acción Ciudadana (PAC), fue visto como alguien que cuestionaba abiertamente el sistema económico imperante en el país y que prefería que el Estado conserve estas empresas y propone una renegociación del TLC para corregir aspectos que podrían afectar a los productores nacionales²⁴.

En Costa Rica, pues, el impacto de la crisis no ha desencadenado movilizaciones sociales que desafiaran la institucionalidad vigente, y ello debido, por un lado, al relativo menor impacto de la misma sobre la sociedad costarricense; y, por otro, debido a la legitimidad de su sistema político. Dicho de otro modo, el movimiento social

costarricense durante décadas no se ha visto en la necesidad de desbordar los marcos institucionales existentes, en parte porque los mismos ofrecen un amplio marco para procesar las demandas sociales y en parte porque desde el Estado se han garantizado los resguardos necesarios para asegurar derechos económicos y sociales que permiten hacer frente situaciones adversas como la crisis actualmente en curso.

En lo que se refiere a Panamá, las elecciones de mayo —y el desplazamiento del poder del PRD— tampoco —al igual que en Costa Rica— no expresaron un condena al neoliberalismo por parte de los sectores sociales que dieron su apoyo a Martinelli, sino más bien un castigo a un proyecto partidario —el del PRD—, así como a quien no supo cumplir con las expectativas ciudadanas respecto del combate de la corrupción, la ineficiencia institucional y la incapacidad de gestionar conflictos. Hacia el año 2006, diferentes “líderes y dirigentes entrevistados plantean... que la corrupción es en sí misma uno de los problemas centrales de Panamá, y una de las causas del fracaso de las políticas públicas que ponen un freno al desarrollo del país... Otro elemento de insatisfacción está relacionado con la capacidad del Estado para responder a las demandas sociales y asumir un papel más proactivo en el desarrollo nacional. Sin embargo, las personas entrevistadas señalaron tres ideas sobre las fortalezas actuales de la

institucionalidad estatal panameña: 1) el Estado no está desprovisto de recursos; 2) se asienta en la legitimidad y no en la imposición, es decir que los panameños reconocerían el valor de las instituciones, y el Estado habría sido tradicionalmente permeable a sus exigencias y planteos, y 3) tratándose de un Estado centralista en un país con poca población y dimensiones reducidas, éste tendría mayores ventajas para poner en práctica sus decisiones. La segunda afirmación, no obstante, tiende a ser puesta en duda por una parte importante de la opinión pública. Al mismo tiempo, se le reconocen importantes debilidades: 1) ineficiencia y falta de ejecutividad; 2) prácticas clientelares y la corrupción; 3) su excesiva injerencia en la marcha de ciertos sectores de la economía, y 4) ausencia de un liderazgo fuerte... En resumen, si bien no hay elementos que indiquen la presencia de una crisis generalizada del sistema político, existen importantes insatisfacciones y frustraciones, y un consenso generalizado acerca de que las instituciones públicas precisan transformaciones urgentes para aumentar su eficiencia y transparencia”²⁵.

La crisis estalló y, sin embargo, esas “insatisfacciones” y “frustraciones” no se tradujeron en una oleada de protestas sociales que desestabilizaran al gobierno panameño y crearan una situación de “rupturismo social”. Más bien, la sociedad panameña decidió seguir los cauces institucionales para “cas-

tigar” electoralmente a un gobierno (y al partido que lo sostenía) que no había respondido a las expectativas ciudadanas, sobre todo en la segunda mitad de su mandato. Y es que en sus primeros dos años de gestión, el gobierno de Martín Torrijos (2004-2009) llegó a contar con un 67.2% de aprobación popular²⁶.

Es indiscutible que los panameños y panameñas esperaban mucho de Martín Torrijos: de algún modo, él conectaba el presente del país con los mejores logros del pasado, cuando su padre Omar Torrijos gobernó Panamá (desde 1972 hasta su muerte trágica en 1981), estableciendo las bases de la modernización y la democratización nacionales. Luego de la muerte de Torrijos cayó sobre Panamá una larga noche de violencia, corrupción y abusos cuya cara más visible fue Manuel Antonio Noriega (La “Piña” Noriega), desplazado del poder en 1989 por Estados Unidos, en el marco de una invasión —denominada “Operación causa Justa”— a Panamá. No fue fácil que los ciudadanos de este país se repusieran del impacto de la invasión, sobre todo cuando lo que vino después de ella fueron gobiernos (Guillermo Endara, Ernesto Pérez Balladares, Mireya Moscoso) en los que se incubaron males que dieron pie a la insatisfacción social. De aquí que Martín Torrijos pudiera capitalizar a su favor no sólo la memoria de su padre, sino el malestar social acumulado después de la invasión estadounidense. Al no ser capaz,

durante su mandato, de responder a las expectativas sociales en torno a los problemas identificados como más graves, su partido fue relevado del poder, confirmando una tendencia a la alternancia política iniciada desde la salida de Noriega, sólo que esta vez ya no fue entre el PRD y el partido Arnulfista, sino entre el PRD y Cambio Democrático²⁷.

En Nicaragua, para insistir en su contraste con Costa Rica, el movimiento social ha contenido sus reacciones ante el impacto de la crisis no por un (relativamente) débil impacto sobre la sociedad o por la legitimidad histórica de su sistema político, sino porque se espera que Daniel Ortega gobierne de manera diametralmente opuesta a como lo hicieron sus predecesores. De no hacerlo, corre el riesgo de enfrentarse a desbordes sociales impredecibles. En este sentido, la situación de Nicaragua no sólo ante el desenlace de la crisis, sino ante otros fenómenos que afecten a la sociedad es, comparada con Costa Rica, potencialmente explosiva.

Lo sucedido en Nicaragua —es decir, desactivación, gracias al arribo de un gobierno que gozaba de legitimidad popular, de desbordes sociales generalizados en respuesta a la crisis— también sucedió, con las especificidades de cada caso, en los países del Triángulo Norte: Guatemala, Honduras y El Salvador. En el primero de los tres países se realizó, en 2007, un proceso electoral que dio el triunfo a Álvaro Colom, quien asumió la conducción del

Ejecutivo guatemalteco en enero de 2008. Colom, de trayectoria socialdemócrata, derrotó —en segunda vuelta— al general retirado Otto Pérez Molina, ligado a los círculos de derecha de su país. Su triunfo, más que significar un rechazo al neoliberalismo, fue leído por amplios sectores de la sociedad guatemalteca como una posibilidad —una esperanza— de que los males endémicos de Guatemala podían ser enfrentados de una manera distinta.

La Unión Nacional de la Esperanza (UNE), el partido de Colom, se constituyó, en 2001, con la finalidad de trabajar por la erradicación de las graves desigualdades existentes, socio-económicas y étnicas, corrupción, impunidad y violencia generalizada. Y el principal lema de la campaña de Colom fue “la lucha contra la inseguridad, mientras que en el plano económico se comprometió a no crear ningún impuesto nuevo, reducir la tasa del Impuesto Sobre la Renta y aplicar 17 políticas económicas y 104 acciones concretas, establecidas en su plan de gobierno. Se dijo partidario de la creación de una Comisión Internacional contra la Impunidad (CICIG) en su país, promovida por el Gobierno”²⁸.

No se trataba, en lo absoluto, de una plataforma radical, sino más bien de una plataforma moderada, que proponía atacar algunos de los graves problemas de la sociedad guatemalteca, pero sin alterar los fundamentos del poder económico, militar y político. No obstante su

carácter progresista, el candidato de la UNE no obtuvo una victoria abrumadora sobre el candidato del Partido Patriota, el general Pérez Molina: Colom obtuvo el 52.23% de los votos válidos en tanto que este último el 47.24%. Estos resultados reflejan, de alguna manera, no sólo la desconfianza de amplios sectores de la sociedad guatemalteca hacia la institucionalidad política vigente, sino también los bajos niveles de participación ciudadana y el peso de una cultura política conservadora —sostenida por una firme tradición autoritaria y por unos medios de comunicación obsequiosos con los grupos de poder— que introduce severas restricciones a la aceptación, por parte de sectores significativos de la sociedad, de cambios importantes en el orden vigente.

De todas formas, el arribo de Colom al Ejecutivo —y sobre todo, el impulso que este dio, desde que asumió su mandato, a importantes medidas de carácter social— fueron vistas por amplios sectores sociales como un alivio a una situación que, antes del impacto de la crisis, mostraba signos de un grave deterioro socio-económico. Justamente cuando la crisis comenzó a hacerse sentir en Guatemala, Colom tuvo un aliento de legitimidad popular²⁹, al verse envuelto en un confuso hecho criminal —a raíz del cual resultó asesinado, en mayo, el abogado Rodrigo Rosenberg³⁰—que muchos interpretaron, especialmente el propio presidente guatemalteco, como

una maniobra de la derecha para debilitar a un gobierno que estaba impulsando medidas que favorecían a los sectores sociales más vulnerables³¹. La hambruna³² que golpeó con dureza a Guatemala, a mediados del 2009 —y que sin haber sido generada por la crisis, se ha visto agudizada por ella—, encontró a un gobierno aun con la capacidad de resistir movilizaciones sociales que, expresando una insatisfacción con su gestión, lo desafiaban con desbordes incontrolables³³. Queda en pie la pregunta de cuánto va a ser capaz de mantenerse el gobierno sin verse acorralado la irrupción popular en las calles, si la hambruna se profundiza y los efectos de la crisis le impiden atender no sólo el problema de la crisis alimentaria, sino otros graves problemas sociales que padece Guatemala.

En Honduras —como se destacó arriba— también el impacto de la crisis se suscitó ante un gobierno que si bien ya estaba a mitad de su mandato —Manuel Zelaya asumió la presidencia en enero de 2006 y en diciembre de 2009 se celebrarían elecciones en las que se elegiría a un nuevo presidente de la República— había impreso un giro progresista en la conducción gubernamental, lo cual lo hacía gozar de una importante cuota de legitimidad popular cuando la crisis comenzó a impactar a la sociedad hondureña. Este giro fue particularmente significativo para los sectores críticos de la sociedad hondureña, porque Zelaya era una figura proveniente

de los círculos de poder de la derecha oligárquica y su partido, el Liberal, uno de los dos partidos tradicionales de Honduras (el otro es el Nacional)³⁴. Al momento de ser elegido no representó lo que Álvaro Colom en Guatemala —ni mucho menos, lo que representó Ortega en Nicaragua— sino la confirmación de un ejercicio político rutinario, en el cual la competencia entre los partidos Liberal y Nacional reacomodaban sus posiciones y las de los grupos de interés que estaban detrás de ellos. “Terrateniente, vástago de una de esas familias que siempre han dominado la vida política de Honduras y miembro de un partido de orden”: así era visto Zelaya antes de asumir el poder e incluso durante los dos primeros años de su gestión presidencial.

Sin embargo, pasados casi dos años, el presidente hondureño

comenzó a hacer cosas que no estaban en el libreto de los grupos de poder a los que él pertenecía (y pertenece). Sin presiones sociales significativas, prácticamente “desde arriba”, Zelaya no sólo se hace cargo de graves problemas socioeconómicos de los hondureños y hondureñas, a los que intenta dar respuesta con medidas de política social y económica, sino que inscribe sus decisiones en un viraje político e ideológico que le generó la animadversión absoluta de sus hasta entonces compañeros y aliados en la política y los negocios. Esta animadversión se tradujo en una conspiración que desembocó, a finales de junio de 2009, en un golpe de Estado en contra de Zelaya. El periódico español ABC describe así este proceso de ruptura y su desenlace con el golpe de Estado³⁵ contra el presidente Constitucional de Honduras:

“Los dos primeros años de Zelaya en el poder transcurren sin demasiados sobresaltos, aunque el mandatario comienza a distanciarse de los poderes públicos, incluidos sus compañeros de partido, y de la oligarquía financiera del país. La sorpresa llega en agosto de 2008, cuando Honduras ingresa en la actual Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA). Lo que al principio parecía una frivolidad destinada a obtener petróleo venezolano a buen precio devino en una deriva populista por parte de Zelaya.

La ruptura del mandatario con sus correligionarios liberales llega ese mismo año, cuando ha de decidirse el candidato a la Presidencia en las elecciones de noviembre de 2009. Zelaya apoya a la canciller Patricia Rodas, mediante la plataforma Poder Ciudadano. Según sus detractores, ella sería una marioneta en manos de Zelaya para reformar la Constitución y permitir su reelección en la siguiente legislatura.

El partido, en cambio, sostiene a [Roberto] Micheletti, quien consigue derogar las leyes que impedirían su postulación. Pero las internas dan como vencedor al vicepresidente, Elvin Santos.

La peleada elección de magistrados de la Corte Suprema de Justicia impedirá la ansiada reforma constitucional, por lo que Zelaya se lanza a la campaña de la «cuarta urna»: someter a consulta popular la posibilidad de votar, junto a presidente, legisladores y alcaldes, la convocatoria de Cortes constituyentes. La pregunta sería: «¿Está usted de acuerdo que en las elecciones generales de noviembre de 2009 se instale una cuarta urna para decidir sobre la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente que apruebe una Constitución política?»

La oposición denuncia el desvío de recursos públicos para sufragar la iniciativa (Zelaya no ha presentado en 2009 los presupuestos generales) y, para frenar la estrategia, se decreta una ley parlamentaria por la que se impide convocar referendos en año electoral durante los seis meses anteriores a la fecha de celebración de los comicios.

Zelaya sigue en sus trece, o en su cuarta, y, apoyado por organizaciones sindicales, estudiantiles e indigenistas, reclama el derecho del pueblo a hacer oír su voz. Enfrentado también a la Corte Suprema, al Tribunal Electoral y a las iglesias cristianas, ordena al jefe de las Fuerzas Armadas, Romeo Vásquez, que distribuya el material electoral. Éste se niega (en marzo ya le advirtió de que los militares no se prestarían a un «autogolpe» manejado desde el poder) y es destituido, pero antes saca los tanques a la calle «para evitar incidentes». Acompañado de una turba de seguidores, Zelaya marcha hacia una base aérea para recoger urnas y papeletas y se atrinchera con ellas en la Casa Presidencial. Allí permanecerá protegido por una suerte de «ejército de Pancho Villa» compuesto por taxistas, parturientas y espontáneos cantantes folclóricos.

Insiste en que la consulta no es vinculante, que sólo es una sugerencia que después enviará al Congreso para su estudio. De la limpieza del proceso caben serias dudas, pues era el Ejecutivo el que convocaba y organizaba la consulta, el que escrutaría después los votos y el que habría de proclamar los resultados. Sólo los grupos afines al gobernante

parecieron interesados en seguirle el juego, a pesar de que muchos funcionarios públicos denunciaron amenazas de despido si no secundaban la convocatoria.

Así las cosas, Zelaya mantuvo su particular cita con las urnas para el domingo. El sábado, bien entrada la noche, abandona la Casa Presidencial para pernoctar en su residencia de la colonia Tres Caminos. Después de tres días de tensión institucional, el Ejército se había retirado de las calles. Pero, de madrugada, dos centenares de soldados se presentan en su casa y, tras enfrentarse con su guardia personal, lo encañonan para, descalzo y en pijama, conducirlo a un avión militar y trasladarlo a Costa Rica”³⁶.

No es plausible suponer que, de no haberse producido ese golpe de Estado, el gobierno de Zelaya hubiera enfrentado movimientos de protesta social ya fuera por el impacto de la crisis o por otros motivos. Y es que, desde que impulsó el viraje que se hizo referencia líneas arriba, su legitimidad entre los sectores populares comenzó a crecer —de forma paralela a como comenzó a ser descalificado por sectores de derecha y sectores militares. Como quiera que sea, lo que es indiscutible es que a partir del golpe de Estado la dinámica socio-política de Honduras cambió drásticamente no sólo respecto de su trayectoria anterior, sino en relación al resto de países centroamericanos. El impacto de la crisis —y cualquier reacción social y política ante la misma— se vio diluido por este acontecimiento político que, desde que se dio, se convirtió en el eje principal de las preocupaciones de los hondureños y en tema central debate socio-político no sólo dentro de Honduras sino a nivel Centroamericano y Latinoamericano.

El golpe de Estado activó un importante movimiento social de resistencia en apoyo al retorno de Manuel Zelaya a la presidencia, al igual que puso en las calles, además de militares y policías para contener las protestas a favor de Zelaya, a simpatizantes de los golpistas. A medida que el tiempo ha ido pasando y que el retorno del presidente Zelaya se ha ido postergando, la violencia en contra del movimiento de resistencia se ha incrementado, poniendo a Honduras más que al borde de la ingobernabilidad al borde de una guerra civil. En un contexto con estas características, las energías ciudadanas se han encauzado hacia la solución de un problema percibido —no sin razón— como de mayores proporciones que el impacto de la crisis. Mientras el mismo no se resuelva, difícilmente la sociedad hondureña —al igual que la clase política— va a prestar la atención debida a otros graves problemas que, seguramente, cuando se salga de la crisis política, habrán empeorado.

Es inevitable no referirse, a propósito del golpe de Estado en Honduras, a la inoperancia de los organismos regionales y a la necesidad de su redefinición. El caso más llamativo es del OEA, cuya intervención en la crisis hondureña fue, en la práctica, ineficaz, en tanto que sus recomendaciones y caminos de solución fueron desestimados primero por los golpistas y después por el presidente Zelaya. Otras instancias —como el PARLACEN o el SICA— tuvieron poco que decir (o no dijeron ni hicieron nada) en una situación que, además de poner en juego logros democráticos arduamente alcanzados, ha añadido un obstáculo más al propósito de avanzar hacia una integración económica regional.

Finalmente, tenemos el caso de El Salvador. En este país se realizaron dos eventos electorales en 2009, el primero —en enero— para elegir diputados y concejos municipales y el segundo —en marzo— para elegir al presidente de la República. Este segundo evento electoral coincidió con los primeros efectos sensibles de la crisis y la toma de posesión del nuevo presidente, el 1 de junio de 2009, con el desencadenamiento de sus efectos económicos y sociales más severos. La elección presidencial se revistió de un significado particularmente importante: el triunfo electoral de un candidato —Mauricio Funes— perteneciente a un partido de izquierda, que antes de convertirse en partido —a raíz de

los Acuerdos de Paz de 19992— había sido un poderoso ejército guerrillero. El ascenso político de Funes —un reconocido periodista— y su victoria —que fue asimismo una victoria del FMLN—, pese a no haber sido abrumadora, expresaba una inconformidad cada vez más generalizada, entre amplios sectores de la sociedad —a nivel popular y en la clase media, pero también en determinados grupos empresariales— ante dos décadas de gestiones presidenciales de ARENA³⁷. A excepción de los votantes duros del FMLN, para los cuales la derrota electoral de ARENA era expresión de un rechazo al modelo de capitalismo neoliberal del cual ese partido había sido un defensor acérrimo, para un amplio número de simpatizantes de la fórmula Funes-FMLN lo que estaba en juego era el relevo de un partido que en 20 años al frente del Ejecutivo lo había gestionado de manera inadecuada, generando exclusiones sociales de todo tipo y favoreciendo a un grupo reducido de empresarios que prosperaron bajo el amparo de los gobiernos de ARENA.

No se sabe que hubiera pasado en El Salvador, en materia gobernabilidad, si ARENA hubiera ganado nuevamente las elecciones presidenciales. Es probable que el impacto social de la crisis hubiese movilizado a sectores desafectos al (posible) gobierno de ARENA, pero quizás el problema mayor que habría enfrentado esa administración es el de el déficit de las finanzas pú-

blicas que si bien no ha sido provocado por la crisis —pues tiene que ver con el mal manejo que se ha hecho de los recursos financieros del Estado y con falencias propias de la estructura tributaria vigente—, esta última terminó por agudizar. En un contexto así, un gobierno de ARENA difícilmente hubiera podido evitar protestas y movilizaciones populares, de las cuales, sin embargo, no puede asegurarse —a juzgar por el comportamiento del movimiento social en la postguerra— que habrían creado un clima de ruptura social y, en consecuencia, de ingobernabilidad. De todos, la posibilidad de que el movimiento social desbordara los cauces institucionales con protestas disruptivas fue contenida por el arribo al Ejecutivo de un gobierno de izquierda, justamente cuando los efectos sociales de la crisis se hacían sentir con más fuerza.

Es a este nuevo gobierno al que le ha tocado “administrar la crisis”, tanto desde el punto de vista estrictamente económico —lo cual lo ha sometido a las presiones de los sectores empresariales que han reclamado medidas de rescate para sus empresas— como desde el punto de vista social. Y el gobierno de Funes ha tenido que hacerlo sin solvencia financiera —debido al elevado déficit fiscal que le tocó en suerte heredar de administraciones anteriores—, pero con una importante cuota de legitimidad popular —y entre importantes sectores de la clase media— que comenzó a crecer mucho antes de las elecciones —prácticamente desde la nomina-

ción de Funes como candidato por el FMLN, a finales de 2007— hasta sus primeros 100 días de gobierno, a principios de septiembre de 2009³⁸.

Si se fija la atención en los efectos sociales de la crisis, el gobierno de Funes —por lo menos hasta octubre de 2009— pudo encajarlos bastante bien, en el sentido de no haber enfrentado demandas de calle sistemáticas —aunque sí presiones de las gremiales empresariales—, sostenidas en el tiempo y con dosis de violencia significativa que amenazaran la estabilidad socio-política del país. En buena medida, ello se debió a legitimidad obtenida como el primer gobierno de izquierda en la historia de El Salvador, pero también a relativa solidez de la alianza socio-políticas que llevó a Funes al Ejecutivo: la establecida con el FMLN y los “Amigos de Mauricio”. Cuánto durará esa legitimidad popular depende no sólo de cómo el gobierno de Funes encare los problemas sociales más graves del país —que no son exclusiva ni principalmente los generados por la crisis financiera mundial—, sino de la capacidad de mantener, más allá de las diferencias inevitables, un vínculo firme con el FMLN, que por su trayectoria histórica es, en sí mismo, una fuente importante de legitimidad popular para Funes y su gobierno.

Algunas señales preocupantes de que ese vínculo se estaba erosionando hicieron su aparición intermitentemente un par de meses

después de que Funes asumiera la presidencia de la República; esas señales fueron más evidentes cuando, en octubre, el Coordinador del FMLN, Medardo González, afirmó que su partido había ganado las elecciones, pero no era el partido que gobernaba. En esa misma ocasión, González sostuvo que “de hecho con Mauricio somos una alianza, todo mundo sabe que Mauricio no es un militante histórico del FMLN, ese nunca fue problema ni va a ser problema. Somos un gobierno de alianza. Podrá llegar a ser, si el pueblo así lo considera mayoritariamente y nos da su voto, que el próximo presidente de la República sea un militante del FMLN. Ahí viene el tema. Independientemente de si sea militante o no, nosotros tenemos una claridad: todo funcionario tiene el compromiso de cumplirle al pueblo de acuerdo con el mandato de la Constitución de la República. Nosotros no asumimos, cuando asumimos un cargo de responsabilidad, el mandato de defender el interés del partido, sino lo que la ley nos manda, lo que la Constitución nos manda. El funcionario del FMLN trata de cumplir esa responsabilidad. Aquel funcionario que haga lo contrario, o que haga a desgano su trabajo, pues es normal que se busque la manera de removerlo. Lo que estoy diciendo es que el partido sí debe estar vigilante que desde el gobierno se apliquen bien las políticas”³⁹.

La posibilidad de ruptura entre el FMLN y el gobierno de Funes

que se manifiesta en esas palabras —o por lo menos de un distanciamiento entre ambos— da que pensar acerca de la fortaleza política del presidente de la República de cara a impulsar las reformas socio-económicas con las que se comprometió durante la campaña y las cuales le granjearon el respaldo popular que lo llevó al Ejecutivo⁴⁰. Seguramente, un alejamiento del FMLN acercaría más a Funes a un sector de los “Amigos de Mauricio” —mismo que ahora tiene una fuerte presencia en el gobierno— y a los sectores empresariales más influyentes, por la sencilla razón de que, en caso contrario, se quedaría solo. Y, en un escenario así, la única forma de que la legitimidad obtenida el 15 de marzo no colapsase consistiría en implementar políticas sociales con resultados palpables para los sectores mayoritarios del país. El problema es que en un marco de acción gubernamental condicionado por los grupos empresariales no se ve cómo —y las experiencias tenidas con los cuatro gobiernos de ARENA son aleccionadoras al respecto— se va a dar la prioridad debida a las necesidades y demandas sociales más urgentes.

Asimismo, el gobierno de Funes tiene desafíos urgentes que enfrentar y para lo cual necesita, principalmente, del respaldo de su partido, pero también del respaldo de otros actores socio-políticos. Uno de esos desafíos es el que plantea la violencia criminal, que no sólo tiene que ver con las pandillas, sino con el

crimen organizado cuya operatividad desborda las fronteras salvadoreñas. Una respuesta inmediata a ese desafío ha sido la decisión sacar a la calle a la Fuerza Armada, para que apoye a la Policía Nacional Civil (PNC) en tareas de seguridad pública. Se trata de una decisión controversial, especialmente porque desde el FMLN —en momentos en que gobernaba ARENA— siempre hubo oposición a una medida de esa naturaleza. Sin embargo, las urgencias que plantea la propagación del crimen —su territorialización— hacen comprensible la decisión del presidente Funes, al menos como una salida de corto plazo, que no impide avanzar en el fortalecimiento de las instituciones encargadas de perseguir y erradicar el crimen: la PNC y la Fiscalía General de la República.

Otro desafío impostergable es dotar al Estado de la necesaria solidez financiera. La precariedad fiscal no es nueva en El Salvador y siempre que se hizo evidente se recurrió —por lo menos en los últimos 20 años— a reformas fiscales que permitieran ampliar la base tributaria, conservando el esquema regresivo del sistema tributario. El gobierno de Funes ha logrado sacar adelante —a finales del 2009— una reforma fiscal en la que se insinúan tendencias hacia la progresividad fiscal, aunque de manera tibia. Las resistencias empresariales a esta última reforma fueron muchas y en su forcejeo con el gobierno de Funes estuvieron a punto de revertirla. De

todas formas, la reforma se impuso, pero ha quedado claro que un cambio más drástico en la estructura tributaria —un cambio que la haga en verdad progresiva— dará lugar a enconadas batallas políticas.

Por último, el gobierno de Funes pudo salir adelante en su iniciativa de reforma fiscal gracias a una redefinición política inesperada: en octubre, ARENA sufrió una fractura interna, a resultas de la cual 12 diputados se separaron del partido y conformaron una agrupación denominada GANA. Sin dejar de ser de derecha, estos diputados no sólo se mostraron más abiertos a negociar sus votos con el FMLN, sino que forzaron a que los diputados de los otros partidos —principalmente, los del PCN— hicieran lo mismo. De pronto, una Asamblea Legislativa dominada por un bloque de derecha (ARENA, PCN y PDC) pasó a ser una Asamblea Legislativa en la cual, de hecho, se podía formar un bloque afín a la izquierda o, cuando menos, a algunas iniciativas suyas. Se trata de alianzas frágiles, marcadas por los acuerdos coyunturales (no de principio, sino pragmáticos), pero que han quitado presiones, desde la derecha, al gobierno de Funes: ARENA ha terminado el año enfrascado en sus conflictos internos —cuya última asonada fue la expulsión del ex presidente Antonio Saca—, con pocas energías para obstaculizar seriamente la gestión de Funes.

En resumen, en todos los países centroamericanos se suscitaron,

en los momentos en los que crisis financiera comenzó a golpear a sus respectivas sociedades, procesos políticos que contribuyeron a atemperar —específicamente en Nicaragua, Honduras, Guatemala y El Salvador— posibles movilizaciones sociales que pudieron haberse suscitado, con distinta intensidad según cada país, como reacción al impacto de la crisis. Con todo, no sólo esos procesos contribuyeron a suavizar la reacción del movimiento social ante la crisis, sino que a ellos se sumaron otros dinamismos sociales cuya predominancia en el imaginario colectivo —debido a su peso en la configuración de la convivencia social— es más fuerte que impacto de algo más coyuntural como lo es la crisis y sus efectos sociales específicos.

c) *Dinamismos sociales que marcan a las sociedades centroamericanas.* Otro condicionante de la (débil) reacción de las sociedades centroamericanas —específicamente en Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua— tiene que ver con dinamismos y fenómenos que se suscitaron mucho antes de la crisis y que, por su fuerza y gravedad, configuran de manera decisiva —y cotidiana— los comportamientos, actitudes y expectativas de la mayor parte de la sociedad.

Uno de ellos —sin duda importante— es la precariedad en la que viven amplios sectores de las sociedades centroamericanas, precariedad que tiene sus raíces en una situación de pobreza estructural que

la transición de los años noventa no logró superar en sus aristas más hirientes⁴¹. En virtud de esa precariedad, en los sectores populares la preocupación esencial es cómo sobrevivir, lo cual hace que su cotidianidad esté dominada por actividades encaminadas a conseguir el sustento diario, dejando de lado (o prestando menos atención a) otras preocupaciones menos acuciantes. Cuando se superaron los conflictos, en la primera mitad de los años noventa, las reformas económicas que se implementaron en cada uno de los países del área no buscaban establecer condiciones de equidad y justicia social, sino propiciar el surgimiento de un nuevo modelo económico, del cual los principales beneficiarios serían los grupos de poder que fueran capaces de sacar provecho de las nuevas reglas de juego, es decir, los grupos de poder vinculados a los servicios financieros, el comercio, las maquilas y, en menor medida, el turismo. A las clases medias les “rebalsó” algo del crecimiento económico generado por las reformas neoliberales, con la creación de empleos en el sector servicios y, principalmente, con el otorgamiento de créditos que estimularan su consumo, en sintonía con la exigencias de la “terciarización” del modelo económico. Al cierre de los noventa, el bienestar de la clase media comenzó a irse a pique y en la siguiente década los agobios económicos —pago de deudas hipotecarias, crédito para compra de vehículos y tarjetas de crédito— la atraparon, marcando

fuertemente sus preocupaciones cotidianas, ante las presiones — también cotidianas— realizadas por los acreedores con el objeto de recuperar créditos otorgados, muchas veces con la mayor facilidad, cuando la situación de la clase media era más prometedora.

El impacto de la crisis agudizó esos agobios, pues añadió nuevas dificultades —pérdida de empleo, reducción de los ingresos, endurecimiento de las condiciones para conseguir nuevos créditos, imposibilidad de entregar (o vender) bienes recibidos mediante préstamos—, a las que ya se tenía para hacer frente a los compromisos económicos adquiridos previamente. Al igual que les sucedió a los sectores populares —que estaban ocupados en sobrevivir cuando la crisis se hizo presente—, sectores significativos de la clase media estaban ocupados en atender (y responder a) las presiones provenientes de unos acreedores que, a su vez, estaban cada vez más preocupados ante la posibilidad de no poder recuperar los créditos otorgados.

Pero eso no es todo. Y es que desde mediados de los años noventa, con la excepción de Costa Rica y Panamá, los países centroamericanos incubaron distintas formas de violencia social que se hicieron cada vez más complejas y arraigadas a medida que el tiempo pasó y la respuesta estatal no estuvo a la altura del desafío representado por aquéllas. Las pandillas juveniles o “maras”⁴² constituyen la expresión

más llamativa una problemática de violencia que vas más allá de ellas, pues involucra, además de la delincuencia común, al crimen organizado que ha extendido sus actividades —que van desde el narcotráfico, el tráfico de armas y el contrabando de vehículos hasta los secuestros, el tráfico de personas y la trata de blancas— por toda la región, México y sur América⁴³. De hecho, esta violencia —especialmente, la asociada al crimen organizado— plantea un serio desafío a la gobernabilidad de los países del área, al grado de que sus desbordes crecientes han puesto en jaque no sólo la capacidad de los estados para contenerlos —y para responder a las demandas de seguridad que plantean los ciudadanos y ciudadanas—, sino también su legitimidad como garantes de la ley y el orden. Pero esta violencia criminal no obedece a la actual crisis económica, sino que es previa a ella. Es probable que se haya agudizado en el marco de la actual crisis, pero es difícil probarlo concluyentemente. Lo que sí es indiscutible es que en un estudio sobre las posibles causas de ingobernabilidad en Centroamérica y Panamá —muy distinto al presente ensayo— la violencia criminal no puede faltar, al igual que tampoco puede faltar un estudio de la corrupción, así como un análisis de la institucionalidad nacional y regional.

Por otra parte —y siempre con el tema de la violencia— aunque no todos los sectores sociales están ex-

puestos de la misma manera a sufrir los embates de algún tipo de violencia, una sensación de inseguridad generalizada se ha ido apoderando de las sociedades en las cuales, a una *violencia real* —ciertamente grave⁴⁴—, se ha añadido una *violencia construida*⁴⁵ por unos medios de comunicación que no sólo han inflado simbólicamente los niveles de violencia, sino que han propagado la tesis de la incapacidad de las autoridades —por ser poco duras y demasiado complacientes— para someter y dar su merecido castigo a quienes se ha terminado por identificar como los principales responsables de la violencia criminal: las maras.

En Guatemala, Honduras y El Salvador ha sido, a lo largo la presente década, particularmente acusada esta tendencia a la construcción simbólica de una violencia que ha exacerbado los temores y las incertidumbres acerca de los riesgos y las amenazas que se corren en plazas, calles, zonas y regiones identificadas como lugares en los cuales la propia integridad personal, además de los bienes personales, está en peligro inminente de ser violentada. Esos temores e incertidumbres se han traducido en pautas de comportamiento caracterizadas por la sospecha, la desconfianza hacia los desconocidos y la propensión creciente a buscar mecanismos de seguridad personal y familiar de los cuales nunca se tiene la certeza de que van a funcionar de manera plena. Cuando estos mecanismos

comienzan a relajarse, siempre aparece el “hecho noticioso” (un crimen, un secuestro, un asalto) que los activa, a veces de manera drástica, como sucedió el 19 de octubre en El Salvador cuando la “noticia” de una presunta amenaza realizada por las pandillas —de que ese día habría un “toque de queda” en San Salvador— hizo que el pánico cundiera en la capital y que algunas centros de educación y negocios suspendieran sus actividades a partir de las 6 de la tarde⁴⁶. Siempre en el caso de El Salvador son significativos algunos de los datos arrojados por una encuesta del IUDOP, de la UCA, cuyo objetivo era evaluar la percepción de inseguridad y establecer los niveles de victimización⁴⁷. Según la encuesta, un 72.2% de la población entrevistada dijo haber creer que había aumentado en los últimos 5 años, mientras que, hablando de la posibilidad de ser víctima de la delincuencia, un 26.6% dijo sentirse inseguro en su lugar de residencia⁴⁸.

Se entiende, entonces, que en sociedades atrapadas en la cárcel del miedo —y con ciudadanos preocupados por sobrevivir y hacer frente a los agobios económicos inmediatos— el impacto de la crisis no haya ganado preponderancia, sino que más bien haya terminado por diluirse en el marco de dinamis-mos y procesos socio-políticos que están marcando de modo más decisivo a las sociedades centroamericanas y que condicionan fuertemente la vida ciudadana en general y, más

en particular, a los movimientos sociales. El impacto de la crisis se ha añadido a un contexto socio-político conflictivo y violento, al igual que se ha añadido a una situación económica agobiante para los sectores populares y medios. Todo ello configura, en Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua, escenarios socio-políticos potencialmente ex-

plosivos, cuyo desenlace efectivo dependerá no tanto de cómo se administre la crisis, sino de cómo se encaren los problemas estructurales y casi estructurales que caracterizan a estas a estas nacionales. Para hacer esto último se tienen que superar del mejor modo posible los efectos económicos y sociales de la crisis, pero no basta con ello.

4. Reflexión final y postdata socio-cultural

Definitivamente, la crisis financiera mundial tuvo un fuerte impacto económico en Centroamérica. Sin embargo, ese impacto no desencadenó respuestas sociales significativas que pusieran en vilo la estabilidad política de la región. Una serie de factores hizo de amortiguador de aquel impacto, frenando potenciales movimientos sociales de protesta que hubieran provocado un clima de ingobernabilidad en la línea del “rupturismo social”. Con todo, no puede darse por descontada esa estabilidad —y por tanto, la gobernabilidad— de la que gozan, en conjunto, los países de la región. Y es que las amenazas son muchas: violencia, crimen organizado, anomia, desarraigo y pobreza son, entre otros, elementos capaces de crear focos de inestabilidad que potencialmente pueden escapar (y en algunos casos ya lo hacen) del marco institucional, legal y coercitivo vigente, poniendo en jaque los ordenamientos estatales vigentes.

En otras palabras, las sociedades centroamericanas no están curadas del riesgo de la ingobernabilidad. Si bien el impacto de la crisis, en esta oportunidad, no fue un detonante lo suficientemente fuerte para ello, en el futuro una crisis semejante sí puede serlo, a no ser que antes de ello la violencia o el crimen —o el malestar ante la pobreza y la exclusión— se confabulen para poner a nuestras sociedades en un escenario de caos y de violencia disruptiva.

En buena medida, para que ello suceda deben intervenir factores de carácter subjetivo --sostenidos por referentes y símbolos culturales— que alienten la rebeldía ante el orden establecido. En estos momentos, pese al impacto de la crisis y a la exclusión socio-económica heredada por dos décadas de neoliberalismo, no se vislumbra la vigencia de las condiciones subjetivas que sean la plataforma una rebelión social que lleve al caos y a la ingobernabilidad en las sociedades

centroamericanas. Todavía pesan, en demasía, los valores culturales que promueven la búsqueda privada —y privatizada— del bienestar personal, relegando a un plano muy secundario los compromisos colectivos. Sin duda alguna, la privatización cultural, neoliberal y globalizada —los valores, creencias y opciones fundadas en el éxito individual, el consumo exacerbado, el egoísmo posesivo y las marcas—, ha perdido todo sentido, ante una realidad social violenta y excluyente. Pero, casi por inercia, esa cultura sigue orientando las prácticas de amplios sectores sociales en Cen-

troamérica. Y no su relevo —por una cultura crítica, del compromiso colectivo, de la rebeldía— no llega, en parte quizás porque los llamados a gestarla y promoverla —artistas, académicos, periodistas: en suma, los intelectuales— o bien están atrapados en el desencanto ante los proyectos ideológicos a los que se aferraron en el pasado o bien son presa de las veleidades y de las modas culturales de última hora (neoconservadoras y postmodernas) que los llevan a ser parte de la vorágine consumista e individualista de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Diego Achard y Manuel Flores. *Gobernabilidad: un reportaje de América Latina*. México, FCE-PNUD, 1997.

Patrick Ball, Paul Kobrak, Herbert F. Spierer, *Violencia institucional en Guatemala, 1960-1998. Una reflexión Cuantitativa*. Washington, American Association for the Advancement of Science, 1999.

Andrés Benavente U., “Estallidos sociales y escenarios de ingobernabilidad: consideraciones sobre el rupturismo social en América Latina”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Objetivos Estratégicos del Hemisferio para la próxima década”. Marzo 2-4, 2006.

Brayan Brenes, “Centroamérica frente a una crisis histórica”. *Estrategia Internacional*, No. 25, diciembre 2008-enero 2009.

Allen Cordero Ulate, “Clases medias y movimientos sociales en Costa Rica”. *Revista de Ciencias Sociales*, No. 109, 2005.

ERIC, IDESO, IDIES, IUDOP, *Maras y pandillas en Centroamérica* (Vol. I). Managua, UCA Publicaciones, 2001.

ERIC, IDESO, IDIES, IUDOP, *Maras y pandillas en Centroamérica* (Vol. II). San Salvador, UCA Editores, 2004.

Luis Armando González, “Violencia, integración regional y globalización”. *ECA*, No. 595-596, mayo-junio de 1998, pp. 433-447.

Luis Armando González, “El movimiento social salvadoreño ante el CAFTA”. Texto de la videoconferencia ofrecida por el autor a estudiantes del Postgrado Centroamericano

en Ciencia Política de la Universidad de Costa Rica (UCR), en el marco del Módulo: “Democracia y resistencia social ante el debilitamiento del Estado-Nación”, desarrollado en la sede de la UCR, del 20 al 24 de octubre de 2008.

Luis Armando González, “Medios de comunicación y construcción social de la violencia”. *ECA*, No. 667, mayo de 2004, pp. 391-405.

Antonio Luis Hidalgo Capitán, “La forzada apertura comercial y el modelo neoliberal de desarrollo en Costa Rica”. *Revista de Ciencias Sociales*, Números 78-79, diciembre 1997-marzo 1998, pp. 51-60.

IUDOP, *Victimización y percepción de inseguridad en El Salvador. Con-*

sulta de opinión pública, julio-agosto 2009. Salvador, IUDOP, 2009.

José Luis Martínez, “De la crisis política a la crisis económica”. *La Honda. Revista Digital*, No. 16.

Armando Ortuño, “Panamá: escenarios sociopolíticos de mediano plazo”. En *Crisis y cambio en América Latina*. Cuadernos de gobernabilidad democrática. México, siglo XXI, 2006.

Edelberto Torres-Rivas, *La piel de Centroamérica*. San José, Costa Rica, FLACSO, 2007.

Paul Kobrak, *En pie de lucha. Organización y represión en la Universidad de San Carlos*, Guatemala, 1944-1996. Washington, American Association for the Advancement of Science, 1999.

NOTAS

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” y Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede académica de México.

- 1 El primer mandato de Óscar Arias fue de 1986 a 1990
2. Andrés Benavente U., “Estallidos sociales y escenarios de ingobernabilidad: consideraciones sobre el rupturismo social en América Latina”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Objetivos Estratégicos del Hemisferio para la próxima década”. Marzo 2-4, 2006, p. 2.
3. Diego Achard y Manuel Flores. *Gobernabilidad: un reportaje de América Latina*. México, FCE-PNUD, 1997, p. 28-29.

4. *Ibíd.*, p. 4.
5. En el caso del Perú, se tiene que decir que la crisis económica estuvo precedida por una profunda crisis política suscitada por los escándalos de corrupción en los que se vio envuelto el gobierno de Alberto Fujimori. Cfr., José Luis Martínez, “De la crisis política a la crisis económica”. *La Honda. Revista Digital*, No. 16. <http://www.laondigital.com/laonda/laonda/001-100/16/Peru%20de%20la%20crisis%20politica%20a%20la%20crisis%20economica.htm>
6. *Ibíd.*, p. 11.
7. “Ante crisis habrá fuertes protestas contra políticas neoliberales: Fabiola Alanís”. *Cuadratin. Agencia Mexicana de Información y Análisis*. Morelia, Michoacán. Martes 13 de octubre de 2009.

8. La Asamblea de los movimientos sociales se realizó en el marco del IX FSM, en Belém, en la Amazonia.
9. “Declaración de la Asamblea de los movimientos sociales”. *ALAI, América Latina en Movimiento*, 31 de enero de 2009.
10. “Posición de los movimientos sociales centroamericanos ante el fracaso de la VII Ronda de negociación Unión Europea/Centroamérica”. *Enlazando Alternativas. Red Birregional Europa-América Latina y el Caribe*.
11. Cfr. Freddy Quezada, “Los movimientos sociales en Nicaragua”. En <http://www.geocities.com/Athens/Pantheon/4255/movsofq.html>; Allen Cordero Ulate, “Clases medias y movimientos sociales en Costa Rica”. *Revista de Ciencias Sociales*, No. 109, 2005.
12. Armando Ortuño, “Panamá: escenarios sociopolíticos de mediano plazo”. *En Crisis y cambio en América Latina*. Cuadernos de gobernabilidad democrática. México, siglo XXI, 2006, p. 303.
13. Al respecto, Cfr., Paul Kobrak, *En pie de lucha. Organización y represión en la Universidad de San Carlos*, Guatemala, 1944-1996. Washington, American Association for the Advancement of Science, 1999; Patrick Ball, Paul Kobrak, Herbert F. Spierer, *Violencia institucional en Guatemala, 1960-1998. Una reflexión Cuantitativa*. Washington, American Association for the Advancement of Science, 1999; Luis Armando González, “1970-1992: dos décadas de violencia socio política en El Salvador”. *ECA*, No. 588, octubre de 1992.
14. Luis Armando González, “El movimiento social salvadoreño ante el CAFTA”.
 Texto de la videoconferencia ofrecida por el autor a estudiantes del Postgrado Centroamericano en Ciencia Política de la Universidad de Costa Rica (UCR), en el marco del Módulo: “Democracia y resistencia social ante el debilitamiento del Estado-Nación”, desarrollado en la sede de la UCR, del 20 al 24 de octubre de 2008.
15. Cfr. Óscar René Vargas, “El fracaso neoliberal en Nicaragua”. En <http://www.rlp.com.ni/noticias/2835>
16. “Daniel Ortega presidente: del poder ‘desde abajo’ al gobierno. Envío, No. 296, noviembre de 2006. <http://www.envio.org.ni/articulo/3418>
17. “Elecciones municipales: una crisis anunciada- Perdió Nicaragua”. Envío, No.320, noviembre de 2008. <http://www.envio.org.ni/articulo/3890>
18. Brayan Brenes, “Centroamérica frente a una crisis histórica”. *Estrategia Internacional*, No. 25, diciembre 2008-enero 2009, p. 284.
19. En líderes políticos. Biografías. http://www.cidob.org/es/documentacion/biografias_lideres_politicos/america_central_y_caribe/costa_rica/Óscar_arias_sanchez
20. *Ibíd.*
21. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que en este país no se haya implementado un programa neoliberal en los años ochenta y noventa. Cfr., Antonio Luis Hidalgo Capitán, “La forzada apertura comercial y el modelo neoliberal de desarrollo en Costa Rica”. *Revista de Ciencias Sociales*, Números 78-79, diciembre 1997-marzo 1998, pp. 51-60.

22. Por ejemplo, el Arzobispo de San José, Hugo Barrantes, sostuvo, en vísperas de las elecciones que dieron el triunfo Óscar Arias, que el neoliberalismo tenía secuestrado al país, pues un grupo muy pequeño de ricos empresarios y políticos tiene “secuestrada” la democracia costarricense, mientras que “la clase media está al borde de la pobreza y los pobres al punto de la miseria”. *Radio La Primerísima*, 21 de enero de 2006. <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/1119>
23. Edelberto Torres-Rivas, *La piel de Centroamérica*. San José, Costa Rica, FLACSO, 2007, p. 187.
24. *Ibíd.*
25. Armando Ortuño, *Ibíd.*, p. 307.
26. “Panamá: gobierno de Martín Torrijos cuenta con 67.2% de aprobación”. *La Gente*, Managua, 9 de septiembre de 2006. <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/3414>
27. Guillermo Endara y Mireya Moscoso salieron de las filas del Partido Arnulfista, mientras que Ernesto Pérez Balladares y Martín Torrijos salieron de las filas del PRD.
28. Tribuna Iberoamericana: Álvaro Colom, Presidente Electo de la República de Guatemala en Casa de América. <http://www.casamerica.es/prensa/sala-de-prensa/tribuna-iberoamericana-alvarocolom-presidente-electo-de-la-republica-de-guatemala-en-casa-de-america>
29. En respaldo de Colom, unas 40 mil personas, llegadas de los lugares más apartados del país colmaron, siempre en mayo, la Plaza de la Constitución, frente al Palacio Nacional de la Cultura, para apoyar a quien consideran “el presidente de los pobres”. Los opositores a Colom, vestidos de blanco, salieron también a las calles, para manifestarle su rechazo. “Guatemala se divide por acusación de asesinato contra Álvaro Colom”. Guatemala, EFE, 17 de mayo de 2009.
30. La principal prueba en contra de Álvaro Colom fue un video en el que Rosenberg acusa al presidente, a su esposa y a altos funcionarios del gobierno de ordenar su ejecución. Asimismo, Rosenberg asegura que el motivo de su muerte estaría relacionado con el asesinato del que fue su cliente, el industrial Khalil Musa, quien fue abatido junto a su hija el pasado 14 de marzo de 2009. El gobierno rechazó las acusaciones y pidió a la Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (CICIG) que investigue el crimen. El portavoz presidencial, Fernando Barillas, dijo que las acusaciones buscaban crear una “crisis política” en el país.
31. “Álvaro Colom acusa a opositores de desestabilización”. Ciudad Guatemala. *La Voz.com.*, 15 mayo del 2009.
32. “Hambruna en Guatemala”. *La Jornada*, 27 de agosto de 2009; “Gobierno declara alerta por hambruna en Guatemala”. *El Mundo*, 10 de septiembre de 2009.
33. Incluso lo que pudo haber sido un desborde popular —la marcha campesina del 12 de octubre de 2009— no revisió tal carácter, pese a que los manifestantes reclamaron al gobierno el incumplimiento de importantes acuerdos con el sector campesino. “Guatemala: gigantesco caos vehicular como medio de protesta campesina”. Tulum, 12 de octubre de 2009. <http://revistatulum.wordpress.com>
34. Manuel Díaz Galeas, “Honduras 2005: primer vistazo a unas elecciones generales controversiales”, 6

- de diciembre de 2005. <http://www.observatorioelectoral.org/informes/analisis/?country=honduras>
35. No entramos aquí la disputa acerca de si se trató o no de un Golpe de Estado —o si el mismo estuvo justificado o no—, sino que nos atenemos —al aceptarlo como un golpe de Estado— a la postura asumida por la comunidad internacional al respecto.
 36. “Manuel Zelaya, en un sainete bananero”. *ABC.ES*, lunes 19 de octubre de 2009.
 37. Cfr., Luis Armando González, “Balance preliminar de la coyuntura política 2009”. En www.sanchezceren.com/index.php?...la...2009..
 38. Al respecto, la evaluación de los primeros 100 días de Mauricio Funes, realizada por el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP), de la UCA, arrojó que 68.4% de la población encuestada opinaba que Funes estaba gobernando bien (contra un 11.3% que dijo que lo estaba haciendo mal), mientras que 59.1% sostenía que su imagen había mejorado desde que asumió la presidencia (contra un 11.2% que dijo que había empeorado). Y en el tema concreto de la crisis económica, el 71.5% de la población encuestada afirmó que la medidas del plan anticrisis propuesto por el gobierno reducirían en algo o en mucho su impacto. Cfr., IUDOP, “Los salvadoreños y salvadoreñas evalúan los primeros cien días de Mauricio Funes”, *Boletín de Prensa*, 7 de septiembre de 2009.
 39. Sergio Arauz, “Entrevista con Medardo González, coordinador general del FMLN”. *El Faro. Net*, 22 de octubre de 2009.
 40. Es probable que el “desgaste” en la alianza que llevó a Funes a la presidencia no le esté permitiendo capitalizar la crisis institucional que se ha desatado en ARENA, a partir de la rebelión de 12 de sus diputados, y que podría —si se profundiza— cambiar la correlación de fuerzas existente en la Asamblea Legislativa a favor de las iniciativas de izquierda. De hecho, uno de los mayores temores en los círculos de la derecha salvadoreña es las ventajas políticas que podría dar al FMLN, a nivel legislativo, de la ruptura interna en el partido. “Rebelión de diputados agrava crisis de oposición salvadoreña”. *Notimex*, 23 de octubre de 2009. <http://sdpnoticias.com/sdp/contenido/2009/10/23/4/518347#>
 41. Esa pobreza estructural forzó un movimiento migratorio de amplias proporciones (en Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua) que se tradujo en un importante flujo de remesas que contribuyó a paliar la situación de pobreza. En el marco de la crisis, las remesas disminuyeron, con la cual la precariedad se hizo presente, de nuevo, en aquellos hogares que dependían de las remesas recibidas.
 42. ERIC, IDESO, IDIES, IUDOP, *Maras y pandillas en Centroamérica* (Vol. I). Managua, UCA Publicaciones, 2001; *Maras y pandillas en Centroamérica* (Vol. II). San Salvador, UCA Editores, 2004.
 43. Cfr., Luis Armando González, “Violencia, integración regional y globalización”. *ECA*, No. 595-596, mayo-junio de 1998, pp. 433-447.
 44. Al grado de que, según el PNUD, en el caso de El Salvador (que está seguido de cerca por Honduras y Guatemala), se trata de una epidemia. El PNUD estima que en Centroamérica han sido asesinadas unas 79 mil personas en los últimos 6 años. Cfr., *Informe de desarro-*

- llo humano para América Central, 2009-2010*. San Salvador, PNUD, 2009.
45. Cfr., Luis Armando González, “Medios de comunicación y construcción social de la violencia”. *ECA*, No. 667, mayo de 2004, pp. 391-405.
 46. Cfr., Luis Armando González, “Miedo social a flor de piel”. *El Independiente*, jueves 22 de octubre de 2009, p. 3.
 47. IUDOP, *Victimización y percepción de inseguridad en El Salvador. Consulta de opinión pública*, julio-agosto 2009. Salvador, IUDOP, 2009.
 48. *Ibid.*, pp. 21-24.

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

José Ramón Catalán
 Departamento de Filosofía
 UCA, San Salvador

5. El Estado hayekiano

Antes de presentar el Estado hayekiano, Estado que debe respetar unos *derechos humanos* de

carácter absoluto, leamos esta advertencia de Marcel Gauchet ya que resultará esclarecedora para lo que sigue.

En todos los casos, en el fondo la política de los derechos del hombre sucumbe en tanto política democrática. Fracasa en la medida en que contribuye a producir una sociedad cuyo propósito global escapa a sus miembros. Puede fácilmente ampliar las prerrogativas del individuo en la sociedad; cuanto más lo alcanza, más la figura del conjunto de la sociedad de los individuos se oculta en su coherencia, y menos inteligible y gobernable ella se vuelve. (...) En nombre de los fundamentos y de los fines que son y deben ser la ley del funcionamiento colectivo, la política de los derechos del hombre da la espalda – y no puede hacer otra cosa que dar la espalda – a las perspectivas de un gobierno de la colectividad por sí mismo.¹⁹⁶

Gauchet ve con claridad que una política que no respete los derechos del hombre no es democrática, pero una política que *únicamente* los respeta, tampoco. Si recordamos que para Hayek *el derecho a la libertad-propiedad* es el

prioritario y el único que el Estado debe proteger, y Gauchet está en lo cierto, la sociedad será ingobernable, de ahí que el Estado, como antes se decía, debe ser fuerte, no en materia de competencias, sino en materia de represión. En resu-

men, el orden espontáneo genera un desorden que si no se contiene, se desbordará hasta llevar al caos a la sociedad. Y ahora sí, entremos en el Estado de Hayek.

En *Camino de servidumbre*, Hayek distingue entre un Estado de Derecho, el que prevalece en los países libres, y un gobierno arbitrario,



*Despojada de todo tecnicismo, la expresión (Estado de Derecho) significa que el Estado está sometido en todas sus acciones a normas fijas y conocidas de antemano; normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer los propios asuntos individuales sobre la base de este conocimiento.*¹⁹⁷

En un gobierno arbitrario nada de esto se cumpliría. Así pues, el Estado de Derecho está sujeto a leyes. Hasta aquí ninguna novedad. Pero

qué es la ley para Hayek. ¿Podemos aceptar la definición de ley de Santo Tomás? El aquinate la define así:

Es la ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por quien tiene autoridad y lo suficientemente hecha pública.



¿Asumiría Hayek lo anterior? La respuesta tiene que ser negativa. Veámoslo.

*La ley, entendida como norma de conducta de carácter obligatorio, es sin duda coetánea de la sociedad, pues sólo el generalizado respeto de normas comunes permite la existencia pacífica del individuo en comunidad.*¹⁹⁸

A partir de aquí comienza la aportación hayekiana, aportación que estará en consonancia con el resto de su pensamiento.

*Al hombre moderno, la idea de que toda ley reguladora de la humana actividad debe ser fruto de previa intervención legislativa parecele algo tan obvio que la afirmación según la cual la ley es anterior a su institución deliberada le suena a paradoja.*¹⁹⁹

Ya se va perfilando la postura de Hayek, el orden espontáneo está ya en el fondo.

Sin embargo, en su forma actual, este supuesto según el cual toda ley puede y debe ser fruto de creación legislativa constituye proposición que en modo alguno corresponde

a la realidad. Se trata tan sólo de espuria consecuencia de aquel racionalismo constructivista, al que hemos hecho reiterada referencia.²⁰⁰

Lo primera conclusión es que la definición del aquinate no puede ser tomada en cuenta por su racio-

nalismo y estas leyes son fruto del orden espontáneo:

Vemos que aunque las normas de comportamiento así como el correspondiente orden sean inicialmente fruto de un proceso de espontáneo desarrollo, su perfeccionamiento precisa del esfuerzo deliberado de los jueces (u otros expertos en materia jurídica) a quienes les haya sido confiada la labor de mejorar el existente sistema a partir de la oportuna introducción de normas nuevas. El Derecho, tal y como hoy lo conocemos, no podría haber surgido sin la incidencia de esa labor judicial; ni tampoco sin la ocasional intervención del órgano legislativo encaminada a extraer al sistema de los callejones sin salida a los que el proceso de gradual evolución puede llevarle, o bien para permitirle hacer frente a problemas de naturaleza totalmente inédita. Sigue siendo, sin embargo, cierto que el sistema normativo, en su conjunto, no debe su interna estructura al designio de jueces o legisladores, sino que es simple consecuencia de un proceso evolutivo a lo largo del cual el desarrollo espontáneo de las costumbres y el deliberado perfeccionamiento de los correspondientes detalles jurídicos han sido elementos inextricablemente unidos.²⁰¹

Esta estructura generada por el desarrollo espontáneo puede ser objeto de intervención en algún

momento, pero siempre para hacerla más operativa, nunca para su transformación.

Las normas jurídicas no tienen como objetivo dar a cada quien lo suyo, El esquema jurídico se limita a establecer un conjunto de normas a través de las cuales resulta posible deducir, a partir de ciertos datos reales a quién pertenece cada específico bien.²⁰²



En una sociedad de propietarios, la *justicia* consiste en determinar quién es el propietario de algo. Y por este motivo, Hayek se apresura a recordarnos unas líneas después que dicha *justicia* no tiene

nada que ver con la atávica *justicia social* o *distributiva*.

Hay dos asuntos que preocupan a Hayek a la hora de abordar el Estado: el crecimiento y la pérdida de neutralidad.



La idea de que la finalidad del aparato gubernamental debe ser garantizar la satisfacción de cuantas apetencias gocen del apoyo de suficiente número de ciudadanos y de que la asamblea representativa no debe hallarse sometida a limitación alguna en relación con los medios que al efecto decida utilizar conduce necesariamente a situaciones sociales en las que, para propiciar la materialización de “fines colectivos”, toda actividad humana queda al albur de lo que establezca algún plan general por la mayoría propiciado y al que todo ciudadano queda obligado a someter su comportamiento.²⁰³



Estas palabras son una muestra de lo afirmado. Los *fines colectivos* no sólo implican un mayor intervencionismo y por tanto una mayor

ingerencia en el orden espontáneo, sino que convierten al Estado en una institución moral.



El Estado deja de ser una pieza del mecanismo utilitario proyectado para ayudar a los individuos al pleno desarrollo de su personalidad individual y se convierte en una institución moral; donde “moral” no se contrapone a “inmoral”, sino para caracterizar a una institución que impone a sus miembros sus propias opiniones sobre todas las cuestiones morales, sean morales o grandemente inmorales estas opiniones.²⁰⁴



Por todo lo anteriormente dicho, reconocemos en esta afirmación la curiosa forma de razonar, del pensador austríaco. Su idea de libertad que, como ya sabemos, consiste en la ausencia de obstáculos,

le permite a Hayek identificar sin más matiz un Estado totalitario con un Estado del Bienestar porque, como apuntaba von Mises y refrenda Hayek, entre el Estado liberal y el totalitario, no hay nada.



Aunque la competencia puede soportar cierta mezcla de intervención, no puede combinarse con la planificación en cualquier grado que deseemos si ha de seguir operando como guía eficaz de la actividad productiva.²⁰⁵



Pero es que además, el Estado hayekiano es tan *moral* como los demás: actúa e interviene siempre, ya sea por acción o por omisión, para perpetuar

un orden determinado. Y esto ya supone perseguir un fin, es decir, entrar en el terreno de la *moralidad*. Que sea correcto o no, es otra cosa.



Por lo demás, no hay Estado que no tenga que actuar, y toda acción del Estado interfiere con una cosa o con otra. Pero ésta no es la cuestión. Lo importante es si el individuo puede prever la acción del Estado y utilizar este conocimiento como un dato al establecer sus propios planes, lo que supone que el Estado no puede controlar el uso que se hace de sus instrumentos y el individuo sabe con exactitud hasta dónde está protegido contra la interferencia de los demás, o si el Estado está en situación de frustrar los esfuerzos individuales.²⁰⁶



Este asunto de la *neutralidad estatal* nos lleva a una situación muy curiosa. En el Estado hayekiano ¿tienen cabida los partidos políticos? Si es así el Estado nunca será neutral, pues en el Gobierno y en las cámaras siempre habrá representantes

de la corriente vencedora después de unas elecciones, elecciones a las que habrán concurrido con un *programa determinado, con una idea de hacer política, con una visión de la sociedad*, y esto no tiene nada de neutral. ¿Dice Hayek algo al respecto?



Resulta fundamental advertir, a ese respecto, que los fundadores del moderno gobierno representativo casi de manera general mostraron grandes reservas ante la existencia de los partidos políticos (a los que solían llamar "facciones") y es conveniente clarificar cuáles pueden haber sido los motivos de tal actitud.²⁰⁷



Hayek muestra varios, pero para él, el fundamental, es que si su principal cometido era promulgar leyes en la cámara legislativa, no era

bueno ni deseable que la asamblea no se encontrara comprometida con *ningún específico programa de gobierno*. Bien, pero cuál es su postura.

No hay duda de que la razón amparaba a los grandes teóricos del siglo XVIII que siempre se mostraron reticentes en

*cuanto a la influencia que los partidos políticos debieran tener en una cámara verdaderamente al desarrollo de la función legislativa.*²⁰⁸

La siguiente pregunta salta de inmediato: ¿qué pasa con los sindicatos?

*Por supuesto que cualquier presión que sobre el gobierno se ejerza en orden a conseguir que éste ponga su poder coercitivo al servicio de algún interés concreto redundará siempre en perjuicio de la comunidad. Resulta injustificado pretender que exista algún tipo de equilibrio entre los contrapuestos intereses de los diferentes grupos; concretamente, que el grado de extorsión que la gran empresa puede ejercer sobre la comunidad sea de algún modo comparable al que las organizaciones sindicales proyectan en la mayor parte de los países donde la legislación o la costumbre sancionan la adopción por su parte de comportamientos coercitivos. (...) Ahora bien, como por un lado, cada sindicato sólo puede lograr la relativa elevación de la remuneración de sus afiliados sobre la base de reducir la productividad de todo el sistema y, consecuentemente, el nivel real de los ingresos de todos, y como, por otro, las tácticas sindicales obligan al poder público a incrementar la oferta monetaria, desatando con ello el correspondiente proceso inflacionario, es preciso admitir que se trata de realidades que incesantemente socavan el existente orden económico.*²⁰⁹



Si los sindicatos son fuente de inflación, reducción de productividad y generación de desempleo, ya se adivina su futuro en la sociedad hayekiana, sociedad que, como se ha visto, se apoya en el orden espontáneo. Pero ¿no son los sindicatos fruto de ese orden? Sí, pero algo no funciona en este argumento. La presión de los sindicatos es la causa de que los salarios se aparten de la productividad marginal creciendo más que ésta, este desequilibrio se traduce en salarios más altos que los de equilibrio por que las empresas o no contratan más trabajadores o los despiden. Pero esto

no termina aquí porque los desempleados estarían dispuestos a aceptar un salario más bajo a cambio de un puesto de trabajo. Así el mercado de trabajo se opacaría al coexistir distintos salarios. En resumen, el orden espontáneo se quiebra y comienzan los desajustes. A este razonamiento se recurre cuando los economistas defensores del mercado libre analizan las consecuencias que es derivan de la fijación de precios —máximos o mínimos— por parte del Estado que o no tienen eficacia, en el mejor de los casos, o genera desajustes, en el peor.

La conclusión que extrae Hayek es que los sindicatos, tal y como operan en nuestros días, no son conciliables con la libertad cabalmente entendida. Más bien, nos encontramos ante instrumentos diseñados para ejercer la coacción. Con lo cual no sólo son acreedores de la tutela estatal, sino que en puridad de conceptos, tendrían que ser eliminados por un Estado cuya tarea es la remoción de los obstáculos artísticamente interpuestos en el camino de la libertad.²¹⁰



Como resulta claro que la supresión de los sindicatos levantaría una monumental ola de protestas, Hayek permite su existencia sin

la asistencia estatal y con unas funciones muy recortadas. En otras palabras, lo que pretende es anularlos.



Debe mencionarse por último la más antigua y benéfica función de los sindicatos, cuando como “montepíos y mutualidades” procuran asistir a sus miembros en los riesgos peculiares de sus respectivas actividades. Es ésta una función que en todos sus aspectos ha de considerarse como una forma muy recomendable de autoayuda, aunque de modo gradual, va siendo asumida cada vez más por el Estado-providencia.²¹¹



Un Estado sin partidos políticos y sindicatos desemboca en un gobierno de técnicos cuyo único objetivo, como anticipaba Baqués, es la remoción de obstáculos que impiden la emergencia del orden espontáneo. Y no puede ser de otro modo si, como se anticipaba, el

sistema económico es la base de la sociedad, y la política, un puro apéndice.

¿Cuáles son las competencias de este Estado? En principio, hacer cumplir la ley y defender al país contra la amenaza extranjera. Además,



En un orden civilizado, esos tres grandes principios negativos, paz, libertad y justicia, son en realidad los únicos que el gobierno debe garantizar.²¹²

Si esto es así, el gasto público debe ser cuantioso, y esto puede resultar sorprendente dado que Hayek es un crítico del Estado-providencia. Pero nuestro autor también lo es de aquellos que defienden un Estado mínimo.

*Lejos de preconizar tal modelo de “gobierno mínimo”, el autor de estas líneas considera fuera de toda duda que, en una sociedad avanzada, el estado debe poder hacer uso de sus facultades recaudatorias para proporcionar ciertos servicios que el mercado no puede en absoluto — o por lo menos de manera suficiente — ofrecer.*²¹³



Pero esto tampoco debe llevarnos a engaño, Hayek no tiene en la mente el Estado keynesiano. El Estado garantiza los bienes colectivos que hacen posible un mejor funcionamiento del mercado al re-

forzarlo, como no podía ser de otra manera. Además, dichos bienes colectivos pueden ser garantizados mediante la policía, el ejército y los jueces. Siguiendo a Juan Ramón Capella,



*El Estado policía o liberal se dedica en esta fase a establecer el marco jurídico general de la esfera privada, sus condiciones jurídicas más básicas. Este marco o condicionamiento general, de “orden público” de la esfera privada, trata de determinar con claridad las diferentes funciones económicas posibles de los bienes en una economía concurrencial, la garantía “erga omnes” de las titularidades patrimoniales y las bases generales de los actos susceptibles de determinar un cambio de titularidad.*²¹⁴

Otra cosa bien distinta ocurre cuando nuestro autor aborda lo relativo a riesgos porque aquí entramos en el problema de la seguridad social, en su extensión, en sus prestaciones y en su financiación. Hayek reconoce que

*Como consecuencia de la desaparición de los lazos comunitarios locales y del desarrollo de una sociedad abierta caracterizada por una gran movilidad, cada vez es mayor el número de personas que dejan de sentirse integradas en grupos con cuya ayuda y respaldo, en caso de infortunio, antaño podían contar.*²¹⁵



No se olvide en este punto que en la sociedad hayekiana este problema alcanza niveles dramáticos porque, como se ha visto, al dejar al individuo a su suerte, las desigualdades se volvían abisma-

les. Hayek plantea el problema en el capítulo XIV del tercer volumen de *Derecho, legislación y libertad*, e intenta plantear la solución en el capítulo XIX de *Los fundamentos de la libertad*. Para no alargarnos

innecesariamente, seguiremos de nuevo a Baqués Quesada porque su resumen es, simplemente, excelente. Hayek admite de entrada la posibilidad de mantener un sistema

de sanidad y de seguridad social sin violentar el sistema de mercado, pero su teoría *social* fracasa en tanto que su sociedad no conoce la solidaridad.



*Concretamente alude a la necesidad de que el sistema público de seguridad social no opere en régimen de monopolio, de forma que no sea obligatorio quedar adscrito a sus servicios. De esta manera, quienes escojan la opción privada tampoco estarían obligados a contribuir a la financiación del sistema público. Probablemente sería más realista pensar en que se puedan beneficiar de un sistema de desgravación fiscal generoso, al que se harían acreedores por el hecho de contribuir a su modo a disminuir el gasto público. En todo caso, la pretensión de Hayek está clara. Tanto como sus implicaciones. Porque si los más ricos quedan exonerados de la obligación de contribuir, por una y otra vía, las prestaciones de este sistema público de seguridad social caerán en picado. Para enrevesar más la situación, Hayek añade que, siendo coherentes con el resto de su filosofía, el Estado no debería prestar esos servicios (ni otros cualesquiera) a unos precios que estuvieran por debajo de los de producción. Ése es el límite. De lo contrario, la competencia privada ni siquiera estaría en disposición de aparecer. Y eso acabaría debilitando la prestación del servicio, con independencia del nivel de renta de los interesados.*²¹⁶



Una vez más se puede apreciar la coherencia del pensamiento de Hayek. Baqués Quesada afirma que este punto no lo resuelve bien, pero es que la sociedad de propietarios hayekiana no admite otra solución que la apuntada. Y dicha solución aparecerá cada vez que el pensador austríaco aborde otros problemas concernientes a bienes colectivos porque lo *social* no puede ser resuelto, entre otras cosas porque

para Hayek simplemente no existe. Recuérdense las funciones del Estado según Gabriel Zanotti, todas ellas van dirigidas al mantenimiento de una sociedad de mercado, ninguna de ellas tiene como finalidad reducir la distancia entre los más y los menos acaudalados, porque en consonancia con lo ya apuntado, el sistema fiscal propuesto por Hayek es simplemente regresivo. Y es lo que veremos a continuación.

6. El sistema impositivo

La propuesta hayekiana en materia de fiscalidad debe entenderse en consonancia con la visión social de nuestro autor. Las ideas del ideólogo austríaco, valga la redundancia, si no son *originales* debemos

reconocer que sí son muy *particulares*. Presentar una teoría crítica de la sociedad en la que la política es simplemente destronada, justificar una sociedad en la que no existe lo social, no está al alcance de cualquiera.



*Habida cuenta del enorme caudal de recursos y energía hoy dedicados a la política, no cabe duda de que ésta ha adquirido en términos generales, una injustificada preponderancia, lo que constituye un efecto tan oneroso como lesivo para la sociedad. (...) Mientras el gobierno siga pudiendo utilizar la violencia en el desarrollo de programas de carácter redistributivo — y no otro es el objetivo fundamental del ideario socialista —, no será posible contener el instinto rapaz de los grupos sociales en su esfuerzo por mejorar sus respectivas posiciones. Cuando la política se convierte en una generalizada competición orientada a la apropiación de la mayor porción posible del producto social, resulta ilusorio albergar la esperanza de que la sociedad llegue a disponer de órganos de gobierno responsables.*²¹⁷



No es novedoso lo que leemos en este fragmento, pero conviene recordarlo: no hay tercera vía, no hay

Estado capaz de armonizar lo público y lo privado, toda política redistributiva nos conduce al socialismo.



*Ahora bien, para evitar esto (la destrucción del orden civilizado), es imprescindible abandonar toda ilusión en cuanto que quede al alcance de la humanidad la posibilidad de “crear su propio futuro”, como no hace mucho tiempo, con característica desmesura, ha aseverado determinado sociólogo socialista.*²¹⁸



Éste es una de esas conclusiones hayekianas que mueven a la perplejidad y que a la vez con-

firman la coherencia de su *crítica social*. Hayek utiliza tantas veces palabras como *civilización*, *civilizar*

y *civilizado*, que no estaría de más acudir al Diccionario para saber qué significado tienen para él. Así, por ejemplo, *civilizar*: mejorar la formación y el comportamiento de grupos sociales. Si esto significa la acción de *civilizar*, *civilización* será la acción y el proceso de civilizar; y *civilizado* será el resultado de este proceso. Pero esto no es lo que Hayek piensa porque esto supone acciones *positivas* y metas comunes a alcanzar, y para nuestro autor ni unas ni otras tienen cabida. El Estado hayekiano sólo desarrolla funciones de carácter *negativo*, es decir, funciones de remoción de obstáculos para el perfecto funcionamiento del orden espontáneo sin preocuparse por ningún grupo en especial. Por otro lado, no hay metas comunes, sólo individuales.

Lo que Hayek viene a decirnos es que *civilizarse* no es la posibilidad de crearse y recrearse sino aceptar los hechos brutos, más aún: santificarlos. *Crear nuestro propio futuro* sería diseñar planes que vulnerarían la libertad —propiedad individual, único punto de referencia para el austríaco—, sería caer irremisiblemente en la ingeniería social. Sería creer en la utopía, en resumen, en el socialismo y en el totalitarismo. Dicho esto, no tiene sentido calificar de *regresivo* a su sistema impositivo como tampoco tenía sentido calificar de *injustos* los resultados derivados del orden espontáneo. El sistema impositivo, una vez abandonada la idea de justicia social, sólo debe *no* dañar los intereses de los propietarios libres, en resumen, no debe violentar el orden espontáneo.



*Acudir a un sistema fiscal de tipo progresivo como el método más idóneo para conseguir la redistribución de la riqueza es conceptuado por la inmensa mayoría de la gente tan justo, que eludir el estudio analítico de este tema constituiría una hipocresía.*²¹⁹

¿Qué entiende Hayek por un sistema fiscal de tipo progresivo?

*Comencemos por aclarar que el sistema progresivo que vamos a examinar, y que estimamos a la larga, incompatible con una sociedad libre, es aquel que impone carácter progresivo a la carga fiscal en su conjunto, es decir aquel que grava con tipos impositivos superiores a las mayores rentas.*²²⁰

Según esto, ya sabemos que este tipo de sistema no es del agrado de Hayek porque, en su opinión, es incompatible con una sociedad libre. Un poco más abajo agrega:

Uno se pregunta, sin embargo, hasta qué medida los que poseen rentas más bajas se hallarían dispuestos a ver re-

*ducida mediante los impuestos su libertad de disponer de los ingresos a cambio de obtener determinados servicios gratuitos.*²²¹



Una vez más podemos preguntarnos a qué tipo de sociedad se dirige Hayek. Un sistema impositivo directo y progresivo discrimina las rentas lo que supone que las más bajas están libres de imposición, así que sus poseedores no sólo no ven su libertad mermada, sino que la ven incrementada pues mejoran económicamente al poder disfrutar de un servicio que de otro modo les sería imposible conseguirlo. Si el sistema está bien diseñado, permite que toda la población tenga acceso

a bienes y servicios imprescindibles para la marcha de la sociedad: educación, vivienda, sanidad, transporte, etc. Pero esto es lo que Hayek no puede admitir porque, como hemos visto, este sistema, por sus efectos redistributivos, altera los resultados del orden espontáneo. Este sistema apuesta por la justicia social, es decir, por disminuir las desigualdades económicas, y ya sabemos ahora cuál es su punto de vista en este asunto. Para Luis de Sebastián,



*La desigualdad económica es además ineficiente, porque conlleva un reparto de la riqueza que no maximiza la utilidad marginal total del dinero (que se toma aquí como la forma tipo de riqueza) de la sociedad. La utilidad marginal de los últimos mil dólares que recibe uno de esos cuatrocientos billonarios es muchísimo menor que la utilidad de los mil dólares marginales que recibe cada uno de los 30 millones de pobres. Si se quitaran –por las buenas, claro– 30.000 millones de dólares a los 400 más ricos y se repartiera a razón de 1.000 dólares por persona, entre los 30 millones de pobres, la utilidad marginal total del dinero aumentaría significativamente.*²²²



Pero a Hayek no le importa maximizar la utilidad marginal del dinero. Lo que afirma Luis de Sebastián es totalmente incompatible con el pensamiento hayekiano. Para

éste, como ya sabemos, el derecho de propiedad, garantía de la libertad, es *sagrado, intocable e inviolable*. Es *absoluto*, es decir, desligado de los otros.

—○○○—

*Los ingresos que provienen de las elevadas tarifas aplicadas a las grandes rentas no sólo resultan de escasa cuantía en comparación con la recaudación total, sin suponer alivio perceptible a la carga que soportan el resto de los contribuyentes, sino que, durante mucho tiempo después de haber sido introducida la progresión impositiva, no resultaron beneficiados los más pobres; el beneficio recayó sobre las clases trabajadoras mejor dotadas y los bajos estratos de las clases medias que suministraban el mayor número de votantes. (...) En realidad, el único resultado tangible de esta política fiscal radica en la drástica limitación impuesta a los beneficios que pueden retirar quienes triunfan en la vida mercantil, lo cual satisface la envidia de los menos afortunados.*²²³

Siempre fiel a su guión, Hayek ignora que la imposición progresiva fue la salvación del sistema capitalista tras la Segunda Guerra Mundial al permitir a los Estados recaudar una ingente cantidad de fondos con los cuales se reconstruyeron las maltrechas economías de todos los

países participantes. Pero el austríaco, siempre coherente con su teoría, nos presenta un panorama terrible donde los envidiosos, los perdedores de su juego, no sólo imponen cargas abusivas a los ganadores, limitando la propiedad de éstos, sino que también dinamitan la democracia.

—○○○—

*El que la mayoría, por el simple hecho de serlo, se considere facultada para imponer a la minoría sacrificios que ella rechaza, supone violar un principio de mayor transcendencia que el propio principio democrático, pues implica ir contra la justificación misma de la democracia.*²²⁴

¿Qué propone Hayek?

*El gran mérito de la imposición proporcional consiste en que nos ofrece normas aceptables tanto para tanto para quienes contribuyen con mayores sumas como para quienes soportan menores cargas tributarias; normas éstas que además, no exigen establecer singularizadas reglamentaciones aplicables sólo a una minoría.*²²⁵

La imposición proporcional es una forma de imposición directa, es decir, que recae directamente sobre las rentas del ciudadano; sabemos entonces que Hayek apuesta por la recaudación vía impuestos directos y no indirectos que, como es sabido, recaen sobre el consumo. Pero hay más porque, por lo que se dice, la imposición proporcional discriminaría las rentas cumpliéndose así la máxima que reza: *el que más tiene, más contribuye*. No obstante hay algo que Hayek pasa por alto: la imposición proporcional discrimina, sí, pero lo hace mal. Una tasa impositiva del 20% que recae en una renta de 100 no tiene el mismo efecto si recae en una de 1.000 y qué decir en una de 10.000. En el primer caso, al ser una renta baja, el pago de impuestos supone para el ciudadano una carga mayor en términos proporcionales que en el segundo, pues si bien en términos monetarios paga más, proporcionalmente sale mejor librado. En el tercer caso se aprecia mejor. El ciudadano paga 2.000 restándole 8.000. Y es que volvemos a lo de siempre, los más ricos no pueden ser más *perjudicados* que los más pobres. Este tipo de recaudación es un atentado contra la justicia social, pero ya sabemos ahora lo que piensa Hayek de ella.

La imposición progresiva es una bomba para la teoría hayekiana pues le da al Estado la facultad de re-distribuir la renta. Y nótese que es de redistribución porque la de distribución tiene lugar en

el mercado, que para Hayek es la única institución facultada. Y ya se puede inferir de lo dicho, que con la aparición del Estado en el marco económico la sociedad presenta un mapa completamente diferente al que tendría sin su intervención, lo que no es del gusto de nuestro autor, como ya sabemos.

Hayek, además, se apoya en la teoría de Laffer para justificar su postura. Según la citada teoría, un gobierno ávido de impuestos que subiera las tasas sin límites vería su recaudación fuertemente mermada pues los contribuyentes *se sumergirían*, es decir, pasarían a la economía informal lejos de la presencia del Estado. Una vez más es la extremosidad de la teoría hayekiana lo que se deja ver. El Estado de Bienestar, manejando la imposición progresiva, jamás esquilmo ninguna fortuna, pero para Hayek dicho modelo de Estado se acerca peligrosamente al totalitarismo.

Si volviéramos a las consideraciones de Luis de Sebastián ya apuntadas más arriba, Hayek nos diría que la utilidad social es irrelevante y que, además, nadie puede saber si el incremento de la renta para un rico aumenta o no su utilidad.

Es cierto que en ocasiones habla Hayek de una ligera progresividad, pero en el núcleo duro de su teoría ésta no tiene cabida porque supondría una injerencia inasumible por parte del Estado.

7. Conclusiones

Será muy limitado este apartado. Decíamos al principio que el presente artículo abundaría en citas de modo que el lector que nunca se hubiese acercado al pensamiento de Hayek pudiese ir sacando sus propias conclusiones según lo iba leyendo. Quizá ahora se entienda mejor esto. Hayek es un pensador atípico, pues atípica es su teoría crítica de la sociedad. La identificación de libertad y propiedad sella toda su obra, y con ello desaparece la figura del ciudadano para dar entrada, como no podía ser de otro modo, a la del propietario. Así llegamos a una curiosa situación: una teoría crítica de la sociedad que no denuncia las carencias de ésta con el ánimo de hacerla más justa o solidaria, sino con el ánimo de hacerla desaparecer. La sociedad simplemente deja de existir. Y no se vea en esto una exageración, pues Margaret Thatcher ya lo afirmó en su momento: *La sociedad no existe, existen los individuos y las familias*. Nunca lo privado había anulado lo público de forma tan contundente. Cornelius Castoriadis nos

recordó a lo largo de su vida esos espacios que los griegos siempre distinguieron para poder convivir, para crear una *polis*, que no es una ciudad – estado, sino el ámbito en el cual nos humanizamos, pues *polis* apunta a lo social, apunta al ser humano como ser de lenguaje. Por un lado aparecía la casa, el *oikos*, el espacio privado. Por otro lado, el *agora*, ámbito semipúblico–semiprivado y lugar preferido por Sócrates para sacar de quicio a todos aquellos que creían saber algo de algo. Lugar de compraventa y también de convivencia, lugar en el que los ciudadanos confrontaban sus pareceres, lugar en el que los ciudadanos dialogaban. Y por fin, la *ekklesia*, la asamblea, lo público por excelencia. Espacio que ocupaban los ciudadanos para tomar decisiones con vistas a *construir* y mejorar la *polis*. Hoy ya sabemos que no todo era tan idílico como se ha querido presentar, pero todavía vale la pena mantener estos referentes. La no–sociedad de Hayek se resume bien en estas palabras de la ya mentada Margaret Thatcher:

—○○○○—
Cualquier mujer que entienda los problemas de llevar una casa, está muy cerca de entender los de llevar un país.

O éstas, para recordarnos al propietario:

Nadie recordaría al buen samaritano si, además de buenas intenciones, no hubiera tenido dinero.

—○○○○—

Lo público es simplemente un apéndice de lo privado —*lo que es bueno para General Motors es bueno para el país*—, y así la sociedad desaparece para convertirse en pura organización económica. Además, si la justicia social ha sido borrada, qué decir de aquellas virtudes públicas —por ejemplo, la solidaridad— que deben siempre acompañar y perfeccionar las instituciones. Aquí sólo hay una, el mercado, y éste no entiende más que de precios y de agentes para el intercambio.

Pero todo esto, siendo muy grave, no es lo peor. Afirmar tras una sesgadísima interpretación de la filosofía de ciencia popperiana, que no podemos modificar las instituciones es cuando menos cínico. Es cierto que el conocimiento humano es falible, pero no inútil. Que una proposición científica sea precisamente esto, científica, porque es falsable no la convierte en inservible. Todas las proposiciones lo son y, mientras tanto, la ciencia avanza. El conocimiento social, por supuesto, siempre es más complejo dada la cantidad de variables en el que se mueve, pero esto no debe llevarnos a la parálisis intelectual alegando que cualquier intención de mejora de nuestras instituciones se convierte en el primer paso de una *ingeniería social* que tarde o temprano desemboca en el totalitarismo. Las instituciones, como recuerda Sousa Santos, pueden ser espejos en los que podemos reconocernos o se pueden reificar

en estatuas a las que adoramos. Esto segundo parece ser lo que nos pide Hayek, sumisión a lo dado o, lo que es lo mismo, la santificación de los hechos. La impotencia del ser humano es tan marcada en la teoría de Hayek que sólo puede conducirnos a la barbarie.

Volvamos a una pregunta ya formulada: ¿en quién piensa Hayek cuando escribe? No en ciudadanos plenos, complejos y concretos. La explicación dada al inicio nos tiene que permitir ver ahora que el ser humano de Hayek es similar a aquél que esculpiera el premonitorio Alberto Giacometti, aunque por motivos bien distintos. Un ser humano que se ha ido olvidando por el camino de sus dimensiones histórica y social para enrocarse en un individualismo sin perspectiva, vacío y reducido a su nuda propiedad, un ser humano abstracto y deshumanizado, cuya única satisfacción estriba en ser exitoso en el intercambio.

La *sociedad* de Hayek es una sociedad enferma que por sus poros segrega marginación y miseria, una sociedad que al fomentar una brutal competencia impide la convivencia, de ahí que sólo pueda afirmarse en Estados parapoliciales, magros en competencias, pero brutales en su actuación represiva.

En resumen, el *orden espontáneo* genera cantidades de desechos, nudos propietarios, que pasarán con el tiempo a engrosar la lista inacabable de los invisibles.

BIBLIOGRAFÍA

F. A. HAYEK:—*Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, 2005

— *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, 1985:

Vol. 1, *Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*

Vol. 2, *El espejismo de la justicia social*

Vol. 3, *Derecho, legislación y libertad*

— *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, 2001

— *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, 1985

— *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, 1991

— *El orden sensorial*, Unión Editorial, 2004

Otros autores:

ALBARRACÍN, J., *La economía de mercado*, Trotta, 1991

ANTISERI, DARÍO, *Principios liberales*, Unión Editorial, 2005

ARISTÓTELES, *La política*, CEC, 1989

BACHRACH, PETER, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Amorrortu, 1973

BALLESTERO, ENRIQUE; *Los principios de la economía liberal*, Alianza, 1986

BAQUÉS QUESADA, JOSEPH; *Friedrich Hayek*, Tecnos, 2005

BERGER, PETER, *La revolución capitalista*, Península, 1991

BERLIN, ISAIAH, *La traición a la libertad*, FCE, 2004

BERLIN, ISAIAH, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, 1974

BERLIN, ISAIAH, *El fuste torcido de la humanidad*, Península, 1995

BERLIN, ISAIAH, *Conceptos y categorías*, FCE, 1983

BERLIN, ISAIAH, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, Alianza, 1997

BOBBIO, N., *Liberalismo y democracia*, FCE, 2006

BOBBIO, N., *Estado, Gobierno y Sociedad*, FCE, 2006

BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía*, Debate, 1991

CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, 1999

CAMPS, V., *Ética, retórica y política*, Alianza, 1988

CAPELLA, J. R., *Entrada en la barbarie*, Trotta, 2007

CAPELLA, J. R., *Los ciudadanos siervos*, Trotta, 1993

CARLYLE, A. J., *La libertad política*, FCE, 1982

CERRONI, HUMBERTO, *Política*, Siglo XXI, 1992

- CONILL, JESÚS, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, 2004
- CONSTANT, BENJAMÍN, *Escritos políticos*, CEC, 1989
- CUBEDDU, RAIMONDO, *La filosofía de la Escuela Austríaca*, Unión Editorial, 1997
- DAHL, ROBERT, *La democracia*, Taurus, 1999
- DILLARD, D., *La teoría económica de J. M. Keynes*, Aguilar, 1975
- DUBIEL, H., *¿Qué es neoconservadurismo?*, Anthropos, 1993
- DUMONT, LOUIS, *Homo aequalis*, Taurus, 1982
- DUMONT, LOUIS, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, 1987
- DYKE, C., *Filosofía de la economía*, Paidós, 1983
- ELIAS, N., *La sociedad de los individuos*, Península, 1990
- FARELL, MARTÍN D., *La filosofía del liberalismo*, CEC, 1992
- FERNÁNDEZ GALIANO, A., *Derecho Natural*, Universitas, 1991
- FIENKELKRAUT, ALAIN, *La derrota del pensamiento*, Ed. Anagrama, 1987
- FORRESTER, VIVIANE, *El horror económico*, FCE, 1997
- FOUCAULT, MICHEL, *Genealogía del racismo*, Ed. La Piqueta, 1992
- FRIEDMAN, MILTON, *Capitalismo y libertad*, Rialp, 1966
- FRONDIZI, R., *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, 2004
- GALEANO, E., *Patas arriba*, Siglo XXI, 2007
- GARCÍA ENTERRÍA, E., *La lengua de los derechos*, Alianza, 1994
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía, (los capítulos dedicados al empirismo inglés)*, Editorial Jurídica Salvadoreña, 2005
- GAUCHET, MARCEL, *La democracia contra sí misma*, Homo Sapiens, 2004
- GÓMEZ CAMACHO, FRANCISCO, *Economía y filosofía moral*, Síntesis, 1998
- GONZÁLEZ FABRE, RAÚL, *Ética y economía*, Desclée, 2005
- GRAY, JOHN, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, 2001
- GRAY, JOHN, *Liberalismo*, Alianza, 1992
- GUILLÉN ROMO, HÉCTOR, *La contrarrevolución neoliberal en México*, Era, 2000
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, 2004
- HEILBRONER, R. L., *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Península, 1990
- HERNÁNDEZ, ANDRÉS, *La teoría ética de Amartya Sen*, Siglo del Hombre Editores, 2006

- HUERTA DE SOTO, JESÚS, *La Escuela Austríaca*, Síntesis, 2007
- HUMBOLDT, WILHELM VON, *Los límites de la acción del estado*, Tecnos, 1988
- KELSEN, HANS, *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, 1995
- KELSEN, HANS, *Esencia y valor de la democracia*, Ed. Guadarrama, 1977
- KÜNG, HANS, *Una ética mundial para la economía y la política*, FCE, 2000
- LASKI, HAROLD, *El liberalismo europeo*, FCE, 1992
- LOCKE, JOHN, *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza, 1990
- LUKES, S., *El individualismo*, Península, 1975
- MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo pose-sivo*, Fontanella, 1979
- MACPHERSON, C. B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, 1991
- MANDEVILLE, B., *La fábula de las abejas*, FCE, 1997
- MARDONES, JOSÉ MARÍA, *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, 1991
- MARTÍN MARTÍN, VICTORIANO, *El liberalismo económico*, Síntesis, 2005
- MUGUERZA, J. y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, 1989
- OVEJERO LUCAS, FÉLIX, *Mercado, ética y economía*, Icaria, 1994
- PAREKH, BHIKHU, *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, 2005
- PERONA, ÁNGELES, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia*, Anthropos, 1993
- PESSOA BRISSIERES, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, EUNSA, 1997
- PIPES, RICHARD, *Propiedad y libertad*, FCE, 2002
- PLATÓN, *La república*, Alianza
- POGGI, GIAN FRANCO, *Dinero y modernidad*, Nueva Visión, 2006
- POLANYI, KARL, *La gran transformación*, La Piqueta, 1989
- POPPER, K., *LA MISERIA DEL HISTORICISMO*, Alianza, 1981
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1981
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Crítica, 1996
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, 1985
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Alianza, 2003
- SARTORI, G., *Teoría de la democracia*, Alianza, 1988
- SARTORI, G., *¿Qué es la democracia?*, Taurus, 1993
- SEBASTIÁN, LUIS DE, *El Rey desnudo*, Trotta, 1999

- SEBASTIÁN, LUIS DE, *África, pecado de Europa*, Trotta, 2007
- SEBASTIÁN, LUIS DE, *Un mundo por hacer*, Trotta, 2002
- SEMENT DE FRUTOS, *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée, 1998
- SILVEIRA DA, PABLO, *John Rawls y la justicia distributiva*, Campo de ideas, 2003
- SNAVELY, WILLIAM P., *Teoría de los sistemas económicos*, FCE, 1976
- SUÁREZ-IÑIGUEZ, ENRIQUE, *La fuerza de la razón*, Nueva imagen, 2001
- VALLESPÍN OÑA, F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick, Buchanan*, Alianza, 1985
- VERGARA, FRANCISCO, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza, 1992
- VON MISES, L., *Liberalismo*, Unión Editorial, 1982
- WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, 2003
- WEBER, MAX, *Economía y sociedad*, FCE, 1984
- ZANOTTI, GABRIEL J., *Introducción filosófica al pensamiento de F. A. Hayek*, Unión Editorial, 2003
- VV.AA., *Ética y economía*, Plaza & Valdés, 1999
- VV.AA., *Teorías de la democracia*, Anthropos, 1988
- VV.AA., *De la economía a la ecología*, Trotta, 1995
- VV.AA., *El vuelo de Anteo*, Desclée, 2000
- VV.AA., *El neoliberalismo en cuestión*, Sal Térrea, 1993
- VV.AA., *Responsabilidad histórica*, Anthropos, 2007
- HUGHES, J.-SHARROK, W., *La filosofía de la investigación social*, (los epígrafes dedicados a Popper y a Kuhn) FCE, 1999

Artículos en Internet:

- BILBAO, A., *El dinero y la libertad moderna*
- BILBAO, A., *Hobbes y Smith: política, economía y orden social*
- CASTÓN BOYER, P., *La sociología de Pierre Bourdieu*
- GINER, S., *La estructura social de la libertad*
- PÉREZ LUÑO, A., *Ciudadanía y definiciones*
- RAND, AYN, *¿Qué es el capitalismo?*

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 la 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 corolario 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 *posterius*. 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 vuelo de 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 contrapone 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 desmoralización 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
- 196 M.Gauchet, *Ibid.*, pg. 283
- 197 F.Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza, pgs. 103-4
- 198 F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol.I, Unión Editorial, pg. 142
- 199 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 143
- 200 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 143
- 201 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 193-4
- 202 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 208
- 203 F.Hayek, *ibid.*, pg. 278
- 204 F.Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza, pgs. 108-9
- 205 F.Hayek, *Ibid.*, pg.71
- 206 F.Hayek, *Ibid.*, pg.113
- 207 F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol.III, Unión Editorial, pg. 55
- 208 F.Hayek, *Ibid.*, pg.184
- 209 F.Hayek, *Ibid.*, pgs. 244-5
- 210 J.Baqués Quesada, *Ibid.*, pg.130
- 211 F.Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, pg. 343
- 212 F.Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, vol. III, Unión editorial, pg. 224
- 213 F. Hayek, *Ibid.*, pg. 86
- 214 J.R.Capella, *Fruta prohibida*, Ed. Trotta, pg. 135
- 215 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 106
- 216 J.Baqués Quesada, *Ibid*, 137
- 217 F.Hayek, *Derecho, legislación y sociedad*, vol. III, Unión Editorial, pgs. 253-4
- 218 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 258
- 219 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 377
- 220 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 378
- 221 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 378
- 222 Luis de Sebastián, *Un mundo por hacer*, Ed. Trotta, pg., 54
- 223 F. Hayek, *Ibid.*, pg. 383
- 224 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 386.
- 225 F.Hayek, *Ibid.*, pg. 387

El argumento antropológico de Zubiri

Enzo Solari
Universidad Católica del Norte, Chile



RESUMEN: Zubiri desarrolla un argumento antropológico en favor de la existencia de Dios, aunque la literatura secundaria lo pasa por alto. El siguiente ensayo reconstruye el argumento antropológico esbozado por el filósofo vasco, que sirve tanto para explicar la peculiar implicación humana de sentir e inteligir —la ‘inteligencia sentiente’— como para postular la existencia de Dios.

ABSTRACT: Zubiri develops an anthropologic argument favouring the existence of God, besides the secondary literature does not pay attention to it. The following paper reconstructs the anthropologic argument of the Basque philosopher, which is useful both for explaining the human implication of ‘sentient intelligence’ and for postulate the existence of God.



Zubiri desarrolla un argumento antropológico en favor de la existencia de Dios, dentro del

cual cabe plantear la difícil cuestión de la relación entre el *factum* de mentes como las humanas con

la posible o necesaria realidad de Dios, vale decir, la cuestión de si el principio antrópico (sobre todo en sus versiones fuerte y final) se conecta eventual o forzosamente con la existencia de Dios o, al menos, de cierto Diseñador Inteligente de un cosmos en el que ha surgido la vida específicamente humana. Curiosamente, la literatura secundaria (hasta donde la conozco) pasa por alto semejante argumentación. Esta ausencia responde a un preciso motivo. Y es que, más en general, cuando dicha literatura subraya (correctamente) que los mayores aportes filosóficos de Zubiri son fenomenológicos y radican en su análisis de la intelección —en su ‘noología’—, tiende a menospreciar la argumentación específicamente metafísica de Zubiri, aquélla que ya no es descriptiva sino explicativa, constructiva. Lo cual parece especialmente claro cuando se exponen las ideas de Zubiri en torno a las religiones. Entonces, según tales intérpretes, lo que merecería la pena exponer es ante todo y *par excellence* esa fenomenología de la religión elaborada al hilo de la noología. En cambio, los desarrollos metafísicos (teología filosófica, racionalidad de la creencia religiosa, etc.) quedan relegados a la periferia de dicha filosofía de la religión, cuando no son descartados derechamente como anomalías¹. De ahí el propósito de estas páginas: reconstruir, a lo largo de la obra de Zubiri, el descuidado argumento antropológico esbozado por el filósofo vasco tanto para explicar la peculiar implica-

ción humana de sentir e inteligir —la ‘inteligencia sentiente’— cuanto para postular plausiblemente la existencia de Dios.

En el texto “Transcendencia y física”, de 1964, Zubiri menciona de paso la necesidad de complementar el argumento cosmológico allí desarrollado² con el argumento antropológico: “prescindamos —por razones de método— de que tomada como explicación integral del Universo, la imagen ‘científica’ del estado inicial único, tendría que contener no sólo estructuras materiales, sino también aquellas otras que en su hora determinarían la aparición de los seres inteligentes”³. En la trayectoria intelectual de Zubiri, no cabe duda de que el desarrollo de esta argumentación antropológica es constante y bastante más detallado que el del argumento cosmológico.

Hay aquí una primera dimensión polémica. Zubiri encuentra una suerte de ‘protofenomenología’ en la idea de un conocimiento implícito, vital de Dios, sostenida por la escuela que procede de Tomás de Aquino. Zubiri piensa que allí puede hallarse material para elaborar la idea de la religación, pero añade que el planteamiento de la cuestión tiene sus debilidades, sobre todo porque la argumentación se apura en demasía en dar con Dios, en hacer patente un cierto lazo esencial del espíritu humano con la divinidad, cuando lo único que analíticamente hay es la ligadura a un poder, la religación

a la deidad, a diferencia de la divinidad⁴. Si se amplía el examen a otros autores que también han querido mostrar la efectiva presencia de Dios en el espíritu humano, se ve que siguen otras rutas. Ya no hablan de un mero conocimiento indeterminado de lo divino, sino de la manifestación de Dios en ciertas dimensiones determinadas del hombre. Dios estaría presente desde siempre en la inteligencia humana, o en la voluntad, o en el sentimiento. Los argumentos a los que Zubiri se enfrenta son, desde este punto de vista, unos argumentos antropológicos que, con todos sus méritos, no le parecen estar exentos de dificultades.

Como se sabe, el nuevo punto de partida de la Edad moderna se caracteriza por efectuar un giro antropológico. Cierta énfasis antropológico también ya está presente en Agustín, pero no se desarrolla y explicita más que en autores modernos como Descartes, Kant, Hegel y Schleiermacher. Particularmente Agustín, Kant y Schleiermacher afirman que algún aspecto o rasgo humano manifiesta la presencia de Dios. Es lo que acontece con las verdades de la inteligencia humana, el hecho de la voluntad moral y el sentimiento de dependencia absoluta. Las referencias de Zubiri, en cualquier caso, son breves y sumarias. De Agustín sólo dice que



"[...] llega a Dios partiendo de que el hombre posee verdades; y toda verdad, nos dice, se apoya en una verdad subsistente, en 'la' verdad"⁵.

De Kant menciona apenas que

"[...] se fija en la voluntad. El hombre no sólo quiere cosas sino que ha de querer categóricamente el deber por el deber. Y esto sólo es posible si existe in re un bien en sí".

Y en cuanto a Schleiermacher, asegura que

"[...] centra su atención en los sentimientos. Entre ellos, hay uno en que el hombre está embargado por el sentimiento de dependencia incondicional respecto del infinito: es el sentimiento de una realidad irracional infinita".



Dos conclusiones extrae Zubiri de estas rapidísimas referencias. Una, que los tres autores se concentran en algún rasgo que de

hecho posee el ser humano. Y la otra, que de estos rasgos poseídos de hecho por el hombre, *en cuanto tales*, puede derivarse una verdad

subsistente, o un bien óptimo, o una realidad infinita. Zubiri discute a continuación, no todo el camino intelectualmente emprendido por estos autores hacia la realidad de Dios, sino el inicio mismo de las vías antropológicas, vías que arrancan de unos determinados aspectos del ser humano. Y lo hace para poner en claro que tal arranque ha de condicionar necesariamente el término –el carácter de Dios- al que arriban estas vías.

Zubiri asevera que ninguno de estos tres autores se basa en hechos. Es la misma acusación que hace a las vías cosmológicas: no hay en el principio hechos analizables, sino hechos ya interpretados metafísicamente. ¿Cuáles son los motivos de esta acusación? Zubiri dice, para empezar, que no estamos en presencia de hechos susceptibles de análisis, porque tanto Agustín como Kant y Schleiermacher se fijan en aspectos del hombre, esto es, en ciertas características o notas que, aunque realmente le pertenecen –de eso no cabe duda alguna-, sin embargo no lo definen íntegramente. Los aspectos son solamente rasgos

parciales de la realidad humana. Tomado cada uno por sí mismo, no logra expresar al ser humano por entero sino tan sólo desde alguno de sus aspectos. La consecuencia inevitable de este enfoque es, entonces, su parcialidad. Con la inteligencia, la voluntad o el sentimiento no tenemos sino partes o momentos del hombre. Y con fragmentos no tenemos el conjunto. Claro está que –desde la perspectiva del propio Zubiri- cada uno de estos momentos no podría ser el momento que es si no estuviese determinado por, y no fuese determinante de, los otros. Al carácter ‘constructo’ de la realidad humana no escapa ni siquiera la intelección, dotada como está de cierta predominancia frente a las otras notas psíquicas. Pero dicha constructividad refuerza la argumentación de Zubiri: mediante estos aspectos, tomados parcialmente y en su distinción de los demás, no se puede levantar ni una buena teoría antropológica, ni una buena teología, ni (menos) una buena fenomenología de la religión. Para ello es preciso observar la realidad humana en su unidad, que no por compleja es menos radical:



“[...] esta realidad humana es la que no aparece ni en Agustín, ni en Kant, ni en Schleiermacher. ¿Es que el hombre necesita de Dios como fundamento suyo tan sólo por ser inteligente, tan sólo por ser volente o tan sólo por sentirse de una u otra forma?”⁶.



Zubiri remarca, como se ve, un problema estructural de estas filoso-

fías: el predominio de una facultad, sea la inteligencia, la voluntad o el

sentimiento, cuando menos por lo que dice relación con el punto de partida del problema de Dios.

Pero, además, Zubiri agrega que en estas concepciones no hay hechos porque las ideas de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento que se hacen los autores mencionados son “todo menos una constatación irrecusable”⁷. En el caso de Agustín, Zubiri habla de una contraposición entre dos clases de verdad: la verdad *par excellence*, cuya morada se halla en el interior del hombre, y *las* verdades, plurales y tan sólo ‘vero-símiles’. Es decir, en el inicio de la estrategia argumentativa de Agustín hay una dualidad, la que se establece entre dos clases de verdad cuyos modos de aparición en la inteligencia humana serían notoriamente diversos. Zubiri concluye de ello que el principio en el que se apoya Agustín no es en modo alguno la inteligencia como mero hecho. Desde el punto de vista de los hechos, asegura Zubiri, no se da ninguna contraposición de verdades en el seno de la inteligencia. Tal contraposición no puede ser más que una cierta explicación (metafísica o científica, en principio) del fenómeno intelectual. Concretamente, a Zubiri le parece indudable que el punto de partida de Agustín en esta materia es la explicación platónica y plotiniana. El dualismo acusado por Zubiri no es, pues, un dualismo que se encuentre pura y simplemente en los hechos, sino un dualismo racionalmente construido y metafísicamente justificado.

Luego, en el caso de Kant, Zubiri advierte la contraposición entre dos dimensiones de la voluntad. Hay, por un lado, las voliciones particulares, siempre plurales, local y espacialmente circunscritas. Y por otro lado, hay la volición *par excellence*, la que es asiento de la ley moral en el espíritu humano y cuya formulación es el imperativo categórico. Si aquéllas son empíricas y están condicionadas por sus objetos, ésta es transcendental y es condicionante de su propio término objetivo. No hay compromiso posible entre una y otra voluntad, pues son dos clases tan completamente distintas de volición que su única relación es la de una contraposición perfecta. Como siempre, Kant establece como principio indiscutible la dualidad entre lo inteligible y lo sensible. Zubiri comenta, una vez más, que no estamos en presencia de un hecho sino de una explicación metafísica. La dualidad irremontable entre lo moral y lo empírico, entre lo inteligible y lo sensible, no es producto de un análisis de hechos. Pese a su persistencia en la filosofía occidental, dicha dualidad es el fruto de una espléndida construcción metafísica, que no por espléndida deja de ser una discutible construcción de la razón. En el caso de Schleiermacher, Zubiri pone de relieve el mismo problema. Existen dos tipos de sentimiento. Unos son los incontables sentimientos, en perpetuo movimiento, en los que está sumida el alma humana. Son sentimientos que, por su misma maleabilidad, están dotados de un carácter mera-

mente condicional, pues su objeto es limitado, finito. Hay, en cambio, otro sentimiento, el sentimiento *par excellence*, que pertenece a otra esfera y que remite, por lo mismo, a otro mundo, o cuando menos a una dimensión esencialmente diferente de este mundo. Es, en breve, el sentimiento absoluto e incondicionado cuyo objeto es lo infinito, aquello que no tiene límite ni medida. Aquí también hay dos sentimientos bien diversos, tanto por su carácter propio como por su objeto formal. Y por tercera vez, Zubiri acusa en esta concepción la ausencia de hechos analizables y su sustitución por una dualidad radicalmente metafísica. Es decir, lejos de lo que se nos da en la aprehensión, nos hallamos nuevamente ante un punto de partida que supone ya una precisa opción racional. En los tres autores se advierten unas concepciones dualistas de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tales concepciones dualistas hacen que Zubiri dude del carácter fáctico del punto de partida de Agustín, Kant y Schleiermacher y que tienda a pensar que en todos ellos hay unas decisiones metafísicas tomadas de antemano y unas ideas sumamente parciales y discutibles de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. No se trata sólo de que las presuntas facultades sean en verdad notas constructas de la vida humana; además, se está en presencia de unos momentos que, por haber sido concebidos de manera dualista, no corresponden más que parcialmente a los fenómenos

integrales de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad.

Zubiri añade que todos estos problemas tienen su raíz en “una determinadísima concepción del hombre”⁸. Agustín, Kant y Schleiermacher están de acuerdo en que el hombre tiene un modo de ser que escapa del modo de ser de la naturaleza. El peligro es aquí el de la posibilidad cierta de desnaturalizar al hombre, de contraponerlo al cosmos y, de este modo, cortar los vínculos que hacen de él –aunque sea parcialmente– un trozo del universo: “es el hombre en y por sí independientemente de la realidad cósmica”. Como esto conduce a consecuencias insostenibles, ya que el hombre es ciertamente parte del cosmos, Agustín, Kant y Schleiermacher se ven forzados a mantener una cierta dimensión natural para la existencia humana. Pero al no ser solidaria dicha dimensión natural con la dimensión propiamente humana, se adopta la estrategia de dividir la realidad del hombre, según Zubiri, “en dos zonas: una zona más o menos integrada en el cosmos, y una zona que va contra él o cuando menos sin él”. De esta forma el dualismo, que ya cruza por el campo de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento en tanto que facultades humanas realmente distintas y especificadas por dirigirse a dos clases de objetos radicalmente diversos, se reintroduce dentro de la realidad misma del hombre. Ésta parece ser la única forma de no caer en todos los problemas envuel-

tos en una completa contraposición entre el ser humano y el universo. Y, sin embargo, tal contraposición sigue siendo una tendencia central en Agustín, Kant y Schleiermacher. Es lo que Zubiri llama “una segregación del hombre respecto de la realidad cósmica”.

Por estas razones, las vías antropológicas no parecen apoyarse en hecho alguno. La elección de alguna facultad como camino de acceso a la realidad de Dios, la distinción entre dos dimensiones completamente distintas en cada una de estas facultades, el dualismo antropológico que tiende a separar al hombre del cosmos: todos éstos no son argumentos metafísicos que puedan referirse en su punto de partida a unos hechos analizables y, por tanto, dotados de evidencia fenomenológica. Pero Zubiri lleva más allá la crítica de las vías antropológicas. Para él, no solamente hay problemas en el inicio sino que también en el término hacia el cual apuntan estas vías: “la segregación del hombre frente al mundo real, conduce a un Dios también más o menos segregado de éste”⁹. Es ésta, de nuevo, una idea parcial de Dios. Las vías antropológicas llevan a un Dios posibilitante e impelente respecto de la existencia humana, pero dejando de lado esos caracteres que hacen de Dios una realidad última con respecto al cosmos entero. Hay que admitir que Zubiri matiza la acusación, pues agrega que Agustín, Kant y Schleiermacher intentan –cada cual a su manera- integrar al

mundo en Dios. Pero con matices y todo, estas vías tienden a conducir a un Dios segregado del universo y solamente referido al hombre como verdad subsistente, bien óptimo o término infinito del sentimiento. Justo en razón de dicha tendencia es que estos autores se ven forzados a encontrar maneras de salvar tal segregación y, así, restablecer la pertenencia del mundo a Dios y la referencia de éste a aquél en cuanto ultimidad de lo real. Las vías antropológicas, en suma, acaban en Dios como en una realidad que es punto de apoyo y fuente de posibilidades para el hombre, pero sin que entre el cosmos y Dios haya más que una relación de yuxtaposición. Las tentativas de estos tres autores por reunir a Dios con el cosmos son en verdad ensayos de convergencia *a posteriori* que brotan del hiato radical que ellos mismos han establecido entre uno y otro. Si Dios es último, posibilitante e impelente, sostén, raíz e impulsor, entonces las vías antropológicas no llevan a Dios en tanto que Dios.

Expuesta así la polémica, es preciso ver ahora la positiva vía antropológica emprendida por Zubiri. Como es sabido, Zubiri enfatiza la importancia de la percepción y, en general, del carácter espacial de la realidad humana. Zubiri no es materialista, pues admite que hay en el cosmos realidades que no están hechas exclusivamente de materia. No todas las realidades son pura y exclusivamente materiales¹⁰. Pero sí reconoce que todas acusan

el carácter universal de la materia. Todas las realidades intramundanales existen en el seno de la materia y surgen en función de ella. Así, en

el mundo no se actualiza ninguna realidad exclusivamente espiritual. Véase este texto del curso sobre la materia:

—  —

“no nos está dada en la realidad cósmica ninguna realidad espiritual [...] Todas las realidades cósmicas son cosas materiales, en el sentido de que, aunque no todo en ellas fuera material, sin embargo, poseen todas un momento intrínseco y formal suyo que es lo que llamamos materia [...] Ninguna cosa intramundana dada es espiritual: todo lo dado es, en una u otra forma, realidad material [...] En el orden de la realidad intramundana, la materia es un momento universal de ella [...] Toda realidad, sea o no puramente material, nace en el seno de la materia [... Además] nace en función determinante de la materia: es la materia la que determina su orto, la entrada en acción de sus posibles notas no materiales y el modo mismo de acción de ellas [... Por fin,] no sólo nace en el seno de la materia y en función determinante de ella, sino que la materia es un momento intrínseco y formal de todas las notas, aun de las no materiales”¹¹.

Notas no materiales que nacen en el seno de la materia, en función determinante de la materia y de las cuales la materialidad es

momento intrínseco y formal son la inteligencia, el sentimiento y la voluntad¹². Por ejemplo, Zubiri dice que

—  —

“toda intelección humana, incluso la reflexiva, tiene [en cuanto facultad] un momento intrínseca y formalmente material [...Pero] que las facultades tengan formal e intrínsecamente un momento de sentir, esto es, de materialidad, no significa que las potencias como tales sean de estructura material. Esto sería imposible [...] Entre inteligencia, sentimiento y voluntad, por un lado, y todas las notas animales, por otro, hay una radical inhomogeneidad”¹³.

En general, Zubiri piensa que las notas psíquicas: inteligencia, sentimiento y voluntad, tomadas

como puras potencias aún no facultadas, no son meras innovaciones sistemáticas de las estructuras

materiales. No lo son ni en el orden funcional ni en el de las notas. No lo son en el orden funcional, porque la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, teniendo funcionalidad, no son sin embargo funciones. La vida “es combinación funcional”¹⁴, pero la psique es más que función y, por ello, determina una habitud, esto es, una manera de habérselas con las cosas. La funcionalidad de las notas psíquicas, que sí existe, “se apoya en lo que ya de suyo son antes de toda funcionalidad”¹⁵. Y no son innovaciones sistemáticas en el orden de las notas, porque no consisten en cuanto potencias en unas nuevas estructuras exclusivamente materiales. Sí tienen una dimensión material en cuanto facultades. Como tales, puede decirse incluso que tienen un carácter “intrínseca y formalmente material”. Por una parte, las innovaciones sistemáticas de la materia se mueven siempre en la línea de la materia. Ésta es la línea común y homogénea que reúne a las estructuras innovadas y las estructuras innovadoras. En esa línea

transcurre la innovación: las nuevas notas “son siempre notas nuevas, pero de carácter eléctrico, de valencia, de posición, de calor específico, de estado físico, etc.”. Lo que surge es un cuerpo nuevo, “nuevo, pero cuerpo”. En cambio, inteligencia, sentimiento y voluntad no son cuerpos. Su inhomogeneidad hace de ellas notas irreductibles a la materia: “son potencias de realidad”¹⁶. La psique se apoya en la realidad y se mueve entre realidades, “y ninguna estructuración de estímulos puede dar el menor asomo de la formalidad *realidad*”. Como facultades, la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente tienen estructura formalmente material. Pero las potencias intelectual, sentimental y volitiva no tienen esa estructura material.

¿Qué consecuencia tiene todo esto? Que el hombre, por ser material, es un fragmento del cosmos. Pero que, al no ser puramente material y tener psique y, por ende, al estar en la realidad y determinar su propia realidad, el hombre trasciende el cosmos:



“como toda realidad sustantiva, la humana es intrínseca y formalmente respectiva, pero su respectividad humana no es respectividad de constituir un Todo, esto es, no es respectividad meramente cósmica. Es una respectividad transcósmica. Envuelve orgánicamente una estricta respectividad cósmica, pero, en su intrínseca sustantividad, el hombre está en el cosmos trascendiéndolo”¹⁷.

Es en este sentido que Zubiri dice: “enorme progreso frente al vegetal, la vida animal no es sino el

remoto prelude de la vida humana”¹⁸. Tal tesis es permanente en la obra de Zubiri. Hay que hacer notar

que entre los años 40 y parte de los 60 esta tesis antropológica mantiene un estrecho diálogo con la teología cristiana. De ahí la alusión constante a la idea de creación y el intento de hacer concordar los contenidos de ésta con los datos puramente filosóficos. No siempre es fácil, por ello, distinguir en la argumentación antropológica de estos años entre la razón teológica y la metafísica. Por ejemplo, en la sesión vigésimo octava del curso sobre “El problema de Dios”, de 1948-1949, resume Zubiri su argumentación en torno al origen del hombre del siguiente modo: “de ahí que en la medida que el hombre es inteligencia sentiente, la raíz de su ser es el concurso simultáneo [...] de una creación intrínseca y de una exigencia natural”. La vigésimo novena sesión del curso dice que “la evolución es, en resumidas cuentas, el movimiento de la vida para

realizar dentro del árbol zoológico la imagen formal de Dios”. Y en la trigésimo primera se asegura que la causalidad divina “en orden a la producción de personas” es solícita y solicitante, puesto que imprime fontalmente en cada ser humano creado “una interna moción personal”. Con todo, pese a este frecuente indiscernimiento entre teología y antropología metafísica, hemos de centrarnos en la validez que pueda tener la tesis de Zubiri con autonomía de la revelación cristiana.

Buena parte de los contenidos del texto “El origen del hombre”, de 1964, provienen al menos de las lecciones vigésimo séptima y vigésimo octava del curso “El problema de Dios”. La psique o alma intelectual del hombre (de ambas maneras se expresa Zubiri) brota evolutivamente dentro de la línea específica de un homínido prehumano:



“la evolución es un proceso genético en el cual se van produciendo formas psicosomáticas específicamente nuevas desde otras anteriores y en función intrínseca transformante y determinante de éstas [...] Llamando ‘psique intelectual’ a la totalidad del psiquismo humano, a diferencia de la psique no-intelectiva animal, hay que afirmar que la psique intelectual florece intrínsecamente desde las estructuras psico-somáticas de un homínido prehumano y en función determinante y transformante de éstas, de suerte que la nueva especie, la especie humana, incluye como momento esencial suyo la conservación transformada de las estructuras morfológicas y psíquicas de aquel homínido. El hombre entero, pues, es psicosomáticamente un brote evolutivo”¹⁹.



Y sin embargo, la aparición de la inteligencia no se resuelve por la

pura evolución. Nótese la alusión a una “conservación transformada”,

que parece traducción limpia del alemán *Aufhebung*. Zubiri también habla de elevación: “todo el instinto prehumano se halla transformado, por elevación, en el hombre”²⁰. Para Zubiri, el psiquismo —en lo que tiene de intelectual— no es explicable por la transformación evolutiva del animal prehumano en el homínido

hominizado. Entre la inteligencia y la sensibilidad hay una diferencia no gradual sino esencial. La inteligencia supone dicha transformación evolutiva, pero no es efectuada por ella: la trasciende. Y de tal modo es una innovación absoluta que debe hablarse aquí de una *creatio ex nihilo*:



“la mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia: entre ambas existe una diferencia no gradual sino esencial. Por mucho que se compliquen los meros estímulos y su forma de aprehensión, jamás llegarán a constituir realidades estimulantes y aprehensión intelectual. En este punto, la aparición de una psique intelectual es no sólo gradual, sino esencialmente, algo nuevo. En este sentido, pero sólo en éste, decimos que la aparición de una psique intelectual es una innovación absoluta. Esto no significa discontinuidad entre la vida de tipo animal prehumano y la vida de tipo humano en un homínido hominizado. Tampoco significa una discontinuidad estructural psíquica. La psique intelectual conserva como momento esencial suyo la dimensión sensitiva transformada del homínido prehumano. Pero la psique humana envuelve otro momento intrínsecamente fundado en el sensitivo, pero que trasciende de éste; es el momento que llamamos intelectual. Por él no hay discontinuidad sino transcendencia; si se quiere, una continuidad en la línea de la transcendencia creadora. Y como la psique no es una adición de sensibilidad e inteligencia, sino que es una psique intrínsecamente una, resulta que la psique humana en su integridad, la psique del primer homínido hominizado, es esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre. Como tal, está determinada por la transformación (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto, no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora, la aparición de la materia: es efecto de una creación ex nihilo”²¹.



Al final del texto, como se ve, Zubiri reúne a la antropología con la cosmología. Una vez más, como en “Transcendencia y física”, recurre a la noción de un fundamento transcendente, de una causa primera. Pero no sólo eso. Zubiri, además, parece confundir ese fundamento metafísicamente argumentado con la idea teológica de una *creatio ex nihilo*. A mi modo de ver, la única manera de interpretar “El origen del hombre” es entender que en él se hace un uso exclusivamente metafísico de la idea de creación, según el cual

ésta es sinónimo de fundamentación o causación de realidad, tal como en “Transcendencia y física”. Es ostensible que Zubiri todavía no distingue entre fundamento y causa, como hará en su madurez. En todo caso, la creación humana es la fundación del hombre en la realidad plenaria y transcendente postulada racionalmente con independencia de la revelación cristiana. En concreto, la creación del hombre es la adición externa en un animal del alma específicamente humana por parte de la causa primera de todas las cosas. Así, la creación



“ha de ser una creación determinada por la transformación de las estructuras germinales. Esto es tan esencial como que sea ex nihilo. Se propende demasiado frecuentemente a imaginar esta creación literalmente, como una irrupción externa de la causa primera, de Dios, en la serie animal. La psique intelectual sería una insuflación externa de un espíritu en el animal, el cual por esta adición quedaría convertido en hombre. En nuestro caso, esto es un ingenuo antropomorfismo. La creación de una psique intelectual ex nihilo no es una adición externa a las estructuras somáticas, porque ni es mera adición ni es externa. Y precisamente por esto es por lo que a pesar de esta creación o, mejor dicho, a causa de esta creación, hay ese florecimiento genético del hombre, determinado desde las estructuras y en función intrínseca de su transformación, que llamamos evolución. La creación no es una interrupción de la evolución sino todo lo contrario, es un momento, un ‘mecanismo’ causal intrínseco a ella”²².



La creación no es adición externa, dice Zubiri. ¿Qué significa esto? Primero, que la aparición del hombre no es resultado de una adición sino de una cierta exigencia. La

inteligencia no surge porque las estructuras bioquímicas la dispongan, sino como una exigencia biológica de viabilidad y supervivencia que arranca de esas mismas estructuras:

“pienso que es falso que las estructuras bioquímicas sean mera causa dispositiva. Son algo más profundo. Porque en el decurso genético de esa célula llega un momento postnatal en que esas mismas estructuras bioquímicas, ya pluricelulares y funcionalmente organizadas, exigirán para su propia viabilidad el uso de la inteligencia, es decir, la actuación de la psique intelectualiva [...] Por consiguiente, la propia estructura bioquímica de la célula germinal no es actualmente, pero sí virtualmente, exigitiva de una psique intelectualiva [...] En consecuencia, la estructura bioquímica de una célula germinal no es mera causa dispositiva, sino algo más hondo: es una causa exigitiva de la psique humana”²³.



La exigencia es originalmente bioquímica, pero la inteligencia que surge de ella reobra sobre las estructuras bioquímicas también

exigítivamente. Un determinado cuerpo exige a la psique o alma intelectualiva, y ésta exige un determinado cuerpo:



“este momento exigencial es numéricamente idéntico en el alma y en el cuerpo; y en esta numérica identidad exigencial consiste la unidad esencial de la sustantividad humana. De ahí que la creación de una psique intelectualiva en una célula germinal no sea mera adición sino cumplimiento de exigencia biológica. Este cumplimiento es ciertamente creador [...] Pero creadoramente es cumplimiento de una exigencia biológica de la célula germinal [...] Los cambios germinales de este inmediato predecesor del hombre son causas biológicas exigitivas de la creación de una psique intelectualiva de la hominización [...] Porque una especie que tuviera las estructuras somáticas transformadas que posee el homínido hominizado, y no poseyera psique intelectualiva, no hubiera podido subsistir biológicamente con plena estabilidad genética; se habría extinguido rápidamente sobre la tierra [...] El hombre es, entonces, el homínido de realidades, es el homínido que siente la realidad. Su animalidad está determinada por la transformación de las estructuras germinales del antecesor del hombre. Esta transformación causal es efectora por lo que concierne a la morfología y al momento sensitivo del psiquismo, pero no es efectora sino exigencial por lo que concierne al momento intelectualivo”²⁴.

Segundo, esto significa que aunque la aparición del hombre sea exigida, no es sin embargo exigida externa sino internamente. La psi-

que intelectual no sólo está en las estructuras bioquímicas que la exigen, sino que surge intrínsecamente desde ellas:



“la psique está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca”²⁵.



De esta manera, Zubiri puede referirse a la creación como a una intrínseca eflorescencia, una *natura naturans*. Dios es el único fundamento posible, a la vez intrínseco y creador, de la psique humana.

Zubiri pretende vincular tan estrechamente como sea posible a la creación o fundamentación de la psique en la realidad divina con el proceso evolutivo, sin llegar a confundir la una con el otro:



“la psique no se transmite de padres a hijos. La psique no está producida por los progenitores. Pero la psique florece vitalmente en el acto generacional desde dentro de la transmisión y constitución exigitiva de las estructuras somáticas, y queda determinada por completo en su primer estado por ellas [...] Esta eflorescencia procede en su última raíz de una acción creadora, pero intrínseca a la acción genética de los progenitores. Los progenitores hacen que tenga que haber acción creadora intrínseca [...] La acción creadora [...] no es sino un mecanismo evolutivo; es un factor integrado a la transformación germinal: es el cumplimiento intrínseco de la exigencia de ésta”²⁶.



En suma, la creación del hombre es una exigencia interna de la evolu-

ción que se funda en la realidad plenaria de Dios. Dicho de otra manera:



“desde el punto de vista de la causa primera, de Dios, su voluntad creadora de una psique intelectual es voluntad de evolución genética”²⁷.



Para Zubiri, el “estadio evolutivo final”²⁸ del animal inteligente es el animal racional, el *homo sapiens*. Y sólo de éste se ocupa la teología; la ciencia y la filosofía, en cambio, trabajan con el animal inteligente, el animal de realidades, esto es, con el hombre en toda su amplitud, del cual el animal racional no sería sino un tipo²⁹.

Esta íntima vinculación de la creación divina con la evolución biológica, que sin embargo no borra en absoluto la diferencia esencial entre psique inteligente y estructuras bioquímicas, es sostenida constantemente por Zubiri. En el artículo “El hombre, realidad personal” se dice

que la función intelectual de aprehender realidad es “completamente distinta de la función de sentir”³⁰. Así, “inteligir es algo irreductible a toda forma de puro sentir”, aunque sin embargo “es algo intrínsecamente ‘uno’ [desde un punto de vista estructural] con esta última función”³¹. Irreductibilidad esencial entre sentir e inteligir, unidad estructural de estas dos funciones: tal es la idea de Zubiri. Por eso agrega que esta irreductibilidad es en el fondo la que hay entre las notas materiales y las notas que sobrepasan la materia. Zubiri por eso admite en el hombre una psique, un alma inteligente:



“que el hombre tenga algo irreductible a la materia, es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. Sin compromiso, llamamos a este algo ‘alma’”³².



En el curso *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri vuelve sobre lo mismo: la esencial irreductibilidad de la inteligencia a los sentidos implica que la realidad jamás podrá surgir de una complicación de estímulos, por elaborada que sea. Ésta es una aseveración que no puede hacer la ciencia, que sólo es capaz de afirmar “que la inteligencia surge precisamente de la animalidad y en la animalidad”³³. Si el inteligir no es un mero sentir, aunque surge en el seno de la animalidad, ¿cuál es, entonces, el origen de la inteligencia? Provisionalmente, una consideración puramente intramundana que posterga la apelación a la realidad plenaria

podiera decir que el todo cósmico es una dinámica *natura naturans*. Y que “ejercita una causalidad efectora en la producción de las inteligencias y del psiquismo humano”³⁴. Tal causa efectora produce evolutivamente esa innovación radical en que consiste la psique intelectual, que no es una mera prolongación de la causalidad efectora de los demás seres (vivos o no vivos) del universo. Pero esta efeción no es adicional sino intrínseca: con la evolución que innova se cumple una exigencia universal³⁵. De ahí que, por parte de “[...] los homínidos que se hominizan, se trata de una causalidad exigitiva”³⁶. Esto último quiere decir que



“la inteligencia no sólo no entra en juego, sino que no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie. Una especie de idiotas sería inviable”³⁷.



Luego, en otro artículo antropológico, “El hombre y su cuerpo”, se dice que el subsistema psíquico “tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema orgánico, y en muchos aspectos (no en todos, bien entendido) tiene

a veces cierta dominancia sobre éste”³⁸. Enseguida, en “Notas sobre la inteligencia humana”, Zubiri repite que la irreductibilidad de sentir e inteligir no obsta a la unidad estructural de ambos en un mismo y solo acto:



“entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad [...Pero] en su esencial irreductibilidad, sin embargo, sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural”³⁹.



Si en los años 60 todavía se utiliza la noción de alma, en los 70 ella deja paso definitivamente a la idea de psique⁴⁰. De ahí que haya que detenerse muy especialmente en los diversos textos de esta época ya madura, en la que —con todo— aún pueden apreciarse ciertas tensiones y titubeos. El artículo “La dimensión histórica del ser humano” le da su formulación definitiva a la tesis de la estructural unidad

de dos potencias irreductibles. Sin referirse al problema del origen de la inteligencia *qua* inteligencia más que para decir que en todo caso no es embriogenético, Zubiri establece que la unidad estructural de sentir e inteligir, a la que se ha referido tantas veces, es la unidad de dos potencias irreductibles que constituyen una sola facultad que produce actos ‘a una’ sentientes e inteligentes:



“ciertamente, la inteligencia, en tanto que potencia intelectual, es esencialmente irreductible al puro sentir en

cuanto tal. Por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de 'hacerse cargo de la realidad', es decir, de una potencia intelectual. De eso no hay duda ninguna. Pero [...] esta potencia intelectual no está por sí misma 'facultada' para producir sus actos. No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente 'una' con la potencia de sentir, más que si constituye una unidad metafísica con esta potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de 'facultad': es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad 'una', pero metafísicamente compuesta de dos potencias; la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad. Los griegos, en su idea de la *dýnamis*, no lo hicieron, y menos aún los latinos. No es lo mismo tener potencia y tener facultad. Tanto es así, que la inteligencia como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, tiene un origen genético, cosa que no sucede con la nuda potencia intelectual. Desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser hombre. Como la potencia intelectual en cuanto potencia, no es resultado de una embriogenia, resulta que ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso. La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas 'psíquicas' radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal [...] Pero la inteligencia, como potencia, no produce ni puede producir acción intelectual ninguna en el plasma: sería un absurdo mítico. Esa potencia no es, pues, aún facultad. Solamente lo será cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica se produzca la unidad intrínseca de la potencia intelectual y de la potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente, la facultad. Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectual a base de ácidos nucleicos y de liberaciones biológicas de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la

*facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfo genético*⁴¹.

La trílogía *Inteligencia sentiente* repite casi textualmente estas ideas⁴². Pero además agrega que esta concepción (dos potencias, pero una sola facultad)

*“no es un hecho [...] La impresión de realidad es un hecho, y por tanto, hecho es también el sentir intelectual o la intelección sentiente. La concepción de facultad estructuralmente compuesta de potencia sentiente y intelectual es a mi modo de ver [...] la única concepción científica del hecho de la impresión de realidad”*⁴³.



Estamos, pues, en pleno terreno metafísico y científico. La de Zubiri ya no es una descripción de los actos de la inteligencia sentiente, sino una explicación de su estructura profunda. Esta explicación lleva a afirmar que la potencia intelectual del hombre es “algo distinto”⁴⁴. Por una parte, Zubiri destaca el carácter

biológico de la inteligencia. Dice que la potencia intelectual está “determinada por la hiperformalización” de las estructuras sentientes⁴⁵. Sólo en unidad intrínseca y estructural con la potencia de sentir es la inteligencia una facultad. Por esto mismo dice Zubiri que la facultad intelectual sentiente



*“es una intelección que en cierto modo (aunque no exclusivamente) podríamos llamar cerebral. El cerebro es el órgano sentiente que por su hiperformalización determina exigítivamente la necesidad de intelección para poder responder adecuadamente. Además, el cerebro tiene una función aún más honda: mantener en vilo la intelección. Es la constitución del estado de vigilia. Finalmente, la actividad cerebral por ser sentiente, modula intrínseca y formalmente la intelección misma, la impresión de realidad. En la unidad de estos tres momentos (hiperformalización exigítiva, vigilia y modulación intrínseca) consiste el momento estructural sentiente de la intelección sentiente”*⁴⁶.



Por otra parte, Zubiri destaca que la inteligencia es una novedad irreductible al puro sentir. Ella es una nota estructural tan peculiar

que se puede decir no sólo que no es puramente estímulo, sino que tampoco es siquiera una nota sistemática de la sustantividad humana:

—  —

“no es una nota estímúlica complejamente elaborada. Frente a toda nota estímúlica, la inteligencia es esencialmente distinta de toda signitividad estímúlica [...] No es tampoco una nota sistemática. Se trata, por el contrario, de un elemento nuevo pero elemental, bien que exigido desde las estructuras materiales hiperformalizadas e intrínsecamente y formalmente modulado por ellas”⁴⁷.

Con más detalle se explyea Zubiri en ciertos textos de 1975 recogidos en *Sobre el hombre*. Allí intenta justificar una vez más que el hombre es unidad psico-orgánica y, a la vez, que su potencia intelectual, al no poder ser reducida al sentir, tiene que tener un origen no material. ¿Cómo se desarrolla la justificación? La actividad de la sustantividad humana es una sola, compleja y variable, y es en absolutamente todos sus actos, según Zubiri, “unitariamente psico-orgánica”⁴⁸. El hombre se va haciendo en su entera realidad, tanto orgánica como psíquicamente⁴⁹. Por

este ir haciéndose “la unidad del ser del hombre es gerundial”⁵⁰. El hombre no está enteramente constituido desde el principio, sino que su modo de ser es dinámico y “se va determinando”⁵¹. Tal determinación dinámica no es “una mera sucesión de momentos del ser, sino una *modalización* progresiva de un único ser”⁵². Y esta modalización consiste en que los niveles inferiores de realidad abren la posibilidad y la necesidad de los niveles superiores. Zubiri habla por ello tanto de una subtensión dinámica como de una exigividad:

—  —

“genéticamente, las tres fases esenciales son animación, animalización, mentalización. Son los tres grandes momentos de este ir haciéndose de la realidad humana. Cada uno está dinámicamente subtendido por el anterior [...] La morfogénesis, en efecto, es un proceso de subtensión dinámica. La primera función no sólo abre exigitivamente desde sí misma la entrada en acción de la segunda función, sino que se mantiene intrínseca y formalmente en ésta, y modula su actividad también intrínseca y formalmente [...] El hombre empieza por estar en el mundo animadamente; pero llega un momento en que no puede estar en el mundo animadamente sino estándolo animalmente; y en otro momento no puede estar animalmente en el mundo más que estando en él mentalizadamente. Esto es, de ser animado se

*abre a ser animal, y de ser animal se abre a ser mentalizado. Recíprocamente, el ser mentalizadamente es intrínseca y formalmente un ser animalizado, y el ser animalizado es intrínseca y formalmente un ser animado [...] El ser del hombre es constitutivamente un ser único cuyo modo de ser es gerundialmente abierto*⁵³.



Precisando más las cosas, en el mismo texto Zubiri dice que la génesis es un desarrollo estructurante de la sustantividad psico-orgánica en el que pueden distinguirse una

subtensión dinámica, una liberación y una incorporación. La subtensión dinámica de una función psíquica por parte de la función orgánica se explica así:



*“primero, la función primera produce exigítivamente desde ella misma la entrada en acción de la segunda [...] Segundo, la función primera se mantiene estrictamente en el seno de la segunda; con lo cual la primera sostiene intrínseca y formalmente la segunda [...] Tercero, la función primera [...] modula intrínseca y formalmente, en medida desde luego variable, las cualidades que va a poner en juego la segunda función”*⁵⁴.



La subtensión provoca una liberación. Gracias a la subtensión aparecen nuevas funciones desconocidas en el nivel inferior, que ‘liberan’ “para actividades de nivel superior”⁵⁵. Y por la liberación de actividades superiores, la función psíquica se incorpora en la orgánica. La función segunda revierte, entonces, sobre la primera dándole nueva entidad o corporeidad a la actividad psico-orgánica del sistema entero⁵⁶. Todo esto tiene conse-

cuencias de envergadura. Significa (a) que el hombre es ya persona desde el comienzo de su existencia: “desde su concepción, el hombre es [...] una realidad personal, una realidad cuya forma de realidad consiste en personidad, porque en el plasma está ya la psique con su inteligencia”⁵⁷. Pero también significa (b) que en el comienzo de la existencia humana el momento psíquico de su actividad es puramente pasivo. Entonces la psique



“está en actividad no accional sino pasiva [...Su yo no es un ‘yo accional’] sino un ‘yo en pasividad’. Y sus determinaciones naturales son una personalidad pasiva. La expresión

no significa que hay un yo que 'está' pasivo, sino que el 'es' es la pasividad misma como un modo positivo del ser personal, del estar en el mundo"⁵⁸.



En 1975, en efecto, Zubiri piensa que las acciones de la célula germinal son solamente físico-químicas, y

que no hay aún acciones psíquicas, esto es, que la actividad psíquica -que ya existe- es puramente pasiva:



"como actividad accional no hay en la célula germinal más acciones que las físico-químicas. En ellas no interviene absolutamente para nada lo psíquico; afirmar lo contrario sería sencillamente absurdo. Pero en esta actividad 'germinal', en la que actualmente se hallan los procesos físico-químicos, se halla también en actividad todo lo psíquico, pero de un modo pasivo, es decir, como actividad pasiva. El transcurso de los procesos moleculares, en efecto, va modelando la psique, la cual está por tanto en actividad pasiva [...] En esta fase inicial hay evidentemente un predominio accional de lo orgánico. En otras etapas de la vida, en la vida adulta, sucederá lo contrario. Pero en todas ellas está en actividad el sistema entero en todas sus notas [...] La pasividad psíquica del plasma germinal no se halla limitada a lo que suele llamarse lo vegetativo y lo sensitivo sino que a mi modo de ver se extiende a todas las notas psíquicas, incluso a las intelectuales, afectivas, volitivas, etc. En esta fase germinal, bien entendido, la psique no tiene consciencia, ni entiende, ni tiene sentimientos, ni toma decisiones, etc. Pero los procesos moleculares comienzan a conformar, por ejemplo, el tipo de inteligencia, de afectividad, de voluntariedad, etc., que tendrá la psique cuando entre en acción. Esta conformación se va llevando a cabo a lo largo de todo el desarrollo psico-orgánico durante la fase pre-natal, y aún después del nacimiento"⁵⁹.

Sólo después de un período constituyente, (c) el hombre estará en actividad personal activa, y entonces sí que habrá acciones psíquicas:

"la prueba está en que cuando el yo se afirma accionalmente en el campo de la realidad, es un yo que 'se encuentra' consigo mismo, con lo que 'ya era' antes de ser yo en acción, antes de ninguna intervención accional suya, es decir, en pasividad. Este carácter de los actos anteriores al hacerse

cargo de la realidad, es justo lo que [...] he llamado carácter personal de los actos naturales"⁶⁰.

De manera (d) que, así como hay una morfogénesis orgánica, hay una morfogénesis de la misma psique:

"la psique no surge ya completamente hecha, ni en el individuo ni en la especie [...] No es que la psique en el primer instante del plasma germinal tuviera ya todas sus facultades, pero sin ejercitarlas, sino que lo que afirmo es que las facultades mismas en cuanto facultades, la psique las va adquiriendo genéticamente, bien que en distinta medida y forma [...] La inteligencia sentiente resulta ser una facultad genéticamente lograda"⁶¹.



Y sin embargo, (e) esta génesis de la inteligencia sentiente no es una génesis de la potencia intelectual. La potencia de inteligir "está ya en el plasma"⁶². Lo que ocurre es que en el hombre la potencia intelectual no está facultada para producir sus actos. Sólo está facultada cuando tiene una estructura sentiente, de manera que sólo cuando alcance esa estructura será una facultad: la inteligencia sentiente. (Lo que vale también para la otra potencia: habrá facultad sólo cuando 'cierta zona' de la potencia sensitiva alcance una estructuración inteligente.) Esto indica que, aunque la inteligencia sentiente es una estructura unitaria y una facultad única, está constituida por dos potencias, inteligir y sentir, siendo la primera esencialmente irreductible a la segunda⁶³.

Con estas reflexiones, Zubiri ha logrado un concepto racional más maduro de la realidad humana, en el que asoma —sin apenas notar-se— la necesidad de un fundamen-

to plenario y trascendente para la potencia intelectual, que a diferencia de la facultad de la inteligencia sentiente no se debe a una génesis estructurante. Pero las ideas de Zubiri al respecto siguen desarrollándose. Prueba de ello es el texto "Génesis de la realidad humana", de 1982-1983, también incorporado en *Sobre el hombre*. ¿Qué es lo que dice allí Zubiri? Ante todo, que hay una génesis de la materia, una dinamicidad o dar de sí de la sustantividad material, que es la "sustantividad cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles"⁶⁴. Las potencialidades materiales de dar de sí son diversas. En todas ellas se produce una innovación. No son meras repeticiones sino novedades que la materia da de sí⁶⁵. Una es la transformación: la "sustantividad material puede dar de sí produciendo por transformación algunas notas o partículas elementales nuevas"⁶⁶. Y otra es la sistematización: una propiedad sistemática no es la propiedad distribuible en cada uno de

los elementos del sistema, sino la que se origina de (e incumbe a) la unidad estructural de todos ellos⁶⁷. Caben diversas sistematizaciones de la materia. Zubiri se refiere a la materia viva y a la materia orgánica⁶⁸. La materia orgánica u organismo, a su vez, puede dar de sí, también por sistematización, otras tantas propiedades. Una es la troficidad de la sustantividad vegetal, y otra es la sensibilidad de la sustantividad animal, que a su vez

puede ser simplemente genética (es la “replicación de las propias estructuras y por las propias estructuras”, es decir, la generación de otros individuos dentro del mismo *phylum*) o evolutiva (“es la producción de un *phylum* ‘hecho’ desde otro por la modificación de este otro”)⁶⁹. Todas éstas son sistematizaciones de orden estrictamente material en las que la forma superior está fundada en la anterior. Entonces,



“no toda materia vive (hylozoísmo) y siente (pan-psiquismo). Pero por mera sistematización puede llegar a vivir y sentir. Cuando esto ocurre, la materia vive y siente exactamente al igual que pesa o caliente”⁷⁰.



Pero hay algo más. La génesis de la realidad humana no consiste en una transformación ni en una sistematización de la materia⁷¹. Con los animales superiores el hombre comparte una serie de notas orgánicas o somáticas. No obstante lo cual, el hombre posee unas notas en exclusiva, que son las notas psíquicas. Veíamos que hasta los años 60 Zubiri todavía admite un principio sustancial en la sustantividad humana, que sería justamente el alma; en su plena madurez, en cambio, dice que la psique no es una sustancia ni

ese principio sustancial “que vulgarmente llamamos ‘alma’”⁷². Unas y otras notas no son más que subsistemas de una sola sustantividad, que es el sistema constitucionalmente completo. Aunque en el desarrollo de la realidad humana puedan dominar unas veces las notas orgánicas y otras las notas psíquicas, la sustantividad es una actividad única y unitaria de carácter psico-somático. Cuerpo y psique no están yuxtapuestos ni unidos por agregación. Entre ambos hay una unidad sistemática, en cuya virtud



“todo lo psíquico es corpóreo, y lo corpóreo es psíquico [...] todas y cada una de las notas humanas son rigurosamente psico-somáticas, esto es, cada nota es material-psíquica o psíquico-material”⁷³.



Zubiri insiste en que ésta no es una concepción materialista sino

‘materista’ de la sustantividad humana. Y como dentro de las notas

psíquicas la radical es la inteligencia, Zubiri también dice que su propia posición, nada intelectualista, sí que es 'inteleccionista'. Entender es aprehender realidad. En ello se distingue el hombre de todo otro animal o ser vivo: en que gracias a su inteligencia está, en cada uno de sus actos, en la realidad. Entre la estimulación más complicada de un animal superior y la realidad inteligida sentientemente por el hombre hay una diferencia no gradual sino esencial. Esto es lo decisivo. Por eso la "sensibilidad pura jamás llegará a ser inteligencia"⁷⁴. La cuestión radica en explicar cómo se genera una sustantividad radicalmente unitaria algunas de cuyas notas son esencialmente distintas de todas las demás, en el entendido de que las notas psíquicas son irreducibles a las orgánicas⁷⁵. Según Zubiri, los progenitores no transmiten ni el cuerpo ni la psique. Lo único que transmiten son "los elementos germinales (espermatozoide y óvulo) que van a producir *por sí mismos* la célula germinal"⁷⁶. Por sistematización de dichos elementos germinales se constituye la célula germinal. Y junto con ella surge, también por sistematización, la psique. Por eso es que desde el inicio hay no sólo una célula germinal sino una psique: la unidad de ambas es el 'plasma germinal'⁷⁷. La psique "procede de la sistematización constitutiva de la célula germinal"⁷⁸. ¿Cómo?

Zubiri rechaza ciertas ideas que alguna vez sostuvo, como la de que la célula germinal fuera causa dispositiva o exigitiva de la psique. Más que estar 'en' el cuerpo, la psique 'es-de' el cuerpo. Así, "la psique no está 'en' el cuerpo, ni está exigida por él", sino que brota procesualmente desde "las estructuras de la célula germinal misma"⁷⁹. A este texto Zubiri añadió después una anotación marginal: "pero, ¿cuándo?"⁸⁰. Esto muestra una indecisión de Zubiri en cuanto a si la psique efectivamente está presente desde el inicio formando unidad con la célula germinal, como se afirma en el texto. Sea de ello lo que fuere, las estructuras de la célula germinal hacen brotar las notas psíquicas. Y este hacer es constituyente: "la psique está producida 'por' la célula misma y por sus propias estructuras"⁸¹. Pero como la psique (por su momento radical de realidad) es esencialmente irreducible al cuerpo, Zubiri dice que el hacer constitutivo de la célula germinal es paradójico: aunque dicha célula hace brotar desde sí misma la psique, no puede hacerla brotar 'por sí misma'. Aquí entra en juego un nuevo factor: si las estructuras de la célula germinal "hacen brotar a la psique desde sí mismas es porque algo les lleva intrínsecamente a hacerlo, mejor dicho porque algo les 'hace que hagan'"⁸². El hacer brotar sigue siendo un hacer de la célula germinal,

—  —

*"[...] pero es un hacer que le hacen que haga. A la célula germinal se le puede hacer que haga una psique"*⁸³.

—  —

De ahí la pregunta de Zubiri: “¿qué es esto que la lleva a hacer desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer?”⁸⁴. Zubiri emplea aquí su idea del cosmos. Considerado intramundano, el cosmos es la única sustantividad estrictamente tal, y respecto de ella las cosas no serían más que fragmentos o notas de la melodía dinámica universal. Claro: para

la reflexión metafísica de Zubiri, que conduce a admitir la realidad divina, ni siquiera el cosmos es sustantivo, pues Dios es la única *natura naturans*. Pero si tomamos al cosmos como ya existente, él es la *natura naturans*, y las cosas, la *natura naturata*. La naturaleza naturante es la que hace que la célula germinal haga brotar la psique desde sí misma:



“la naturaleza naturante, por ser la unidad primaria, determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas, y esta determinación es lo que llamamos producción. Esta acción naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique”⁸⁵.



Es la naturaleza naturante la que hace que la naturaleza naturada haga: “la unidad intrínseca de estos dos haceres es justamente la constitución del plasma germinal”⁸⁶. La naturaleza naturante no ‘utiliza’ a la célula germinal como una causa instrumental, sino —dice Zubiri— absorbe en un nivel superior las estructuras de esa célula haciendo que haga desde sí misma la psique⁸⁷. Esta absorción en un nivel más alto es lo que Zubiri llama una ‘elevación’: “la elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea *en las estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales”⁸⁸. Y esta superioridad es el momento radical de realidad. La absorción en

un nivel superior es una elevación al nivel de la realidad: “se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal”⁸⁹. Entonces, las estructuras de la célula germinal hacen brotar desde sí mismas la psique porque han sido ‘elevadas’ a la realidad. La psique se debe a la elevación de la célula germinal a la realidad. La elevación es un acto de la naturaleza naturante distinto del acto de la célula germinal por el cual se produce la psique. Por la naturaleza naturante y no por sí misma, la célula germinal hace brotar desde sí misma a la psique⁹⁰. La elevación es un acto del cosmos que pasa —esto es lo que se transmite— de progenitores a generados. Por esta elevación, el cosmos hace

que cada célula germinal haga brotar desde sí misma una psique, una psique que sólo por un proceso de constitución genética llegará a ser intelección, sentimiento y volición, esto es, facultades de realidad⁹¹. Hay, pues, unas notas psíquicas que forman unidad con la célula germinal y que primigeniamente son anteriores a la intelección, el sentimiento y la volición, “pero anteriores dentro de una línea rigurosa de psiquismo”⁹². Los progenitores no transmiten la psique, pero sí transmiten la elevación de la célula germinal de la que brotará genéticamente la psique y el “primer estado psíquico” de la realidad humana

recién constituida⁹³. La génesis de la realidad humana es unitaria, es “una sola génesis psico-somática desde la concepción misma de un viviente ya psico-somático”⁹⁴. En el texto, como hemos visto, Zubiri piensa que “la célula germinal está elevada desde el instante mismo de la concepción”⁹⁵. Pero Zubiri vuelve a dudar. Al margen del texto donde dice que “lo que se concibe en la concepción es un hombre”, anota esta pregunta: “la célula germinal, ¿es un hombre?”⁹⁶. La psique, dice Zubiri, no se ‘despide’ ni se ‘libera’ de la materia, sino que ‘conserva’ (*hebt auf*, se diría) todas las estructuras materiales,



“[...] pero como momentos de una estructura superior: la estructura de la sustantividad humana [...] Ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni en que ésta sirva a la psique, sino que consiste en ‘corporizar’ la psique o ‘psiquizar’ el cuerpo”⁹⁷.

La elevación tienen este rasgo desconcertante, pues hace que la materia se sobrepase a sí misma, haciendo que

“[...] lo material mismo sea más que material [...] Es hacer que la materia misma esté haciendo su propia superación”⁹⁸.



La elevación, dicho brevemente, es la potencialidad de hominización de la materia⁹⁹. Para Zubiri es indudable que la materia “da de sí al hombre”¹⁰⁰. La elevación no es una transformación ni una sistematización genética o evolutiva de la materia. La materia (por supuesto que no cualquiera, sino la de un animal hiperformalizado) puede elevarse desde

sí misma, pero no por sí misma. La hominización es una potencialidad de la materia de dar de sí por otro. Consiste en “hacerle *hacer* a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer”¹⁰¹. La materia, en suma, da de sí la intelección por elevación, y entonces “no podemos decir que la materia entienda, sino que la materia hace entender materialmente”¹⁰².

Los titubeos que se perciben en las dos anotaciones al texto comentado parecen pervivir en la primera parte de *El hombre y Dios*, cuya redacción Zubiri finalizó poco antes de su muerte, constituyendo por ende la última expresión de su concepción del hombre. En estas páginas, Zubiri repite la argumentación antropológica de siempre. Por una parte, el énfasis

en la unidad de la facultad aprehensiva y del hombre mismo. La impresión de realidad es un solo acto de una sola facultad; por ser impresión es sentir animal, pero por ser de realidad, es acto de intelección. De ahí que se apele a la distinción entre las dos potencias y a la única facultad de sentir intelectivamente o de inteligir sentientemente:



“no se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el ‘de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectual”¹⁰³.



Es cierto que el subsistema psíquico puede tener alguna dominancia sobre el subsistema orgánico, pero el único sistema es el de la sustantividad humana cuya actividad “es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos”¹⁰⁴. Psique y organismo se codeterminan mutuamente, pero no como acto y potencia, “sino como momentos reales en acto y *ex aequo*, cuya codeterminación consiste en ser cada uno ‘de’ todos

los demás”¹⁰⁵. Por ello se afirma que el organismo es ‘organismo-de’ la psique y ésta es ‘psique-de’ el organismo. Lo cual no empece a seguir hablando de la consabida irreductibilidad entre sentir e inteligir, estimulación y realidad, organismo y psique. La diferencia del hombre con el animal es esencial, la psique (no el alma o espíritu) es esencialmente irreductible al organismo, la inteligencia tampoco se puede reducir al sentir, y la



“estimulación, por mucho que se enriquezca y se complique, no será jamás realidad. Formalidad de estimulación y formalidad de realidad son esencialmente irreductibles”¹⁰⁶.



Pues bien: Zubiri ahora agrega, sin precisiones cronológicas, que el embrión ‘llega’ a ser persona,

puesto que hay un proceso de constitución genética de esa forma de realidad que es la personeadad.

Solamente una vez que la persona se ha constituido embriológicamente empieza el hombre a cobrar figura personal. Entonces, también, vuelve a ser necesario hablar de

una primera actividad pasiva de la persona recién constituida, dado que ésta no realiza actos personales sino que va recibiendo pasivamente su personalidad:



“se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente. En definitiva, desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personeidad, esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida”¹⁰⁷.



La génesis del hombre es un proceso de hominización. Por eso se puede admitir que a partir de cierto momento de la vida intrauterina el embrión se constituye como persona. Si Zubiri tendía a seguir la idea tradicional según la cual la persona es resultado inmediato de la concepción, al final de su vida parece aceptar —de acuerdo con los *dicta* de la embriología— que hay una génesis personal del hombre “en un momento casi imposible de definir” del desarrollo embrio-

nario. Pero esto, con todas las implicaciones metafísicas y éticas que pueda tener, no altera la tesis básica: que en el hombre hay una novedad excepcional respecto de la animalidad. Claro que esta novedad se puede explicar recurriendo a las estructuras materiales que hacen desde sí mismas la psique. Y es que, como decía en los años 70, no hay problema en admitir que la facultad que es la inteligencia sentiente sea un producto morfo-genético. Empero, ése es un punto

de vista penúltimo que no agota la cuestión. Desde el punto de vista último o definitivo al que la razón siempre aspira (aunque no sea más que por meras aproximaciones), no se puede entender la emergencia de la potencia intelectual con el mero recurso a la materia, ya que ésta no es capaz de hacer por sí misma la psique intelectual. La idea de una elevación, o comoquiera que se la llame, sigue siendo insustituible¹⁰⁸.

Éstos son, en fin, los desarrollos de Zubiri en torno al concepto racional del hombre. En todo momento se insinúa el papel de la realidad plenaria y trascendente, que es la que eleva a la materia para que pueda dar de sí la intelección. El desarrollo filogenético y ontogenético del hombre es una complicada cuestión evolutiva y embriológica, pero si en ella la cohesión sistemática entre organismo y psique resulta crucial, también lo es explicar por qué hay en el hombre esas notas psíquicas que lo abren a la realidad y que desbordan las capacidades materiales específicas e individuales. Esta explicación ha de dar razón de que dos conjuntos de notas *toto caelo* irreductibles hayan constituido un solo sistema sustantivo que es 'a una' material, animal, personal y libre. Incluso en los textos más maduros de Zubiri, que ya no hablan de alma o espíritu y que enfatizan las condiciones materiales de la intelección y de la entera realidad humana, nunca deja de salvarse la irreductibilidad del inteligir al sentir y de la psique inteligente

al organismo. Sea exigencia, sub-tensión dinámica, liberación, conservación que supera o elevación que hace que la materia haga algo que no está 'en' la materia sino que es 'de-la' materia sin ser material: en cualquier caso, la interpretación racional esbozada por Zubiri intenta destacar la innovación esencial que el hombre introduce en el cosmos. Tal innovación es la que pide explicación, que si penúltimamente puede recurrir a las estructuras físicas, químicas y biológicas del universo, a la larga y en definitiva ha de postular un fundamento que ya no es material y relativo sino simple y absolutamente absoluto. En efecto, podrá decirse que la psique humana brota de la célula germinal porque el cosmos es *natura naturans* que hace que la materia haga su propia superación, pero esto no impedirá sino que llevará inexorablemente a postular que la célula germinal está elevada a la realidad y hace brotar a la psique desde sí misma pero no por sí misma sino por el cosmos, y que el cosmos, que respecto de cada cosa y de la célula germinal es *naturante*, es sin embargo en sí mismo como realidad una *natura naturata*. Y es que, asegura Zubiri, el cosmos no es real por sí mismo.

En este punto se reúnen las argumentaciones cosmológica y antropológica, y a la insuficiencia real del cosmos se agrega ahora la insuficiencia real de la materia y del sentir animal. La argumentación antropológica desemboca no en un materialismo sino en algo distinto:

en un materismo que admite la elevación de la materia para que dé de sí desde sí misma lo que ella por sí misma no puede hacer. La elevación intenta conceptualizar por qué la materia hace desde sí misma lo que por sí misma no puede hacer. Por esto es por lo que la argumentación antropológica de Zubiri no es fisicalista o emergentista, sino más bien dualista. Aunque no por ello deba ser identificada con ciertas tesis dualistas y confesadamente teológicas que hacen que Dios, como verdadero autor, 'introduzca' o 'inyecte' el alma en el cuerpo procreado por los padres; para Zubiri, la psique humana se desarrolla desde la materia, pero desde una materia elevada o superada, ya que la materia por sí misma no puede hacer una potencia intelectual. Es esta elevación de la materia la que lleva a la realidad plenaria que explica la potencia elemental e irreductible de inteligir y consiguientemente la absoluta novedad que el hombre constituye. Entonces, la permanente afirmación de que el inteligir es irreductible al sentir

es la prueba que ofrece Zubiri para justificar la existencia de la realidad divina. Y como esta irreductibilidad implica que la apertura a la realidad define al hombre en cualquiera de sus dimensiones, en todos sus actos, en la habitud con la que se enfrenta a las cosas y en cada una de sus facultades y estructuras, la existencia de Dios será la admisión no sólo de la realidad plenaria última y sostenedora, sino de la realidad posibilitante e impelente que es raíz e impulso de la personalidad humana. Contra las clásicas argumentaciones de Agustín, Kant y Schleiermacher, hay que decir que la radical innovación que constituye el hombre no es puramente intelectual, sentimental o volitiva, sino que justo por ser intelectual es a la vez sentimental y volitiva, cualificando así todas sus peculiaridades personales, morales, sociales e históricas. Y entonces Dios será no sólo lo máximamente inteligido, sentido o querido, sino la realidad última, posibilitante e impelente que sostiene, radica e impulsa, la realidad plenaria concreta, única y personal.

BIBLIOGRAFÍA

- A. García Suárez (1995), "*Qualia: propiedades fenomenológicas*", en F. Broncano (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* Vol. 8: *La mente humana* (Madrid, Trotta), pp. 353-383.
- D. Gracia (1986), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor).
- D. Gracia (2004), "La antropología de Zubiri", en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada, Comares), pp. 87-116.
- E. Solari (2008), "El problema de Dios según Heidegger", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Vol. XXXV, pp. 279-396.

- E. Solari (2009), "El argumento cosmológico de Zubiri", en *Revista de Filosofía. Universidad de Chile* Vol. 65, pp. 115-141.
- X. Zubiri (1948-1949), "El problema de Dios" (inédito curso oral de 33 lecciones cuya transcripción mecanografiada se halla en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid).
- X. Zubiri (1962), *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones).
- X. Zubiri (1964), "Transcendencia y física", en *Gran Enciclopedia del Mundo* Vol. 18 (Bilbao, Durvan), cols. 419-424.
- X. Zubiri (1972-1973), "La dimensión histórica del ser humano", en VV.AA., *Realitas* Vol. I (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones), pp. 11-64.
- X. Zubiri (1980), *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1982), *Siete ensayos de antropología filosófica* (Bogotá, USTA).
- X. Zubiri (1983), *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1984), *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1986), *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1989), *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1992), *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1996), *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid, Alianza).
- X. Zubiri (1997), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid, Alianza).

NOTAS

- ¹ Véase, por ejemplo, el caso de D. Gracia, uno de los más autorizados intérpretes de esta filosofía, quien, al mostrar los esbozos racionales teístas de Zubiri, apenas menciona su argumento cosmológico, sin decir prácticamente nada de sus prolongadas reflexiones antropológicas al respecto ni de su tratamiento de las cuestiones que tocan a la teodicea (cf. Gracia 1986: 222-229 y 2004).
- ² Para una reconstrucción del mismo, vid. Solari (2009).
- ³ Zubiri (1964: 422).

- ⁴ Para una primera idea en torno a las nociones de religación, Dios y religión en Zubiri, vid. Solari (2008: 386-390).
- ⁵ Zubiri (1984: 124). Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a la misma página.
- ⁶ Zubiri (1984: 125).
- ⁷ Zubiri (1984: 125).
- ⁸ Zubiri (1984: 126). Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a la misma página.
- ⁹ Zubiri (1984: 126-127).

- ¹⁰ Vid. Zubiri (1996: 411-413).
- ¹¹ Zubiri (1996: 376, 386 y 404-405).
- ¹² Vid. Zubiri (1996: 405-406).
- ¹³ Zubiri (1996: 410-412; vid. 405-413).
- ¹⁴ Zubiri (1996: 411).
- ¹⁵ Zubiri (1996: 412). Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a la misma página.
- ¹⁶ Zubiri (1996: 412-413). Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a esta última página.
- ¹⁷ Zubiri (1996: 426).
- ¹⁸ Zubiri (1996: 699).
- ¹⁹ Zubiri (1982: 44-45).
- ²⁰ Zubiri (1982: 44-45).
- ²¹ Zubiri (1982: 46-47).
- ²² Zubiri (1982: 47).
- ²³ Zubiri (1982: 48).
- ²⁴ Zubiri (1982: 49-51).
- ²⁵ Zubiri (1982: 51).
- ²⁶ Zubiri (1982: 52-53). Esto es algo que ya está esbozado en *Sobre la esencia*: “los padres no transfieren el espíritu a sus hijos, pero ello no obsta para que el hijo esté real y verdaderamente engendrado por los padres. Pues bien, análogamente, aunque el proceso genético no produzca el espíritu humano por transmutación del psiquismo animal, sin embargo, continúa siendo verdad que la especie humana es el término de una evolución zoológica” (1962: 262). Y antes incluso en el curso “Acerca de la voluntad”: “es el cuerpo el que con sus estructuras va modelando a radice la actividad anímica.

Realmente, para una diferenciación celular en el plasma germinal no hace falta para nada el espíritu humano. Sin embargo, el espíritu está allí. ¿Haciendo qué? Nada. Padeciendo. Recibiendo precisamente la forma de sus estados mentales, que el despliegue del plasma germinal va a imprimir en ellos. De ahí que si es falso, evidentemente, que los padres den el alma a su hijo, es absolutamente verdadero que determinan en él su primer estado mental” (1992: 58).

- ²⁷ Zubiri (1982: 53-54). Parejamente se expresa en un curso parcialmente teológico de 1971, cuando reafirma que la fundamentalidad divina se inserta en la evolución como una exigencia interna del psiquismo humano. Dice: “Dios no es una especie de definidor, de dictador teologal o cósmico, diciendo que haya hombres, y que haya cada uno de ellos. Dios ha hecho que la creación se vaya en cierto modo haciendo divinamente. Ahí está el modo divino: por evolución” (1997: 225-226). En este sentido, y sólo en éste, es cierto que el origen del cuerpo y de la psique sea material y que “el curso de la evolución material hasta la mente humana es justamente la marcha desde la pura materia hasta la libertad” (vid. 1997: 229).
- ²⁸ Zubiri (1982: 54).
- ²⁹ Vid. Zubiri (1982: 40-43). “El origen del hombre” termina, en franco abandono de la argumentación metafísica, con una alusión al servicio teológico que puede prestar la noción de elevación, pero ya no esa elevación exigida e interna de que hemos tratado sino la elevación teologal interna no exigida que especifica a la fe cristiana: “el animal

- racional fue elevado a un estado que llamaríamos 'teologal' descrito por el Génesis y por san Pablo. Ya no es mero animal racional sino animal racional teologal. Es una elevación no exigida, pero sí intrínseca (*ab intrinseco*): por esto se dice que es mera elevación" (1982: 54).
- 30 Zubiri (1982: 66-67).
- 31 Zubiri (1982: 67).
- 32 Zubiri (1982: 72).
- 33 Zubiri (1989: 214-215; vid. 219).
- 34 Zubiri (1989: 214-215).
- 35 Vid. Zubiri (1989: 212-213, 215-216 y 218).
- 36 Zubiri (1989: 214).
- 37 Zubiri (1989: 213).
- 38 Zubiri (1982: 90).
- 39 Zubiri (1982: 113-115).
- 40 Es algo que ha destacado Gracia (vid. 2004: 103-104).
- 41 Zubiri (1972-1973: 154-155).
- 42 Vid. Zubiri (1980: 89-92).
- 43 Zubiri (1980: 91-92).
- 44 Zubiri (1980: 96).
- 45 Zubiri (1980: 96).
- 46 Zubiri (1980: 96-97). Para una anticipación de esta idea en algunos textos anteriores, vid. Zubiri (1982: 67-68 y 1986: 510-512 y 523).
- 47 Zubiri (1980: 97; sobre la exigibilidad, vid. 72). El volumen *Inteligencia y razón* agrega que, "por muy últimas que sean, las células o los componentes celulares de un organismo humano no son lo que determina que el organismo tenga un modo último de ser personal": Zubiri (1983: 115).
- 48 Zubiri (1986: 482).
- 49 Vid. Zubiri (1986: 166).
- 50 Zubiri (1986: 167).
- 51 Zubiri (1986: 166).
- 52 Zubiri (1986: 166).
- 53 Zubiri (1986: 166-167; vid. también 497-506).
- 54 Zubiri (1986: 508).
- 55 Zubiri (1986: 508-509).
- 56 Vid. Zubiri (1986: 509).
- 57 Zubiri (1986: 163-164). "La psique es un momento constitutivo y no consecutivo del plasma germinal" (1986: 496; vid. 510).
- 58 Zubiri (1986: 164).
- 59 Zubiri (1986: 486-488; vid. también 490-492 y 529).
- 60 Zubiri (1986: 164).
- 61 Zubiri (1986: 489, 496 y 502).
- 62 Zubiri (1986: 503).
- 63 Vid. Zubiri (1986: 503-504 y 515).
- 64 Zubiri (1986: 450).
- 65 Vid. Zubiri (1986: 475).
- 66 Zubiri (1986: 451; vid. también 475).
- 67 Vid. Zubiri (1986: 447).
- 68 Vid. Zubiri (1986: 452-454 y 475).
- 69 Zubiri (1986: 454).
- 70 Zubiri (1986: 454-455).
- 71 Vid. Zubiri (1986: 475).
- 72 Zubiri (1986: 455).
- 73 Zubiri (1986: 456 y 474).
- 74 Zubiri (1986: 460).
- 75 Vid. Zubiri (1986: 460).
- 76 Zubiri (1986: 461).

- 77 Vid. Zubiri (1986: 463).
 78 Zubiri (1986: 463).
 79 Zubiri (1986: 464).
 80 Zubiri (1986: 464 n. 1).
 81 Zubiri (1986: 464).
 82 Zubiri (1986: 465).
 83 Zubiri (1986: 465).
 84 Zubiri (1986: 466).
 85 Zubiri (1986: 466).
 86 Zubiri (1986: 467).
 87 Vid. Zubiri (1986: 467).
 88 Zubiri (1986: 468).
 89 Zubiri (1986: 468).
 90 Vid. Zubiri (1986: 469-470).
 91 Vid. Zubiri (1986: 470-472).
 92 Zubiri (1986: 471).
 93 Zubiri (1986: 471).
 94 Zubiri (1986: 473).
 95 Zubiri (1986: 469).
 96 Zubiri (1986: 474 n. 1).
 97 Zubiri (1986: 474).
 98 Zubiri (1986: 473-474).
 99 Zubiri (1986: 474).
 100 Zubiri (1986: 474-475).
 101 Zubiri (1986: 476).
 102 Zubiri (1986: 476).
 103 Zubiri (1984: 36; vid. 35-37).
 104 Zubiri (1984: 43).
 105 Zubiri (1984: 41-42).
 106 Zubiri (1984: 36-37; vid. también 33-36 y 40-41).
 107 Zubiri (1984: 50).

108 A la luz del texto antes citado de *El hombre y Dios*, Gracia ha dicho que la inteligencia es una nota que surge genéticamente por sistematización material “como consecuencia de la elevación” (2004: 113). Esto podría parecer insostenible, pues Zubiri en *Inteligencia y realidad* asegura que la inteligencia no es una nota estímulo-ca ni sistemática sino elemental. La única forma de hacer concordar una cosa con la otra es entender que la génesis es de la facultad de sentir intelectivamente, mientras que la elementalidad es de la inteligencia *qua* potencia. Así, puede tener sentido añadir que el resultado del proceso constituyente de la sustantividad humana “sería una nota sistemática nueva, que es lo que llamamos psiquismo específicamente humano o inteligencia. Ese proceso es estrictamente material o fisicoquímico, de tal manera que son los elementos materiales los que dan ‘desde sí mismos’ lugar a la psique específicamente humana”, si bien lo hacen porque están ‘elevados’, única forma de explicar los caracteres inmateriales o espirituales de la psique: Gracia (2004: 115). Esta interpretación cree ser más fiel a lo que Zubiri terminó pensando en sus últimos años, algo que constituiría una suerte de ‘emergentismo por elevación’. El problema es que dicha interpretación lleva a decir que “ya no tiene sentido hablar de una potencia intelectual pura” (2004: 113), cosa que –como hemos visto– no tiene respaldo en Zubiri, ni siquiera al final de su vida. Y es que, metafísicamente hablando, la potencia intelectual es ese ingrediente o momento de la facultad de inteligencia sentiente que no se explica más que por una elevación de la materia, y que por tanto no

se puede reducir a una morfogénesis puramente material. Así, pues, por mucho que Zubiri enfatice la unidad estructural entre cuerpo y psique intelectual y acepte que ésta emerge materialmente desde aquél, su postura sigue siendo dualista, pues todo el proceso fisicoquímico cuyo sujeto material es el cosmos ya está elevado, siendo esta elevación trascendente e irreductible al cosmos. Por este peculiar dualismo que admite la génesis material de la inteligencia sentiente, Zubiri puede aproximarse a la también peculiar tesis de Searle, que alega no ser ni

dualista ni materialista, sin empero identificarse con él, precisamente porque no es dualista y rechaza todo recurso a una intervención divina (vid. Searle 2006: 63-64 y 162-167, el cual –dicho sea de paso– ha sido considerado de todos modos como un dualista, al menos en el sentido del dualismo de propiedades: vid. García Suárez 1995: 380-381). Para Zubiri, la génesis de la facultad de inteligencia sentiente es material, pero solamente porque una intervención divina ‘eleva’ a la materia para que pueda dar desde sí misma la potencia intelectual.

Paulo Freire, Paul Ricoeur y la identidad narrativa

MANUEL FERNANDO VELASCO

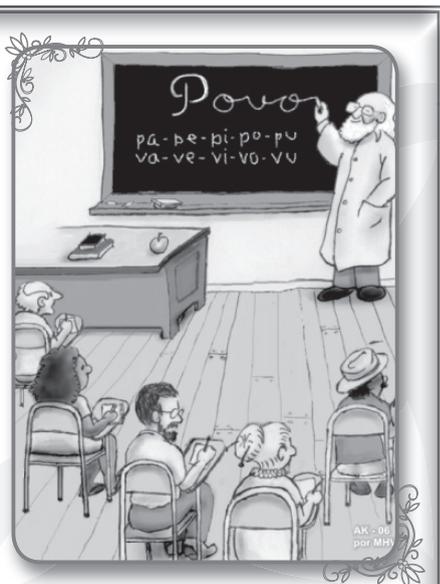
DEPARTAMENTO DE LETRAS, COMUNICACIONES Y PERIODISMO

UCA, SAN SALVADOR



Resumen: En este texto se asiste a un diálogo entre dos autores: Paul Ricoeur y Paulo Freire. Lo que se pretende es acercar el concepto de identidad narrativa de Ricoeur a la importancia que Freire concede a contar la propia historia. En esa línea, se revisa el modelo educativo comunicacional dialógico propuesto por el educador brasileño y se retoman los conceptos de identidad, concordancia, discordancia e identidad narrativa del filósofo francés. El diálogo que se establece entre ambos autores permite profundizar en otros aspectos: la identidad narrativa en América Latina, la pluralidad y alteridad, la relación práctico-transformadora con el Otro, la resiliencia y la relación entre ciudadanía y narración. Todo lo anterior permite reflexionar acerca de cómo nos construimos sobre narraciones y cómo vamos siendo a partir de los textos que nos relatamos.

Abstract: In this paper a dialogue between two authors can be found: Paul Ricoeur and Paulo Freire. Its aim is to relate Ricoeur's concept of narrative identity to the importance given by Freire to the fact of narrate our own history. The author reviews both the communicational-



dialogic educative model proposed by the Brazilian educator and the concepts of identity, concordance, discordance and narrative identity of the French philosopher. The dialogue established here between both authors makes it possible to study in depth other aspects: narrative identity in Latin America, plurality and alterity, the practical-transformer relation with the Other, resilience and relation between citizenry and narration. These elements make is possible to reflect on how we construct ourselves on narrations and the way we are hence the texts we narrate each other.



I. Introducción

El curso *La construcción de la identidad en América Latina* –impartido por la doctora Andrea Díaz Genis, uruguaya, en octubre del año pasado, como parte del

doctorado en Filosofía Iberoamericana de la UCA– dejó en mí varias inquietudes y profundas reflexiones. Hubo una idea que, desde que la leí, me atrajo particularmente:

“La identidad es una construcción que se relata, pero que implica tanto la lectura y relectura del pasado, como la apertura hacia un proyecto. Es más, leemos e interpretamos nuestro pasado de acuerdo con un proyecto. Afirmamos entonces que la identidad forma parte de algo que se cuenta, que se narra, que se ‘ensaya’... Es decir, la identidad está mediada por un lenguaje, una manera de ‘expresar’ con sus reglas, un entramado lingüístico, una determinada manera de expresar las significaciones que implica un aprendizaje cultural” (Díaz Genis, 2004).

Desde ese momento, los planteamientos de Arthur Danto y Paul Ricoeur captaron mi interés. A ninguno de los dos había leído, pero me parecía que debía acercarme al menos al francés Ricoeur (1913-2005), cuyas ideas acerca de la identidad como *ipse* y *mismo* y sus investigaciones acerca de la identidad narrativa resonaron con fuerza en mi interior.

Fue tiempo después, al enfrentarme a la posible estructura del trabajo final, cuando, me parece, encontré el porqué de esa atracción: me pareció que esos conceptos podían acercarse a los de un autor que, aunque no había leído mucho, creía dominar: Paulo Freire (1921-1997). Recordaba vagamente

que en alguna parte había leído que para este educador brasileño la alfabetización iba más allá de un mero aprendizaje de lectura y escritura, es decir, las personas debían alfabetizarse para algo más: contar su propia historia, eso era lo realmente valioso, lo que en el fondo importaba. Pero no estaba seguro de si Freire había dicho eso o había formulado algún planteamiento en esa dirección. Tampoco había leído a Ricoeur. Y sin embargo empecé a recorrer ese camino.

Con la idea en la cabeza, releí cuatro libros de Freire y leí varios capítulos de dos libros de Ricoeur. Mi propósito, al iniciar la lectura, era aparentemente sencillo: acercar el concepto de identidad narrativa

de Ricoeur a la importancia que Freire concede a contar la propia historia, intentando hacer dialogar así a esos dos autores. Lo que presento a continuación es el resultado de esa intención. Sin embargo, más allá de los planteamientos que siguen, gracias a las lecturas redescu-

brí a Freire –y de paso me di cuenta de que había entendido menos de la mitad de sus planteamientos– y descubrí a Ricoeur –con quien disfruté enormemente de su rigurosidad y estructura–, aunque me falta muchísimo por comprender la totalidad de su pensamiento.

2. El “método” Freire

Me parece que un primer aspecto que debe tratarse es cómo entendía Freire el proceso de alfabetización. Ello establecerá el punto de partida para acercarnos a la idea de la escritura de la propia historia como parte fundamental del proceso de desarrollo personal de cada ser humano para, bastante más adelante, enlazar esa idea con el concepto de identidad narrativa.

Lo primero que debe decirse al respecto es que Freire no tenía un método para alfabetizar. Como veremos, ese aprendizaje dependía mucho del contexto social y cultural en el que se movieran los educandos y el educador mismo. Sin embargo, sí es posible señalar ciertos elementos que se encuentran a la base de ese proceso que Freire denomina *dialogico*.

Un primer aspecto que sobresale de inmediato es la ausencia de libro. Para Freire una primera clave radicaba en “simplemente” escuchar, en un diálogo horizontal. ¿Escuchar qué? Precisamente las historias de vida de cada persona,

aquello que tenía que contar, algo que sentía la necesidad de relatar. Pero eso requería de un momento previo: vivir en el pueblo al que se iba a alfabetizar. No había límite de tiempo. La idea era instalarse en el lugar y *dejarse afectar* por los demás. Solo así los alfabetizadores podían darse cuenta de las circunstancias específicas que unían a esas personas. Y solo así, esas personas se sentirían en libertad y propiedad de hablar, de contar situaciones existenciales importantes, afectivamente importantes.

Muchas veces, para motivar la participación, los educadores y las educadoras –quienes ya habían convivido con los pobladores– mostraban láminas o dibujos que reflejaban determinadas situaciones de la vida diaria del lugar que visitaban. A partir de esas representaciones, las personas hablaban de los problemas que se les presentaba y con los que tenían que habérselos para salir adelante.

Así, durante la conversación aparecían ciertas palabras que Freire denominó *generadoras* porque,

a través de la combinación de sus elementos básicos, propician la formación de otras. “Como palabras del universo vocabular del alfabetizando, son significaciones constitutivas en sus comportamientos, que configuran situaciones existenciales o se configuran dentro de ellas. Tales significaciones son codificadas plásticamente en cuadros, diapositivas, films, etc., representativos de las respectivas situaciones que, de la experiencia vivida del alfabetizando, pasan al mundo de los objetos. El alfabetizando gana distancia para ver su experiencia, ‘ad-mira’. En ese mismo instante, comienza a decodificar” (Freire, 1970).

Entonces, los alfabetizandos parten de algunas pocas palabras que les sirven para generar su universo de vocabulario. Pero antes cobran conciencia del poder creador de esas palabras: ellas son las que generan su mundo. Las significaciones que establece a partir de esas palabras forma parte de su historia, de lo que les permite constituirse como personas, que hasta ese momento no se consideraban como tales, producto de la marginación, masificación o dominación a la que estaban sometidas (recordemos que el proceso de alfabetización de Freire inicia en una época bien específica: década de los sesenta). “De este modo, al visualizar la palabra escrita, en su ambigua autonomía, ya están conscientes de la dignidad que ella es portadora. La alfabetización no es un juego de palabras, sino la conciencia reflexiva de la

cultura, la reconstrucción crítica del mundo humano, la apertura de nuevos caminos, el proyecto histórico de un mundo común, el coraje de decir su palabra” (Freire, 1970).

En otras palabras, partir de su realidad, de lo que ellos viven y asumen como propio, de su realidad inmediata. Intentaré, con un ejemplo de mi cosecha, explicar con más detalle este aspecto. Digamos que, en ese sentido, una palabra generadora, propia de nuestra región, podría ser ‘cantarera’. La ‘cantarera’ no es solo el lugar para llenar con agua los cántaros. Es mucho más que eso: es un lugar de encuentro, un espacio necesario en el vaivén cotidiano, un momento para que las mujeres se re-conozcan y conversen. Así, a partir de esa palabra, que tiene hondo significado en la vida y cultura de las personas que habitan en la ruralidad, los alfabetizadores construían frases u oraciones: *La cantarera está ocupada, Hay muchas personas haciendo fila en la cantarera, Iré a la cantarera por agua.*

De esta manera, la “lectura” de la palabra generadora posibilita la creación de varias frases, “y solo después de una larga experiencia haciendo frases, teniendo la palabra generadora en diferentes posiciones y funciones, comienza el trabajo de decodificación de la palabra en sílabas y, más tarde, el de la combinación de las sílabas en nuevas palabras y de éstas en nuevas frases” (Freire, 1996). Todo esto considerando, además, “la inseguridad

del adulto iletrado, que se agravará si se siente tratado como un niño. Y no hay manera más eficaz de respetarlo que acatar su conocimiento de experiencia hecho con el objeto de ir más allá de él (...) Lo que significa para un adulto de treinta, cuarenta años, habituado al peso de su herramienta de trabajo, pasar a manipular el lápiz. Al principio de su experiencia debe haber una desproporción entre la fuerza que se emplea y el peso del lápiz. Y es preciso que se reacondicione poco a poco, con la práctica repetida”, aspectos que solo pueden ser tomados en cuenta a partir del conocimiento que arroja la convivencia con aquellos y aquellas que desean alfabetizarse. De allí que “trabajar con los educandos con la idea de crear un ambiente de confianza en el que pueda existir la seguridad es definitivamente favorable al proceso de aprendizaje” (Freire, 1996).

Entonces, *para Freire la alfabetización es un acto de conocimiento, de creación, y no de memorización mecánica de letras y sílabas. Los alfabetizados deben ser desafiados a asumir el papel de sujetos del proceso de aprendizaje de la escritura y de la lectura.* Y el programa debe surgir de la investigación del propio universo de los alfabetizandos. De allí que para Freire, “el respeto al saber popular implica necesariamente el respeto al contexto cultural. La localidad de los educandos es el punto de partida para el conocimiento que se van creando del mundo. ‘Su’ mundo,

en última instancia, es el primer e inevitable rostro del mundo mismo” (Freire, 1993).

Freire cuenta que no fue fácil llevar a cabo esta forma de alfabetizar. Las personas le decían que sus abuelos, padres y demás conocidos habían aprendido con el abecé en la mano, memorizando letras. Pero él explicaba: “¿Conocen a algún niño que haya aprendido a hablar diciendo F, L, M? Me gustaría que pensáramos en lo siguiente: mujeres y hombres cuando son niños no comienzan a hablar con letras sino con *palabras* que equivalen a frases. Cuando el bebé llora y dice ‘mamá’, el bebé está queriendo decir: ‘Mamá, tengo hambre’ o ‘mamá, estoy mojado’. Estas palabras con las que los bebés comienzan a hablar se llaman *frases monopalábricas*, es decir, frases de o con una sola palabra. Pues bien, si así es como todos comenzamos a hablar, ¿cómo es que entonces en el momento de aprender a leer y escribir debemos comenzar a través de la memorización de las letras?” (Freire, 1994).

Y Freire comenta esto porque ello le permitió aprender y crecer en su *oficio* de educador: “Fue participar en aquellos encuentros, en aquellos debates, lo que por un lado me permitió ir tomando conocimiento de que la práctica social de la que formamos parte va generando un saber propio, y por el otro, de que el ‘saber de experiencia de hecho’ debe ser respetado. Aún más, su superación pasa por él

(...) La salida era político-pedagógica. Era el debate, la conversación sincera con que buscaríamos aclarar nuestra posición frente a sus pleitos” (Freire, 1994).

¿Puede, entonces, haber un intento serio de escritura y lectura de la palabra sin la lectura del mundo? Sabemos ya la respuesta. Freire subraya reiteradas veces, a lo largo de sus libros, la importancia de la relación en todo lo que hacemos en nuestra experiencia existencial en cuanto experiencia social e histórica. La importancia de la relación

entre las cosas, los objetos entre sí, de las palabras entre ellas en la composición de las frases y de éstas entre sí en la estructura del texto. Esto queda claramente establecido en lo que Freire denomina “programas”, manera con la que comúnmente eran llamados los contenidos en aquella época. En el II Congreso Nacional de Educación de Adultos, realizado en Río de Janeiro del 6 al 16 de julio de 1958, ya Paulo Freire (1993) subrayaba la importancia de los “contenidos programáticos”, que contemplaban lo siguiente:



“Que el programa de dichos cursos, siempre de acuerdo con la realidad local, regional y nacional, sea elaborado con la participación de los educandos, en algunos de sus aspectos, por lo menos los que, flexibles y plásticos, se preocupan:

- 1. Por aspectos higiénicos, morales, religiosos, recreativos, económicos de la vida local.*
- 2. Por aspectos que engloben la vida regional y nacional, principalmente en lo concerniente al desarrollo del país.*
- 3. Por el desarrollo y la utilización de la dirigencia democrática local*
- 4. Por la creación de nuevas actitudes frente a la familia, a los vecinos, al barrio, al municipio, basadas en espíritu de solidaridad y comprensión”.*



De este modo, ya desde los años cincuenta, Freire establecía una relación entre la alfabetización, los contenidos por estudiar y el acto político de educar. Respecto a este último punto, el educador brasileño afirmará, muchos años después, cerca de su muerte, las siguientes palabras con las que, a mi parecer,

aclara de una buena vez eso de acto político de educar: *“No está de más repetir aquí la afirmación, todavía rechazada por mucha gente no obstante su obviedad, la educación es un acto político. Su no neutralidad exige de la educadora que asuma su identidad política y viva coherentemente su opción”* (Freire, 1994).

Entonces, “enseñar a leer las palabras dichas y dictadas es una forma de mistificar las conciencias, despersonalizándolas en la repetición —es la técnica de la propaganda masificadora—” (Freire, 1970). *Alfabetizarse es un reconocerse como persona que vive una vida dura, con la que cotidianamente tiene que enfrentarse. Es partir de una*

realidad, su realidad, porque allí se juega su existencia. Es dotarles a las palabras del significado de la vida cotidiana para verse reflejado en ellas, y con esa imagen re-configurar su propia manera de ser-en-el-mundo. Alfabetizarse no es aprender a repetir palabras, sino aprender a decir su palabra, creadora de cultura. Tal es el “método” de Paulo Freire.

3. Hacia un modelo educativo comunicacional dialógico

Antes de considerar aspectos del pensamiento de Paul Ricoeur, me parece preciso agregar algunas reflexiones más respecto a la manera de concebir la educación que tenía Freire.

De lo que se ha señalado en el apartado anterior, puede desprenderse la siguiente aseveración: para la persona, aprender a leer es aprender a decir su palabra, entendida como palabra y acción. El pensamiento y la existencia no caminan por separado. Se trata de una palabra viva y dinámica, que dice y transforma el mundo. Así lo plantea Paulo Freire:

“La tendencia, entonces, tanto del educador-educando como de los educandos-educadores es la de establecer una forma auténtica de pensamiento y acción. Pensarse a sí mismos y al mundo, simultáneamente, sin dicotomizar este pensar de la acción. *La educación problematizadora se hace, así, un esfuerzo permanente a través del cual los hombres van percibiendo,*

críticamente, cómo están siendo en el mundo, en el que y con el que están (...) De esta manera, la educación se rehace constantemente en la praxis. Para *ser*, tiene que estar *siendo*” (Freire, 1970).

De allí que el modelo educativo comunicacional dialógico se centra en que los interlocutores (personas-docentes-estudiantes-comunidad) piensen y transformen permanentemente su realidad a través del diálogo, la concientización, la reflexión-acción. Esta teoría del diálogo se caracteriza por la colaboración, la unión, la organización y la síntesis de la cultura².

“Nuestro papel no es hablar al pueblo sobre nuestra visión del mundo, o intentar imponerla a él, sino dialogar con él sobre su visión y la nuestra. Tenemos que estar convencidos de que su visión del mundo, manifestadas en las diversas formas de su acción, refleja su situación en el mundo en el que se constituye. La acción educativa y la acción política no pueden prescindir del

conocimiento crítico de esta situación, so pena de que se transformen en 'bancarias' o en una prédica en el desierto" (Op. cit., pp. 111-112).

En este modelo la idea es que el sujeto dialogue, se concientice, reflexione, actúe, y que esa comunicación-concientización-pensamiento-actuación lo lleve a contribuir en la transformación de la realidad y en la humanización de todos. Todas las personas interesadas buscan la verdad y la raíz de los problemas. Si esto fuera distinto, no se cumpliría lo que dice Paulo Freire: "Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a las personas, no me es posible dialogar. Hablar de democracia y callar al pueblo es una farsa. Hablar de humanismo y negar al ser humano es una mentira" (Op. cit.).

Eso es lo que entiende Freire por concientización: que el sujeto se apropie de su realidad, que conozca su circunstancia. Eso no se logra a través de la imposición de determinada realidad. De allí que la educación bancaria es la educación teórica, que se separa de la vida; hay una absolutización de la ignorancia en el educando y una absolutización de la sabiduría del docente.

En síntesis, el modelo dialógico se articula a partir de acciones sociales, culturales, morales, políticas, éticas. Su accionar va en busca de una mayor justicia social, hecho que incluye clarificaciones en torno a la libertad responsable, la equidad y la calidad de vida. En este modelo, el conocimiento se manifiesta en el saber hacer, la reflexión en el saber explicar lo que se hace y la acción-reflexión en las verbalizaciones de los conocimientos que se generan a partir de la conjunción entre el conocimiento como tal y el conocimiento recreado o reconstruido por todas las personas involucradas y comprometidas en la transformación de su realidad individual y colectiva.

En el modelo dialógico, la enseñanza-aprendizaje vincula la discusión crítica a la búsqueda de los porqués, al planteamiento de hipótesis, a la interpretación de significados, a la redefinición de situaciones, a la reconfiguración de conceptos, todo lo cual conducirá a una verdadera liberación, al nacimiento de un *hombre nuevo*, un *ser más*, en palabras de Freire.

4. Relato e identidad, historia y narratividad: Ricoeur

Los estudios del filósofo y antropólogo Paul Ricoeur abarcan aspectos de existencialismo, psicoanálisis, filosofía del lenguaje, hermenéutica, filosofía analítica, semiótica, lingüística y estructuralismo. Sin embargo, para los objetivos

de este trabajo —y con los elementos de la pedagogía de Freire como eje—, me centraré en los planteamientos que este autor francés elabora respecto de la identidad narrativa y personal. Específicamente, sigo acá los estudios quinto y sexto

del *Sí mismo como otro* (1996) y los textos “Para una teoría del discurso narrativo” —núcleo inicial de lo que sería posteriormente *Tiempo y narración*— y “La identidad narrativa” —conferencia pronunciada en 1986—, ambos recopilados en el libro *Historia y narratividad* (1999)³.

Un eje fundamental en el pensamiento de Ricoeur lo representa la problemática del actuar humano. En su conjunto, la filosofía de Ricoeur podría caracterizarse como una filosofía de la acción: en un primer momento, le interesa la estructura del actuar humano en relación con la temática de la voluntad; después, estudia las estructuras inconscientes del deseo; finalmente, muestra las relaciones entre tiempo y narración. De hecho, para varios autores es en *Sí mismo como otro* en donde la filosofía de la acción toma forma. El objetivo de esta obra es elaborar una comprensión del ser humano (que Ricoeur llama hermenéutica de sí mismo), según tres dimensiones básicas: lingüística, narrativa y ética. Así, este libro lo componen diez estudios, que van —como el mismo Ricoeur explica en el prólogo— desde una filosofía del lenguaje (estudios primero y segundo), una filosofía de la acción (estudios tercero y cuarto), una confrontación entre filosofía analítica y hermenéutica que plantea el problema de la *identidad personal* (estudios quinto y sexto), hasta aspectos éticos y morales (estudios octavo y noveno), el cuestionamiento del actuar humano y una reflexión de los

términos “ser” y “alteridad” (estudio décimo).

Respecto a los estudios quinto y sexto —que son los que consideraré para este trabajo—, el filósofo y antropólogo francés señala que “la cuestión de la identidad, ligada a la de la temporalidad, se reanudará en el punto en el que la había dejado en *Temps et récit III*, con el título de ‘identidad narrativa’, pero con nuevos recursos proporcionados por el análisis de la identidad personal en función de criterios de identificación. Lo que acabamos de llamar competencia entre dos tradiciones filosóficas⁴, será sometido al arbitraje de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, de la cual hemos hecho, con el carácter reflexivo del sí, el segundo rasgo gramatical del sí mismo” (Ricoeur, 1996).

Así, los estudios quinto y sexto muestran que solo saliendo de los límites impuestos por la filosofía analítica es posible comprender en su unidad las diversas acciones de un agente. Para ser inteligible, la acción ha de ser narrada, lo que lo llevará, más adelante (siguientes estudios), a colocar la narración como eje entre la teoría de la acción y la teoría moral.

En “La identidad narrativa” —que, como señalé, es una conferencia que dicta en 1986—, Ricoeur explica de dónde viene su reflexión y para dónde partirá.

Ricoeur asegura que retoma el punto en donde se quedó en las

últimas páginas de *Tiempo y narración III*: el problema de la identidad narrativa, “es decir, de aquella identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa (...) Conocerse, decía entonces, consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción” (Ricoeur, 1999).

Luego añade que, a partir de allí, iniciará un nuevo recorrido en el que “partiré de la problemática de la *identidad* considerada desde la noción de ‘sí mismo’. Nos encontramos con un problema en la medida en que ‘idéntico’ tiene dos sentidos, que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*. Según el primer sentido (*idem*), ‘idéntico’ quiere decir sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido (*ipse*), ‘idéntico’ quiere decir ‘propio’ y su opuesto no es ‘diferente’ sino *otro*, *extraño*. Este segundo concepto de ‘identidad’ guarda una relación con la permanencia en el tiempo que sigue resultando *problemática*. Mi tema de estudio es la propia identidad como ipseidad, sin juzgar de antemano el carácter inmutable o cambiante del sí mismo” (Ricoeur, 1999).

Como bien hace notar Díaz Genis (2004), la ventaja de la identidad como *ipse* es que “si se permanece en el círculo de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada original, solo se entien-

de como antónimo de la mismidad, figura de paso. Otra cosa sucede si se empareja la alteridad con la ipseidad. *El sí mismo como otro* sugiere que la ipseidad de sí mismo implica una alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra”.

La identidad concebida como ‘lo mismo’ (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como ‘sí mismo’ (*ipse*). La primera es una identidad que no admite cambios, es estática; mientras que la ipseidad incluye el cambio. Es en este aspecto donde se relaciona el relato: “El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. *Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada*” (Ricoeur, 1999).

Así, la persona tiene una historia, su propia historia, “un sujeto capaz de designarse a sí mismo al significar el mundo. Esto nos remite a la cuestión de la identidad personal, que solo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana (...) La comprensión de sí es una interpretación, la interpretación de sí a su vez se encuentra en la narración, y esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o si se prefiere una ficción histórica” (Díaz Genis, 2004).

De allí que podamos afirmar que nos construimos sobre narraciones, somos a partir de los relatos. Ello es lo que asegura nuestra identidad a lo largo de lo cambiante de nuestras vidas. Como personajes de un relato, nuestra identidad es dinámica: “El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la identidad dinámica propia de la historia contada. La identidad de la historia forja la del personaje” (Ricoeur, 1999). Por eso, “la literatura, las lecturas narrativas con las que nos hemos familiariza-

do, nos ayudan a construir nuestra propia identidad narrativa” (Díaz Genis, 2004).

Para finalizar este apartado, cito de nuevo a Ricoeur (1996), esta vez con la teoría de Freire que se ha visto antes en primer plano: “De esta discusión se deduce que *relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan, pese a, o gracias a, su contraste. Esta dialéctica nos recuerda que el relato forma parte de la vida antes de exiliarse de la vida en la escritura; vuelve a la vida según los múltiples caminos de la apropiación*”.

5. Concordancia, discordancia y peripecia en Ricoeur; situaciones límite, actos límite e inédito viable en Freire

Antes de reflexionar respecto a qué resulta de todo esto —de este diálogo entre Ricoeur y Freire— (aunque algunos puntos de encuentro resaltan desde ya con suficiente evidencia), quiero detenerme en algunos conceptos de ambos autores que, me parece, terminan por acercarlos aún más.

Para Ricoeur (1999), una historia (*story*) describe una serie de acciones y de experiencias llevadas a cabo por algunos personajes reales o imaginarios. Esos personajes aparecen representados en situaciones que cambian; más aún, los personajes reaccionan cuando se modifican las situaciones. A su vez, “esos cambios ponen de relieve aspectos ocultos de la situación y de los personajes, y dan lugar a una

prueba o a un desafío (*predicament*) que reclama un pensamiento, una acción o ambos. La respuesta que se dé a dicha prueba supondrá la conclusión de la historia”. Y de hecho, “el paso decisivo a una identidad narrativa personal se da cuando se pasa de la acción al personaje y se dice que es el personaje el que hace la acción en el relato. Desde esta perspectiva, narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión de puntos de vista” (Díaz Genis, 2004).

Ahora bien, la acción que cuenta el relato, y que es llevada por el personaje, posee *concordancia*: el principio de orden que rige la manera en que se disponen o distribuyen los hechos, desde un

comienzo, un medio, hasta un fin. Se trata de una serie de acontecimientos encadenados, apropiadamente distribuidos a lo largo del relato, regidos bajo el principio de la verosimilitud.

No obstante lo anterior, en el relato también aparecen *discordancias*: giros o cambios en la fortuna o aspectos de la vida del personaje, “que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término de *configuración* a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia” (Ricoeur, 1996). Con esto último, Ricoeur hace referencia a la *peripezia*: la propiedad de un acontecimiento de poder haber sido otro o incluso de no haber sido en modo alguno. Eso hace que, precisamente, la acción cobre un sentido más profundo, ya que no se trata de un relato lineal, en el que todo lo que sucede es esperado, tristemente previsible, o, peor aún, no pasa nada. En el relato, los personajes no carecen de discordancias, es decir, no llevan una vida de *continuum* concordante. Más bien es todo lo contrario: aparecen acontecimientos inesperados —que en lo personal denomino *puntos de quiebre*—, que le dotan al relato de un acontecimiento imprevisto que viene a quebrar o romper con la linealidad monótona del relato predecible. Justamente son esos puntos de quiebre los que captan la atención y terminan por atrapar el interés del lector, quien se *identifica*, se *reconoce*, se

re-crea, en el o los hechos que han venido a alterar la “quietud” del personaje.

Ahora bien, lo anterior reviste importancia porque “si toda historia, en efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, *la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas (...)* Resulta que *la identidad narrativa del personaje sólo puede ser correlativa de la concordancia discordante de la propia historia*” (Ricoeur, 1999).

El lector se identifica con el personaje y vive con él sus *peripezias*; toma partido, “opina”, quiere saber qué sucederá, “evalúa” las decisiones que toma, “participa” de la acción, y “su fortuna o su desgracia nos parecen merecidas o inmerecidas. Incluso en la novela moderna, en la que la calificación moral de los personajes es tremendamente ambigua, no podemos dejar de querer el bien de aquellos que estimamos. Resulta comprensible por qué sucede de ese modo: la intelección narrativa se asemeja al juicio moral, en la medida en que explora los caminos mediante los que la virtud y el vicio conducen o no a la felicidad y a la desgracia” (Ricoeur, 1999).

A partir de acá, se plantea un aspecto de enorme importancia: el de la apropiación que lleva a cabo

el sujeto real —el lector, en este caso— de los significados vinculados al héroe ficticio de una acción en sí misma ficticia. “¿Qué refiguración del sí mismo surge de esta apropiación mediante la lectura?”, se pregunta Ricoeur (1999).

Por su parte, Freire plantea que los hombres y las mujeres se encuentran en su vida social y personal con obstáculos que es preciso vencer. A esas barreras las llama *situaciones límite*. Frente a esas situaciones límite, las personas pueden reaccionar de manera diversa: pueden percibir las como insuperables o como algo que saben que existe y que es preciso romper, y entonces se empeñan en su superación. ¿Cómo pueden las personas vencer esas situaciones límite y sobrepasarlas?

“Al separarse del mundo que objetivan, al separar su actividad de sí mismos, al tener el punto de decisión de su actividad en sí y en sus relaciones con el mundo y con los otros, los hombres sobrepasan las ‘situaciones límite’, que no deben ser tomadas como si fueran barreras insuperables, más allá de las cuales nada existiera (...) Se revelan así como lo que realmente son: dimensiones concretas e históricas de una realidad determinada, dimensiones desafiantes” (Freire, 1970).

Ahora bien, a las acciones necesarias para romper las situaciones límite, Freire las llama *actos límite*, “aquellos que se dirigen a la superación y negación de lo otorgado,

en lugar de implicar su aceptación dócil y pasiva. Esta es la razón por la cual no son las situaciones límite, en sí mismas, generadoras de un clima de desesperanza, sino la percepción que los hombres tengan de ellas en un momento histórico determinado, como un freno para ellos, como algo que ellos no pueden superar. En el momento en que se instaura la percepción crítica en la acción misma, se desarrolla un clima de esperanza y confianza que conduce a los hombres a empeñarse en la superación de las situaciones límite. Dicha superación, que no existe fuera de las relaciones hombre-mundo, solamente puede verificarse a través de la acción de los hombres sobre la realidad concreta en que se dan las situaciones límite” (1970).

Así, para los dominadores las situaciones límite serán determinantes históricos frente a las cuales no hay nada que hacer más que adaptarse. En cambio los oprimidos, cuando perciben claramente que los temas que desafían a la sociedad no están cubiertos por las situaciones límite, se sienten en el deber de romper esa barrera y traspasar la frontera entre el *ser* y el *ser más*. *Se trata de una creencia en un sueño posible de liberación a través de la concientización, que da inicio desde la alfabetización. La creencia en la utopía que vendrá, si los que escriben su historia así lo quieren. A esa categoría Freire le llama inédito viable: algo que en el sueño utópico se sabe que existe, pero que solo*

se conseguirá a través de la praxis liberadora que pasa por la acción dialógica. El educador brasileño lo plantea de la manera siguiente:

“Lo inédito viable es en realidad una cosa inédita, todavía no conocida y vivida claramente pero ya soñada, y cuando se torna en ‘percibido destacado’ por los que piensan utópicamente, entonces estos saben que el problema ya no es un sueño y que puede hacerse realidad. Así, cuando los seres conscientes quieren, reflexionan y actúan para derribar las situaciones límite que los/las obligan como a casi to-

dos y todas a ser menos, lo inédito viable ya no es él mismo, sino su concreción en lo que antes tenía de no viable” (Freire, 1993).

De este modo, Paulo Freire va entendiendo la relación pedagógica entre los hombres y las mujeres del mundo, a quienes les abre la posibilidad de liberarse cuando tomen sus historias como tema de reflexión y puedan de esta forma enfrentar sus problemas. Así, lo que antes no parecía viable, se va transformando en *inédito viable*. De allí que el educador plantee con firmeza lo siguiente (1993):



“Una de las tareas, a través del análisis político serio y correcto, es descubrir las posibilidades —cualesquiera que sean los obstáculos— para la esperanza (...) No entiendo la existencia humana y la necesaria lucha por mejorarla sin la esperanza y sin el sueño (...) Esto no quiere decir, sin embargo, que porque soy esperanzado atribuya a mi esperanza el poder de transformar la realidad, y convencido de eso me lance al embate sin tomar en consideración los datos concretos, materiales, afirmando que con mi esperanza basta (...) Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza. Prescindir de la esperanza que se funda no sólo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle uno de sus soportes fundamentales. En cuanto necesidad ontológica, la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta (...) En las situaciones límite, más allá de las cuales se encuentra lo inédito viable, a veces perceptible, a veces no, se encuentran razones de ser para ambas posiciones: la esperanzada y la desesperanzada”.



En ese orden de ideas, Ricoeur, en el séptimo estudio del libro *Sí*

mismo como otro (denominado “El sí y la intencionalidad ética”),

plantea establecer la primacía de la ética sobre la moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma. Es decir, a las dimensiones lingüística, práctica y narrativa de la ipseidad (que desarrolla en los estudios anteriores), le agrega una nueva, a la vez ética y moral. ¿Y a qué llama Ricoeur *intencionalidad ética*? “A la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas”.

El autor va explicando cada componente de esa definición, algo que no retomaremos acá, pues escapa a los objetivos de este trabajo. Sin embargo, es importante tomar en cuenta lo siguiente: “La ventaja principal de una irrupción en la problemática ética por la noción de ‘vida buena’ es la de no hacer referencia directamente a la ipseidad bajo la figura de la estima de sí. Y, si la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones, *esta signifi-*

cación sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro. A su vez, esta estructura dialógica sigue estando incompleta fuera de la referencia a instituciones justas. En este sentido, la estima de sí sólo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido jalonado por los tres componentes del objetivo ético” (Ricoeur, 1996).

Más aún, la unidad narrativa “no designa el último grado en la escala de la *praxis*. En una perspectiva deliberadamente ética, *la idea de una concentración de la vida en forma de relato está destinada a servir de punto de apoyo al objetivo de la vida buena*”.

Todo parece indicar que Ricoeur y Freire nunca se conocieron. Ninguno de los dos cita al otro. Y sin embargo, sus propuestas y planteamientos —distancias obvias de por medio— corren paralelos y *establecen contactos*. A veces, sus itinerarios tienden a coincidir. Intentemos profundizar en qué sucede cuando eso ocurre.

6. ¿Qué resulta de todo esto? Identidad latinoamericana y más

“En uno de los primeros momentos de nuestra lucha tuvimos que cortar las cercas del alambre de púas del latifundio con la fuerza que recibimos de nuestra unión. Cortamos y entramos. Pero cuando llegamos adentro descubrimos que en nosotros mismos había otras cercas más difíciles que cortar. La del analfabetismo, la de la ignorancia, la del fatalismo. Nuestra ignorancia es la alegría de los latifundistas, así como la lectura, la mejora de nuestra memoria y el progreso de nuestra cultura

los hace temblar de miedo. Por eso tenemos que transformar lo que ayer fue un latifundio en un gran centro de cultura”.

(Joven líder campesino del sur de Brasil. Tomado de Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y trabajo, de Paulo Freire)



El ejercicio de lectura que he llevado a cabo con estos dos autores ha sido altamente gratificante y, me parece, existen suficientes elementos como para establecer distintas reflexiones que vayan en diversas direcciones. Enumero a continuación las que considero más apropiadas para los objetivos de este trabajo.

6.1. La identidad narrativa en América Latina

Ha quedado demostrado que, ciertamente, el proceso alfabetizador de Paulo Freire no persigue la *simple* adquisición de las habilidades requeridas para que la persona pueda leer y escribir. El proceso, en todo caso, no acaba allí. No es esa la intención de fondo, sino ésta: *que después de aprender la lectura y la escritura, cada persona escriba-relate-narre su propia historia. Se trata de re-configurar su propia manera de ser-en-el-mundo, aprender a decir su palabra para ser-más.*

¿Y qué es lo que nos permite definirnos como latinoamericanos a pesar de las múltiples diferencias que existen entre nosotros, tanto entre países como al interior de cada país, en cada barrio, departamento, zona o región? Precisamente, *“lo que nos permite decir que tenemos*

algo en común, a pesar de las diferencias, es una determinada narración de nosotros mismos. Esto es lo que nos permite decir que algo permanece igual a sí mismo, no es la mismidad lo que lo permite, sino *la capacidad que tenemos los seres humanos de designarnos a nosotros mismos, de sentir, participar y narrar una misma pertenencia, que no solo se relaciona con un pasado, sino también con un proyecto”* (Díaz Genis, 2004).

Los planteamientos de Freire y Ricoeur son, en ese orden de ideas, de importancia a la hora de construir las identidades de América Latina. Podemos responder la pregunta de quiénes somos los latinoamericanos, *“a través de una construcción, comprensión, interpretación que hemos hecho de nosotros mismos y que nos relatamos”* (Díaz Genis, 2004).

Esto dice el educador brasileño: *“Tal vez sea ése el sentido más exacto de la alfabetización: aprender a escribir su vida, como autor y como testigo de su historia; biografiarse, existenciarse, historizarse”* (Freire, 1970).

Y esto dice el antropólogo francés: *“La mediación narrativa subraya que una de las características*

del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí" (Ricoeur, 1999). Y ya antes hemos citado las siguientes palabras: "Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de la vida se convierte, de ese modo, en una historia contada". Y "relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan, pese a, o gracias a, su contraste" (Ricoeur, 1996).

Así pues, *la lectura y la escritura hacen adquirir una identidad hecha y rehecha a través de los relatos. Pero —y es esta una modesta contribución personal a la discusión que acá se desarrolla— no solo de los relatos leídos, sino también a través de los propios, de los relatos que personalmente voy elaborando, sean estos orales o escritos. Cotidianamente construimos relatos orales en las conversaciones con los demás, y también construimos relatos a través de pequeños poemas, cuentos, redacciones, fragmentos mínimos en donde lo importante no es la puntuación y la ortografía sino el contenido, por muy sencillo que sea el relato o por muy humilde que sea el vocabulario y la persona misma que lo escribe.*

Entonces, cómo yo me narro, cómo me relato, cómo me nombro, cómo me construyo, cómo me designo a través de palabras; también, qué cuento de mí, que relatos no se quedan dentro de sí sino que se dan a conocer: todo ello nos define, primero como personas y, después,

como latinoamericanos. Tal es la identidad narrativa de Ricoeur. Tal es el sentido del proceso alfabetizador de Freire.

Contamos y escribimos historias no solo para pasar el tiempo. Hay una necesidad, individual y colectiva en ello. Así, las culturas adquieren, crean y recrean su identidad narrando historias y narrándose historias. El arte de narrar y leer proporciona unidad a la vida e identidad.

En otras palabras: *nos comprendemos mejor, individual y colectivamente, a través de los textos que leemos y escribimos, en los que nos descubrimos y reinventamos nuestro ser.* Retomando a Díaz Genis y a Nicol, *somos siendo.*

6.2. El otro: yo como tú. Identidad plural, la alteridad

Ricoeur (1996) es claro al plantear que en la noción de "vida buena" no hay una referencia directa a la ipseidad bajo la figura de la estima de sí. Es más, la significación de ciertas acciones estimadas como buenas, que repercuten favorablemente en el autor de esas acciones, "sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro". De igual manera, el modelo dialógico de Freire busca que el sujeto dialogue con otro, se concientice, reflexione y actúe, y que esa comunicación-concientización-pensamiento-actuación lo lleve a contribuir en la transformación de la realidad y en la humanización de todos.

En esa línea, leamos atentamente las siguientes palabras de Freire: "Es en la práctica de experimentar las diferencias donde nos descubrimos como *yos* y como *tús*. En rigor, siempre es el otro, en cuanto tú, el que me constituye como yo en la medida en que yo, como tú de otro, lo constituyo como yo" (Freire, 1994). Y Ricoeur: "No puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como* a mí mismo. 'Como a mí mismo' significa: tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo... De este modo se vuelven equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*... El otro es tanto el otro como el tú" (Ricoeur, 1996).

No somos, pues, unicidad, sino pluralidad. No soy un yo que se encierra en sí mismo (*ensimismamiento*), sino un yo abierto al otro, un tú que me constituye, un tú al que debo estimar de la misma manera en que me estimo a mí mismo. Comprender esto es también comprender que igualmente "*somos una pluralidad de culturas, etnias, modos de vida, discursos, sensibilidades. La colonización de América, el etnocentrismo, racismo, el poder de las culturas hegemónicas, nos ha impedido la posibilidad de legitimar múltiples relatos, modos de vida, etc.*" (...) La ipseidad sería no solo la alteridad de una vida que

se mueve, "sino también de *una mismidad que puede reconocerse en los otros, porque es también los otros, porque en definitiva acepta la pluralidad que somos*" (Díaz Genis, 2004).

Lo anterior pasa además por desterrar de nuestros relatos —leídos y escritos, escuchados y contados— la insustancial idea de que lo diferente a nosotros es inferior. No podemos seguir negando alteridades, pues convivimos diariamente con la diversidad. Para Freire, esa tendencia que nos lleva a afirmar que lo diferente de nosotros es inferior parte de la idea "de que nuestra forma de estar siendo no solo es buena sino que es mejor que la de los otros, diferentes de nosotros. Esto es la intolerancia. Es el gusto irresistible de oponerse a las diferencias" (Freire, 1994).

El negro, el indígena, la mujer, el campesino, mi vecino, los habitantes de determinada zona geográfica del país, los que habitan otras culturas, en fin, el Otro, tiene derecho a ser mi contrario, tiene derecho a pensar distinto, a sentir diferente, a ser Otro. Y eso no lo convierte en mi enemigo ni en mi contrario. Tanto derecho tiene a disentir como yo de hacerlo cuando así lo estime conveniente.

Ahora bien, tampoco se trata de abogar por un consenso ingenuo en el que pretendamos estar todos y todas absolutamente de acuerdo para convivir "armoniosamente y en paz". En esta línea me parecen muy

interesantes los planteamientos de la francesa Chantal Mouffe (2003):



“La novedad de la política democrática no es la superación de esta oposición nosotros/ellos –que es una imposibilidad– sino la diferente forma en que ésta se plantea. La cuestión crucial estriba en establecer esta discriminación entre el nosotros y el ellos de un modo que sea compatible con la democracia pluralista (...) Considerado desde el punto de vista del ‘pluralismo agonístico’, el objetivo de la política democrática es construir de tal forma el ‘ellos’ que deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un ‘adversario’, es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda”.



6.3. Intenciones éticas. Praxis

Y sin embargo, siguiendo el orden de ideas que se traen desde el apartado anterior, ¿cómo hacer con la internalización que en nuestro relato acerca de nosotros mismos hemos hecho del colonizador, del amo, del dueño, del capataz, del superior, de quien está por encima de los demás? ¿Cómo hacer para, desde las pequeñas cuotas de poder que vamos alcanzando, no repetir patrones de conducta y romper con la “lógica” de que si fui víctima ahora puedo victimizar, si estuve sojuzgado por el opresor ahora puedo revertir el papel y mantener el sometimiento de los oprimidos? No podemos olvidar en este sentido el poder que “produce”, como decía

Foucault, “cuerpos, sujetos, pero también relatos y maneras de contarnos a nosotros mismos. *Modos de narrarnos predominantes y también ‘panópticos’ internalizados, que están presentes a la hora de contestarnos no solo quiénes somos, sino también qué clase de ser humano o idea de hombre-mujer realizamos o llevamos a cabo*” (Díaz Genis, 2004). ¿Es posible, pues, romper con ese ciclo?

Para Freire (1970), es posible, aunque se trate de un “parto doloroso”. Desde su punto de vista, el esfuerzo debe concretarse desde un modelo dialógico liberador e insiste en que los *oprimidos* —los *negados*, los *excluidos*, los *marginados*— deben construir su liberación y a la vez descubrir que *alojan* al opresor:



“Casi siempre, en un primer momento de este descubrimiento, los oprimidos, en vez de buscar la liberación (...)”

tienden también a ser opresores o subopresores. La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial, en que se formaron (...) Por esto, la liberación es un parto. Es un parto doloroso. Nace de él un hombre nuevo, que solo es viable en la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos. La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a un hombre que se libera —ni opresor ni oprimido—, que es el hombre nuevo (...) Esta liberación no se puede dar, sin embargo, en términos meramente idealistas. Se hace indispensable que los oprimidos, en su lucha por la liberación, no conciban la realidad concreta de la opresión como una especie de mundo cerrado (en el cual se genera su miedo a la libertad) del cual no pueden salir, sino como una situación que solo los limita y que ellos pueden transformar. Es fundamental entonces que, al reconocer el límite que la realidad opresora les impone, conviertan este reconocimiento en el motor de su acción liberadora”.



Para Freire, pues, la pedagogía del oprimido debe ser elaborada con el oprimido y no para el oprimido. Sitúa la construcción del conocimiento al interior de la “praxis”. Por tanto, *como la relación con el Otro no es solamente teórica, sino también práctico-transformadora, tenemos como resultado el que no solo se transforman las opiniones de los sujetos respecto del Otro, sino que también ese Otro cambia.*

En esa línea, Ricoeur (1996) denomina al último grado de la praxis “la unidad narrativa de una vida”, término en el que no se subraya tanto “la función de reunión, ejercida por el relato en la cima de la escala de la *praxis*, como la unión que el relato realiza entre las estimaciones aplicadas a las acciones

y la evaluación de los personajes mismos. *La idea de unidad narrativa de una vida nos garantiza así que el sujeto de la ética no es otro que aquel a quien el relato asigna una identidad narrativa”.*

Ricoeur coloca así la narración como eje entre la teoría de la acción y la teoría moral, en donde la primacía la tiene la intencionalidad ética: *la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas, y solo en el recorrido de los tres componentes de esa intencionalidad —vida buena, con y para otro, en instituciones justas— la estima de sí adquiere pleno sentido.*

La relación entre los planteamientos de ambos autores entusiasma. La cita de Freire que sigue a continuación (1970) termina por

apuntalar, me parece, este aspecto: “*La existencia, en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres transforman el mundo (...)* Precisamente por esto, nadie puede decir la palabra verdadera solo (...) Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación”.

6.4. Asumir mis discordancias. El inédito viable

Recordemos que la consecución de la concientización y liberación querida por Freire para por romper con las *situaciones límite* (barreras u obstáculos que es preciso vencer) mediante los *actos límite* (esfuerzos que buscan superar lo otorgado, en lugar de una aceptación dócil y pasiva) para alcanzar, así, el *inédito viable* (la utopía que vendrá, que se sabe que existe y que se consigue sólo a través de la praxis liberadora que pasa por la acción dialógica).

También recordemos que para Ricoeur en el relato aparecen *concordancias* (orden en la disposición y distribución de hechos) y también *discordancias* (cambios en aspectos de la vida del personaje), lo que da paso a la *configuración* (la composición que media entre concordancia y discordancia) y a la *peripecia* (posibilidad de un acontecimiento de haber sido otro o de no haber sido). A partir de acá, el sujeto real –el lector, en este caso– lleva a cabo

una *apropiación* de los significados vinculados al héroe ficticio de una acción asimismo ficticia. En esa apropiación o refiguración, “el sí mismo no se conoce de un modo inmediato, sino indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales, que nos llevan a defender que la acción se encuentra simbólicamente mediatizada. *La mediación narrativa subraya, de ese modo, que una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí (...)* Por otro lado, *la recepción del relato que lleva a cabo el lector da lugar, precisamente, a toda una variedad de modalidades de identificación*” (Ricoeur, 1999).

Intentaré hacer un paralelismo conceptual de ambas posturas. Imaginemos una persona cuya vida transcurre “en concordancia”, en aparente normalidad hasta que, de pronto, le sucede algo que rompe la “linealidad” de su accionar cotidiano. Se trata de una “discordancia” en su vida, una irrupción que viene a quebrar o romper su rutina de vida. Con el tiempo, esa “discordancia” crece, se sale de sus manos y se vuelve un obstáculo, una barrera, una “situación límite” a la que debe encarar y superar para que su vida sea “buena”, digna. La situación que vivirá una vez supere ese escollo apenas y puede imaginarla, aún es *inédita*, pero considera *viable* su logro, se “identifica” con la escena que imagina y espera su consecución. Así, lleva a cabo diversas acciones límites que, cier-

tamente, le permiten romper con esa situación límite, con lo que su vida vuelve a la "normalidad", sintiéndose "en concordancia" consigo misma. Sin embargo, dos semanas después, aparece de nueva una situación "discordante", y vuelve a empezar el ciclo.

Apliquemos eso a la vida de la persona que lee. Su identidad narrativa se ve fortalecida al leer relatos en los que, al igual que sucede en su cotidianidad, aparecen puntos de quiebre que requieren de un acción del personaje. ¿Qué hará ahora? ¿Cómo solventará ese giro inesperado en su vida? ¿De qué manera sus decisiones afectarán la trama de la historia y la vida de otros personajes? ¿Qué consecuencias se derivarán? Todas son preguntas que la persona que lee se hace también cuando en su vida aparecen situaciones límite que requieren ser superadas. De esta manera, entonces, se identifica plenamente con el relato y su identidad se va construyendo, "configurando".

Apliquémoslo ahora a la vida de la persona que escribe. Se siente dichosa de poder decir su propia palabra. No importa que no sea un cuento, mucho menos una novela, sino apenas dos o tres párrafos en los que relata cómo se siente, qué le está afectando, cómo va haciendo para superar problemas y salir adelante, quiénes la colman de afecto y la animan a salir adelante. Relata su historia de vida y de esa manera construye y descubre su identidad. El texto es todavía un *in-*

édito viable, pero ya lo visualiza, e intentará superar todos los obstáculos posibles para escribir su palabra y transformarse por dentro.

Definitivamente, qué importancia tiene la alfabetización en la vida de las personas. No se trata solo de aprender a leer y escribir. Más bien, conseguir contar la propia historia. Sin la menor duda posible, todos y todas tenemos algo que narrar. ¿Qué relatos leo que se acercan a mí?, ¿con qué relatos del país o de la región me estoy identificando ahora? Además, ¿qué relatos estoy escribiendo que proyectan mi ser y con los que me identifico?, ¿qué relatos se están escribiendo ahora acerca del país o de la región, que a la larga contribuirán a configurar nuestra identidad latinoamericana?

En todo caso, narrar la propia historia es clave. Es fundamental. No hay más espacio para el silencio y la autocensura. De nuevo: *todos tenemos algo que decir*.

6.5. Una joven mujer, una historia de vida

Cristina Orellana es una joven de 23 años, originaria de Guarjila, Chalatenango, al norte de la capital, San Salvador, en El Salvador. Estudia cuarto año de la carrera de Comunicación Social en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) gracias a una beca que consiguió en su comunidad y que gestionó el sacerdote jesuita Jon de Cortina, quien dedicó la mayor parte de su vida a las personas de esa zona del país que tuvieron

que huir durante la guerra hacia Honduras, debido a las masacres perpetradas por el ejército nacional.

Al igual que otros jóvenes de su edad que se hallan becados en la universidad, Cristina estudió su educación preuniversitaria en un instituto público (los cuales en general imparten una educación de menor calidad que la de los colegios privados), vive solo con su mamá (su padre murió durante el conflicto armado) y luce como una persona que no es de la capital (lenguaje, vestuario, gestos, ademanes). Sin embargo, hay algo que la diferencia de la mayoría: su promedio general de 9.03 y, hasta la fecha, no ha dejado ninguna asignatura, todas las ha aprobado en primera matrícula. A varios otros becarios –y, claro, también a quienes no lo son– les ha costado mucho más el proceso: algunos abandonan de plano el intento después de un primer año académico colmado de frustraciones; otros obtienen bajos resultados en los dos primeros años, pero luego se estabilizan y, no sin ciertas dificultades, empiezan a salir adelante; y otros más se tardan entre 8 y 9 años para finalizar una carrera cuya duración es de 5 años.

¿Por qué a Cristina le ha ido distinto?, ¿en qué radica la diferencia? Contestar esa interrogante fue la intención de mi trabajo de posgrado de una maestría en Educación que cursé de manera semipresencial. Como es dable suponer, una pregunta así carece de una única respuesta sencilla. Mi tesis es que

existen al menos seis factores que se correlacionan positivamente con el rendimiento académico de los becarios de la UCA, a saber: los hábitos de estudio, el capital cultural, el apoyo y la influencia de la familia, la resiliencia y los factores particulares de protección y de riesgo, la autoestima y el nivel de adaptación al ámbito urbano y al ambiente universitario. Quiero retomar en esta parte del trabajo el cuarto de esos factores porque, me parece, guarda relación con el apartado anterior y con la temática que acá se aborda.

¿A qué se le llama resiliencia? A la capacidad del ser humano para hacerle frente a las adversidades e incertidumbres de la vida, superarlas y ser transformado positivamente por ellas. En español y en francés, el término de resiliencia se emplea en metalúrgica e ingeniería civil para describir la capacidad de algunos materiales de recobrar su forma original después de ser sometidos a una presión deformadora. De allí, el término es retomado por las ciencias sociales para caracterizar a aquellas personas que, a pesar de nacer y vivir en condiciones de alto riesgo, se desarrollan psicológicamente sanos y socialmente exitosos.

¿Qué es lo que hace resilientes a las personas? Sin duda existen factores internos: la autoestima, el optimismo, la fe, la confianza en sí mismo, la responsabilidad, la capacidad de elegir. Pero también existen dos aspectos complementarios: los factores de riesgo y los factores de protección.

Los factores de riesgo son aquellas características, hechos o situaciones propias del niño/a o adolescente que aumentan la posibilidad de daño biológico, psicológico o social. Deben verse como resultado de la estrecha interacción individuo-ambiente. Como nadie es un receptor pasivo de los diferentes estímulos, se trata de modular o ajustar constantemente la incidencia que cada estímulo puede llegar a tener en nuestra conducta. ¿De qué manera se hace ese ajuste? Se combinan componentes genéticos, psicológicos, sociales y situacionales, más el carácter específico de cada persona. Es decir que los factores de riesgo tendrán una dinámica propia, única, en cada ser humano, y su influencia dependerá de cómo se articulan en el interior de cada persona los componentes referidos con anterioridad.

Los factores de protección son aquellas características, hechos o situaciones propias del niño/a o adolescente que elevan su capacidad para hacer frente a la adversidad o disminuyen la posibilidad de daño biológico, psicológico o social. Se consideran como "un algo" que opera para mitigar los efectos del riesgo, y como fuerzas internas y externas que contribuyen a que la persona resista o aminore los efectos del riesgo. Al igual que los anteriores, los factores de protección involucran también variables genéticas, disposiciones personales (sentido de autonomía, habilidades comunicativas y de resolución de

problemas, autoestima elevada, creatividad, sentido del humor, tolerancia a las frustraciones, entre otras), elementos psicológicos y familiares (presencia de apoyo incondicional de por al menos una persona emocionalmente estable, creencias religiosas que promuevan la unidad familiar y la búsqueda de significados en los tiempos difíciles) y aspectos sociales.

Como puede notarse, los factores de protección y de riesgo se relacionan con la resiliencia, sobre todo en dos sentidos: a) la resiliencia puede ser fomentada: tanto los factores temperamentales (que vienen con el nacimiento, pero pueden ser moldeados) como los ambientales pueden ser promovidos y modificados; cualquier persona puede promover la resiliencia en otra al brindar afecto, confianza básica e independencia; b) la resiliencia es una capacidad universal: toda persona posee el potencial de desarrollar y mostrar su resiliencia. Todo ser humano cuenta con ciertos recursos que lo pueden ayudar a sobrellevar la adversidad.

Así, se les llama personas resilientes o con personalidad resistente a quienes tienen la capacidad de utilizar aquellos factores de protección para sobreponerse a la dificultad y crecer y desarrollarse adecuadamente, pese a los pronósticos desfavorables.

¿Ha influido el grado de resiliencia de Cristina en su satisfactorio rendimiento académico? Como

dije, es este uno de los factores positivamente asociado al hecho. Y creo que en el caso de esta estudiante, la correlación es más clara por lo siguiente:

1. Encontró en Jon de Cortina a alguien más que al sacerdote confesor: al amigo y a quien vino a reemplazar la figura del padre.

2. La mamá de Cristina ha sido y es un apoyo fundamental en su vida. Ella le ha inculcado, con su ejemplo personal, el compromiso por salir adelante. Compromiso que Cristina ve reflejado tanto en ella como en cada miembro de su comunidad de Guarjila que tuvo que huir de donde vivían, para luego salir adelante en condiciones de extrema pobreza en la frontera con Honduras y después regresar a repoblar la zona y *reconstruir su vida e historia, colectiva y de cada persona*.

3. Finalmente, el elemento que considero de mayor peso: *Cristina se acostumbró desde pequeña a relatar su vida, a contar su historia al hacer propias las palabras para transformar el mundo, su mundo*. A los 12 años, formó parte de una radioemisora de la comunidad. Fue conductora de un programa infantil que sirvió, entre otros, a estrechar los lazos de amistad con Jon de Cortina. Luego, optó por Comunicación Social y por requisitos propios de esa carrera universitaria empezó a escribir relatos de su historia personal como parte de las tareas de asignaturas del tipo Redacción I, Redacción II (en ambas tuvo la

oportunidad de ser su profesor), Comunicación Aplicada, Semiótica de la Cultura, entre otras.

El segundo ciclo académico de 2008, Cristina cursó conmigo una materia más: Periodismo y Narración. El objetivo de la asignatura es apreciar cómo ciertos textos periodísticos echan mano de la técnica descriptiva y la técnica narrativa para comunicar mejor lo que desean expresar. Lo anterior se lleva a cabo de dos maneras: por un lado, lectura y análisis de abundantes textos periodísticos (crónicas, reportajes, entrevistas de perfil) en los que se aprecia la incorporación de esas técnicas y, por otra parte, elaboración de textos (periodísticos pero también personales) en que los y las estudiantes apliquen esos conocimientos a través de la incorporación de elementos descriptivos y narrativos.

Cristina entregó como tarea una crónica acerca de cómo Guarjila recibió la noticia del accidente del padre Jon, cómo se organizaron en la comunidad para orar por su salud y, finalmente, la profunda tristeza y desolación que sintieron cada una de las personas al saber que Jon había fallecido y que no podría acompañarlas más.

Hace un par de días les envió un correo electrónico a sus amistades en el que les adjunta su crónica. Gracias a que incorporó mi dirección entre sus destinatarios, puedo compartir acá el texto de ese correo.



¡Hola amigos y amigas!

Me había perdido por unos días, pero todavía estoy viva. Sigo, como siempre, echándole muchas ganas a mis estudios en la universidad. Este es mi cuarto año de Comunicación Social y estoy por finalizarlo. Durante los próximos días tengo parciales finales. Un poco cansado, pero interesante todo lo que tengo que hacer. Ya veré cómo salgo con todo.

Hoy quiero compartir con ustedes una crónica que escribí hace poco en una materia que se llama Periodismo y Narración. Esa materia es lo mejor que puede existir, no se imaginan cuánto la disfrutamos y aprendemos cada día. Y más cuando nos encanta ese mundo, en donde podemos jugar con las letras y convertirlas en nuestras mejores aliadas para poder expresar lo que se siente, se piensa y se observa. Es muy bonita la materia y la manera de aprender.

Bueno, aquí se las envió. Es una crónica que escribí para el Padre Jon cuando la gente de Guarjila y yo me enteré que tuvo el derrame cerebral en Guatemala y la noticia cuando él murió. Es un poco triste, pero cada letra, cada línea que escribí lo hice pensando en él. Esas páginas están llenas de muchos sentimientos encontrados, lágrimas y dolor, pero asimismo están repletas de todo el amor y el cariño que le tenemos. Fue difícil para mí escribir sobre este tema, pero acá la tienen.



Freire de nuevo: *“Existir, humanamente, es pronunciar el mundo, es transformarlo. El mundo pronunciado, a su vez, retorna problematizado a los sujetos pronunciantes, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento. Los hombres no se hacen en el silencio sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión. Mas si decir palabra verdadera, que es trabajo, que es praxis, es transformar el mundo, decirla no es privilegio de algunos hombres (Freire, 1970).*

6.6. Ciudadanía y narración

Finalmente, de todo esto también puede resultar una lectura

reflexiva y a la vez crítica acerca del derecho a la comunicación y a la identidad narrativa que como personas tenemos. Según se lee en la introducción del libro *Ya no es posible el silencio*, la fórmula de la comunicación ciudadana es: + ciudadanía + narración + activismo.

Así, entre otros aspectos, se plantea que como ciudadanos y ciudadanas tenemos derecho a demandar expresión, pues tenemos necesidad de hacer visibles nuestros relatos. Además, *“demanda de identidad: necesidad de encontrar un lugar narrativo, estético y político para lo que uno es y lo que produce y lo que imagina. Responder a estas de-*

mandas debería de ser la condición de toda comunicación ciudadana para así 'comprender' expresivamente a las nuevas subjetividades, las nuevas sensibilidades, las viejas oralidades, las otras identidades... y así vincular al ciudadano en una acción más política y menos individualista (...) *Todos somos hijos de la comunicación, luego sabemos narrar y queremos producir comunicación*" (Centro de Competencia de Comunicación para América Latina, 2007).

Se trata de practicar el activismo comunicativo a través de nuevas vivencias de comunicación que conduzcan a que la gente produzca sus propios mensajes como estrategia de resistencia o resiliencia estética, comunicativa y política.

En plena consonancia con nuestros dos autores estudiados, el texto plantea que *los medios ciudadanos deben comprometerse a contar historias que generen identificación. ¿Cómo?: "Contar a la gente y sus vidas, convertirlas en personajes, intentar que cada ciudadano sea un productor de mensajes, un rostro posible, una historia viable.* El tono del humor es necesario para que

la comunicación nos haga sonreír, pero con inteligencia, *pues se genera identificación cultural desde lo irónico, lo sarcástico, la irreverencia*" (Centro de Competencia de Comunicación para América Latina, 2007).

También se coincide acá con que no es necesario que la persona escriba una novela, cuento, poema u otra forma muy elaborada de narración, porque *"el fragmento es el modo de narrar porque así es la vida, llena de diversidad temporal, flujo de momentos aburridos con experiencias sublimes, intentos de sentido con ganancias afectivas"*.

Se trata de contar esos sonidos, esos detalles, esas marcas cotidianas del relato que constituyen nuestros territorios y culturas para generar identificación y profundidad al relato. Debemos buscar las formas estéticas, narrativas, temporales y de ritmo que vienen inscritas en cada región, en cada nación indígena, en cada propuesta femenina, en cada identidad afro, en cada nueva sexualidad. Esas estéticas y éticas y políticas y narraciones todavía no han encontrado la forma mediática. La posibilidad es la comunicación.

7. Palabras finales. A manera de conclusión

"Pensando en la relación de intimidad entre pensar, leer y escribir, y en la necesidad que tenemos de vivir intensamente esa relación, yo sugeriría a quien pretenda experimentarla rigurosamente que se entregue a la tarea de escribir algo por lo menos tres veces por semana. Una nota sobre una lectura, un comentario sobre algún suceso del cual tomó conocimiento por la prensa,

por la televisión, no importa. Una carta para un destinatario inexistente” (Freire, *Cartas a quien pretende enseñar*).



La identidad concebida como lo mismo (*ídem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge de la composición propia del relato. *Por eso, el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida.* El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia. Es posible ver aquí el aspecto circular de esta comprensión: *en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo.* De ese modo, la mediación narrativa permite, a su vez, que sea posible rescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia.

Nos construimos sobre narraciones, somos a partir de los relatos. Ello es lo que asegura nuestra identidad a lo largo de lo cambiante de nuestras vidas. *La comprensión de nosotros, de nuestros pueblos, de la gente está así mediatizada por los textos en los que nos relatamos. En ello se descubre lo plural, lo diferente, lo otro que nos conforma. De esta manera, la identidad narrativa nos abre un mundo que nos posibilita comprendernos a nosotros mismos en nuestra pluralidad, lo que le hace un elemento muy importante para la construcción de nuestra co-*

lectividad. Responder a la pregunta ¿quién? es narrar la historia de una vida.

Como bien afirma el maestro Jesús Martín Barbero, comunicador colombiano: “La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace precisamente visible en la polisemia castellana del verbo *contar* cuando nos referimos a los derechos de las culturas, tanto de las minorías como de los pueblos, pues *para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta, es indispensable que la diversidad de identidades pueda ser contada, narrada. La relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada.* Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una construcción que se relata. Y lo hace en cada uno de los idiomas y al mismo tiempo en el lenguaje multimedial en el que hoy se juega el movimiento de las traducciones, de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático” (Martín Barbero, 2001).

En julio de 1992, Paulo Freire visitó El Salvador. Hacía 6 meses se habían firmado los Acuerdos de Paz que lograron finalizar con doce años de guerra civil. Docentes de la Universidad de El Salvador (UES) —en donde le otorgaron el doctorado *honoris causa*— y campesinos

y campesinas que lucharon durante años con armas en las manos y que habían aprendido a leer y a escribir las palabras lo invitaron para mostrarle lo que habían hecho y lo que estaban haciendo.

A las reflexiones que se suscitaron en él a partir de esta visita, Freire le dedica las últimas 6 páginas de su *Pedagogía de la esperanza*. Entre otras palabras, el educador brasileño señala: “Una vez más la *Pedagogía del oprimido* estuvo en el centro del debate, con sus tesis fundamentales más actuales y más vivas que en los años setenta. Ella, y no solamente los trabajos de alfabetización para adultos realizados en los campamentos guerrilleros. Tal vez diría mejor que la *Pedagogía del oprimido estuvo presente como arma fundamental de la alfabetización realizada como lectura del mundo y como lectura de la palabra, como lectura del contexto y lectura del texto, como práctica y teoría en una unidad dialéctica*” (Freire, 1993).

Asimismo, cuenta Freire que durante su estancia en El Salvador visitó diferentes regiones del país y que estuvo “en una linda área abierta en el monte, una especie de escenario donde los guerrilleros se reunían y se reúnen para discutir, para soñar, para evaluarse y para divertirse (...) Desde la cima de una elevación veíamos todo un mundo por construir de un modo diferente”. La zona en cuestión queda en el departamento de Morazán y se llama Segundo Montes,

el nombre de uno de los jesuitas asesinados por la Fuerza Armada durante la ofensiva guerrillera de noviembre de 1989. Las personas de esta comunidad, al igual que Cristina Orellana y su madre en el norte de Chalatenango, tuvieron que refugiarse varios años en Honduras huyendo de las matanzas de mujeres, niños y hombres que hacía el ejército nacional.

Allí, en Segundo Montes, relata Freire (1993), “presenciamos una sesión de un Círculo de Cultura en que los militantes armados se alfabetizaban, aprendían a leer palabras haciendo la relectura del mundo. *El aprendizaje de la escritura y de la lectura de la palabra, que hacían en la comprensión del discurso, emergía o formaba parte de un proceso mayor y más significativo: el de asumir su ciudadanía, el de tomar la historia en las manos*. Es esto lo que siempre he defendido y es por esto por lo que siempre me he batido por una alfabetización que conociendo la naturaleza social de la adquisición del lenguaje jamás la separe del proceso político de la lucha por la ciudadanía”.

Al leer esas palabras de Freire, es inevitable preguntarse qué pasó con aquellos ideales por los que se luchó y murió tanta gente y dónde quedó esa asunción de ciudadanía y ese tomar la historia en las manos. Y sin embargo, con suma claridad, de inmediato me viene a la mente una frase, que no intenta responder ninguna de esas preguntas, sino simplemente expresar: todavía es

posible, pero hay mucho por hacer. Una tarea concreta que está en mis manos llevar a cabo, y que terminará por constituirse en un punto de partida, es la de animar y motivar a mis estudiantes a escribir su propia historia de vida a través de múltiples relatos y desde múltiples lenguajes: escrito, radiofónico, audiovisual, haciendo uso también de las nuevas tecnologías. Creo en la fuerza del poder de la palabra.

Así concluye Freire sus reflexiones de su visita a este país: "Las más duras dificultades del pueblo,

las idas y venidas del proceso que dependen de muchos factores para solidificarse, nada de eso ha disminuido, en Nita⁵ y en mí mismo, la esperanza con que llegamos a El Salvador, con que vivimos en El Salvador y con que dejamos El Salvador. La misma esperanza con la que termino esta *Pedagogía de la esperanza*".

La identidad latinoamericana es un proceso en construcción. Somos siendo. No podemos quedarnos con los brazos cruzados.

REFERENCIAS

- Centro de Competencia en Comunicación para América Latina (2007). *Ya no es posible el silencio*. Friedrich Ebert Stiftung: Colombia.
- Díaz Genis, A. (2004). *La construcción de la identidad en América Latina*. Editorial Nordan: Uruguay.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores: Argentina.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo Veintiuno Editores: Argentina.
- Freire, P. (1994). *Cartas a quien pretende enseñar*. Siglo Veintiuno Editores: Argentina.
- Freire, P. (1996). *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*. Siglo Veintiuno Editores: Argentina.
- Martín Barbero, J. (2001), en Vasallo de López, María Inmacolata y Fuentes Navaro, Raúl. *Comunicación: campo y objetivo de estudio*. Guadalajara: Iteso.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Editorial Gedisa S. A., primera edición. Barcelona: España.
- Ricoeur, P. (1996) *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores: España.
- Ricoeur, P. (1999) *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós Ibérica: España.

NOTAS

¹ Según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE, 2007), “poyo de fábrica o armazón de madera que sirve para poner los cántaros”. Un cántaro, según el mismo diccionario, es “una vasija grande, de barro o metal, angosta de boca, ancha por la barriga y estrecha por el pie y por lo común con una o dos asas”. Sirve para colocar o transportar agua.

² De allí que Freire afirme, tajante: “El monólogo, en cuanto aislamiento, es

la negación del hombre. Es el cierre de la conciencia, mientras que la conciencia es apertura” (Óp. cit., p. 13).

³ Ciertamente no pretendo comprender a cabalidad el pensamiento tan complejo y sugerente de este autor francés, a quien apenas he empezado a leer. Profundizar en sus planteamientos –y en todo lo que tenga que ver con Gadamer y la hermenéutica– es una tarea pendiente.

⁴ Se refiere al *Cogito* de Descartes y al *anti-Cogito* de Nietzsche.

⁵ Se refiere a su segunda esposa.


Rincón del Libro


Raúl Fornet-Betancourt, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcelona, Anthropos, 2009, 206 páginas.

La historia de la filosofía latinoamericana estuvo y está marcada por una fuerte tendencia androcéntrica desde la cual se ha gestado un discurso filosófico unilateral y dominante que excluye a la mujer como sujeto capaz de pensar y de pensarse a sí misma. De allí que la relación entre mujer y filosofía se presente como una relación difícil. Tal es la tesis central de Raúl Fornet-Betancourt en el libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*.

El autor examina los momentos de esa difícil relación con una mirada crítica y reflexiva. La primera parte del libro está dedicada al análisis del discurso de importantes filósofos latinoamericanos que han hablado de la mujer y de su relación con la filosofía, pero siempre desde una mirada masculina. Entre

estos autores encontramos a los exponentes del positivismo, Juan Enrique Lagarrige, Domingo Faustino Sarmiento y José Ingenieros; a José Martí, con sus muy peculiares características, puesto que, si bien intentó revertir la exclusión y opresión de la mujer, no pudo deshacerse de la imagen femenina dominante en su tiempo; y a los pensadores de comienzos del siglo XX, Carlos Vaz Ferreira y Francisco Romero. En el último tramo de este recorrido, las expresiones y corrientes filosóficas de América Latina, correspondientes a la segunda mitad del siglo XX, no resisten la revisión crítica de Fornet-Betancourt, cuyo análisis evidencia la llamativa ausencia (normalizada) de la mujer, incluso en la filosofía de la liberación.

Es importante aclarar que cuando el autor habla de "mujer" lo

hace asumiendo la crítica feminista a las concepciones esencializantes de lo femenino, por lo tanto la palabra “mujer” está cargada de “(...) sentido crítico de una realidad histórica, variable y diferenciada” (pág. 13).

La segunda parte del libro se ocupa de demostrar que la relación entre mujer y filosofía podría y debería haber sido de otra manera, tal como lo confirma la existencia de mujeres que han luchado y que luchan por la transformación de estas relaciones de opresión. Esta querrela tiene como precursoras a Sor Juana Inés de la Cruz, Flora Tristán, Gertrudis Gomez de Avellaneda, Clorinda Matto de Turner, entre otras.

Fornet-Betancourt no se contenta con hacer una historiografía de la presencia femenina en filosofía, sino que busca ofrecer algunas perspectivas para la reconstrucción y transformación de la filosofía actual con y desde la experiencia filosófica de las mujeres. Por eso la tercera parte del libro está dedicada al análisis del trabajo que desarrollan actualmente o que han llevado a cabo en el pasado cercano algunas feministas iberoamericanas. La selección tiene que ver con los aportes de las mismas a la construcción de una relación diferente entre mujer y filosofía.

En relación con este fin se hace relevante el análisis de la evolución del pensamiento de Rosario Castellanos (México), evolución que tiene como hilo conductor la

preocupación por pensar la condición femenina en el contexto de la sociedad actual y la búsqueda de un camino de realización femenina propio, diferente al de los hombres. El pensamiento de la filósofa, pasa de una imagen tradicional de la mujer, desde la cual halla como único espacio propio de realización la capacidad para dar vida, es decir, la maternidad, a una concepción histórica y dialéctica de los sexos, en la cual “(...) el “ser hombre” o el “ser mujer” no son principios esenciales e inmutables, sino más bien, formas relativas y dinámicas cuyos atributos hay que analizar siempre en relación con los procesos sociales, políticos, económicos y culturales correspondientes”(pág. 96). Según Fornet- Betancourt, la obra de Rosario Castellanos es un importante avance en la elaboración de una filosofía práctica dispuesta a orientar a las mujeres en la tarea de realización de sí mismas en las actuales sociedades patriarcales.

Las obras de la filósofa Graciela Hierro Perezcastro (México) analizadas por Fornet-Betancourt son *Ética y feminismo* y *De la domesticación a la educación de las Mexicanas*. En estos trabajos, según el autor, se encuentran desarrolladas las dos facetas fundamentales de su aporte, es decir, la ética feminista y la problemática de la educación de la mujer. Su reflexión ética parte de la consideración de la mujer como ser alienado y se propone el objetivo de liberarla de esa condición. Junto a la idea de

emancipación femenina, la autora busca desarrollar una nueva cultura que consiga superar la hegemonía masculina y que logre la cooperación entre hombres y mujeres en condiciones de igualdad. Pero para que esto sea posible, la educación de la mujer debe ser revolucionada, debe pasar de la “domesticación” a la educación.

La labor de Gloria M Comesaña Santalices (España-Venezuela) tiene como característica fundamental la interacción dialéctica entre filosofía y praxis feminista. Fornet destaca la preocupación de aquella por aportar desde la teoría a la fundamentación filosófica de las reivindicaciones feministas, articulando el existencialismo de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir con el marxismo. Igualmente relevante es la propuesta de dicha filósofa de una agenda temática para el desarrollo futuro de la filosofía, cuyo programa es el siguiente: “elaboración de una epistemología feminista que supere el androcentrismo del conocimiento; profundización del análisis del sistema patriarcal y sus consecuencias para hombres y mujeres; precisión del concepto de género; explicación de la violencia hacia las mujeres; formación de una ciudadanía feminista; perfilar el feminismo como un proyecto ético-político y, por último, articulación entre feminismo y ecología en la perspectiva de una solidaridad realmente universal”(pág. 116).

Aunque no es filósofa de profesión, Sara Beatriz Guardia (Perú)

ha hecho grandes aporte a esta disciplina. Sin desconocer sus contribuciones historiográficas, Fornet-Betancourt centra su análisis en su trabajo estrictamente filosófico de la pensadora: *José Carlos Mariátegui: una visión de género*, dedicado a la evolución del pensamiento de Mariátegui respecto de la condición femenina. El intelectual peruano pasa de una imagen tradicional del “bello sexo” a la consideración del movimiento feminista como un “(...) movimiento revolucionario que forma parte de la lucha por la liberación del ser humano” (pág.121). Con su aporte, Sara Beatriz Guardia abre el camino a la filosofía latinoamericana en el arduo trabajo de la reconstrucción del pensamiento filosófico de los clásicos desde el punto de vista de las mujeres.

La obra de Urania Atenea Ungo Montenegro (Panamá) se caracteriza por la íntima interacción entre teoría y praxis: “(...) práctica política feminista y teoría filosófica feminista constituyen dos momentos inseparables que se complementan y necesitan mutuamente”(pág.124). La cuestión “práctico-teórica” que aparece como trasfondo de la reflexión es la de explicar cómo las mujeres pueden pensar desde sí mismas y desde su posición la “condición subordinada” impuesta por el patriarcado, y cómo, desde allí, se pueden buscar alternativas liberadoras. Es a la historia a donde remite la interrogación; por lo tanto es allí donde se la debe tratar, esto es, en la historia del movimiento político

de las mujeres. La apreciación no carece de relevancia por dos aspectos: primero, porque el hecho de que la mujer piense y narre sus luchas significa que efectivamente tiene una historia política propia; y segundo, porque supone la crítica de la historiografía tradicional que considera a los lugares donde fue relegada la mujer (el hogar, la cotidianidad, la familia, etc.) como lugares no históricos. Es importante destacar también el aporte al movimiento feminista que significa la crítica hecha por la filósofa a la ausencia de mujeres pobres en su seno, y el consecuente reconocimiento de la necesidad de articular con ellas prácticas y discursos.

Para Fonet, el trabajo de Diana de Vallescar Palanca (España- México) contribuye a la modificación de la relación entre mujer y filosofía en varios sentidos. Uno de ellos tiene que ver con la clara inscripción de su pensamiento dentro de la filosofía intercultural; otro, en sintonía con el primero, es su esfuerzo por servir de puente entre posiciones del feminismo latinoamericano y del europeo; como última dimensión de esta contribución, el autor destaca el esfuerzo de la pensadora por fundamentar la transformación feminista intercultural de la vida religiosa en América Latina. En conjunto, las diversas perspectivas confluyen en el descubrimiento de un nuevo campo de trabajo para la filosofía feminista latinoamericana.

Como en el caso anterior, también la obra de Ofelia Schutte

(Cuba- Estados Unidos) se inscribe en el intento por “tender puentes”, en este caso, entre las filosofías feministas de Latinoamérica y de Estados Unidos. La filósofa establece un diálogo entre ambas corrientes, introduciendo las preocupaciones del feminismo latinoamericano dentro de un debate más amplio sobre la “identidad femenina”, en el escenario de la “condición posmoderna” y de los procesos mundiales de globalización. Se trata de un diálogo que contribuye tanto al crecimiento de la filosofía feminista latinoamericana como al desarrollo poscolonial occidental, ya que permite experimentar “(...) la importancia del peso de la historia del colonialismo y de sus consecuencias epistemológicas culturales y sociales para la comprensión de las relaciones actuales con las voces de las mujeres de la llamada periferia del mundo” (pág. 140).

Por la intrínseca unión entre compromiso político y reflexión filosófica, Fonet parangona la contribución de Alejandra Ciriza Jofré (Argentina) con la obra de Urania Ungo. En el marco de la filosofía política, Ciriza propone una recontextualización de las categorías centrales del pensamiento crítico marxista desde las transformaciones históricas y las condiciones sociales actuales de las mujeres en América Latina (en especial en Argentina). Esta recontextualización supone una crítica a la ya señalada “condición posmoderna”, en la medida en que rechaza toda separación entre “la lucha por el reconocimiento de las

diferencias y la lucha contra las desigualdades como política envolvente a favor de la justicia frente a todos los oprimidos, hombres y mujeres". Según el autor, esta crítica es un paso adelante respecto del planteo de Ofelia Schutte, ya que lo complementa, al tiempo que contribuye al debate dentro de la filosofía feminista latinoamericana

La labor de María Luisa Femenías (Argentina) se erige sobre el supuesto de que la opresión de la mujer es el resultado de una práctica política discriminatoria que concibe a la mujer como un ser inferior por naturaleza, cuyo origen argumentativo se encuentra en la filosofía de Aristóteles. Fonet-Betancourt destaca tres focos temáticos en la obra de María Luisa Femenías: la crítica al carácter androcéntrico de la historia de la antropología filosófica; el intento de reconstrucción, desde la experiencia de las mujeres, del concepto y de la realidad del sujeto humano; y, finalmente, la tarea de recuperación de la memoria cultural y filosófica de las mujeres en América Latina.

La obra de Magali Menendes de Menezes (Brasil) se presenta como una apropiación crítica de la filosofía francesa de fines del siglo XX: la filósofa hace suya la crítica posmoderna del sujeto y del logocentrismo pero al mismo tiempo la somete a la crítica feminista y muestra que el planteo de los filósofos franceses no ha podido superar el horizonte androcéntrico. Es desde esta perspectiva que Magali Menendes pro-

pone una reorganización del saber filosófico y, fundamentalmente, una revalorización del cuerpo femenino como lugar de saber, condición básica para una transformación real de la relación entre mujer y filosofía.

Por último, Fonet- Betancourt, realiza una breve presentación de las "otras protagonistas", aquellas filósofas que sin ser feministas ni adoptar una perspectiva de género han contribuido con su obra y su vida a este giro en la relación entre mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano.

Para concluir es necesario señalar que la problemática que se inscribe bajo el título de "relación difícil entre mujer y filosofía" es del todo compleja y no se agota en las páginas de este libro. Fonet-Betancourt lo sabe y así lo manifiesta. Se comprende que, tratándose de un primer paso, lo dejado afuera debió ser mucho. Pero esto se torna poco relevante frente a los objetivos del libro, que no pretende ser un estudio exhaustivo, sino más bien, una invitación a la reflexión y, fundamentalmente, una propuesta de transformación de la filosofía en América Latina.

Macarena Randis
Estudiante de Sociología,
Facultad de Ciencias Políticas y
Sociales,
Universidad Nacional de Cuyo,
Mendoza, Argentina
pacaypaca@hotmail.com
pacarandis@yahoo.com.ar

Werner Mackenbach, Rolando Sierra Fonseca y Magda Zavala (Coords.). *Historia y ficción en la novela centroamericana contemporánea*. Choluteca, Subirana, 2008. 246 pp. Sin ISBN, rústica.

Desacreditadas las pretensiones positivistas de llegar a una “historia de los hechos reales, tal como ocurrieron”, el carácter narrativo de la historia se ha vuelto evidente. Paul Ricoeur establece un límite claro entre historia y ficción literaria. Si bien ambas son narraciones, la primera tiene por referentes hechos históricos de los que pretende dar cuenta. La ficción no pretende otra cosa que narrar hechos que no ocurrieron. Lo interesante es cuando los límites entre narrativa histórica y narrativa de ficción se entrecruzan. El lugar donde tiene lugar este encruzamiento (aunque podrían ser otros lugares más) es la novela, que podría tener pretensiones históricas —como en el caso de la “novela histórica” o la “novela testimonial”—, o no.

Historia y ficción en la novela centroamericana contemporánea recoge catorce estudios sobre el tema, de igual número de especialistas en literatura del Istmo.

Si bien las perspectivas de los autores son diversas, parece haber un consenso en que la novela centroamericana se enfrenta a la historia oficial, esto es, la historia narrada por las elites, y a las pretensiones positivistas subyacentes a ésta.

Las pretensiones de verdad del historiador, aunque no se adscriba al positivismo, pueden ser una limi-

tante en su perspectiva de los hechos. En palabras de Valeria Grinberg, la “definición de la historia como disciplina del conocimiento (...) afecta la autodefinición de los historiadores”, para los cuales es “crucial adoptar una posición clara en el seno de una u otra corriente” (pág. 14).

Sin caer por ello en una postura relativista sobre la historia, hay que admitir que la riqueza de la novela reside precisamente en que el narrador renuncia a toda pretensión de “contar la verdad” y, a través de la ficción, puede encontrar matices más complejos acerca de los hechos históricos. Por ello, para Grinberg, “los novelistas, al (re) escribir la historia desde fuera de la disciplina histórica, no necesitan ajustarse a sus límites y pueden incluso permitirse la libertad de ser eclécticos, ambiguos e incluso contradictorios” (pág.14).

En todo caso, y retomando la idea de Grinberg, la plasticidad con la que cuentan los narradores para manipular los hechos históricos es producto de los grandes vacíos en el campo de los estudios históricos, como sugiere Werner Mackenbach en su estudio sobre la narrativa del nicaragüense Sergio Ramírez, o de un franco desdén, por parte de las elites dominantes, hacia la historia, como ocurre en el caso salvadoreño, según Ricardo Roque

Baldovinos. “El Salvador –sostiene este último- no se ha distinguido por el cultivo de la historia.... Contrariamente a lo que muchos pudieran sospechar, la oficialidad salvadoreña lejos de manipular la historia, la ha descuidado de forma ostensible. Pareciera que El Salvador es un país que se puede pensar a sí mismo en la más completa amnesia” (pág. 131).

A través de diversas estrategias narrativas —que incluyen, como lo señala Mackenbach, el juego creativo con la documentación histórica, real o inventada—, la novela del Istmo narra la historia desde los márgenes, sean estos culturales, de clase, de género o de postura política. También puede narrar la historia desde la perspectiva de “la expatriación mental”, como en el caso de *El asco*, del salvadoreño Horacio Castellanos Moya, de acuerdo con Magda Zavala (pág. 55). Pues, como sostiene Álvaro Quesada Soto, “la tónica general de las narrativas de las décadas finales del siglo XX es la de una desilusión crítica con respecto a los grandes mitos fundadores de la nacionalidad: democracia, excepcionalidad, progreso, optimismo. En gran parte de estos textos la crítica se orienta hacia la burla de los mitos y los discursos oficiales, los símbolos y figuras consagradas por los discursos políticos y religiosos tradicionales” (pág. 73). Soto habla, en este caso, de la narrativa costarricense, pero, ¿qué duda cabe de que estas afirmaciones también pueden ser

válidas para las narrativas de los demás países?

Una característica importante en la novela centroamericana de la época de posguerra es su postura crítica frente a la historia oficial de las élites, pero también su renuncia a hacer una apología acrítica de la perspectiva de los grupos subalternos. Al menos es lo que puede advertirse en el ensayo que Alfonso González Ortega dedica a la novela *El misterio de San Andrés*, del guatemalteco Dante Liano. La narración parte de un hecho real, “la masacre de ladinos en el pueblo de Patzicía a manos de los indígenas de la zona”, después de la caída del dictador Ubico (pág. 184). Sobre el hecho hay tres visiones distintas, “la oficial, la de los ladinos y la de los indígenas”, que interpretan la masacre de formas distintas. Al no verse forzado a ubicarse explícitamente dentro de una perspectiva interpretativa, el narrador permite ver que “estas tres ‘visiones’ no pueden ser tratadas como válidas en sí mismas, por el solo hecho de ser expresadas desde lugares biográficos y culturales distintos. Así se lo recuerdan a Roberto, el principal personaje ladino de la novela, tanto el jefe político de Santa Ana como el director del periódico *El Imparcial*” (pág. 185).

La paradoja de una novela como *El misterio de San Andrés* reside en que, habiendo renunciado a la pretensión de decir “la verdad” resulta ser “realista, no en el sentido histórico de contar ‘la verdad de lo

sucedido', sino por su contenido antropológico, por su recuperación de algunas de las personalidades y temporalidades típicas de la historia guatemalteca" (pág. 191).

La novela centroamericana se ha caracterizado por su "invisibilidad" en los estudios sobre literatura latinoamericana, ya sea "por ausencia completa o referencia muy somera en los estudios" sobre el

género (pág. 8). En este sentido, la crítica literaria centroamericana es un proyecto en construcción. Este volumen es un importante aporte a dicho proyecto.

Luis Alvarenga
Departamento de Filosofía
Universidad Centroamericana,
San Salvador

Habla su biblioteca

La utopía comercial no es una república de aire: Trozos de historia marítima y portuaria

KATHERINE MILLER

Directora de Asuntos Culturales
Biblioteca "Florentino Idoate, S. J."

*And therefore I have sailed the seas and come
To the holy city of Byzantium.
"Sailing to Byzantium", William Butler Yeats
[Y por ello, he cruzado los mares y llegado
A la ciudad sagrada de Bizancio.
"Navegando a Bizancio", de William Butler Yeats]*

Bizancio, en el siglo VII a.C., era una pequeña aldea pesquera en las orillas del Bósforo al lado del mar, cerca de los estrechos que se abren entre el Mar Adriático, de la Antigua Grecia y las Cícladas, y el Mar Negro en Asia Central de donde provenían las riquezas infinitas de Trebizonda y mas allá. Este es donde Europa se encuentra con Asia.



Los inmigrantes que fundaron esta antigua ciudad de Bizancio cerca de Troya —la Troya de la Guerra de Troya cuando los griegos aventureros destruyeron una vez esta gran ciudad serena y comercial y portuaria—trajeron consigo las diversas costumbres de las culturas del Oriente y Occidente a la metrópoli que prosperó como heredera de Roma hasta 1453, cuando sobrevivieron los turcos otomanos y la ocuparon. Es que quien controlaba los estrechos del Bósforo donde Asia toca a Europa, dominaba la riqueza del comercio marítimo que fluía desde Asia hasta el Mediterráneo y transbordaba después hasta Europa.

Los griegos bajo el mando de Agamenón entendieron la ubicación estratégica de Troya en la boca que conducía desde el Mediterráneo hasta el Mar Negro. Por eso y, exactamente por eso, lucharon para dominar Troya en la guerra de que escribieron Homero y Virgilio y tantos más, porque, al dominar Troya, capturaron los granos y productos agrícolas de alrededor del Mar Negro (la alimentación para sobrevivir), además de las fantásticas riquezas que procedieron desde Asia—desde Trebizonda, Uzbekistán, Turkeistán, desde Asia Central entera, y desde la India y la China. Por eso, la conquista de Troya que, como ciudad, coronaba las estrechas del Bósforo, puerta al Oriente. Troya, situada en Asia Menor—hoy Turquía— fue conquistada, dominada y destruida por lo menos

siete veces, como demuestran las excavaciones arqueológicas, a causa de su ubicación, y a causa de su dominio estratégico del comercio en riquezas durante siglos, sobre las tierras y fuentes del comercio de que Troya, como ciudad, era el portón de entrada.

Ahora, hay algo que se puede prestar de la historia en todo eso. Los griegos, al planificar la toma de Troya, no se quedaron envueltos psicológicamente en un “eterno presente” de su vida así como era, abrazando su cultura nacional. Imaginaron y actuaron en base de un mito productor de energía que no procedió de los dioses, sino de los barcos y puertos del mar. Fue gestionado este mito, que impulsó también a los italianos de los Renacimiento del *Trecento*, *Quattrocento* y *Cinquecento*, en la confianza de que sus pueblos estaban haciendo algo diferente y único en la historia. Este mito produjo la energía e impulsó la creación de imperios en los aguas del mar, atados al desarrollo de sus puertos y los enormes aventuras financieros como la creación del Banco di San Giorgio de los genoveses, por lo cual pasó toda la riqueza del Nuevo Mundo en el siglo XV porque era el banco del imperio de España en Europa.

Talvez es esta clase de mito, visión, productor de energía que puede servir a El Salvador como palanca para el desarrollo de sus tres puertos, para confeccionar perspectivas para el comercio marítimo internacional y para acumular el ca-

pital para sustentar el desarrollo de una la economía nacional de una república marítima que no depende tan fuertemente de las remesas enviadas desde afuera.

A propósito, sin embargo, la propuesta no es de tomar completamente de la historia una aspiración de renovación, o “renacimiento” de El Salvador y sus puertos. Pero tampoco se tiene que volver a inventar la rueda. Los italianos de los Renacimientos y sus puertos en Venecia y Genova nos ofrecen posibles resonancias. Los venecianos y genoveses —así como los salvadoreños— crearon su mito de su propia historia, y este mito —siempre y cuando el pueblo crea en ello— servirá como motor en su desarrollo, porque los datos, hechos, cifras y análisis son secos y carentes de carne, hueso y sangre. En cambio, un mito energizante da ánimo.

Veamos unos trozos de historia marítima y portuaria, para prestar y manipular mitos productores de energía para el desarrollo, tomando en cuenta que no se tiene que “imitar servilmente de la Antigüedad, en el sentido de hacer revivir las cosas exactamente como habían sido, sino “imitar” en el sentido de seguir su ejemplo y, por ese camino, llegar a una vida más plena, más culta, más bella” (Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento* (1967).

Un mito de esta clase, prestado en parte de la historia de las ciudades y repúblicas marítimas, puede ser creado espontáneamente en la

vida civil o creado por los líderes de su gobierno, o entre ambos. Propongo pescar un rato en la historia para atrapar en la atarraya de la lectura, unos peces luminosos para la creación de un mito marítimo energizante como punto crucial de referencia para dirigir el ánimo de la gente, tomando en cuenta que los grandes logros en la cultura material e intelectual de la historia están centrados en las ciudades—y repúblicas— marítimas.

Se trata de la integración de la política de una nación con su comercio. Y la política internacional plasmado en tratados marítimos entre super-potencias existe desde la Antigüedad. El puerto más reconocido de la Antigüedad era Cartago, que dominó el lado occidente del Mar Mediterráneo. Cartago, ciudad portuaria poderosa del Magreb en la costa norte de Africa, fue fundada en 814 a.C. por los fenicios de Tiro en el Levante, el actual Medio Oriente. Y unos setenta años *después* fue fundada Roma, no necesariamente por Eneas. Examinamos las relaciones diplomáticas entre Roma y Cartago, los superpoderes de los siglos antes de Jesucristo.

Estos tratados políticos, diplomáticos y comerciales están descritos por Polibio, el historiador griego, que escribe como rehén político en Roma ca. 509 a.C., la historia de la grandeza de Roma. Cuenta que llegó el momento en que era necesario que Roma y Cartago firmaran el primer tratado marítimo documentado por un historiador,

unos 28 años antes de la invasión de Grecia por Jerjes. Era un tratado entre dos ciudades marítimas que incluyó, entre sus provisiones, que “habrá amistad entre los romanos y sus aliados y los cartagineses y sus aliados” siempre y cuando los barcos romanos no cruzaran al golfo de Cartago, salvo si fuera por enemigos o tormentas; y si algún romano fue empujado a las tierras de Cartago, solamente pudo comprar o tomar lo que necesitaba para la reparación de sus barcos y para rendir homenaje a los dioses y que los barcos mercantes de Roma pudieran operar en Cerdeña y Libia solamente ante la presencia de un heraldo diplomático cartaginés para que la venta pudiera ser asegurada por el estado. He aquí una lección de la historia.

Por parte de los cartagineses, estos no podrían, según los términos de dicho tratado, atacar asentamientos sujetos a los romanos; no podían construir fortalezas en el Lacio [Antigua Roma] y no pudieran pasar la noche ahí si andaban armados. Había control militar, entonces, del tráfico marítimo en el Mar Tirreno entre Cartago y Sicilia para hacer valer este primer tratado marítimo en la historia y para formalizar la reciprocidad de las zonas de influencia e intereses de cada poder. Eso, repito, sucedía en 509 a.C., antes de las Guerras Púnicas.

La importancia de tratados marítimos se dio a conocer, así, hace 2500 años. Y el año pasado, un periódico salvadoreño dio a cono-

cer la necesidad de ordenar y hacer tratados entre El Salvador y Honduras en el Istmo Centroamericano. En su editorial del 21 de octubre de 2009, *La Prensa Grafica* declaró la importancia de los vínculos interoceánicos y el desarrollo de puertos transoceánicos entre El Salvador (al lado del Océano Pacífico) y Honduras (al lado del Océano Atlántico), como provisión necesaria para el desarrollo portuario regional entre el puerto de La Unión en las orillas del Mar Pacífico y el Puerto Cortés en la costa del Mar Atlántico hondureño. Todo eso implica la regularización de relaciones diplomáticas, antes de que se pueda proceder a tratados marítimos regionales. Pensando en Bizancio, Roma y Cartago en sus desarrollos, se puede argumentar que “todas las consideraciones anteriores adquieren una nueva perspectiva cuando el régimen jurídico portuario se convierte en un tema vital dentro de las relaciones internacionales, en especial las relativas al comercio marítimo...” (Fernandez, Antoni Jordà. *El derecho portuario en la historia, de los orígenes a la codificación*, publicado por la Autoritat Portuaria de Tarragona en marzo de 2008).

Como declaró Ibn Jaldun, el gran filósofo e historiador magrebí en el siglo XIV, “El presente es tan parecido al pasado como el agua es al agua” (*Al-Muqaddimah, o Prolegómeno a la historia universal*).

Pero, regresemos a la aldea de Bizancio en la costa que es el cuello de botella que conduce al

Mar Negro. Unos ocho siglos más tarde, Bizancio fue transformada, paulatinamente, en la legendaria Constantinopla, reina de ciudades. En 330 A.D. el Emperador Constantino el Grande, escogió esta aldea como su capital y la transformó en "la sagrada ciudad de Bizancio", la Roma del Oriente, del cristianismo ortodoxo, emporio de la seda, granos y reliquias incrustadas con joyas, en el oriente del Mar Mediterráneo donde compraron todos los mercaderes de las tierras primitivas de Europa.

Constantinopla fue transformado desde la antigua aldea pesquera, a una prosperidad inimaginable por ser la ruta de comercio entre el Oriente y el Occidente por los siglos de los siglos. Pero eso comenzó a cambiar en una manera despacio con las Cruzadas del siglo XI desde Europa que, como dice Henri Pirenne en su obra maestra, *Historia de Europa desde las Invasiones hasta el siglo XVI*. Las Cruzadas despertaron a Europa de sus sueños medievales por medio del negocio y los conocimientos necesarios para el comercio marítimo de larga distancia comenzando en Pisa, Génova y Venecia, transportando los europeos al revés en la historia, a los lugares santos que pretendieron retomar. Las ganancias por los italianos eran enormes. Hasta inventaron una especie de hamaca para el transporte de caballos de guerra para que no se quebraran sus piernas al cruzar el mar en barco desde Venecia hasta el Levante.

La acumulación de capital hicieron a los italianos los banqueros de Europa durante cientos de años, comenzando con el Banco di San Giorgio de Génova que manejaba el capital enorme del Nuevo Mundo en el Viejo Continente.

La magnífica y poderosa ciudad portuaria del Imperio Cristiano de Roma en Bizancio, Constantinopla, desarrolló, para recibir el influjo de los bárbaros francos, los cruzados sedientos de sangre que llegaron desde todo Europa con el subsiguiente tráfico comercial marítimo, sistemas de puertos con los aparatos de aduana, notarios, traductores, leyes, ejércitos, estrategos de grúas, almacenes, bodegas, establos para caballos y otros animales de transporte y guerra, sistemas para alimentar y hospedar las tripulaciones de barcos internacionales, bancas, prestamistas, faros y señales, policía de aduana, bomberos y seguridad de toda clase.

La ciudad de Constantinopla, en sí, fue ordenada en tal manera que los vendedores no obstruyeron ni los compradores ni las procesiones religiosas, ni imperiales de los oficiales de su gobierno. Promulgaron manuales municipales desde el siglo V A.D., en los que reglamentaron el ordenamiento municipal que establecía multas y sanciones para que los que vendieran, por ejemplo, las pieles de animales y pescado que interfirieran, con sus fuertes olores, con las ventas de comida. Las ventas de candelas (que implicaba el uso del fuego para

derretir la cera y grasas de animal para su confección), no estaban ubicadas cerca de las ventas de telas y granos, altamente combustibles. Este ordenamiento fue reglamentado por leyes, sanciones, multas y policías especializados encargados con mantener abiertos y seguros las sendas y caminos para transporte, comercio y la vida municipal en general. Hay que leer al genial Apuleyo, quien escribió sobre todo eso en su fabulosa novela bizantina, *El asno de oro*.

Siglos pasaron y el Sultán de los Turcos, Mehmet II, conquistó esta ciudad en 1453, con una logística extraordinaria, jalando sus barcos por tierra y utilizando los troncos de árboles para moverlas hacia Constantinopla, porque los bizantinos habían cerrado su puerto con cadenas pesadas. Su ataque fue exitoso y la ciudad llegó a ser,

ahora, la poderosa ciudad del Islam: Estambul.

Pasaron otros siglos y, en los siglos XVII y XVIII, Pedro el Grande y Catarina la Grande de las Rusias de los Zares, deseaban puertos de agua caliente y no congelados para hacer crecer la grandeza de su Imperio de Rusia. Y después de la Segunda Guerra Mundial, la URSS, entendiendo que el Bósforo era lo que no tenían—un puerto de agua caliente y no congelado como los de Siberia y Kamchatka, intento capturar a Grecia y Turquía. Y Turquía busca hoy ingresar a la Unión Europea. Es decir, la Guerra de Troya continúa.

Quizás es verdad lo que declaró la Duquesa de Malfi, proclamando, en las líneas de la obra dramática de John Webster, en 1631, ante la audiencia de artesanos y nobles de la ciudad portuaria de Londres:


*Churches and cities, which have diseases like unto men,
Must have like death that we have.*

John Webster. *The Duchess of Malfi*. Acto V, escena III,
líneas 18-19

[Las iglesias y las ciudades, las cuales tienen enfermedades parecidas a las de los hombres, deberán sufrir una muerte parecida. John Webster, *La duquesa de Malfi*]

Ya hemos llegado al período en que Europa se empujó por medio del mar a los Nuevos Mundos en Oriente y Occidente, impulsado por los muchos ánimos, espíritus, autoridades, dignidades e ideas poderosas que surgieran de la pe-

nínsula que iba ser Italia, con su mito colectivo y energizante del humanismo cívico. Después de la acumulación de muchos recursos y capital por su participación en las Cruzadas, un espíritu de comercio intensificó una especie de espíritu

comunal, particularmente en Venecia y Florencia. Una energía que se reforzó y los llevó a extender la experiencia humana y un rechazo de la mediocridad en que se dijeron que eran responsables para el mundo en que vivían y que se podían cambiarlo si así deseaban.

Veamos entonces, un pueblo que creían en unos principios que podía galvanizar sus acciones y hacer que se comportaran en una manera especial, de abrir sus mentes a un cierto conjunto de ideas sobre su relación al mundo y la relación entre una persona y otra.

Pero para que estas ideas podían florecer, se necesitaba un contexto, un ambiente en que podían crecer y energizar a la clase políticamente activa de los que gobernaban las ciudades en una manera ética con justicia y consideración, a la misma vez, para su salvación—una especie de *Caritas in veritate* del siglo XIV, de responsabilidad social para los mercaderes, comerciantes, empresarios y gobernadores de las repúblicas de Florencia y Venecia (una tierra adentro, otra en las orillas del mar). Requería una plusvalía de capital y líneas de crédito. Pero esos no eran suficiente. Requería también un mito energizante para transformar su acceso al mar—sus puertos—en un motor. ¿Por qué?

La pregunta radiante de posibilidades y de fracasos era: ¿Cómo pudieran pasar la noche oscura del alma en que no sabía si el éxito en el mundo de negocios pudiera

llevarles al éxito en comercio y política, eso a la misma vez, significaba el fracaso en la vida espiritual de la salvación cristiana? Es que la idea de acumular ganancia es algo que la Iglesia reconoció como necesario. Santo Tomás de Aquino, en sus escritos, consideraba que el precio justo permitía una ganancia al comerciante. Pero esta gente necesitaba más para galvanizar sus ambiciones al nivel individual y colectivo.

Como gobernadores de una república, la acumulación de riqueza era absolutamente necesaria porque pudiera hacer más bella su ciudad, su república, y se pudiera ayudar con más facilidad a los pobres; o sea, había aspectos positivos a la riqueza. Pero permaneció la pregunta: ¿Podía alguien ser destinado al Infierno por adquirir tanta riqueza en un tiempo en que la tradición de San Francisco de Asís predicaba la bendición de la pobreza, cuando otorgaron a los pobres toda su riqueza mercantil? Pero si hicieran eso, la república colapsaría: no habría trabajo para la gente, no habría sueldos, no habría producción.

Tenían que inventarse unas instituciones seculares que permitieran que la riqueza pudiera utilizarse para fines virtuosos. De Francesco Petrarca, y Ser Coluccio Salutati aprendieron en sus escritos que la caridad pudiera ser la redistribución de la riqueza por medio del estado. La república podría verse como una entidad colectiva que decidiera como utilizar la riqueza,

que, por esta óptica, implicaba pagar impuestos, ayudar a los pobres y beneficiar a la república en grande. Esta era la idea de Petrarca de una vida virtuosa en términos laicos, la validación de la vida en esta tierra que concordaba con un comportamiento ético general en que los mercaderes y comerciantes pudieran decir: "Sí, yo gano dinero por cobrar intereses: soy un banquero, y mis ganancias son enormes, pero eso constituye un bien para la república y un bien para mi alma también, porque estoy beneficiando las vidas de mis conciudadanos". Así, podrían aliviar el miedo de no alcanzar la salvación a causa de su ocupación, su oficio, su vocación. Con Petrarca y el Canciller de la República de Florencia, Coluccio Salutati (s. XV), la política e ideología de la república tomó como marco de referencia el comportamiento ético de la república romana en la antigüedad clásica, para guiar su comportamiento en esta tierra.

Es decir, tomaron modelos de la antigüedad y los aplicaron a sus vidas y las vidas políticas de sus repúblicas. Cambiaron los modelos y mitos de guerreros y militares para un nuevo juego de actitudes, creencias y psicología de la dignidad humana en esta tierra, construyéndose según modelos clásicos para su comportamiento ético aquí en los pasillos del gobierno en esta vida y no solamente enfocados en la vida después de la muerte. Cortaron, en esta manera, el nudo que los amarraron a San Francisco y lo

combinó con la ética de Cicerón. Eso se ve en los escritos de Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini y demás humanistas italianos de los siglos XIV-XV. El hombre podría construirse según esta combinación de modelos de San Francisco y San Cicerón, para simplificar el asunto.

Con estas ideas y otras, Cristóbal Colón, ya sea italiano o catalán, fue a buscar financiamiento para sus viajes y el príncipe Enrique el Navegante de Portugal para evangelizar nuevas tierras y enriquecerse a la vez. Y el desarrollo, después de los "descubrimientos" en África, la India e Indonesia, al igual que en el Caribe, Centroamérica y América del Sur, requirió el desarrollo de puertos para enviar y recibir la riqueza: Lisboa, Guinea-Bissau y las islas de Cabo Verde; Sevilla, Londres, Ámsterdam, Brujas y demás.

El surgimiento del imperio europeo entre 1500-1700 es, entonces, el surgimiento de la Europa Atlántica y el Mundo Atlántico a causa del comercio marítimo de larga distancia emanando desde los puertos atlánticos en Europa occidental hasta el siglo XVIII. Y el cambio y clave de la diferencia entre las ganancias comerciales en Mundo Atlántico con su colonialismo implantado en el Nuevo Mundo y la trata humana, la esclavitud, es diferente que las ganancias del Mundo Mediterráneo. Es que requirió el desarrollo no solamente de puertos en la faz atlántica de Europa, sino instituciones económicas que pudieran ase-

gurar los derechos a la propiedad a un amplio sector de mercaderes en estas sociedades europeas, y así permitir la entrada de esta gente en los negocios remunerativos de las exploraciones.

Hemos visto que las instituciones económicas paralelas al desarrollo de los puertos en, por ejemplo, Constantinopla, eran notarios, pilotos, personal administrativo, personal para mantener hospedajes para tripulaciones marineras, alimentación, personal de logística, de reparación de barcos, servicios de traducción en casos de contratos internacionales, seguridad de toda clase y servicio de aduana y toda la pléthora de su funcionamiento, para nombrar unos cuantos solamente. Y todos estos servicios representaban oportunidades para hacer ganancias. Y más que eso, hay que considerar, también, el ejemplo del puerto de Sevilla que produjo tratados de arquitectura náutica y escuelas de capacitación para gremios marítimos, navegación y pilotaje.

Pero, ¿por qué Europa impulsó estos desarrollos y por qué fue precisamente en los siglos XV y XVI? Una raíz para la respuesta a esta pregunta se encuentra en los conflictos religiosos que surgieron de las reformas católicas y las reformas protestantes. Para no profundizar mucho aquí —lo haremos en otra parte— después del Concilio de Trento en el siglo XVI, parte del mito energizante que impulsaba a estos estados a financiar viajes, no solamente surgiera del debate entre

San Francisco y San Cicerón, sino que del impulso de evangelizar nuevas tierras en África, la India e Indonesia, y también en el Nuevo Mundo Atlántico del Hemisferio Occidental, según las ideas de reforma del Concilio de Trento, era necesario recuperar almas para la fe que reemplazaran el número de almas perdidas después de la Reforma Protestante del siglo XVI en Europa.

La premisa básica es que, hablando aquí en la tierra, no hay comercio sin puertos; el Mundo Atlántico no rinde nada sin puertos marítimos, ciudades portuarias junto con todas sus instituciones —todo impulsado por los mitos energizantes ya sean religiosos, políticos o comerciales ya mencionados. La verdad es que eran dialécticamente interrelacionados en el impulso desde Europa hacia los Nuevos Mundos.

Así las cosas, al final del siglo XVII, el volumen y cantidad de comercio marítimo de larga distancia en el Océano Atlántico eran muchísimo más grande que el comercio marítimo y sus ganancias en el Mar Mediterráneo. Y las ganancias, por lo tanto, de mercaderes en el comercio atlántico sobrepasaron las ganancias de los mercaderes de la Cuenca del Mediterráneo. Esta documentado en las fuentes escritas contemporáneas, los libros de contaduría y de los estados de cuentas de los banqueros del siglo XVII. El crecimiento en el comercio había ganado el Mundo Atlántico y se tiene que aseverar rotundamente

que no hay mercaderes sin puertos, ciudades portuarias y sus instituciones coordinadoras.

El comercio —*trade*— había llegado a una plenitud antes no tan clara al nivel ideológico. Es que el interés en la historia de comercio como componente diplomático en

los asuntos de un estado, surgió plenamente en el siglo XVII y no antes. Veamos un comentario sobre este movimiento recio y sus consecuencias ideológicas y políticas en el Mundo Atlántico en los escritos de un tal Nicholas Barbon, que escribió en 1690:



"Livy, and those Antient Writers... have been very exact in describing the several forms of Military Discipline, but take no notice of *Trade*, and *Machiavel*, a Modern Writer, and the best, though he lived in a Government, where the Family of *Medicis* had advanced themselves to the Sovereignty, by their Riches, acquired by Merchandising, doth not mention Trade, as any way interested in the Affaires of State."

Nicholas Barbon. *A Discourse of Trade* (Londres, 1690), sig. Ag r-v, citado en David Armitage. *The Ideological Origins of the British Empire* (Cambridge University Press, 2000).

[[Tito] Livio y aquellos autores antiguos han sido muy precisos en la descripción de las varias formas de disciplina militar, pero no toman nota del comercio, y Maquiavelo, un escritor moderno y el mejor —aunque vivió en un gobierno donde la familia de Médicis había avanzado a la soberanía por medio de sus riquezas, adquiridas mediante el comercio— no menciona el comercio como en ninguna manera partes de los asuntos del estado.



Así, el componente de comercio se inserta en los asuntos del estado, comenzando con las ciudades portuarias y sus componentes.

¿Qué es, entonces, una ciudad portuaria? Es una instalación central e importante en una ciudad cercana al mar que es un puerto para cargar, descargar y mover cargamento *hacia* los barcos oceánicos y *desde*

los barcos oceánicos. Un puerto requiere la presencia de aguas y canales de profundidad y amarra-deros al igual que una geografía que contribuya a la configuración del puerto para protegerse de los vientos y mareas. Deberá también proveer acceso a transporte desde el puerto a la ciudad—trenes o mulas, vagones u otras modalidades de

transporte terrestre, para conectar el puerto a la ciudad para distribución a otros lugares. Requiere personal para cargar y descargar los barcos. (Hay que notar que en el puerto de Londres y otros puertos atlánticos, existían grúas para levantar cargas pesadas en unidades parecidas a los

contenedores que se utilizan hoy.) Una ciudad portuaria deberá incluir la necesidad de controles aduaneros y personal calificado como notarios, policías y seguridad, etc. Un comentario reciente, del Massachusetts Institute of Technology en el año 2000, explica:



It is obvious to even casual observation that, although there may be considerable arbitrariness about urban location, many of the world's largest cities do benefit from some special natural advantage —above all, from the presence of a good harbour or access to a major waterway. [It is necessary] to explain in a formal way why ports and transportation hubs tend to become urban centers...

Fujita Masahisa, Paul Krugman and Anthony J. Venables. *The Spatial Economy. Cities, Regions and International Trade* (M.I.T., 2009)

[Resulta obvio, incluso para el observador casual, que, aunque podría ser una arbitrariedad considerable con respecto a su ubicación urbana, muchas de las ciudades mayores del mundo se benefician de alguna ventaja natural especial —sobre todo, de la presencia de un buen puerto o el acceso a un mar o río. [Es necesario] explicar formalmente por qué los puertos y centros de transportación tienden a evolucionar en centros urbanos.]



El crecimiento del comercio de larga distancia implica el crecimiento de ciudades. ¿Con cuáles elementos crecieron las ciudades portuarias en el Mundo Atlántico de los siglos XVI y XVII? Con una mayor densidad poblacional, como resultado de actividades comerciales. Examinemos, entonces, algunas ciudades portuarias del periodo bajo consideración en los siglos XVI-XVII: Londres, Brujas,

Ámsterdam, Amberes y Lisboa, en Europa Atlántica, y Guinea-Bissau y el puerto de las Islas de Cabo Verde en África Occidental y Atlántica.

Este crecimiento —y era enorme— se debía en gran parte al crecimiento rápido de poblaciones entre la actividad mercantil de los mercaderes y comerciantes del Mundo Atlántico y las ciudades (y naciones) con acceso fácil al Océano Atlántico. Eso se ve en el

crecimiento acelerado de ciudades —especialmente ciudades portuarias— en la expansión urbana de Europa Occidental después de las exploraciones. (M. M. Postan. *Medieval Trade and Finance*, 1975). Así que el comercio está vinculado con la urbanización, porque no hay ganancias del mismo volumen en áreas rurales dedicadas a la agricultura. Es el ámbito costero y marítima, y, en el siglo XV, desde los Nuevos Mundos. Así, los puertos son la clave de este análisis.

El contraste al nivel de crecimiento de las ciudades portuarias es mucho más grande que el crecimiento de las ciudades en el interior del país después de las exploraciones comenzando en el siglo XV. El crecimiento económico y la urbanización intensificada de áreas portuarias para los países con acceso al Atlántico (España, Portugal, Inglaterra, Bélgica, Irlanda, Dinamarca, Alemania, Noruega y los Países Bajos) de este periodo son vinculados al acceso clave al Océano Atlántico y el Mar del Norte. Hay, por ejemplo, estudios que demuestran un crecimiento de 6.5% más en tasas de urbanización en los Países Bajos, con acceso al Atlántico por medio del Mar Báltico, que en Italia, en el Mar Mediterráneo, durante el mismo periodo, o sea, entre 1400-1500.

Un elemento integral de los argumentos que he presentado es que la religión es un elemento determinante del desarrollo económico y social. El período que examinamos,

no solamente en razón del Concilio de Trento, la Reforma Protestante y las Reformas Católicas, es un periodo de fuertes y sangrientas guerras de religión en toda Europa. Obviamente, estos conflictos afectaron el desarrollo comercial y portuario en una manera profunda, que, de hecho, son el factor principal en la demora en exploraciones por parte de Inglaterra y Francia. Pero eso es otro tema para otro día.

En el norte, Londres y Ámsterdam, que no muestran un crecimiento importante antes de 1500, sí demuestran un crecimiento rápido e intensificado entre 1500 y 1700 después del arranque comercial en los Nuevos Mundos y las conquistas coloniales. Se ha dicho que el siglo XVII era la Edad de Oro para Ámsterdam, cuando llegó a ser la ciudad más rica del mundo.

Barcos llegaban y zarparon desde Ámsterdam hacia el Mar Báltico, hacia las colonias en América y en África, Indonesia, la India, Sri Lanka y Brasil, formando así la base de una red internacional de comercio. La vida de este tiempo es capturado en la maravillosa novela de biografía ficcional, *Las Aventuras de Moll Flanders* del autor ingles, Daniel Defoe, en que documenta la realidad legal, política y comercial del Mundo Atlantico en sus aspectos mas bajos y mas altos.

Aunque no se puede alegar, entonces, que la expansión económica y urbana de las naciones con ciudades portuarias en el Mar Atlántico,

Mar del Norte y Mar Báltico, es un resultado del crecimiento de los puertos atlánticos, si se puede argumentar que son un factor principal entre otros (así como la trata de esclavos y las ganancias asociadas con el colonialismo y la esclavitud). Todo eso está ausente en el Mundo Oriental y la cuenca mediterránea del mismo periodo.

Se puede, sin embargo, vincular el crecimiento europeo directamente a las ganancias del comercio atlántico y el colonialismo —o sea, la transferencia de los bienes y recursos del nuevo mundo para contribuir a las ganancias de este comercio a la acumulación del capital en Europa.

Es importante mencionar que aquí he presentado conclusiones de los estudios del siglo XVII de Fernand Braudel, Henri Perenne, M. M. Postan, Christopher Hill, David Armitage y Robert Brenner. Ellos presentan en sus publicaciones, gráficos, porcentajes, densidades poblacionales y otra documentación. (Ver orientaciones bibliográficas).

Todo lo que he presentado hasta ahora implica transformaciones sociales mayores impulsados por el comercio y el desarrollo de las ciudades portuarias. Y estos factores enriquecieron y reforzaron nuevos grupos y tipos de mercaderes. Pero eso nos lleva a otro camino.

Por ahora, la premisa que he planteado como introducción a la discusión de las ciudades portuarias está basada en el comercio,

sus instituciones, historia y mitos energizantes. Es vinculado directa e indirectamente con los efectos del comercio atlántico y estos están ligados necesariamente a los puertos en desarrollo de la faz atlántica de Europa, no solamente del sur, sino que ciudades portuarias del norte, del Mar del Norte y de la Liga Hanseática.

La Liga Hanseática (la *Hansa*) era una formación producto de una asociación de gremios comerciales que creció entre los siglos XV y XVII, que comenzó, según Fernand Braudel, con la aglutinación de un número creciente de sistemas locales de transporte y comercio hasta llegar a ser más y más complejo. Eventualmente requería una coordinación bajo unas instituciones y organización de nuevo tipo.

Talvez este es el momento de manifestar y reiterar que no es sencillamente la infraestructura inmediata que se requiere, sino que instituciones, servicios, capacitación de personal: el desarrollo de la idea de que es una ciudad portuaria. Todo eso, para arrancar y funcionar, requiere una base ideológica: un mito energizante en el que cree la población y el gobierno entero.

Un ejemplo del origen de un mito productor de energía surgió de la gestión de las instituciones que utilizaban una ciudad portuaria de este periodo es presentado en un manuscrito conservado en la Universidad de Salamanca del siglo XVII, sobre la ciudad portuaria de

Sevilla: En este manuscrito de autor anónimo, se presenta a Sevilla como una ciudad de forma y ambiente renacentista: es decir, es un diálogo que relata la gestión de las ordenanzas de los puertos españoles de los años 1609, 1613 y 1618, con título *Diálogo entre un vizcaíno y un montañés sobre la fábrica de navíos*, citado y resumido en Carriazo Ruiz, *Tratados náuticos del Renacimiento: literatura y lengua* (España: Junta de Castilla y León, 2003).

En este manuscrito, escrito en el contexto de cuando los Reyes Católicos se dan cuenta de que no tienen navíos que cumplan con las condiciones legales para servir de capitana y almiranta en la Flota de Nueva España, presenta la situación como algo que pone en peligro el aprovisionamiento de las colonias españolas en el Nuevo Mundo, y, por lo tanto, la estabilidad social y económica de los territorios españoles de ultramar. Peor, durante este entonces, los ingleses y holandeses tenían una marina más moderna y llevaban al menos treinta años compitiendo con españoles y portugueses por el control de los mares. Así planteada la crisis, emprenda el diálogo citado y presenta un relato hablado de la organización naval y portuaria, comenzando con estas preocupaciones. Este mismo tema llega a ser el tema de muchos tratados de arquitectura naval de este periodo. Son numerosos en toda Europa para este período.

La parte más original de esta obra es donde el Vizcaíno y el

Montañés, en el diálogo, lamentan la decadencia de la construcción naval y la escasez de pilotos y marineros y proponen una serie de mejoras sanitarias en los puertos y se quejan de la desaparición de los seminarios de marineros de la costa. O sea, lamentan la ausencia de la función educativa y de capacitación y la preparación de personal con que los narradores recuerdan con nostalgia los tiempos de Felipe II, en los que la construcción naval pasó por una Edad Dorada. La necesidad por la educación para superar el declive en la arquitectura náutica y construcción naval finales del siglo XVI, comentado en este diálogo, ocurre precisamente cuando surge la competencia entre Holanda y España, y corresponde al hecho de que el poderío naval español está sufriendo competidores Protestantes: los mercaderes y piratas de Inglaterra y Holanda. En la propuesta implícita para la recuperación de la educación y capacitación en arquitectura náutica es donde aparece la confección de un mito que provee la energía: es, exactamente, el impulso hacia la necesidad para educación y preparación para que la España Católica pudiera competir exitosamente contra la Holanda Protestante en el Norte.

Una de las consecuencias presentadas —entre los muchos ejemplos que señalan el preámbulo de la descomposición de España en unas siete declaraciones de bancarrota como señal de la muerte del imperio español y la Revolución

en los Precios en Europa— era la pérdida de la Flota de Nueva España. La flota anual era cargada con el tesoro de la corona española y cayó en manos precisamente de los holandeses en 1628. El aumento del poder marítimo inglés y francés en esta década marcó el punto en que España pierde su preeminencia y predominio en todos los mares y continentes.

Viajamos desde España hacia el Norte, a Holanda. Simultáneamente, los holandeses y alemanes del Norte, habían desarrollado una asociación e infraestructura que permitió el desarrollo de una suerte de gremio en grande: La Liga Anseática. La Hansa demostró complejidades que podemos ver como resonancias, *avant la lettre*, de la economía globalizada del siglo XXI. Se veía en la Hansa el nivel de desarrollo portuario y tecnológico, estabilidad política para que el sistema y sus estructuras e infraestructuras de apoyo puedan desarrollarse, como detalla Adam Smith en su tratado, *Sobre la riqueza de las naciones*, publicado en 1776.

La Liga Hanseática avanza hacia una sofisticación necesaria para llevar acabo el comercio marítimo de larga distancia ligado a una red de las ciudades portuarias en la forma de una institución corporativa con flota sustancial de barcos. No así España. Incluyen este red de ciudades portuarias institucionalizado en una corporación designaciones de cuotas que de aportar cada ciudad en contingentes militares,

impuestos que tienen que pagar a la corporación, convocatorias a asambleas, listados de ausentes —todo en forma legal.

Pero mantenía en vaga —a propósito— la membresía y sus requerimientos y participaciones, porque la Hansa funcionaba política y administrativamente por medio de tres tipos de asambleas locales, regionales, incluyendo el Concilio de Lübeck, la autoridad más alta.

Ahora, la ciudad de Londres y su puerto eran miembros con representaciones en lo que los alemanes llamaron el *Stalhof* y los ingleses llamaron *The Steelyard*, ubicado a la orilla del río Támesis, boca del mar, un lugar rodeado por muralla donde ofrecieron bienes comerciales en venta. Estamos ahora en el Londres de William Shakespeare y hay incidentes e historias fabulosas en la historia real del comercio en las obras de Shakespeare y sus contemporáneos. En un manuscrito facsímile de 1592, publicado en el *Naval Miscellany*, se puede leer el recuento de un escuadrón naval inglés que capturó un galeón portugués —un barco de tesoros, en las costas de las Islas de los Azores cuando intentó llegar a Lisboa desde las Indias. Su cargamento consistió en baúles de perlas, joyas, monedas, ámbar, rollos grandes de tela, tapices, ébano y especias, además de:

- 425 toneladas de pimienta
- 45 toneladas de clavos de olor
- 35 toneladas de canela

Tintas raras de color rojo hechas de las alas secadas de un escarabajo tropical.

El valor de esta captura era medio millón de libras esterlinas (en un tiempo en que la tesorería de la reina Isabel I era solamente de un millón de libras esterlinas). Este es el incidente de la *Madre de Deus*, que era un galeón tres veces más grande que cualquier barco inglés. Y el mito energizante en España comienza a debilitarse.

Podemos imaginar al *gentry* y la nobleza inglesa de los tiempos de Shakespeare y de toda Europa anhelando lujos que no podían comprar, sólo al precio de hipotecar las mismas tierras sobre las cuales dependían su ingreso y estatus para tener dinero en efectivo. Este es el mundo capturado por Shakespeare en su drama *El mercader de Venecia*, escrito y presentado en el escenario de la ciudad portuaria de Londres entre 1596 y 1598.

Bueno, en el Steelyard, vivían mercaderes originales de Colonia, el edificio de los gremios o Guildhall, donde los mercaderes convocaron sus asambleas generales para llevar a cabo elecciones, negociaciones y debates. Y enviaron miembros en misiones diplomáticas y políticas, llevaron un volumen grande de correspondencia no solamente a otras ciudades de la Hansa, si no con las cortes extranjeras con que estaban haciendo negocio en toda Europa. Los diplomáticos eran alemanes que habían adquirido ciudadanía inglesa. Su sede diplomática era Londres,

en el Steelyard. Estos diplomáticos tenían funciones judiciales para mediar disputas entre Anseáticos e ingleses y para representar y defender los intereses de los mercaderes alemanes y el Steelyard y sus instituciones fueron integrados en las instituciones inglesas de la ciudad de Londres.

Brujas, ciudad central y portuaria en el comercio marítimo internacional, al otro lado del Canal de la Mancha, no tenía un área como el Steelyard en Londres. Los mercaderes alquilaron oficinas y casas en un convento carmelita, su centro religioso oficial. Antes de que todos los mercaderes y banqueros y prestamistas emigraran a Amberes, Brujas era la ciudad más importante junto con Lübeck, sede de la Liga Hanseática a causa del gran número de mercaderes de todas las regiones que vivían allí o visitaban frecuentemente. Había diplomáticos que mantenían las relaciones diplomáticas con los Países Bajos, Flandes, Borgoña y con los Reyes Católicos españoles y franceses, que gozaban de fuero diplomático junto con una reputación para habilidad y tenacidad en sus negociaciones. Brujas y sus mercaderes ejercieron control sobre muchos puertos, incluyendo Amberes y los asentamientos sobre la Costa Atlántica como Nantes, La Rochelle, Burdeos y Lisboa. Se recomiendan al lector las novelas históricas sobre este periodo, escritas a partir de documentación verídica de Dame Dorothy Dunnett de la serie *The House of Nicolò*.

Talvez es el momento de definir que era un mercader o comerciante marítimo, un empresario del siglo XVI. Era una persona exclusivamente dedicada al comercio al mayoreo de larga distancia en los mares de Europa, apoyando sus gestiones con créditos bancarios o préstamos. Era activo y viajaba en muchas esferas geográficas y económicas. Su riqueza se derivó en diferentes proporciones no solamente de las ganancias en operaciones comerciales, si no también en los intereses cobrados sobre préstamos, acciones en corporaciones o barcos, alquileres de áreas y barcos, propiedades suburbanas y rurales, objetivo precioso y dinero en efectivo. Era encargado de una multiplicidad de empresas siempre, sin embargo, en comercio marítimo o terrestre al mayoreo, comprando y vendiendo.

Los mercaderes de Brujas ejercieron un control de siglos sobre el comercio en la región del norte, pero varios factores hicieron caer paulatinamente su papel central en el transporte de especies y otros productos, dando así ascendencia a Amberes, ciudad que replazo a Brujas como ciudad portuaria del Mar Báltico. La causa central de esta caída y transferencia a Amberes y Ámsterdam era la decisión consciente de los portugueses de hacer de Amberes el centro de importación y exportación de especies —incluyendo el azúcar— para Europa, además de frutas, especies, vino, seda, terciopelo, metales y telas finas de todas partes.

De hecho, la Hansa ostentaba y manejaba hasta el poder de un estado que se describieron en documentos legales como respuesta a un pleito legal en que un mercader de la Hansa en Londres fue acusado de un delito. En este episodio podemos abrir una ventana al mundo en que estamos viajando.

La Hansa declaró que no iba responder para un “miembro” de la Hansa porque la Hansa no era “ni una sociedad (*societas*), ni un colegio (*collegium*) ni una entidad corporativa (*universitas*), sino una federación permanente de ciudades (*firma confederatio*) que debía obediencia a varios príncipes, pero sin tener una institución común y así, no responsable para los actos de sus miembros.

Sin embargo, la Hansa tenía entidades de arbitraje internacional, negociación y podía decretar la suspensión de comercio con un país o ciudad que la había ofendido. Otra arma económica incluyó embargos y los mercaderes fueron requeridos a jurar que no frecuentarían la zona prohibida. Si un miembro desobedecía, podría ser castigado con el destierro o la confiscación de sus bienes. El último recurso era la declaración de guerra, para guardar la independencia de la Hansa o proteger a sus mercaderes —con recursos militares aportados por las ciudades miembros. Esta situación es adecuadamente resumida por William Wood en 1718:



The Theory of Trade is a Princely science, and the true regulation of it the Key of Empire.

William Wood. *The Survey of Trade* (London, 1718), Cita-do en Armitage, *Op. Cit.*



[La teoría del comercio es una ciencia [digna de un] Príncipe, y la verdadera regulación de esta ciencia es la llave del Imperio.]

Llegando a mediados del siglo XVII, David Hume, de la Ilustración escocesa, en Edimburgo, declaró que el comercio era “an affair of State for every European polity” [un asunto de Estado para cada entidad estatal europea].

Regresando hacia el sur, como vimos en el diálogo de Sevilla, el desarrollo y la capacitación de pilotos y barcos, así como en toda Europa, aportó un corpus de regulaciones para tratar con la navegación, comercio marítimo y marineros y mercaderes que se desarrolló en un código marítima de la Hansa y de otras ciudades. La riqueza acumulada fue utilizada para perfeccionar la cultura comercial y financiera, así como para apoyar a movimientos culturales, literarios y artísticos.

Así, las ciudades portuarias organizaron eventos políticos, culturales y religiosos financiados con los excedentes de sus negocios, porque el comercio ya estaba inextricablemente entrelazado con los logros comerciales. Ya no se podía entender el comercio sin entender

la historia política, cultural y religioso de los estados involucrados

Ahora, nos enfocamos un rato en el puerto tal vez mas importante del Mundo Atlantico durante el siglo XVI: Lisboa. Así como Londres, Lisboa está ubicado en precisamente el punto de donde el río Támesis —que tiene mareas igual que el océano—, fluye al mar. Lisboa, una ciudad antigua del Imperio Romano, está ubicada en precisamente el punto de donde el río Tajo fluye al mar. No sería una exageración decir que Lisboa, desde los tiempos de Enrique el Navegante en el siglo XV era el puerto más importante del Mundo Atlántico. Y en África, el imperio colonial de Portugal era principalmente compuesto de las regiones que ahora son Angola, Mozambique y Guinea-Bissau, incluyendo las Islas de Cabo Verde.

Lisboa llegó a formar el centro del comercio europeo para el transporte y venta de los productos de África, la India en los mares del Oriente, y de Brasil en Occidente: esclavos, azúcar, textiles, etc. Pero cuando Portugal perdió su independencia a España en 1580, Lisboa cayó en importancia en su relación con los puertos de sus

colonias. Eso indica que, juntos, formaron la parte más importante del imperio marítimo de Portugal, especialmente en la compra y venta de esclavos africanos en el bien conocido comercio triangular entre el Caribe (principalmente, La Habana, Jamaica, las Bahamas, Carolina del Sur y otras regiones de las colonias inglesas en el nuevo mundo—pero especialmente con las Islas de Cabo Verde casi en media del Mar Atlántico).

La gran riqueza y especialización del transporte de los esclavos (en los *Portuguese slavers*) como mercadería no se tiene que recapitular, más que decir que entre 1650 y 1900, de los 10.24 millones de esclavos africanos, 4.1% provenían de Guinea-Bissau. Tomamos nota que no es Guinea-Conakry, si no que Guinea-Bissau y las islas asociadas con esta capital en Cabo Verde.

Como historia, el archipiélago de Cabo Verde fue encontrado —“descubierto”— por los portugueses en 1454 por un tal Alvise de Cadamosto. Estas islas eran habitadas por negros africanos que se podían comprar como esclavos para su empleo en las plantaciones de caña de azúcar, producto raro que ahora aparece en los mercados de Europa en competición con la miel de abeja. Estas islas fueron reclamadas por los navegadores genoveses, Antonio y Bartolomeo de Nolia, quienes navegaban por las costas de África Occidental en el servicio de la corona portuguesa.

Pero había un asunto complicado de derecho canónico: ¿A quiénes podía corresponder el derecho de conquistar a Guinea? Este asunto fue debatido en el Concilio de Basilea en 1435 y Portugal logró obtener tres bulas papales en el asunto para defender sus derechos a controlar a Guinea y estas islas.

Las bulas papales *Dum diversas*, *Romanus pontifex*, *Inter caetera*, autorizaron a Portugal para someter a los musulmanes y otros infieles, si bien no podrían reducirse a la esclavitud los que fuesen cristianos. Portugal tendría derecho a tomar posesión de todas las islas descubiertas o por descubrir y debía hacer uso de estos derechos sin límite hasta llegar a la India.

En 1479 se firmaron el tratado de paz entre Don Alfonso V y Don Fernando de Aragón, el Rey de Castilla, un tratado que definió los asuntos comerciales de estos puertos. Y en 1555, como provisión preliminar del Concilio de Trento que encomiando la mejor preparación y educación de los sacerdotes, comenzó la educación jesuita de los “mal educados sacerdotes” de la India. Llegan corregidores, contadores y un obispo en estos años.

Es más que claro que, durante este periodo de guerras confesionales en Europa, la religión jugó un papel siempre clave. En 1477, los Reyes Católicos reivindicaron para la Corona española el derecho de conquista sobre las Islas Canarias, aun no ocupadas. Pero también tuvieron que reconocer el monopolio

portugués confirmado en otra bula papal: *Aeterni regis*.

En el documento *Subsidios para la Historia de Cabo Verde e Guiné*,

el Almirante de Sella Barcelos documenta lo siguiente sobre el puerto principal de la isla Ribeira Grande entre los de Cabo Verde:



Como puerto marítimo tiene una importancia capital, y allí se puede proteger naves, fragatas y carabelas de todas las nacionalidades que tienen como destino la India o Brasil. Comercialmente está ligado con todos los puertos del mundo.

Además, declara el Almirante, que esta isla tiene

Un hospital de la Santa Casa da Misericordia, un palacio episcopal, un seminario, un convento de frailes de la Provincia da Soledade, y una infinidad de fortificaciones para defenderse contra cualquier ataque de piratas u otros enemigos, incluyendo la fortaleza real de San Felipe.



Este documento presenta una lista de carabelas de varios países, incluyendo algunas procedentes de Bretaña, que, según sus inventarios y albaranes, cargaban pieles, arroz, dientes de marfil, aceite, paño francés y otros productos. También hay otros documentos en que se hace un inventario del número de esclavos transportados desde las costas de África al Nuevo Mundo.

Estos puertos y sus ciudades, entonces, no son meras repúblicas de aire, sino acercamientos a verdaderas utopías comerciales aquí en la tierra. Todavía está por escribir la historia marítima y portuaria de El Salvador y sus tres puertos.

ORIENTACIONES BIBLIOGRÁFICAS:

Armitage, David. *The Ideological Origins of the British Empire*. (Cambridge University Press, 2000).

Braudel, Fernand (trans. Mario Monteforte Toledo, et al.). *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1976).

Brenner, Robert. *Merchants and Revolution: Commercial Change,*

Political Conflict and London's Overseas Traders, 1550-1653 (London: Verso, 2003)

Carrizo Ruiz, José Ramón. *Tratados náuticos del Renacimiento: literatura y lengua*. (España: Junta de Castilla y León, 2003).

Chabod, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1967; traducción del italiano al español, 1990).

De Senna Barcillos, Christiano José, Capitão-Tenente da Armada. *Subsidios para la Historia de Cabo Verde e Guine. Memoria Apresentada a Academia Real das Ciencias de Lisboa*. En *Obras Clásicas para la Historia de las Islas del Atlántico*, comp. Alberto Vieira. Colección Clásicas Tavera. Serie VI, Historia y Lingüística portuguesa, v. 5

Dollinger, Phillippe. *The Emergence of International Business, 1200-1800, vol. I: The German Hansa* (London: Routledge, 1999).

Ibn Jaldún. *Al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).

Miskimin, Harry A. *The Economy of Later Renaissance Europe, 1460-1600*. (Cambridge University Press, 1977)

Pirenne, Henri (trad. Juan José Domenchina). *Historia de Europa desde las Invasiones hasta el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1942)

Postan, M.M. *Medieval Trade and Finance* (Cambridge University Press, 2002)

Vieira, Alberto. *Portugal y las Islas del Atlántico* (Madrid: MAPFRE, 1992)

