

REALIDAD – CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN ANUAL POR 4 NÚMEROS

Primera vez Renovación Última fecha de suscripción _____

A partir del número _____

Nombre _____ Tel. _____

Dirección _____

Ciudad _____ Código postal _____

Departamento o Estado _____ País _____

Dirección electrónica _____

Edad _____ Sexo: H M Profesión _____

Escolaridad _____ Lugar de estudio o trabajo _____

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

COSTOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL

(en dólares estadounidenses; incluye gastos de envío)

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

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

❖ \$80.00 para Europa y otras regiones

❖ Formas de pago

(a) En El Salvador:

✓ personal (directamente)

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

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

(b) Desde el extranjero:

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

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

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





REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

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

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

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

REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Enero-Marzo 2011, Nº 127

contenidos

- 3 **Mundo árabe: ¿Revoluciones democráticas?**
■ *Editorial*
- 9 **Lydia Nogales y la cultura falocrática**
■ *Francisco Andrés Escobar*
- 29 **Análisis de la evolución reciente del sector externo salvadoreño**
■ *Roberto Góchez y Melissa Salgado*
- 73 **Luis de Sebastián y Jon Sobrino, dos lenguajes diferentes, una misma denuncia: la deshumanización**
■ *José Ramón Catalán*
- 109 **Luces y sombras del *Poema* de Parménides en la historia de la filosofía**
■ *Manuel Mazón*
- 133 **“La ciencia tiene que conformarse con el mundo, pero la ética debe decir que el mundo tiene que cambiar”.**
■ *Entrevista con Michael Barber*
Carlos Molina y Luis Alvarenga
- 145 **Comercio y cultura: Imanes de sueños sociales**
■ *Katherine Miller*
- 163 **Crítica al concepto de “orden espontáneo” de Hayek**
■ *Moisés Gómez*
- 177 ■ **Rincón del libro**

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.

La Revista Realidad está incluida en los índices Dialnet y Latindex.

■ *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

Mundo árabe: ¿Revoluciones democráticas?

Algo importante está pasando en el mundo árabe, difícil de medir y de analizar debido a la amplificación y distorsión efectuada por los grandes medios de comunicación. Tienen su propia agenda y han empezado a imponerla, una vez pasadas las primeras semanas de confusión y sorpresa iniciales. Los sucesos en ciertos países han desaparecido o casi de los espacios noticiosos mientras los acontecimientos en otras naciones de la región están todos los días en las noticias, aunque sea para informar que “no hay novedad”. Resulta, por tanto, arriesgado aventurar un análisis, cuando es obvio que falta información, que de la que se dispone no toda ha de ser cierta, que los procesos están en pleno desarrollo y que hace falta tiempo para que las cosas se asienten y podamos tener un desenlace. Sin embargo, justamente por estos elementos de incertidumbre es que se hace urgente y necesario el análisis, para orientarse en la correntada de hechos históricos y no dejarse caer en las trampas de la desinformación y de la propaganda solapada.

Todo comenzó en Túnez. Empezó con un incidente similar a muchos que se producen a menudo en nuestro país. A

un joven, al que la pobreza arrastró al mundo de las ventas informales, la policía le decomisó su mercadería. Algo que en San Salvador o en Santa Tecla no hubiera provocado más que alguna protesta callejera y tal vez una pelea con los agentes del CAM. La diferencia es que el muchacho árabe, motivado por una mezcla de fe islámica y desesperación, se inmoló en el centro de la capital. La gente lo vio como un mártir. Iniciaron protestas espontáneas. Así arrancaron las primeras manifestaciones contra el régimen tunecino al que la muchedumbre culpaba por la miseria y la represión. El ejército se negó a reprimir. Muy débil debía ser el gobierno, muy honda la crisis, para que un solo incidente produjera efectos tan dramáticos y radicales. Después de haberse aferrado al mismo por más de veinte años, sólo 29 días pudo aguantar en el poder Zine el Abidine Ben Alí. Había comenzado una gran sacudida en el mundo árabe.

Mubarak, el presidente egipcio, iba a resistir todavía menos, tan sólo 18 días. La ola de agitación y protestas rápidamente se había extendido al resto de los países árabes. La situación, al momento de redactar este escrito, está lejos de haberse apaciguado. Desde Marruecos hasta Siria, pasando por Jordania, Argelia, Bahrein, Omán, Yemen, Arabia Saudí... En toda la región árabe hay movilizaciones populares reclamando democracia y alivio a la situación económica. Varios gobiernos se tambalean mientras otros ofrecen reformas. El protagonismo principal, como en la coyuntura de 1968, parecen tenerlo los jóvenes. Debaten y se autoconvocan mediante las redes sociales. Motivó a calificar de "revolución twitter" la revuelta árabe. Debe ser una exageración: Mubarak cortó internet por más de una semana y ni así logró que se desinflaran las movilizaciones en su contra.

Era lógico que el mundo occidental viera paralelismos entre ese fenómeno de contagio o "efecto dominó" con lo sucedido en Europa del Este a fines de la década de los ochenta, tras la caída del muro de Berlín. Una revolución "democrática", a partir de alzamientos más o menos espontáneos, pero sobre todo pacíficos, similares a los que se extendieron por los países del llamado "socialismo real" que derribaron gobiernos, promovieron elecciones y propiciaron un cambio de sistema. Los medios masivos de comunicación occidentales pronto utilizaron la expresión "revolución árabe" y se refirieron a ella con abierta simpatía. A medida que pasan las semanas la situación evoluciona y es legítimo preguntarse si esas primeras impresiones eran acertadas.

¿Es revolución? En caso de serlo, ¿es democrática? ¿Es realmente semejante en los distintos —y diferentes— países árabes? ¿Puede calificarse de "revolución árabe"? Lo que pasó después en Egipto vino a desmentir algunas

de las primeras apreciaciones apresuradas, sin que los grandes medios hayan rectificado las mismas.

Y siguió en Egipto. El más importante y más poblado país árabe. El que parecía más estable políticamente. El mayor aliado político de Estados Unidos, el segundo receptor de asistencia económica y militar estadounidense, sólo superado por Israel. La sorpresa es mayúscula, no tanto por la existencia de protestas sino por lo multitudinarias.

Mubarak, en el poder desde el asesinato de Anwar el Sadat, quien sustituyó al también asesinado Nasser, hizo caer al gabinete de gobierno. Lo sustituyó por uno presidido por su hombre de confianza y viejo responsable de los servicios secretos. También anunció que no se presentaría en las elecciones previstas para septiembre. No sirvió de nada. La calle exigía su retiro incondicional, una nueva Constitución y elecciones democráticas.

El ejército, distanciándose del comportamiento represivo de la policía, se desplegó para proteger a los manifestantes afirmando que sus demandas eran legítimas. Se habían tomado una plaza del centro de la capital, así como la gente en 1972 y 1977 se tomó la plaza Libertad en San Salvador, reclamando ante el fraude electoral. Pero acá los militares dispararon sobre su propio pueblo, haciendo una masacre, sin que eso suscitara una reacción internacional contundente. En cambio, en Egipto, el ejército, educado en el nacionalismo desde antes de Nasser, supo ponerse del lado del pueblo. Tomó distancia de los cuerpos represivos y de grupos de provocadores que trataron de amedrentar a la masa en rebeldía. La gente vio en los soldados desplegados un elemento de protección y disuasión; los aclamó por ello. El ejército se legitimó con su actitud.

Primera conclusión de los hechos en Túnez y Egipto: tan determinante como la protesta popular fue el posicionamiento de la Fuerza Armada, que tomó distancia del gobernante y forzó los términos de su retiro pacífico del poder. Se ha evitado el vacío de poder tras la dimisión de Mubarak mediante un gobierno militar que tutelaré la transición. No es nada claro que pueda calificarse de "revolución" tal desenlace. Igualmente en Túnez, las masas ceden protagonismo ante el ejército, que se presenta como garante del orden y de una transición, no se sabe si a la democracia, por lo menos hacia más democracia.

Segunda conclusión: en países en que la sociedad es abrumadoramente musulmana, el peso del factor islámico se ha revelado clave. De hecho las mayores movilizaciones, los famosos "días de la ira", han sido en viernes:

días de oración y de concentración en las mezquitas. Las arengas y la agitación política tuvieron un punto de máximo realce en dichos centros religiosos. No es descabellado ver una dimensión de revolución islámica tras la aparente revolución democrática. Y es que en realidad no son, no deberían serlo al menos, términos antagónicos. Pero es un tema que los grandes medios por lo general han preferido esquivar. Se han querido ver los sucesos según la matriz del modelo turco, de Estado laico y democracia parlamentaria, y no a la luz del islamismo iraní, donde el papel de los clérigos y teólogos fue fundamental dirigiendo la revolución islámica.

En Egipto, la organización Hermanos Musulmanes, tolerada aunque no legalizada, es la mayor estructura opositora, la más preparada para sacar ventaja en caso de que haya en el país elecciones auténticamente democráticas y transparentes. Perseguida por muchos años, no hay que olvidar que fue la responsable del atentado contra el presidente Sadat, cuando el coronel Mubarak era su Ministro de Defensa. Convertido en su sucesor, hizo de la persecución del partido islamista y de la defensa del Estado laico su leit motiv. Así como su búsqueda de la paz con Israel, su más arriesgada apuesta política, le valió ser considerado por Estados Unidos como su aliado indispensable. El presidente Obama lo ha dejado caer, lo que no deja de ser una muestra de coherencia con su discurso ético y político. Tampoco se prevé un auténtico cambio de régimen, sino tan sólo una paulatina democratización, a tono con la modernización en que se empeñaron las fuerzas armadas desde que se hicieron cargo del poder, una vez expulsaron al último rey.

Pero lo de Libia es otra cosa. Aunque arranca con la coyuntura de las revueltas en el mundo árabe, pronto se perfiló que en Libia lo que se ha precipitado es una guerra civil. Y ésta, sobre una base tribal-territorial, más que una confrontación de carácter clasista o una lucha democrática. También se ha visto el interés mundial en lo que ahí ocurra.

Trasciende allende las fronteras, como la crisis egipcia. La de Egipto trasciende por su importante demografía y por su soberanía sobre el canal de Suez, paso obligado de una parte del crudo de que se abastece Europa. De hecho hubo movimientos especulativos en los precios del crudo hasta que la salida de Mubarak despejó la incertidumbre. Libia no pesa por su población sino por ser un importante productor de petróleo, el segundo exportador africano después de Nigeria y el 12° del mundo. Estamos hablando de un millón 700 mil barriles diarios, lo que representa algo así como el 2% de la producción mundial. Los acontecimientos ahí hicieron repuntar el precio del barril arriba de los 120 dólares, lo que no ocurría desde 2008, en plena crisis económica mundial.

Más de dos terceras parte del crudo libio va a Europa, sobre todo a Italia, abastecida en un 33% por petróleo libio. El nexo de la antigua metrópoli con la que fue su colonia se mantiene de manera preferente, así como Túnez lo ha mantenido con Francia y Egipto con Gran Bretaña. De manera curiosa la crisis árabe se ha centrado, hasta el momento, en antiguas colonias de estos tres países europeos. En el caso de Libia, más aún que con Túnez y Egipto, no hay mayores intereses económicos norteamericanos; puede ser para Estados Unidos de importancia geoestratégica. Libia es de interés europeo, sobre todo.

También es otra cosa por su régimen político. Su hombre fuerte, el coronel Muamar el Gadafi, comandó un golpe militar que expulsó al rey Idris en 1969. A diferencia de la mayoría de países árabes, desde esa fecha no hay monarquía en Libia. Lo que hay es un régimen nominalmente revolucionario y socialista, fruto de la “revolución verde” que ha liderado Gadafi, autor asimismo del Libro Verde que supuestamente la inspira. Por años el coronel ha sido amigo de gobernantes izquierdistas y paladín del antiimperialismo, al menos hasta los ataques terroristas de 2001 y la guerra de Irak. Después protagonizó un espectacular acercamiento al mundo occidental, consiguió ser sacado de la lista del Eje del Mal y dio impulso a inversiones y negocios con sus anteriores enemigos. Tal parece que ese “hacer las paces” ha sido efímero, por la forma como sus recientes aliados hoy lo atacan, sin concederle ni el beneficio de la duda. Lo llaman dictador, tirano, sátrapa.

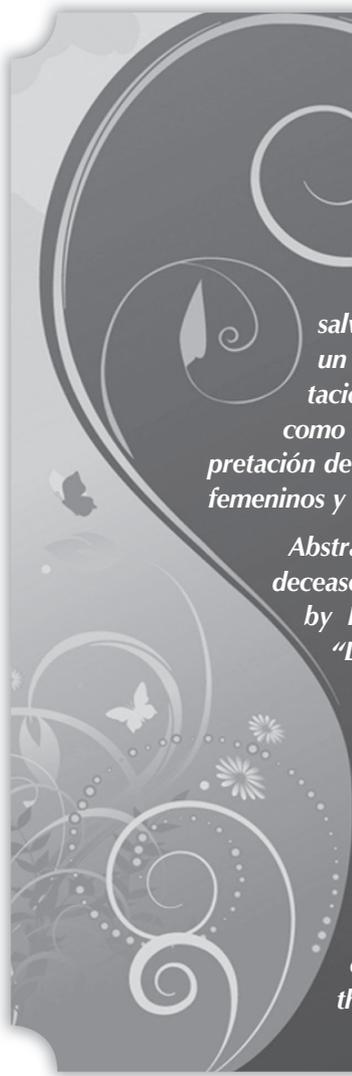
Según la campaña mediática, Gadafi ha masacrado a su propio pueblo, ha bombardeado con su aviación militar a pacíficos manifestantes. Se niega a dimitir, abandonar el poder y permitir la democracia. Pero los medios no han mostrado los cadáveres y destrozos de los supuestos bombardeos aéreos. Más bien en las fotos y videos se ve a los “pacíficos” opositores cargando armas, montados en tanques o apuntando al cielo artillería antiaérea. Pudiera tener razón Gadafi cuando reclama: ¿en qué país del mundo no se dispararía a una masa de opositores que intentase tomarse instalaciones militares, robarse las armas y usarlas para enfrentar a los efectivos gubernamentales? Los medios insisten en que hay represión contra pacíficos opositores, crímenes de lesa humanidad, pero más parece se trata de un levantamiento armado de ciertas regiones del país y de ciertos grupos tribales. De hecho el ejército se ha mantenido básicamente leal a Gadafi, lo que le ha permitido organizar la contraofensiva y reconquistar ciudades y carreteras sobre las que había perdido el control. Tiene dominio del aire, supremacía en blindados y artillería, el apoyo de su marina de guerra. Los rebeldes se ven desorganizados, sin jefes y carentes de estrategia. Militarmente no parecen tener mayor perspectiva.

De hecho, donde la rebelión se ha hecho fuerte es en la región oriental, conocida desde siempre como Cirenaica, sometida políticamente al predominio de Tripolitania. La zona oriental, vecina con Egipto, tiene como capital Bengasi, segunda ciudad del país con un millón de habitantes y donde la oposición ha organizado su Consejo Nacional Libio de Transición. Hay una realidad tribal detrás de esta división geográfica. La población libia se compone de unas 140 tribus, una treintena de ellas con influencia política. Gadafi se ha apoyado tradicionalmente en su propia tribu, Gaddafa, también en el clan Magarha, así como en la mayor tribu de todas, la Warfallah, de un millón de miembros. El juego de alianzas tribales tradicionalmente ha marginado a las tribus orientales, que son las que ahora se han rebelado. Tienen un punto fuerte: las mayores instalaciones y pozos de petróleo están al este del país. Su punto débil: su población, marginada de las esferas de poder, tampoco está en los escalones de mando del ejército. De ahí que la oposición haya centrado su táctica en lograr el reconocimiento internacional y algún compromiso de fuerzas extranjeras para que se encarguen ellas de derrotar militarmente a Gadafi.

La postura de reconocer a dicha instancia opositora más va en dirección a la partición del país en dos, que de lograr el derrocamiento de Gadafi. La Liga Árabe se suma y ataca al gobernante libio, en un afán de cobrarse cuentas pendientes. Apoya incluso la idea de un área de exclusión militar aérea, para debilitar a Gadafi. Pero imponerla equivaldría a realizar acciones militares, que difícilmente tendrán el aval del Consejo de Seguridad de la ONU, donde tanto Rusia como China interpondrían su veto. Los abusos cometidos por la Administración de George W. Bush en Irak están demasiado cercanos y frescos en la memoria como para no generar "anticuerpos" ante el discurso actual del gobierno norteamericano y sus aliados. Éste predica que hay que "hacer la guerra para sacar al tirano, proteger los derechos humanos y promover la democracia". Como se diría en Francia, tal parece un "déja vu". Que Estados Unidos, involucrado en dos guerras sin haber podido resolver ninguna, vaya a aceptar comprometerse en una tercera, está en el terreno de lo improbable. La diplomacia va a ganarse su espacio, una vez las armas callen, y tal vez la autodeterminación de los pueblos, bien entendida, pueda asimismo lograr su lugar. La cual no es contradictoria con los ideales de respetar la integridad del territorio, la soberanía del país y el principio de no injerencia en asuntos internos.

Lydia Nogales y la cultura falocrática

FRANCISCO ANDRÉS ESCOBAR



Resumen: Este artículo inédito del fallecido poeta Francisco Andrés Escobar, encontrado por Ricardo Roque Baldovinos, analiza el “caso Lydia Nogales”, el heterónimo de Raúl Contreras. Para el autor, el surgimiento de Lydia Nogales en la escena literaria salvadoreña de principios del siglo XX, fue un intento valiente por luchar contra las limitaciones de una sociedad sexista y falocrática como la salvadoreña. También propone una interpretación de la labor artística a partir de los principios femeninos y masculinos que constituyen a la persona.

Abstract: This inedited paper, written by the deceased poet Francisco Andrés Escobar, found by Ricardo Roque Baldovinos, analyses the “Lydia Nogales affair”, the heteronym of the Salvadoran poet Raul Contreras. According to the author, the rise of Lydia Nogales in the Salvadoran literary scenario at the beginning of 20th century, was a brave attempt to struggle against the limitations of a sexist and phallocratic society as the Salvadoran society. It also interprets the artistic labour from the feminine and masculine principles which are constitutive to the person.

Introducción

Este artículo versa sobre letras salvadoreñas. No es ni quiere hacer ciencia literaria. Solo ensaya resumir los hechos principales sobre el caso de Lydia Nogales, proponer una lectura, y, con base en ella, adelantar alguna hipótesis que pueda apuntalar otros trabajos más detenidos.

El “affaire” Nogales no ha sido abordado con hondura. Es más, de no ser por la recopilación historiográfica, basada en los periódicos de la época, hecha por Juan Antonio Ayala en su libro *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, poco se sabría sobre este acontecimiento que conmocionó a la sociedad en la década de los 40.

El temor a romper con estereotipos culturales ha sido un cerco imposibilitante para entender fenómenos que, como el de Lydia, quiebran los cánones de una sociedad en extremo conservadora, masculinista, falocrática. En ese sentido, este artículo —que debió salir en

2007, al cumplirse 60 años del nacimiento de la poetisa, pero que no obtuvo las circunstancias propias—, quiere también contribuir a desentelarañar esos estereotipos, tan nocivos a la hora de entender el fenómeno humano y el fenómeno de la creación artística.

El texto tiene cuatro partes. Con base en el libro de Ayala, en la primera se hace una exposición comprimida de los momentos más sobresalientes del caso. En la segunda, se ofrece una rápida revisión de los más importantes procesos implicados en la construcción de personajes literarios. En la siguiente, se propone una hipótesis, un intento de explicación a la naturaleza de Lydia Nogales y al proceso de su gestación. El texto finaliza con algunas reflexiones conclusivas que este suceso singular permite extraer, tanto sobre la naturaleza humana en general como sobre la de muchos hombres y mujeres que, en diversos campos de la cultura, se dedican al trabajo creador.

I. Los hechos

El domingo 22 de junio de 1947, en la página *Patria de las letras* del diario La Tribuna, apareció un magnífico soneto: *Holocausto*.

Lo firmaba Lydia Nogales e iba dedicado a Claudia Lars, poeta de entonces 49 años, ya con carrera y oficio:

HOLOCAUSTO

*Luz que en la soledad madura el hielo.
Cauce de sed y curva que se inicia.
Imán de perfección, que alza y propicia
el faro inaccesible de mi anhelo.*

*No sé si, en mi holocausto, el goce es duelo,
dardo que hiere o ala que acaricia...
¿Vértice de la luz? ¿Alba novicia
tatuada de horizontes para el vuelo?*

*Ardiente en la raíz; mi son intacto
filtra un claror de lámpara futura
en cada espina del rosal abstracto.*

*Y en vértigos de abismos y de altura,
se me quema el dolor, sellando el pacto
de la ceniza con la brasa pura¹.*

El soneto no pasó inadvertido: primero, porque en su título se coló un gazapo y, en lugar de *Holocausto*, el título predicaba *Olocausto*; segundo, porque la factura de los versos era perfecta en contenido y forma; tercero, porque iba acompañado de un entusiasta artículo de Hugo Lindo: *Garganta lírica de Lydia Nogales*, que introducía a la nueva poetisa en el mundo lírico nacional; y cuarto, porque en el ambiente literario surgía una pregunta: ¿quién era esa dama desconocida, que no solo daba muestras ostensibles de dominar el oficio poético, sino que, además, osaba dedicarle el soneto a Claudia Lars, dueña y señora ya de un sólido lugar en la poética salvadoreña?

Antes de la publicación, Hugo Lindo había recibido, desde Santa

Ana, el soneto *Holocausto*, con una carta adjunta en la que Lydia, a quien no conocía, le pedía apadrinarla en ese primer lanzamiento que ella iba a hacer en la compleja alberca de las letras. Por supuesto que Lindo, habiendo aquilatado los versos, no solo accedió. También le despachó una sólida afirmación: “Usted no es una de esas niñas ‘a quienes les da por hacer versos’. De Usted nacen ya completos, tallados, pulidos”.² Con tamaña expresión, el riguroso hombre de letras que Lindo era daba un robusto apoyo a la naciente poeta.

Semana y media después, el domingo 3 de julio, tres nombres de fuste en las letras de entonces —Alberto Guerra Trigueros, Manuel José Arce y Valladares, y de nuevo Hugo Lindo— saludaban, en página

completa, la aparición de Lydia Nogales. La intriga creció. ¿Quién sería aquella mujer “madura, perfecta, fina, maestra en la inquisición de la verdad, en el temblor de la emoción, en el tallado del verso”?³

Como si Lydia hubiera querido dar respuesta a la curiosidad creciente, Arce y Valladares recibió de ella un tríptico —*Danza de las horas*— y un retrato. Los tres sonetos eran también de singular factura, y *Patria de las artes* los publicó el domingo 13 de julio.⁴

I

*El signo de partida...pero ¿cuándo?
El vuelo inexorable...pero ¿cómo?
Todavía mis alas son de plomo
y el que espera mi arribo, está
[esperando...*

*Así como quien ríe, así cantando
la parte inútil de la vida tomo.
Si algunas veces al jardín me asomo,
mi savia dulce a los rosales mando.*

*Porque sé que la hora es oportuna,
tendida al sol, al viento y a la luna,
guardo las señales milagrosas...*

*Y ante el frágil temor de la partida,
entreteno el engaño de la vida
sembrando estrellas y tejiendo rosas.*

II

*Tejiendo rosas y sembrando estrellas...
Pero el engaño a la visión se junta,
como son, en el alba que despunta,
claros los tintes y las sombras bellas.
En este deshilar de mis querellas*

*se enreda entre mis manos la pregunta:
¿quién me dio la canción? ¿qué voz me
[apunta
el buen camino y las doradas huellas?*

*Yo ignoro si esta lámpara que arde
— lámpara triste de una luz cobarde —
alumbrará mi hielo en el vacío...*

*Sólo sé que, tendida al sol y al viento,
sobre la danza de las horas siento
que aún canta la ilusión, y el canto es
mío.*

III

*El canto es mío y la ilusión aún canta...
Pulso en mis venas y en mi sed espuma.
Anhelo vertical, que resta y suma
el grito que del barro se levanta.*

*Y el plomo de mis alas no se imanta...
Y un doble afán de transparencia y
[bruma
cristaliza mi voz, cuando rezuma
humedad de silencios mi garganta.*

*El canto es mío... ¡Sombra luminosa,
red para la nocturna mariposa
que, en delirios de sol, la llama espera!*

*¿Cómo partir si el vuelo me intimida?
No sé. Pero yo ensayo la partida
poniendo a la ilusión alas de cera...*

El retrato de Lydia adjunto al tríptico mostraba a una mujer mestiza, de origen provinciano y de unos veinticuatro años. El pelo: negro, abundante, grueso; la cara: blanca y larga; la frente: amplia y abultada; la nariz: firme; los ojos: limpios, expresivos; las cejas: breves; los la-

bios: finos, abiertos con reticencia, como forzados a sonreír.

Raúl Contreras, poeta también de vocación y oficio, vinculado a *Patria de las artes y las letras*, le informó a Hugo Lindo que todos aquellos sonetos y otros que fueron llegando —*La dama gris*, *La inesperada*—, más la foto en cuestión, pertenecían a una joven mujer, ahijada de la madre de un conocido profesional santaneco, cuya identidad él, Contreras, conocía bien, pero que, a pedido del hombre, mantenía en reserva.

Días después llegó *Penumbra*, poema en versos eneasílabos en el que Lydia mostraba más de su conocimiento del verso y de la figura literaria.

La hermana sin nombre, la hermana que cruza por todas las sendas, me dijo una vez que la carne jamás se convierte en esencia, que solo el espíritu logra subir a la altura que sueña, que en cada dolor escondido enciende su llama una estrella, que el puro cristal del estanque en ondas rizadas se quiebra si, bajo la umbría del bosque, las hojas tempranas lo besan, que hay días cuajados de sombras y noches que ciegan.

La hermana sin nombre, la hermana que tiene las manos de cera, me dijo que, al son de la lluvia, deliran las rosas enfermas,

que el viento, la nube y el rayo se buscan, se tocan, se incendian, que el río que pierde su cauce al fin del camino lo encuentra, que en todas las cosas se oculta un alma divina y eterna, que hay algo mejor que el olvido: la fría quietud de la piedra, que el agua dormida del charco ignora la sed de la arena, que solo palpita en la forma la luz pasajera.

La hermana sin nombre, la hermana que todo lo afirma y lo niega, me habló de una fuente imposible que calma las bocas sedientas; me habló de los ojos sin lumbre, me habló de los pasos sin huella, del ascua tornada en cenizas, del pálido beso que hiela, de un alba nocturna que sólo las claras pupilas contemplan, del grito interior, de la lágrima caída en la tierra.

La voz de la hermana sin nombre los párpados rojos me quema; mis manos, teñidas de luna, como alas de pájaro tiemblan; atada al silencio, mi boca la loca pregunta me sella: ¿qué sigue después de la angustia? ¿quién traza su signo en la niebla? ¿en dónde se apaga la vida y en dónde la Vida comienza? Detrás del telón invisible, ¿hay alguien que espera?

La hermana sin nombre, la hermana de leve contacto de seda, la hermana que todo lo sabe,

*no sabe decir su respuesta.
Un eco de música triste
empaña el azul de la ausencia;
un fino tic-tac en la sombra
empuja las horas que ruedan.
¡Prisión que retiene mis ansias!
¡Pavor de la noche que llega!
No veo a la hermana sin nombre,
Pero ella está cerca...*

*¡La aurora, la aurora, la aurora!
.....
Sentí que se abría una puerta...⁵*

Ante versos de esta talla e intensificada la intriga sobre la identidad de Lydia Nogales, la reacción de la gente de letras no esperó más. Ya alguien había insinuado, *sotto voce*, que, siendo Lydia una completa desconocida en los círculos literarios de entonces, bien podía ser ella una invención de Hugo Lindo. Solo hasta el martes 15 de julio, en la columna *Cada día*, Benjamín Guzmán escribió el primer comentario calzado con nombre y firma. Aunque admitía la existencia de un "verso puro de toda pureza"⁶, Guzmán se mostraba escéptico respecto de la existencia real de la poetisa.

Tres días después, aparecía, en *La Tribuna*, el artículo de Luis Gallegos Valdés: *Lydia Nogales: un infundio literario*. En él, su autor sostenía que Lydia era una tomadura de pelo. Como autores de la broma señalaba a Lindo, a Manuel José Arce y Valladares, a Raúl Contreras y a Alberto Guerra Trigueros.

Tras una amplia digresión, el artículo de Gallegos Valdés terminaba diciendo: a) que, salvo el profesional desconocido, amigo de Contreras, nadie conocía a Lydia; b) que el retrato podía ser un montaje o retoque; c) que los versos de Lydia no eran extraordinarios ni novedosos; d) que Lindo y Arce y Valladares tenían capacidades suficientes para urdir una broma como la que, con toda seguridad, era Lydia Nogales.

Con tales apreciaciones, el artículo de Gallegos Valdés partía en dos el erial y surgían el nogalismo y el antinogalismo, que iban a ocupar espacios en el debate literario de entonces.

Opiniones fueron, opiniones vinieron. El suceso trascendió las fronteras salvadoreñas. Se habló de Lydia en Centroamérica. Llegó a decirse que era guatemalteca y se señaló a Olga Martínez Torres como la verdadera Lydia.

Los versos de la poetisa llegaron hasta España, Argentina, Perú... Otros nombres fueron siendo señalados aquí como posibles autores del infundio, entre ellos Quino Caso y Serafín Quiteño, por los constantes viajes de fin de semana que este último hacía hasta Santa Ana. Indignado por tal señalamiento, Quiteño reaccionó casi de modo furibundo, y el 12 de agosto de 1947 declaró: "Por muy atractiva y 'temperamen-

tal' que sea Lydia Nogales, no me agrada que se me confunda con ella".⁷ Fue entonces cuando un nuevo suceso vino a tensar más la intriga: el 14 de agosto, en *La Tribuna*, Juanita Soriano, poetisa e intelectual de la época, publicó: "¡Yo he visto a Lydia Nogales!" Acompañaba su texto con una nueva foto de la poetisa. El avispero ardió.

Juanita Soriano, en la primera parte de su artículo, luego de ir descartando —por comentario de estilo— a cada uno de los poetas señalados como autores del infundio, primero —y apoyada en el juicio de otra poeta: Elisa Huevo Paredes—, sostenía que Lydia debía ser una mujer. Tenía que ser mujer. "¡No puede ser un hombre! ¡Escribe como mujer! ¡Es tan femenina...!", había dicho Elisa.⁸ Segundo, afirmaba unas intuiciones más hondas de lo que ella quizás pensó en su momento: "...Lydia Nogales encarna una *presencia singular venida de otros mundos*... Para mí es secundario si Lydia Nogales resulta ser Raúl Contreras, Guerra Trigueros, etc., un grupo de poetas salvadoreños, o ninguno. Existe una realidad: sus producciones. Los poemas, al menos son innegables, y oro de buena ley".⁹ Así, Juanita Soriano afirmaba la existencia de Lydia Nogales, su naturaleza femenina y la tersura de su poesía, propia del verso escrito por mujeres.

En la segunda parte de su artículo, a ratos críptico, en un texto

donde la realidad y la ficción se entretejen con toda evidencia, afirmaba haber estado ante la Alondra del Lamatepec, como llamó a Lydia, una muchacha convalesciente de grave enfermedad. Dijo haber tocado su brazo, hablado con ella. Y afirmó la existencia de razones poderosas para reservar el secreto sobre la identidad de la poeta. ¿Qué razones pudo tener para esta actitud?

Claudia Lars, por su parte, residente entonces en Estados Unidos, sabedora de que Lydia le había dedicado *Holocausto*, y después de haber urgido a Juanita Soriano detalles sobre la nueva poetisa, no solo le correspondió con otro soneto, sino que, además, queriendo contrarrestar opiniones que proclamaban una relación adversa entre ella y Lydia, el 22 de febrero de 1948 declaró en *La Tribuna*: "Lydia Nogales vive y vivirá para siempre en sus magníficos sonetos. Ya tomó, definitivamente, en nuestra poesía (y también en la poesía de América), el puesto que le corresponde por virtud de su verso. ¡Tonto es aquel que me imagina su resentida rival! En el campo del arte verdadero (y yo también entré a ese campo descalza y reverente), no hay rivales ni competidores. Hay inspiración, belleza, mensaje de lo divino y de lo oculto, luz ancha o pequeña para esta terca noche del mundo. Así lo creo desde el fondo de mi corazón. Así quiero que lo sepan mis compañeros de letras".¹⁰

Con estas palabras, Claudia Lars no solo despejaba los rumores sobre una relación negativa entre ella y Lydia: reconocía, además, la realidad y la talla de esta nueva voz en la lírica femenina nacional y universal. Embelesada por la misteriosa realidad de Lydia, expresó así su actitud ante la poeta:

*Niña de la palabra de agua pura.
Abierta rosa, repentina y leve;
hermana soledad, color de nieve,
cambiando en llama viva su blancura.*

*Estoy aquí, con tu inicial dulzura,
con tu edad sin ayer, perenne y breve;
y en cielo interno que tu voz conmueve,
alzo la palma de virtud y altura.*

*Dando mi abeja de oro, mi uva densa,
fui por la sangre de la tierra inmensa
sufriendo la pregunta y el latido.*

*¿Alumbra en la ceniza lo que ha muerto?
¿Extraña novia del amor despierto,
yo soy la amante del amor dormido!*¹¹

El caso de Lydia creció tanto que ocupó, durante varias semanas, las primeras noticias de *La Tribuna*. Varios poetas nacionales y de otros países —Carlos da Silveira Martins Ramos, de Brasil; Olga Martínez Torres, de Guatemala; Nicanor San José, de España; José Luis Silva, de El Salvador, entre otros— le dedicaron versos. Críticos salvadoreños, como Alberto Guerra Trigueros y Belarmino Suárez, desarrollaron planteamientos teóricos y llegaron a hablar del nogalismo como de un

nuevo movimiento literario. El nogalismo y el antinogalismo tomaron cuerpo como actitudes estéticas y como foro de discusión. Grupos de intelectuales partieron hacia Santa Ana, a buscar a Lydia, pues se decía —sobre todo con base en las afirmaciones de Juanita Soriano— que se trataba de una muchacha que, aquejada de una grave enfermedad, convalecía en algún lugar de las faldas del volcán Lamatepec. Nunca la hallaron.

Sin embargo, un hecho era claro: sin haber revelado su identidad, pero ya con una innegable estatura literaria, Lydia Nogales había remecido y remozado el mundo literario de entonces. Y el largo secreto sobre ella siguió guardado aún durante algunos años, hasta que Hugo Lindo, en una conferencia dicha el 3 de noviembre de 1954 en el salón de honor de la Universidad de Concepción, en Chile, expresó: “Piensa mal y acertarás”, reza un consejo cínico. Hubo unos certeros mal pensados que pusieron en beneficio de inventario la existencia real de Lydia Nogales. Se decía que sus versos eran, ya de Raúl Contreras, ya de Serafín Quiteño, ya de Alberto Guerra Trigueros, ya de nuestros. Hubo una inquietud que recorrió la médula de todo el país. Se interesaban en el problema los mercaderes de abarrotes, los sastres, las niñas estudiantes, los políticos... No había día en que alguien no tratase de sonsacarnos el misterio. Pero nosotros estábamos

metidos de buena fe en el negocio. Ni sospechábamos siquiera. Incluso nos dolía que espíritus negativos, tratasen de echar por tierra, como un mito, la hermosa realidad que se presentaba en el panorama de nuestra poesía. Después lo supimos todo, absolutamente todo; pero juramos no revelarlo, y no lo revelaremos. Sólo podemos afirmar que, en la convicción pública, el más implicado era Raúl Contreras..."¹²

Con el tiempo, Contreras fue asumiéndose como autor de aquel hecho. La verdad sobre Lydia

Nogales " fue develada por el propio Contreras a mediados de la década de los 50, cuando el poeta entregó a Oswaldo Escobar Velado el manuscrito del soneto *El viaje inútil*, calzado antes por la firma de Nogales, para que figurara como suyo en la Antología *Puño y letra*".¹³ Más adelante, Contreras habló de Lydia como "la que existió sin existir" y la llamó su hija espiritual.¹⁴ ¿Cómo la engendró? ¿Qué proceso interior, en el poeta, culminó con la intensa e innegable presencia de Lydia en la cultura salvadoreña?

2. Una perspectiva de lectura

La creación de naturalezas femeninas por hombres y de naturalezas femeninas por mujeres ha sido un hecho constante en la literatura. Gustave Flaubert creó una de las femineidades más completas y complejas del arte literario: Madame Bovary; Federico García Lorca dio, al teatro, personajes tan densos, complejos y completos como Yerma, o Bernarda Alba; y Emily Brontë dotó de cuerpo físico, psicológico y espiritual a Heathcliff, uno de los personajes masculinos más hondos y torturados de la novelística universal. La pregunta que estas creaciones plantean es: ¿de dónde sacaron sus creadores los materiales para construir personajes tan acabados?

Sabido es que quien narra suele convertir en personajes a personas

de su entorno. Hemingway partía de sus amigos y vecinos para alzar sus hombres y mujeres literarios. "La mayor parte de los protagonistas de esta historia viven y la escribí con mucho cuidado para que nadie pudiese ser identificado", escribió, en 1953.¹⁵ "Por supuesto, un escritor tiene que elaborar las historias para que estén redondeadas y no planas como fotografías. Pero las elabora de lo que conoce", había dicho, en 1949.¹⁶

De aquí que una primera fuente de materiales sea la información biográfica proporcionada por la cercanía de seres humanos literaturizables. En este caso, entre la persona real y el personaje literario media un proceso de transformación creativa en el que el autor, o la autora, trabajan con la imaginación, la fantasía

y el lenguaje, hasta dar naturaleza física, psicológica y espiritual a esos hombres y mujeres de la literatura que tienen toda la humanidad de los seres de carne y hueso.

La parienta de García Márquez que, cuando se aproximaba un vendaval, salió al patio a recoger la sábanas tendidas al sol para secarse, dio pie a Remedios la bella, la macondana que asciende al firmamento como una “assunta”. Entre la parienta y Remedios, medió un camino en el que la imaginación, la fantasía y el lenguaje hicieron lo suyo, hasta culminar con ese personaje y ese momento alucinantes.

En esta primera vía de construcción literaria de personajes, pues, el autor convierte en galería de personajes a la galería de hombres y mujeres que desfilan por las circunstancias de su vida. Pero hay otra fuente de materiales más profunda: la interioridad del autor.

El autor o autora de narraciones puede alzar sus entes literarios a partir del sí mismo, y desde ahí, y con ayuda de procesos psicológicos de proyección y desplazamiento compensatorio, crear personajes a los que adjudica su naturaleza y experiencias vividas, o a los que adjudica naturaleza y experiencias que, por diversas circunstancias, no ha podido ser o vivir.

La proyección y el desplazamiento compensatorio son, entre

otros, mecanismos psicológicos que el yo utiliza para mantener estable el equilibrio de la persona, cuando debe habérselas con los urgentes requerimientos de sus instancias inconscientes y cuando debe habérselas con los requerimientos de la realidad exterior. A través de la proyección, el yo —para hacerlos conocibles, aceptables, manejables— adjudica a un objeto externo los materiales de su más profunda o inmediata intimidad. A través del desplazamiento compensatorio, el yo busca la satisfacción de las exigencias internas a través de objetos externos a los que transfiere la fuerza dinámica de tales exigencias.¹⁷

Pues bien, estos dos mecanismos, habituales y con resultados distintos en todos los hombres y mujeres, son los que van a llevar a hombres y mujeres creadores de literatura a una especie de objetivación y realización simbólica de ellos mismos a través de sus personajes literarios.

Quizás por haber entendido bien eso, en 1929 Hemingway había escrito a Scott Fitzgerald: “Las partes buenas de un libro pueden ser, simplemente, algo que el escritor tuvo la fortuna de oír por casualidad, o pueden ser el naufragio de su maldita vida —y una cosa es tan positiva como la otra”.¹⁸ Con esta afirmación, el Nobel de literatura reafirmaba la primera fuente de materiales literarios, la externa a él, e introducía otra: aquella que tiene

que ver con la naturaleza o la vida del escritor llevadas a la literatura a través de alguno de sus personajes.

Ya la crítica literaria ha establecido que el príncipe Volkonsky, de *La guerra y la paz*, es, en buena parte, Tolstoy, el novelista. Lo que el conde pensaba y sentía respecto del mundo en que vivió lo objetivó en Volkonsky. Es un mecanismo de proyección de la interioridad de un autor en la interioridad de su personaje, como también fue un fenómeno proyectivo el que de su propia naturaleza hizo Oscar Wilde, en su *Retrato de Dorian Gray*. Pero hay más.

Emily Brontë, al igual que sus hermanas Ana y Carlota, fue una solitaria mujer en la Inglaterra del siglo XIX. Hija de un pastor protestante, pasó su vida entre los límites de una abadía, sin relaciones de amistad o noviazgo, sin “conocer varón”. Sin embargo, en *Cumbres borrascosas* creó una de las historias de amor más apasionadas de la literatura universal. La ardiente pasión entre Catalina Lynton y Heathcliff no es proyección alguna de lo que Emily hubiera vivido en la realidad. Al contrario: es compensación simbólica. Lo que la autora no había vivido, por las razones que fuesen, lo vivió a través de sus personajes. “No se canta el amor feliz, se vive; y la ternura que nos niega la vida la inventamos”, dice Matilde Elena López, escritora salvadoreña. Con ello, viene a señalar cómo la creación

literaria suele ser, muchas veces, refugio y compensación para todo aquello que diversos infortunios vedaron experimentar. Pero vayamos aún a mayores honduras.

Según la teoría junguiana, hombre y mujer son naturalezas andróginas. Ello quiere decir que en todo hombre va una mujer soterrada, y que en toda mujer va un hombre escondido. El mito de Eva sacada por Dios de la costilla de Adán es la expresión mayor de esta androginia humana. Eva, mujer, pudo salir del hombre, Adán, porque ya el principio femenino estaba en él. En consecuencia, todos los hombres y mujeres que poblarán la tierra, a partir de esta pareja inicial, perpetuarán la androginia primigenia: en el hombre irán los componentes femeninos que dieron lugar a la formación de la mujer, y la mujer llevará componentes masculinos, al haber nacido de hombre.

Este planteamiento, corrosivo en culturas cuyos estereotipos de masculinidad y femineidad están sólidamente establecidos y en las que no se admite traslape de roles, mucho menos de naturalezas, so pena de sospecha de perversión, resulta aún más aplastante cuando conduce a la idea de la naturaleza andrógina de Dios, planteamiento a todas luces execrable en estas culturas patriarcales y falocráticas, cuyo referente mayor, en el plano de los valores y las actitudes, es el matonaje viriloide. Sin embargo, la

moderna teología va avanzando en la ruptura de velos equivocadamente moralistas, y va reconociendo la androginia del principio creador. Ahora, ya se empieza a invocar y a orar a “nuestro padre-madre Dios”. Pareciera que “el rostro materno de Dios”, al que en su momento se aproximara Leonardo Boff, con lentitud y dificultades va ganando su espacio en una tradición cultural acostumbrada a la excluyente masculinización del principio creador.

Ánima y ánimus llamó Jung, respectivamente, al componente femenino de la naturaleza masculina y al componente masculino de la naturaleza femenina. *El acompañante desconocido* ha llamado John Sanford, un estudioso de Jung, a esta realidad humana, a estos arquetipos, como también los llamó Jung, que se expresan en los sueños, en los mitos, en los cuentos maravillosos, en la literatura de diferentes sociedades y en el diario vivir entre hombres y mujeres de todas las culturas.

Para Jung, las relaciones entre ambos géneros están dinamizadas por la proyección que cada uno hace sobre el otro. Desde el punto de vista consciente, el hombre, reforzado por la cultura, se identifica con su lado masculino e ignora su lado femenino; las mujeres, también reforzadas por la cultura, se identifican con su femineidad y reprimen su lado masculino. Pero como lo reprimido o ignorado no sufre eli-

minación alguna y más bien crece en energía dinámica con voluntad de manifestarse, el hombre proyectará en la mujer lo más positivo y lo más negativo de su ánima; la mujer, por su parte, también proyectará en el hombre lo mejor y lo peor de su ánimus. Esta proyección es de carácter inconsciente, pero tiene tal fuerza, que matiza las relaciones de atracción o repulsión establecidas entre ambos géneros.

Ni el amor, ni la amistad — como forma del amor—, ni la enemistad —como forma del desamor—, ni el odio, como antítesis del amor, pueden ser entendidos, en el universo de las relaciones heterogénicas u homogénicas, sin tener en cuenta la fuerza organizadora de estos arquetipos: ánima y ánimus.

Para enriquecer el punto de vista de Jung, los más recientes estudios sobre los componentes psicológicos y espirituales de la creatividad también van caminando hacia la comprensión de la personalidad creadora como una naturaleza básicamente andrógina. Así, Mihaly Csikszentmihaly, con base en estudios empíricos sobre creativos jóvenes de ambos géneros, llegará a afirmar: “Esta tendencia hacia la androginia se entiende a veces desde una perspectiva puramente sexual, y por tanto se confunde con la homosexualidad. Pero la androginia psicológica es un concepto más amplio, que se refiere a la capacidad

de una persona para ser al mismo tiempo agresiva y protectora, sensible y rígida, dominante y sumisa, sea cual sea su género. Una persona psicológicamente andrógina, en efecto, duplica su repertorio de reacciones y puede relacionarse con el mundo partiendo de un abanico de posibilidades mucho más rico y variado. No resulta sorprendente que los individuos creativos tengan mayores posibilidades de contar, no solo con las fuerzas de su propio género, sino también con las del otro".¹⁹

Fenómeno propio de la androginia natural de hombres y mujeres es, entonces, la proyección de sus arquetipos en personas del entorno. Eso explica la afirmación que, referida a las personalidades creadoras, en su momento hiciera María Luisa von Franz, analista junguiana: "Cuando hay cierta energía creativa en uno mismo y parece desbordarse por encima de los límites del matrimonio y de la vida familiar, es característico verla proyectada sobre una persona del sexo contrario".²⁰

3. Una hipótesis

Vistas las fuentes de la creación de personajes, y esbozado el tema de la androginia humana general y el de la androginia propia de la personalidad creadora, se puede ya abundar en una hipótesis sobre Lydia Nogales: ella es una entidad literaria que su autor, Raúl Contreras, alzó desde el componente femenino de su naturaleza. Dicho en otras palabras, la mujer en Raúl, su *ánima*, que iba con él como "desconocida acompañante" de su natural androginia humana, fue proyectada y objetivada literariamente en Lydia.

Aunque a primera instancia la creación de Lydia Nogales pudo haber aparecido como una broma, una tomadura de pelo, un inocente pasatiempo, el hecho deja ver esas honduras significativas que intuyó Juanita Soriano cuando dijo que la poetisa encarnaba "una presencia singular venida de otros mundos".

Es que Lydia llegaba de otro mundo. Llegaba del mundo interior de Contreras. Alguna vez él dijo que Lydia era "su hija espiritual". Quizás debió haber dicho "su esposa espiritual", el espejo en el que podía proyectar lo mejor de su femineidad de hombre. ¿Cómo pudo haber ocurrido este proceso? Hay dos posibles vías:

Primera. Al margen de sus circunstancias familiares, Raúl pudo haber conocido y tratado de cerca a la muchacha que él dijo era ahijada de la madre de un profesional santaneco. Impresionado hasta en lo más hondo de su espíritu por las cualidades físicas, intelectuales y espirituales que ella pudo haber tenido ante los ojos del poeta, el psiquismo de él apuntó hacia ella lo mejor de él mismo, lo más numinoso de su femineidad. Así, Lydia fue adquiriendo identidad; solidez

y forma; pensamiento, sentimiento y lenguaje. Lo más esencial del arquetipo femenino de Contreras, de su ánima, se fue trasvasando a esta entidad —Lydia— que, habiendo partido de una base corpórea, se fue convirtiendo en una entidad incorpórea, elusiva, pero en extremo real.

Segunda. Invasado por las fuerzas inconscientes de su arquetipo femenino que buscaba objetivarse, Raúl, en un principio, le fue dando identidad y naturaleza espiritual a través del pensamiento, el sentimiento y el lenguaje con que él fue desarrollando y alzando a Lydia a través de la poesía. Solo cuando hubo de justificar un proceso que se le iba de manos, recurrió a una efigie, a una fotografía —de esa muchacha en particular: la ahijada de la madre del profesional santaneco, como pudo haber sido la de cualquier otra— para legitimar a una naturaleza que, por su fuerza numinosa en tanto arquetipo, ya había cobrado identidad independiente del poeta.

Es que, cualquiera que haya sido la vía seguida en el proceso de construcción de Lydia Nogales, al psiquismo más profundo de Raúl Contreras, a contrapelo de la cultura del aquí y del ahora salvadoreños, no le interesaba que él fuera un hombre perfecto, al modo de un estereotipo cultural. A su psiquismo más profundo, a contrapelo de la cultura de un aquí y un ahora

nacionales, no le interesaba que él fuera un poeta perfecto, al modo de otro estereotipo cultural. A su hondo psiquismo le urgía que él fuera un hombre completo y un poeta pleno. Entonces, solo alzando a Lydia Nogales, su psiquismo podía completar la naturaleza del hombre y alcanzar la plenitud del poeta.

Como expresó Luis Gallegos Valdés, en 1977, cuando revaloró el fenómeno de Lydia y la postura que él tuvo ante el hecho: “Lydia Nogales se le impuso a Raúl, su creador, con una fuerza incoercible de tal modo que éste, ya desde aquellos remotos años, hubo de componer muchos de sus poemas bajo el signo de ella, dictados por ella, con ese desdoblamiento natural en el dramaturgo, en el novelista, pero infrecuente en el poeta lírico, cuyo subjetivismo le hace hablar y componer sólo para sí. Lydia Nogales nació, pues, en la plenitud del proceso creador de Raúl Contreras, por una impostergable necesidad psíquica y literaria...”²¹

Como hombre, Raúl Contreras fue compañero, amigo, esposo, padre, diplomático, funcionario público, salvador de exiliados, creador de paisajes turísticos, caballero de una sola pieza. Pero fue todo eso dentro de los cánones de la sociedad salvadoreña, una sociedad patriarcal, falocrática, verticalista y autoritaria, que señala, expresamente, los modos y los medios de ser hombre y de ser mujer. Como poe-

ta, Raúl Contreras fue un concededor del metro, de la figura, de la sensibilidad y del lenguaje para hacer poesía. Pero lo fue dentro de los rígidos marcos de una falocracia que, referidos a la literatura, norman, sin decirlo o diciéndolo, los temas y las texturas de lo que pueden y deben escribir y leer los hombres, y de lo que pueden y deben leer o escribir las mujeres.

Contra estos cercos y normativas, solo era posible una ruptura —tensa por dentro, de apariencia inocente por fuera— que permitiera asentar, con identidad física, psicológica y espiritual, a la mujer que iba psicológicamente en el hombre; a la poetisa que iba psicológicamente en el poeta. Y el psiquismo más hondo de Raúl Conteras se aprestó a la ruptura, y la dio. Y aunque el mismo Raúl y sus contemporáneos en su conciencia inmediata tomaron todo aquello como broma epidémica, en el fondo más último del hombre-poeta se había librado una secreta contienda en favor de la expresión completa y plena su naturaleza. Porque si como hombre-poeta Raúl Contreras construyó una identidad humana y un verso en los que logró un pacto con la falocracia de sus circunstancias culturales, como Lydia Nogales construyó otra identidad y otro verso, en los que actualizó y puso a producir la femineidad propia de su natural androginia humana —androginia aún más a flor de piel entre hombre y mujeres creativos, como se ha

visto más arriba—que la falocracia ve mal y prohíbe en todo hombre.

Este es el mismo proceso que, a lo largo de la historia de la literatura, han seguido los hombres y mujeres que han creado personajes literarios en teatro y en narrativa. El caso de Raúl Contreras-Lydia Nogales resulta psicológica y estéticamente novedoso, primero, porque es, quizás, el primero en la poesía salvadoreña; segundo, porque Lydia no es un personaje que Raúl crea y del que, una vez creado, se desvincula, como en el caso de los personajes del teatro o de la narrativa. Lydia es un personaje que toma bulto, es decir, crece en identidad, asume una psicología, una espiritualidad y un lenguaje con los que va viviendo una existencia paralela a la de su autor, y desde los que va viendo y expresando la vida y el mundo, hasta el punto de que su obra puede publicarse —como ya se ha hecho— leerse, degustarse, analizarse y comprenderse aparte de la de Raúl.

Al comparar los versos de Conteras con los de Lydia Nogales, se catan texturas de percepción, de sensibilidad y de lenguaje muy distintas. Los versos de Raúl son casi secos, firmes, más lógicos que emocionales, asentados sobre el peso de sustantivos y verbos, se percibe en ellos mirada de hombre. En los de Lydia, como en su hora lo intuyeran Elisa Huezco Paredes, Juanita Soriano y Claudia Lars, hay

tremor femenino, más emoción que lógica, más percepción de matices finos, se advierte en ellos mirada de mujer. Por eso, quizás, el excesivo peso de la adjetivación. Veamos si no, en dos conocidos sonetos de ambas voces:

CREPÚSCULO

*Estoy al pie de la escalada, pero
ya no es para subir. Toqué la cima
y ahora bajo. ¿Qué demencia anima
y recubre de escarcha al pasajero?*

*Aquí, en la umbría del paisaje austero,
veo cómo la niebla se aproxima
furtivamente. Con mi carga encima,
transito por el último sendero.*

*Atrás se queda la visión amarga
de los jardines que sembré. Se llena
de voces el crepúsculo que alarga*

*mi forma gris en la llanura plena.
¿La poda ya? ¡Voy a arrojar mi carga
y a plantar un rosal sobre la arena!*²²

LA DAMA GRIS

*La Dama gris, la de las manos finas
y ojos color del tiempo, me acompaña...
En mi sed de ascensión, qué fiebre
[extraña,
qué cansancio de luz en mis retinas.*

*Aquí, soñando al pie de la montaña,
la Dama gris me envuelve en sus neblinas.
Ayer, un vuelo azul de golondrinas...
Hoy, un leve temblor de telaraña.*

*¿Y después? ...Sólo sé que cuando el
[monte*

*se ensanche más allá del horizonte,
mi sueño inútil rodará en pedazos.*

*Y entonces muda, resignada, inerme,
igual que un niño triste que se duerme,
la Dama gris me tomará en sus brazos...*²³

Hermanados ambos poetas por temas trascendentales como la muerte, el paso del tiempo y el misterio del más allá, en Raúl hay un abordaje en que lo racional y activo —habérselas con el fin de la vida haciendo cosas para que la vida viva— priva sobre lo emotivo. En Lydia hay una postura más emocional y pasiva: la tristeza de la vida que acaba y la entrega al descanso en la muerte.

En 1979, David Escobar Galindo, al opinar sobre el “affaire” Nogales, vio claras estas arterias diferentes nacidas de un mismo corazón. Él declaraba: “He visto publicado que Lydia Nogales es el pseudónimo de Raúl Contreras. Sinceramente, no es así. La verdad es que en lo que él escribió como Lydia Nogales había una especie de transustanciación. Un fenómeno psicológico interesante. Lo que él escribió como Lydia Nogales es muy distinto a lo que escribió como Raúl Contreras. No es que alguna parte de lo que él haya escrito lo haya firmado como Lydia Nogales. No. Se nota una diferencia sutil, pero evidente. Lo que escribió como Lydia Nogales es una cosa un poco más ingravida, un poco más etérea. Y lo que escribió como Raúl

Contreras es una cosa un poco menos etérea.. Y eso es interesante. Y es por eso que no es simplemente un pseudónimo...La verdad es que allí había un fenómeno psicológico, pero no psicológico en el sentido patológico, sino que una especie de doble sustancia poética. Esa levedad de la poesía de Lydia Nogales no la vuelve a repetir Raúl Contreras. Su otra poesía trata los mismos temas, pero los trata en una forma más seca, dijéramos un poco más varonil y razonando un poco más. Lydia Nogales no es razonadora. Lydia Nogales es intuitiva. Lydia habla una especie de sabiduría un poco sonámbula. En cambio, Raúl Contreras analiza un poco más..."²⁴

Más adelante, en 1996, en la página preliminar a la obra poética de Contreras, Escobar Galindo escribió: "el poeta tuvo que desdoblarse en un heterónimo de fascinante personalidad: Lydia Nogales...Lydia era el espíritu ebullente y místico, atormentado y sensual; Raúl es el pensamiento emotivo, pasado por los cedazos de la reflexión, a la luz de una vaga tristeza contenida... Lydia Nogales era Raúl Contreras, pero Raúl Contreras no era Lydia

Nogales. Sabía que Lydia era una sombra fugaz y luminosa de sí mismo".²⁵

Escobar Galindo captó lo esencial del hecho. Él también pudo intuir que, en el caso de Lydia Nogales, había habido un proceso psicológico más hondo. Evitando, quizás, que su punto de vista pudiera entenderse como la confirmación de un hecho patológico en Contreras, y temiendo, también quizás, que, desde el punto de vista de los estereotipos de género de la cultura nacional, su apreciación pudiera sonar lesiva, o políticamente incorrecta, habló de transustanciación, de desdoblamiento, de sombra fugaz del yo.

Sus opiniones, como se ha visto, datan de 1979 y 1996. Y si aún hoy es difícil abordar con serena verdad la compleja naturaleza humana, cuanto más se retrocede en el tiempo se constata que los fórceps culturales han retorcido o vedado todo acercamiento sereno a temas con éste, aún en puntos de vista de personas sabedoras y esclarecidas. Pero viene siendo ya hora de finalizar.

4. Reflexiones finales

Expuestos los hechos más relevantes sobre el caso Lydia Nogales, y examinados desde una óptica sugerente y rica para su interpretación, es posible ofrecer

las siguientes reflexiones, a modo de conclusión:

1. La aparición de Lydia Nogales no fue el divertimento literario

de un poeta. Fue, más bien, un triunfo de la naturaleza humana sobre la cultura, la victoria espiritual de la naturaleza de un hombre-poeta salvadoreño sobre los férreos cánones de la cultura falocrática nacional. Esta victoria, en sus hontanares psicológicos y espirituales, constituyó un acto de desgarramiento y de liberación. Como desgarramiento, debe de haber sido vivido durante un largo y secreto período de incubación. Como liberación, fue afirmada en lo que, en su momento, solo constituyó un suceso de cotilleo. Este suceso, sin embargo, a pesar de la superficialidad con que se quiso abordar, debe verse como un escándalo, en un sentido limpio, hondo y pleno, es decir, como una ruptura con y una afirmación ante tradiciones peligrosamente insanas respecto de la concepción de hombre y de mujer.

2. Aunque en su día no buscó este alcance, la aparición de Lydia Nogales representó, y debe seguir representando, un remezón en la conciencia de mujeres y hombres salvadoreños, creativos o no crea-

tivos, respecto del concepto lúcido y de la construcción lúcida de género. Apelmazados por los inamovibles valores, actitudes y prejuicios de una autoritaria sociedad falocrática, las mujeres y hombres salvadoreños vienen viviendo y reproduciendo una concepción incompleta y una realidad emascarada de sí mismos. Esta lamentable cohorte humana que, a fuer de cumplir con los cánones rectores de la masculinidad y la femineidad, pierde mucho de lo mejor que pudiera ser y hacer, es el resultado de ese sojuzgamiento a estereotipados roles culturales.

3. Para los hombres y mujeres instalados en cualquiera de los ámbitos de la creatividad (ciencia, arte, tecnología, etc.) el fenómeno Raúl Contreras- Lydia Nogales debe significar un llamado a saber mejor, a asumir más y a realizar con mayor plenitud sus naturalezas humanas, sin las cortapisas que, con base en el desconocimiento de la complejidad del fenómeno humano, impone de modo simple la sociedad falocrática.

Bibliografía

Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*. San Salvador, El Salvador. Ministerio de Cultura. 1956.

Cañas Dinarte, Carlos. *Diccionario de autoras y autores de El Salvador*. San Salvador, El Salvador. Dirección de Publicaciones e Impresos, 2002.

- Contreras, Raúl. *Obra poética*. San Salvador, El Salvador. Dirección de Publicaciones e Impresos. 1996.
- Csikszentmihalyi, Mihalyi. *Creatividad*. Barcelona, España. Paidós, 1998.
- Freud Anna. *El yo y los mecanismos de defensa*. Buenos Aires, Argentina. Paidós. 1965.
- Hemingway, Ernest. *Sobre el oficio de escribir*. Editado por Phillips, Larry W. México. Publigráficos, s.a. 1989.
- Rodríguez Velado, Mario Nelson y Mayorga Rivas, Enrique. *Monografía sobre Raúl Contreras y Lydia Nogales*. San Salvador, El Salvador. Externado de San José. 1979.
- Sainz, Fermín. *Jung: una antropología*. San Salvador. El Salvador. Mimeo. 1978.
- Sanford, John. *El acompañante desconocido*. Bilbao. España. Desclée de Brouwer. 1998.

NOTAS

- ¹ Nogales, Lydia. *Holocausto*. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 277.
- ² Lindo, Hugo. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 200.
- ³ Lindo, Hugo. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 206.
- ⁴ Nogales, Lydia. *Danza de las horas*. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 259
- ⁵ Nogales, Lydia. *Penumbra*. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 270
- ⁶ Guzmán, Benjamín. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 208
- ⁷ Quiteño, Serafín. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 238.
- ⁸ Huevo Paredes, Elisa. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 231
- ⁹ Soriano, Juanita. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 232

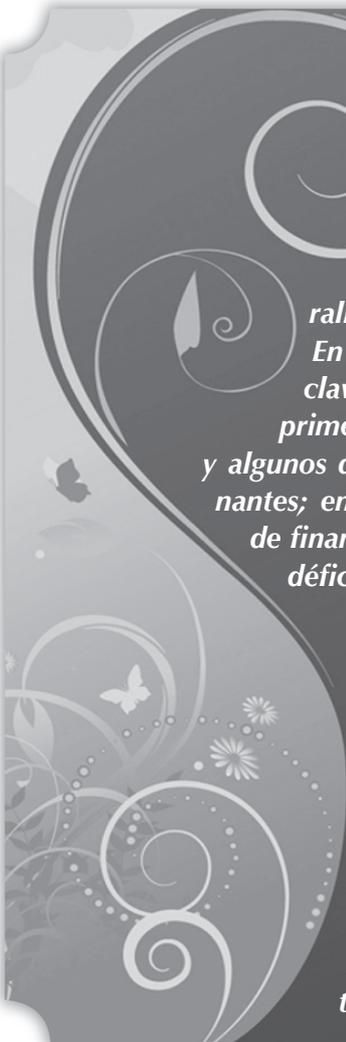
- ¹⁰ Lars, Claudia. En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 227.
- ¹¹ Lars, Claudia. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 257
- ¹² Lindo, Hugo En: Ayala, Juan Antonio. *Lydia Nogales, un suceso en la historia literaria de El Salvador*, p. 292.
- ¹³ Cañas Dinarte, Carlos. *Diccionario de autoras y autores de El Salvador*, p. 117.
- ¹⁴ Contreras, Raúl. Citado por Escobar Galindo, David. Página Liminar. En: Contreras, Raúl, *Obra poética*, p.10
- ¹⁵ Hemingway, Ernest. *Sobre el oficio de escribir*, p. 59.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 18.
- ¹⁷ Un estudio exhaustivo de este tema puede hallarse en Freud Anna. *El yo y los mecanismos de defensa*.
- ¹⁸ Hemingway, Ernest. *Sobre el oficio de escribir*, p. 17
- ¹⁹ Csikszentmihalyi, Mihalyi. *Creatividad*, p. 93.
- ²⁰ Von Franz, María Luisa. En: Sanford, John. *El acompañante desconocido*, p. 44.
- ²¹ Gallegos Valdés, Luis. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 15.
- ²² Contreras, Raúl. *Crepúsculo*. Pliego suelto. San Salvador, El Salvador. Consejo Nacional para la Cultura y el Arte. 2006.
- ²³ Nogales, Lydia. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*, p. 261.
- ²⁴ Escobar Galindo, David. En: Rodríguez Velado, Mario Nelson y Mayorga Rivas, Enrique. *Monografía sobre Raúl Contreras y Lydia Nogales*. San Salvador, El Salvador. Externado de San José. 1979. Sin numeración de página.
- ²⁵ Escobar Galindo, David. En: Contreras, Raúl. *Obra poética*. San Salvador, El Salvador, pp. 9 a 11.

Análisis de la evolución reciente del sector externo salvadoreño

ROBERTO GÓCHEZ Y MELISSA SALGADO

Departamento de Economía

UCA, San Salvador



RESUMEN: *El presente artículo busca resaltar el vínculo entre la dinámica observada del sector externo y algunos aspectos estructurales de la economía salvadoreña, en el contexto de la liberalización comercial vigente en el país. En particular, se presentan dos aspectos claves respecto al sector externo: en una primera parte, el déficit comercial del país y algunos de sus factores estructurales determinantes; en una segunda parte, los mecanismos de financiamiento que han hecho posible ese déficit comercial y su crecimiento.*

ABSTRACT: *This paper shows the links between the external sector and some structural aspects of the Salvadoran economy. In particular, two key aspects regarding the external sector are shown: the trade deficit of the country and some of its determining structural factors; in the other hand, the mechanisms of financing that have made possible the trade deficit and its increase.*

Introducción¹

La evolución del sector externo salvadoreño ha reflejado históricamente diferentes rasgos estructurales de la economía capitalista nacional, los cuales se ven fuertemente influidos por el tipo específico de inserción en el sistema capitalista mundial que se ha establecido en cada época. Asimismo, la estructura económica nacional es influenciada por la economía mundial, que lo hace por medio del desempeño del sector externo, mediado por el tipo de inserción externa particular que ha existido en cada momento. Es decir, el sector externo y su evolución reflejan rasgos estructurales de la economía nacional, pero también son el canal por medio del cual la economía mundial influye a la del país. En ello tiene un peso importante el tipo específico de inserción externa que El Salvador ha tenido en cada momento.

El modelo neoliberal actualmente vigente a escala mundial y nacional, se empezó a instaurar a nivel internacional desde los años ochenta, promoviendo, entre otras cosas un esquema de inserción externa que ha privilegiado la receta de la liberalización y desregulación económica externa —flujos comerciales y movimientos de capital— para todos los países del mundo, sin importar los grados de desarrollo de las economías particulares.

En El Salvador los promotores del modelo neoliberal aplicaron dicho esquema de liberalización y desregulación externa en el país, a partir de 1990 por más de veinte años, a través de cuatro mecanismos principalmente: procesos unilaterales de apertura comercial —desgravación comercial y eliminación de barreras no arancelarias— de los gobiernos nacionales, condicionados en muchos casos por los programas de ajuste estructural; el relanzamiento de los procesos de integración económica regional con un esquema librecambista; aplicación de acuerdos multilaterales que favorecen la liberalización comercial, como los emanados de la Organización Mundial de Comercio, OMC; y más recientemente por acuerdos bilaterales, como han sido los Tratados de Libre Comercio (TLC), que contienen, entre otras cosas, esquemas de liberalización comercial recíproca —eliminación total y recíproca de los aranceles— y liberalización de flujos de inversiones.

Es fundamental, después de más de veinte años de neoliberalismo y con el reciente cambio de gobierno en El Salvador, revalorar profundamente el proceso de liberalización mismo, tanto en el plano teórico como por sus resultados, buscando establecer principalmente el vínculo entre dicho proceso

de liberalización con los desafíos del desarrollo económico y social: equidad, crecimiento y estabilidad.

En línea con lo señalado en el párrafo previo, el presente artículo busca resaltar el vínculo entre la dinámica observada del sector externo y algunos aspectos estructurales de la economía salvadoreña, en el contexto de la liberalización comercial vigente en el país. En particular, se presentan dos aspectos

claves respecto al sector externo: en una primera parte, el déficit comercial del país y algunos de sus factores estructurales determinantes; en una segunda parte, los mecanismos de financiamiento que han hecho posible ese déficit comercial y su crecimiento. Aquí se analizan ambos aspectos, estrechamente interrelacionados, haciendo énfasis en su evolución para el período más reciente que comprende desde el año 2000 al 2009.

I. Desempeño de la balanza comercial, tipo de cambio real, salarios y productividad

En este primer apartado se presenta, en primer lugar, la evolución de los principales aspectos del sector externo, como el déficit comercial, exportaciones e importaciones y tipo de cambio real entre 2000-2009. En segundo lugar, se introducen de manera breve, interpretaciones enfrentadas sobre los efectos del comercio liberalizado en una economía atrasada como la salvadoreña. Y como un tercer aspecto, se analizan algunas variables provenientes del marco teórico alternativo clásico-marxista del comercio internacional, que subraya algunos de los aspectos estructurales que han estado a la base del déficit comercial y la apreciación del tipo de cambio real que ha experimentado El Salvador.

1.1. Desequilibrios comerciales y apreciación del tipo de cambio real

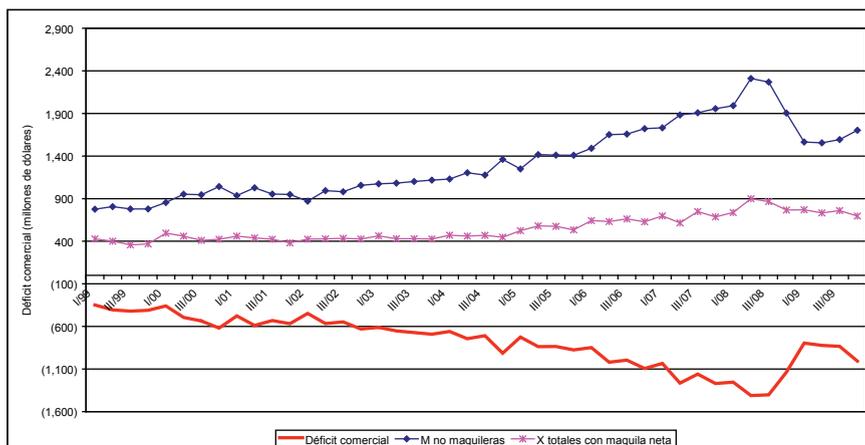
Durante los últimos veinte años la economía salvadoreña ha mantenido un creciente déficit comercial con el mundo. Esta tendencia se ha debido, por un lado, a la incapacidad de la economía salvadoreña para incrementar sustancialmente sus exportaciones dado el abultado aumento de sus importaciones. Este incremento de la brecha comercial, relacionado al mencionado comportamiento de las exportaciones e importaciones del país, ha estado influido por una apreciación de largo plazo del tipo de cambio real (ITCER) de El Salvador respecto al mundo —decrecimiento del ITCER—, que significa un enca-

recimiento relativo de los bienes salvadoreños frente a los extranjeros, lo cual representa una pérdida de competitividad de las empresas locales frente a las foráneas.²

Las anteriores tendencias de largo plazo de la economía salvadoreña pueden observarse también para los últimos años, en los gráficos que se muestran a continuación. El gráfico 1a muestra el creciente déficit comercial (incluyendo maquila) de El Salvador, así como el menor nivel y menor dinamismo de sus exportaciones totales con maquila neta respecto a las importaciones

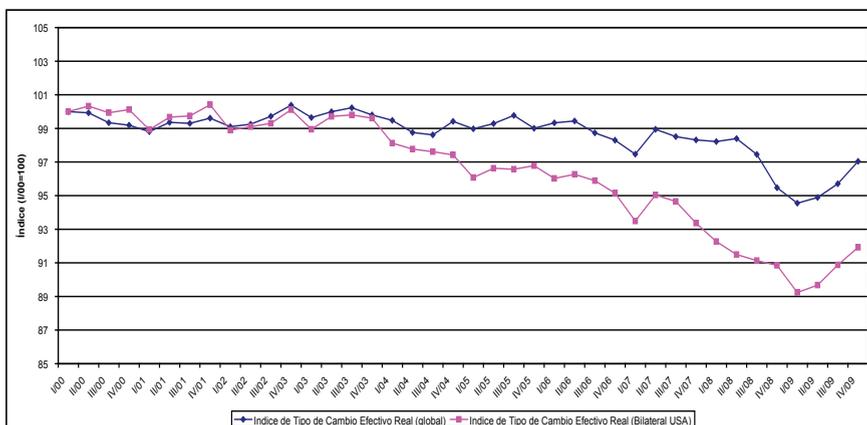
no maquileras, entre el primer trimestre de 1999 (I/99) y el cuarto trimestre del 2009 (IV/2009). El gráfico 1b muestra el índice de tipo de cambio efectivo real (ITCER) de El Salvador con el mundo (global), por un lado, y con Estados Unidos, por el otro; ambos indicadores del ITCER coinciden en mostrar una apreciación —trayectoria decreciente del ITCER— que refleja el encarecimiento relativo de los bienes que ha padecido el país respecto al mundo y a la nación norteamericana entre el primer trimestre del 2000 y el cuarto trimestre del 2009.

Gráfico 1a
Exportaciones con maquila neta, importaciones no maquileras y déficit comercial total trimestrales



Nota: *M no maquileras* se refiere a importaciones sin incluir maquila; *X totales con maquila neta* incluyen las no maquileras y las netas de maquila; las exportaciones netas de maquila se refieren al saldo de las exportaciones totales de maquila menos las importaciones de la misma; déficit comercial es exportaciones totales con maquila neta menos importaciones no maquileras.

Gráfico 1b
Índice trimestral de tipo de cambio efectivo real global y bilateral



Nota: Un aumento del Índice de Tipo de Cambio Efectivo Real significa un encarecimiento relativo de los bienes y servicios extranjeros frente a los salvadoreños; por el contrario una reducción del Índice de Tipo de Cambio Efectivo Real significa un encarecimiento relativo de los bienes y servicios salvadoreños frente a los extranjeros. Los ITCER presentados aquí son una rebasificación de los calculados por el BCR. Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

No obstante las tendencias anteriormente señaladas de la balanza comercial y del ITCER, en los gráficos 1a y 1b puede observarse que durante el período recesivo mundial del 2009, el déficit comercial salvadoreño ha disminuido mientras que el tipo de cambio real se ha depreciado —es decir ha aumentado su valor respecto al último trimestre del 2008—. Esto significa que el proceso recesivo ha supuesto un cierto alivio sobre la tendencia de largo plazo de pérdida de competitividad de los bienes salvadoreños y de aumento del saldo deficitario de la balanza comercial. Hay que anotar que esto

último puede deberse más que al buen desempeño de la economía salvadoreña, al efecto de la contracción de la actividad económica nacional, mundial y norteamericana sobre los flujos comerciales y a la deflación de precios ocurrida en ese contexto. En particular, durante este período recesivo las importaciones se han contraído más que las exportaciones del país, en buena medida debido al efecto sobre las primeras de la reducción del ingreso nacional y de la actividad económica local, en el contexto de la enorme dependencia de bienes extranjeros que tiene la economía salvadoreña.

1.2. Concepciones opuestas sobre el comercio liberalizado para una nación atrasada

La tendencia anteriormente descrita de la balanza comercial y el tipo de cambio real, si bien es reconocida ampliamente como un hecho, encuentra diferentes explicaciones teóricas y empíricas y por ende recomendaciones de política para superarla. En particular, la liberalización y desregulación comercial ocurridas al amparo neoliberal, se han fundamentado teóricamente en la doctrina de las ventajas comparativas, en sus versiones ricardianas y neoclásicas, que suponen que el libre comercio producirá una situación de beneficio generalizado en los países que lo aplican, incluso para una nación por muy atrasada que fuera. Las ganancias supuestas en el largo plazo por la ventaja comparativa para los países son: mejora de la eficiencia por la especialización, aumento del consumo por encima de lo posible en autarquía, un bienestar mayor o que potencialmente puede serlo, pleno empleo previo y posterior al libre comercio, garantía de especialización en ciertos bienes —al menos uno— y equilibrio comercial, e incluso algunos de los modelos más populares suponen convergencia internacional de salarios y tasas de beneficio. Desde esta visión, para poder cosechar la mayor parte de los beneficios mencionados sin importar cuán atrasado o ineficiente en términos productivos sea un país

respecto a otras naciones, ni cuán persistente sea dicha brecha.

La doctrina de la ventaja comparativa reconoce que con la liberalización ciertos países participantes podrían obtener mayores beneficios que otros, e incluso que alguno de ellos podría no obtener ninguno, además reconoce que en el corto plazo puede haber efectos negativos o costos importantes. Sin embargo, dicha teoría descarta tajantemente que cualquiera de los países pudiera padecer efectos netos negativos en el largo plazo, una vez que se han dado todos los ajustes. Los modelos más importantes de ventaja comparativa descartan por hipótesis que el comercio liberalizado pudiera generar, en el largo plazo, para un país efectos tales como: desempleo crónico, pérdida sistemática de la competitividad, destrucción sistemática e irreversible de su aparato productivo y exportador, ampliación de la brecha comercial, crisis cambiarias, caídas sostenidas de salarios reales y ganancias, acrecentamiento de la brecha internacional de salarios y ganancias, entre otras.

El motivo por el que los modelos de ventajas comparativas asumen que el comercio liberalizado será beneficioso y que no tendría efectos negativos, es que suponen explícita o implícitamente, que operan mecanismos de mercado a nivel internacional que garantizarán siempre que todos los países

puedan especializarse y exportar algunos bienes —aquellos en los que posean ventaja comparativa— incluso aquellas naciones más atrasadas e ineficientes. En particular, la ventaja comparativa asume que con libre comercio un país que tiene un déficit comercial en un inicio, verá que sus precios/costos bajarán, aumentarán sus exportaciones y disminuirán sus importaciones, disminuyendo así su déficit; por el otro lado, el país con superávit comercial, por el contrario, verá que sus precios/costos suben, disminuyendo sus exportaciones y aumentando sus importaciones, bajando así su superávit; ese movimiento se mantendrá hasta que se equilibre la balanza comercial de ambos. Para la ventaja comparativa los términos de intercambio o tipo de cambio real de equilibrio con libre comercio de una nación, es decir el precio de sus bienes respecto a los extranjeros, son aquellos con los cuales se da el equilibrio comercial³

Por ejemplo, la ventaja comparativa reconoce la posibilidad que un país subdesarrollado,⁴ que hipotéticamente produjera todos sus bienes más caros que sus contrapartes debido a sus desventajas tecnológicas, al liberalizarse podría experimentar un déficit comercial inicial. Sin embargo, asume que por mecanismos automáticos de mercado se abaratarán algunos de sus bienes, hasta el punto de llegar a producir al menos uno más barato que sus adversarios. Ese mecanismo

le estaría garantizado a dicho país que siempre, por ineficiente que fuera en todo, con la liberalización comercial encontrará al menos un bien que exportar —aquel en que fuera menos peor—. Pero el mecanismo supuesto, no se detiene ahí. El país atrasado, teniendo ahora al menos un bien que exportar, pero aun con déficit comercial, vería que sus términos de intercambio y/o tipos de cambio real —precio relativo de sus bienes respecto el extranjero— se depreciarán, es decir se seguirán abaratando sus bienes respecto a los de sus adversarios. Ese movimiento de precios y tipos de cambio reales asociados, mejoraría la competitividad de las exportaciones del país atrasado y desmejoraría la de los bienes importados desde el país adelantado, haciendo que eventualmente estos flujos sean de una cuantía suficiente para equilibrar el saldo comercial de todas las naciones participantes.⁵

Como se ve para la ventaja comparativa la economía subdesarrollada absolutamente ineficiente que se liberaliza, con el paso del tiempo vería como gracias a las fuerzas automáticas del mercado —mecanismos monetarios autorrectores— es protegida y equiparada frente a las naciones más adelantadas, con una fuerza capaz de equilibrar su saldo comercial, sin ser imprescindible que tenga que haber superado tecnológicamente a sus competidores.⁶

Al anterior planteamiento, la concepción convencional del comercio internacional le agrega la teoría de la paridad del poder de compra (PPA), en su versión absoluta o relativa, que combinado con algunas extensiones monetarias, supondría que posterior a un hipotético equilibrio de libre comercio, una economía rezagada tampoco sufrirá un encarecimiento sostenido de sus bienes respecto a los de sus socios —por motivos monetarios—, es decir, apreciaciones sostenidas del tipo de cambio real, pues éste se debería mantener constante u oscilando en sus valores de equilibrio.⁷

En resumen, los planteamientos de la ventaja comparativa y la paridad del poder de compra (PPA) que están a la base de la concepción convencional predominante de la economía internacional, descartan teóricamente que un país atrasado con el comercio liberalizado pudiera experimentar sistemáticamente en el largo plazo un encarecimiento relativo de sus bienes —apreciación sistemática de su tipo de cambio real—, pérdida de cuotas frente a sus competidores y un empeoramiento de su déficit de balanza comercial. Tanto la ventaja comparativa como la PPA, por su concepción de los tipos de cambio real, ofrecen una visión idealizada del comercio internacional liberalizado en el mundo capitalista, ya que el mismo se presenta como una posibilidad de ganar-ganar, y en el peor de los casos como una opción

sin consecuencias negativas para cualquier país, incluso para los más atrasados.

A partir de lo anterior, se puede entender que el creciente déficit de la balanza comercial y de la apreciación del tipo de cambio real ocurridos con la liberalización comercial en una economía atrasada como la de El Salvador, resultarían paradójicos para los promotores del esquema liberalizador —neoliberales—, ya que contradice lo que suponen debería ocurrir según “la teoría”.⁸

Algunas de las explicaciones más elaboradas que, sin salirse del esquema neoclásico, intentan dar respuesta a tal paradoja vendrían por identificar el *mal holandés*, que consistiría, en el caso de El Salvador, en que los flujos crecientes de remesas han encarecido los bienes locales debido al incremento de la demanda derivada de las mismas (Rivera. 2000). Otras explicaciones aludirían a que, en realidad, el libre mercado no funciona como debería por diferentes imperfecciones de mercado. Por ejemplo, se suele citar las rigideces de precios —entre ellas, se suele mencionar la inflexibilidad de los salarios— o en algunos casos se suele mencionar algún tipo negligencia empresarial y gubernamental, que les impide a las empresas aprovechar los beneficios supuestos del comercio liberalizado. Otras explicaciones aducen la ausencia de algún tipo de “nuevos

factores”, en los cuales encuentra lugar casi cualquier aspecto que se considera beneficia al capital —privatización de servicios públicos, mayor apertura comercial, leyes de propiedad intelectual, bajas tasas de interés, remoción de regulaciones a la inversión extranjera, seguridad jurídica, “cultura exportadora”, etc.—⁹

Las explicaciones anteriores, si bien pueden aportar elementos que influyen, tienen en común que implícita o explícitamente ubican el problema de los desequilibrios sostenidos del sector externo y apreciación cambiaria salvadoreña en algún aspecto exógeno y perturbador al funcionamiento de la economía real y productiva o del libre mercado/comercio. Es decir, esas explicaciones no consideran la posibilidad que lo que ha ocurrido sea precisamente la dinámica propia que tiene el comercio internacional capitalista para un país atrasado en términos productivos como El Salvador, que se inserta en el mundo actual a través de una liberalización comercial amplia y profunda, sin revertir tal situación de atraso.

En contraste con la ventaja comparativa el enfoque alternativo, llamado teoría de la ventaja absoluta de costos, de corte clásico-marxista (Shaikh, 1991a, 1991b; Guerrero, 1995),¹⁰ ha buscado poner al centro del análisis que la evolución de largo plazo del saldo comercial y el tipo de cambio real de un país en el contexto capitalista

mundial, están determinados por factores estructurales, que operan de una forma más “pura” en un entorno comercial más liberalizado:¹¹ la capacidad competitiva real de sus capitales frente a sus adversarios externos, y la evolución de dicho aspecto. Esto último hace referencia a la capacidad efectiva de las empresas ubicadas en un país para quitarle cuotas de mercado a sus rivales y aumentar así sus ganancias a través de: producir diversos tipos de bienes y servicios, hacerlo a menores costos y/o con mejor calidad que sus adversarios. Desde esta visión, es claro que pueden influir aspectos de políticas públicas y del entorno, que pueden potenciar o anular esa capacidad competitiva, pero que por sí mismos no otorgarían capacidad competitiva real en el caso que una economía carezca de capacidad productiva.¹²

En el capitalismo las empresas buscan adquirir ventajas competitivas lo cual comienza con la acumulación de capital tendiente a introducir mejoras tecnológicas y organizativas en la producción —o de una manera más general revolucionar las fuerzas productivas—, que mejoren la calidad de los productos y reduzcan sus costos de reproducción, con el objetivo de superar a sus adversarios. Ese proceso se extiende a la circulación misma, en donde las empresas buscan, de manera similar, aplicar todo tipo de estrategias —publicidad, transporte, comercialización, financiamiento,

entre otras— para quitarle cuotas de mercado a sus rivales (Guerrero, 1995: 16-17). Esta competencia se lleva a cabo tanto a nivel nacional como internacional, si bien en el ámbito mundial la misma tiene mayor complejidad debido a la existencia de mayores restricciones a los flujos de bienes y servicios y a la existencia de diversas divisas.

Para el enfoque clásico-marxista, un país atrasado, que tenga una amplia desventaja por parte de sus empresas respecto a los países desarrollados, y que se liberalice en esas condiciones, verá muy seguramente aparecer un déficit comercial por producto y en general. Ese déficit comercial reflejará por lo general la desventaja competitiva de las empresas del país atrasado en diferentes ramas respecto a sus adversarios de otras naciones,¹³ ya sea por inferior calidad, menor variedad/diversidad o mayores costos de los bienes y servicios producidos localmente.

Adicionalmente el enfoque clásico-marxista sostiene que en el largo plazo, el deterioro de la balanza comercial —disminución del superávit o aumento del déficit— y la apreciación del tipo de cambio real que puede experimentar una nación atrasada serán igualmente la consecuencia de una evolución desventajosa de su competitividad, entendida como el encarecimiento relativo de largo plazo de los costos de producción de una amplia gama

de los bienes y servicios producidos por los capitales locales respecto a los de otras economías.¹⁴ Dicha tendencia se verá por lo general complementada por influjos de capital en sentido contrario —endeudamiento y flujos de capital de cartera que aprovecharán las necesidades de financiamiento del país deficitario para obtener ganancias mayores que en sus países de origen— que pueden permitirle a las economías deficitarias financiar la creciente brecha comercial, y que evitan en la práctica que operen mecanismos que equilibran la balanza comercial, tal como lo supone la teoría de la ventaja comparativa.¹⁵

Los aspectos de largo plazo señalados por el enfoque clásico-marxista, sin embargo, no excluyen otra serie de factores que pueden acentuar o perturbar dicha relación: corridas cambiarias, crisis de balanza de pagos y el ciclo económico; o como en el caso de El Salvador y otras naciones subdesarrolladas, el apareamiento de flujos de remesas de trabajadores pueden llenar las necesidades de financiamiento de su déficit externo.

Lo anterior quiere decir que, para la teoría clásico-marxista, una economía atrasada que parta de una situación inicial en la cual la mayoría de sus capitales de las diferentes ramas se encuentran rezagados en cuanto a su capacidad competitiva, que no logren revertir tal situación, con la liberalización comercial muy

seguramente mostrará tendencias a disminuir sus cuotas de mercado, a tener y aumentar su déficit comercial, a la apreciación cambiaria real —encarecimiento de sus bienes—, procesos de endeudamiento externo para financiar la brecha comercial, y posiblemente mayores problemas de quiebra de empresas y desempleo.¹⁶

Desde la óptica crítica el comercio internacional liberalizado, en el contexto capitalista, no necesariamente reparte beneficios para todos los países, ni tiende a permitirle a los más atrasados alcanzar el equilibrio comercial, ni tiene algo que automáticamente proteja a las economías y empresas más débiles y rezagadas, muchos menos garantizará el pleno empleo y buenos salarios a sus trabajadores. En el comercio internacional liberalizado bajo el sistema capitalista impera la ley del más fuerte, pues son las empresas con las mejores condiciones de reproducción las que se imponen al resto y aumentan sus cuotas de mercado a costa de sus rivales. Con el comercio liberalizado serán igualmente las naciones que posean un mayor número de capitales con ventajas competitivas las que se

impondrán comercialmente a las naciones que posean las empresas más rezagadas, muy a pesar de las consecuencias sociales al interior de las mismas.

1.3. Un análisis crítico del desequilibrio comercial y de la apreciación del tipo de cambio real de El Salvador

Como se comprende de lo anterior, en el análisis clásico-marxista ocupa un lugar central el análisis de la tendencia de los costos unitarios de producción relativos de una economía respecto al mundo, que se encuentran estrechamente vinculados al proceso competitivo en una dimensión mundial. Tal cosa se puede hacer para el caso de El Salvador a través del indicador de los costos laborales unitarios reales relativos, que vendrían a ser una variable *proxy* de los costos de producción de cada país, los cuales a su vez son un aproximado de sus precios.¹⁷ En particular, el índice de los costos laborales unitarios reales relativos (ICLUR) se definen como el cociente del índice de los costos laborales unitarios reales extranjeros (CLUR*) y sus similares nacionales (CLUR):¹⁸

$$\text{ICLUR} = \text{CLUR}^*/\text{CLUR} \quad (1)$$

$$\text{CLUR}^* = I_{\text{wmeR}}^*/I_{\text{productividad}}^* \quad (2)$$

$$\text{CLUR} = I_{\text{wmeR}}/I_{\text{productividad}} \quad (3)$$

Es decir:

$$ICLUR = (IwmeR^*/Iproductividad^*) / (IwmeR/Iproductividad) \quad (4)$$

En donde:

ICLUR es el cociente del índice costos laborales unitarios extranjeros respecto a los locales.

CLUR son los índices de costos laborales unitarios reales locales. Con asterisco (*) son los mismos índices para el extranjero.

IwmeR son los índices de salarios medios reales locales, y con asterisco (*) para el extranjero.

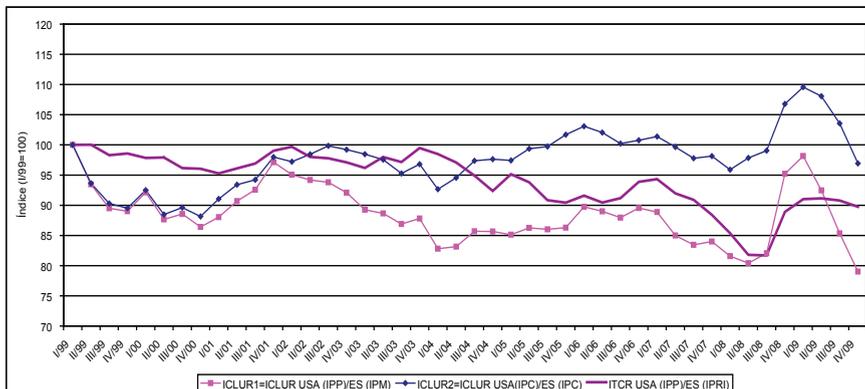
Iproductividad: son los índices de productividad media del trabajo del país local. Con asterisco (*) son los mismos índices para el extranjero.

Dada la definición del índice de costos laborales unitarios reales relativos (ICLUR) como el cociente de los costos laborales unitarios reales extranjeros entre los locales, un crecimiento del mismo mostrará un encarecimiento relativo de los costos laborales unitarios reales extranjeros frente a los locales; por el contrario, un decremento del ICLUR muestra un encarecimiento relativo de los costos laborales unitarios reales locales frente a los extranjeros.¹⁹ Este indicador mostrará la evolución de los costos de las empresas de

un país respecto a sus principales socios, a manera de constatar si la apreciación o depreciación de una economía tiene o no como su base una evolución rezagada de la competitividad de sus empresas.

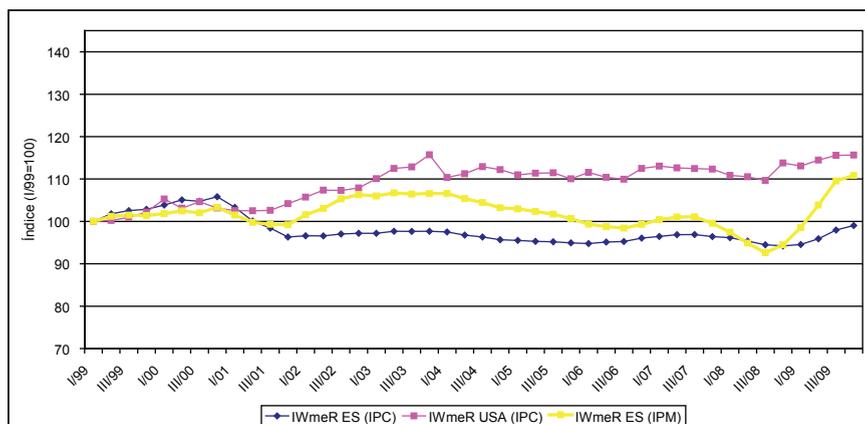
En el gráfico 2a se presentan dos variantes del índice de costos laborales unitarios reales relativos de El Salvador respecto a Estados Unidos,²⁰ su principal destino y origen de los flujos comerciales, con frecuencia trimestral.²¹

Gráfico 2a
**Índices trimestrales de Costos laborales Unitarios Reales Relativos Manu-
 factureros (ICLUR) y tipo de cambio real entre Estados Unidos-El Salvador**



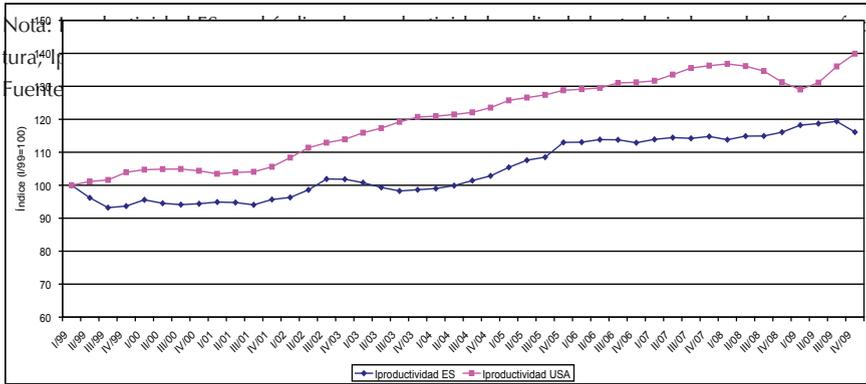
Nota: ICLUR USA(IPC)/ES (IPC) es el cociente del índice de costos laborales de Estados Unidos respecto a El Salvador, utilizando salarios deflactados por el índice de precios al consumidor. ICLUR USA(IPP)/ES(IPM) es el mismo cociente, pero utilizando salarios deflactados por el índice de precios al productor (IPP todos los bienes) de Estados Unidos y el índice de precios al por mayor de El Salvador. El ITCR USA(IPP)/ES(IPRI) es el índice de tipo de cambio real entre Estados Unidos y El Salvador, utilizando el índice de precios al productor (IPP manufacturas) y el índice de precios industriales (IPRI) de El Salvador.

Gráfico 2b
**Índices trimestrales de Salarios Medios Reales Manufactureros
 El Salvador-Estados Unidos²²**



Nota: IwmeR ES (IPC) son los salarios reales de El Salvador deflactados por el índice de precios al consumidor (IPC); IWmeR USA (IPC) es la misma variable para Estados Unidos, deflactados por el IPC; IWmeR ES (IPM) son los salarios reales de El Salvador, pero deflactados utilizando el índice de precios al por mayor (IPM).

Gráfico 2c
Índices trimestrales de Productividad Media de los trabajadores de la Manufactura El Salvador-Estados Unidos



En el gráfico 2a se aprecia un primer indicador de los ICLUR que serían los costos laborales unitarios relativos Estados Unidos-El Salvador, estimados con los salarios reales deflactados con los índices de precios al productor para Estados Unidos y al por mayor para El Salvador (ICLUR USA(IPP)/ES(IPM)). Este indicador, que se denominará ICLUR1 por brevedad, muestra una tendencia a caer, que significa un encarecimiento relativo de los costos de producción de El Salvador frente a los de Estados Unidos. La tendencia de este ICLUR1 coincide con la tendencia a la apreciación del tipo de cambio real del país respecto a Estados Unidos, que se visualiza en la caída del indicador

ITCR USA(IPP)/ES(IPRI).²³ Sin embargo, el ICLUR1 muestra una tendencia descendente más pronunciada.

La coincidencia en la tendencia del ICLUR1 y el ITCR entre El Salvador y Estados Unidos, sugieren al menos que el encarecimiento de los precios de los bienes salvadoreños mostrado por el ITCR tiene alguna base en la rezagada evolución de la capacidad competitiva de costos de las empresas salvadoreñas frente a las norteamericanas mostrado por el ICLUR1. Tanto el ITCR y los ICLUR1 bilaterales con Estados Unidos tuvieron un cambio momentáneo en su trayectoria para el reciente período contractivo de la economía (2008-2009), sin

embargo, actualmente muestran señales de regresar a su tendencia “normal”.

En el gráfico 2a se puede visualizar un segundo indicador de los ICLUR, que se denominará ICLUR2. Este indicador se ha calculado con los índices de precios al consumidor (IPC) de ambos países (ICLUR USA(IPC)/ES(IPC)) y muestra un cierta discrepancia respecto al ICLUR1.

Este segundo indicador (ICLUR2) muestra una tendencia más errática que el primero: inicialmente un encarecimiento relativo de los costos laborales de El Salvador respecto a Estados Unidos previo al 2001; luego muestra la tendencia inversa —un encarecimiento relativo de los costos norteamericanos— hasta 2002 para mantenerse oscilando con altibajos alrededor del nivel inicial (100) hasta fines del 2008; a partir de este año, y en el marco del período recesivo mundial el ICLUR2 crece hasta el primer trimestre del 2009, mostrando que los costos de El Salvador se abaratan relativamente respecto a los norteamericanos, y luego se da un encarecimiento que los lleva a retornar a su mismo nivel inicial (100).

En resumen, este segundo indicador (ICLUR2), estimado con los respectivos IPC, difiere de los resultados del primer indicador (ICLUR1), mostrándose más errático y con cierta tendencia a crecer. Sin

embargo si se observa con cuidado el ICLUR2 se ubica al final del período cerca del valor inicial de 100, y en parte su tendencia creciente se debe al efecto del repunte que tuvo en el 2009, en el marco del período recesivo mundial. Así la evolución del ICLUR2, si bien resulta menos negativa para el país que lo indicado por el ICLUR1, estaría mostrando que El Salvador no ha logrado una considerable reducción en sus costos laborales unitarios relativos. Este estancamiento en la competitividad de costos, mostrada por el ICLUR2, no es tampoco un consuelo, pues dado el rezago histórico y la profundización de la liberalización comercial de la última década, El Salvador necesitaría mantener por varios años progresos significativos en caso que esperará un mejor desempeño productivo y comercial.²⁴

En suma, los anteriores resultados de los ICLUR tienen cierta sintonía con lo indicado por el ITCR, pues aportan evidencia en torno a que la apreciación cambiaria y el déficit comercial creciente se han visto influidos por una evolución desfavorable de la capacidad competitiva de costos o por los pocos progresos en ese aspecto —según sea el ICLUR utilizado— de las empresas manufactureras salvadoreñas frente a las norteamericanas

Acercando la lente al señalado encarecimiento de los costos de

producción de El Salvador respecto a los norteamericanos que mostraban los ICLUR, se pueden señalar tres aspectos:

—En primer lugar, la evolución desfavorable o pobre para El Salvador con Estados Unidos mostrada por ambos ICLUR, tiene entre uno de sus principales factores a los pobres resultados que ha tenido en el largo plazo la productividad manufacturera salvadoreña respecto a la norteamericana, lo cual se visualiza en el gráfico 2c.²⁵

Hay que señalar que un elemento fundamental para el incremento de la fuerza productiva del trabajo en el ámbito del capitalismo,²⁶ y en consecuencia para la competitividad de costos de los capitales y sus empresas, es el mejoramiento de la tecnología de producción ligado a la acumulación de capital, la cual en tanto supere a las mejoras de los adversarios, permitiría reducir relativamente los costos unitarios de producción y posicionarse mejor.²⁷

Los datos del cuadro 2c aportan evidencia sobre que el sector capitalista manufacturero de El Salvador no ha tenido un crecimiento sostenido de su productividad por encima de lo experimentado por sus competidores norteamericanos, elemento grave si se tiene en cuenta que estos últimos muy seguramente poseían una ventaja de partida considerable sobre los primeros.²⁸

Esto muestra por sí mismo la pobre capacidad competitiva global de las empresas manufactureras salvadoreñas, y el ahondamiento de su rezago general respecto a las del Estados Unidos, algo grave si se considera la profundización de la apertura comercial que ha ocurrido con el Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos (RD-CAFTA).²⁹ Según datos de Góchez (2008b), esta evolución rezagada de la productividad de El Salvador respecto a Estados Unidos, no es algo nuevo, sino que ha sido la constante durante todo el período de liberalización (1990-2008).

—En segundo lugar, el incremento menor de la productividad de El Salvador respecto a la norteamericana, que tendería a encarecer relativamente los bienes del primero, ha sido atenuado en alguna medida por la erosión o estancamiento de los salarios medios reales salvadoreños —deflactados por el IPC—, como se puede apreciar en el cuadro 2b. En ese cuadro se puede apreciar la reducción del indicador de los salarios reales salvadoreños —deflactados por el IPC— respecto al valor inicial, que contrasta con el crecimiento de los norteamericanos. Esto evidencia que un elemento central de las estrategias de reducción de costos de las empresas y del gobierno salvadoreño, en el contexto de la liberalización comercial, ha sido disminuir la capacidad de compra de los salarios dados los pobres resultados de la productividad.

Hay que señalar que la reducción de salarios como estrategia competitiva, si bien permite reducir costos en lo inmediato, es una vía espuria, pues la misma tiene consecuencias sumamente negativas para la reproducción de la fuerza de trabajo (cobertura de las necesidades y calidad de vida), para la misma economía (restricción de la demanda efectiva y reducción aun mayor de mercados de por sí pequeños), se enfrenta a límites sociales y políticos —resistencia social y limitaciones legales—, y no garantiza superar a los rivales en el largo plazo cuando estos pueden incrementar lo suficiente su productividad.

Es esta erosión de los salarios reales vistos como capacidad de compra, lo que explica en gran medida que el indicador de los ICLUR2, que los utiliza, se mantenga casi constantes entre inicios del 2000 y fines del 2009, sin mostrar el encarecimiento relativo de los costos de producción de la manufactura salvadoreña respecto a los norteamericanos, que sí muestra el indicador de los ICLUR1, que utiliza salarios reales deflactados por el IPM. Los datos de los salarios reales —calculados con el IPC— muestran que en el contexto de liberalización, las empresas manufactureras del país han acudido en forma importante a la erosión o estancamiento de la capacidad de compra de los salarios, y no a los incrementos de productividad, para hacer frente a la competencia de sus rivales.³⁰

—Un tercer elemento consiste en que la estrategia espuria de competitividad por la erosión de los salarios reales, muestra ya signos de encontrar su límite social e incluso de haber sido insuficiente para que las empresas salvadoreñas puedan reducir sus costos de producción unitarios.³¹ Esto se puede apreciar más claro en el gráfico 2b, ya que se puede visualizar que a pesar que los salarios reales considerados como capacidad de compra —deflactados por el IPC— han caído respecto al inicio de 1999, cuando se estiman como costo de producción,³² es decir deflactándolos por los precios a los mayoristas (IPM) que enfrentan las empresas, lo que se visualiza es que han tenido una tendencia levemente a crecer para varios períodos entre 1999-2009.³³

Es decir, que la estrategia de erosión de la capacidad de compra de los salarios que han utilizado las empresas de El Salvador durante los últimos veinte años, ya no es suficiente para que estos se reduzcan suficientemente respecto al precio del resto de sus insumos o de los bienes producidos. Es en gran parte debido a esto último, que los ICLUR1 utilizando los salarios reales deflactados por el IPM, muestra un encarecimiento relativo de los costos de producción salvadoreños respecto a los norteamericanos, mientras que los ICLUR2 utilizando los salarios reales deflactados por el IPC muestran una relativa constancia de los costos alrededor

del valor inicial o incluso un cierto abaratamiento.³⁴

Un aspecto complementario al anterior análisis de costos, es explorar indicadores sobre la diversificación/concentración de las exportaciones e importaciones,

para verificar que tan extendida ha sido la desventaja competitiva en el universo del comercio de bienes. Sobre tales aspectos se presentan dos cuadros a continuación, 3a y 3b, para el caso de las relaciones El Salvador y Estados Unidos en el período 2005-2009.

Gráfico 3a
Número mensual de partidas arancelarias (ocho dígitos)
de los flujos comerciales no maquileros
de El Salvador (ES) a Estados Unidos (USA)

Nota: se utilizan las partidas a 8 dígitos del Sistema Arancelario Centroamericano (SAC). Según tabla proporcionada por el Banco Central de Reserva (BCR) sobre el SAC ocho dígitos se ha considerado que existen alrededor de 6,566 partidas a ocho dígitos.

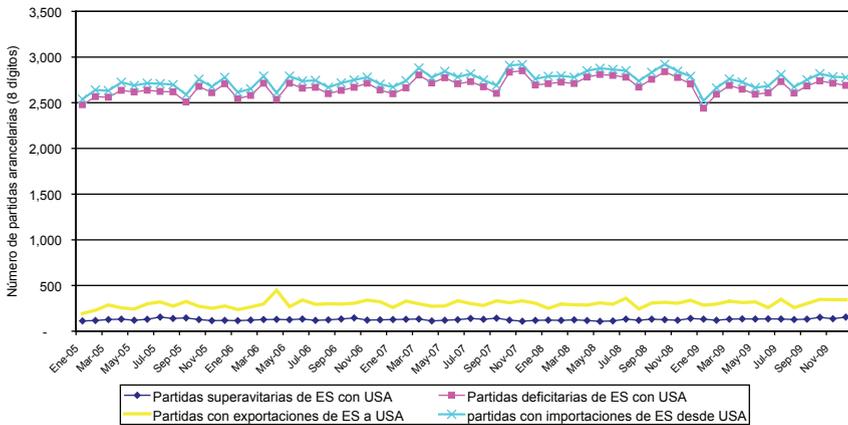
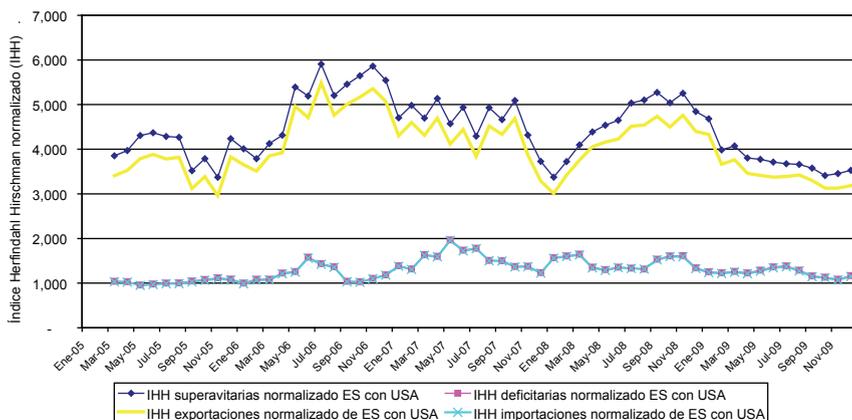


Gráfico 3b
Indicador mensual de concentración (IHHn) de partidas arancelarias (8 dígitos) de los flujos comerciales no maquileros de El Salvador (ES) con Estados Unidos (USA). Media móvil: tres meses



Nota: El IHH es el indicador de concentración Índice Herfindahl-Hirschman (IHH) normalizado, que va de un valor de 0 (mínima concentración) hasta uno máximo de 10,000 (máxima concentración); se normalizó el IHH considerando que existen 6,566 partidas a 8 dígitos. Ver anexo 2 para mayor información sobre su estimación.

Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del comercio exterior del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

En el gráfico 3a se puede apreciar que entre 2005-2009 es considerablemente mayor el número de partidas arancelarias que El Salvador importa y en las cuales es deficitario con Estados Unidos —en promedio entre dos mil setecientos cincuenta (2750) y dos mil seiscientos setenta (2670) respectivamente— frente a las que éste país exporta o en las cuales posee un saldo positivo —en promedio entre trescientas (300) y ciento treinta (130) respectivamente— con dicha nación norteamericana. Estos datos reflejan la poca variedad de

productos que el país exporta o que le generan divisas en términos netos y, por el contrario, la amplia gama de bienes que el país importa y le generan salidas netas de divisas en su comercio con Estados Unidos.

El gráfico 3b, de manera complementaria, presenta el índice Herfindahl-Hirschman,³⁵ indicador de concentración, que muestra valores muy altos de concentración en las partidas exportadoras y superavitarias, y bajos en las importadoras y deficitarias con Estados Unidos. Estos resultados muestran, pues,

que no sólo son pocos bienes lo que se exportan o generan saldos netos positivos, sino que esos flujos se encuentran muy concentrados en pocos de ellos, mientras que por el otro lado los bienes importadores y deficitarios, son muchos y sus flujos se encuentran bastante distribuidos en todos ellos.

En resumen, el creciente déficit comercial y la apreciación sostenida del tipo de cambio real salvadoreño, que se han dado con la liberalización comercial y que tiene su origen en aspectos estructurales como la desventaja competitiva del sector manufacturero salvadoreño, no dan muestras de revertirse. Más bien, los datos aportados muestran que las estrategias del sector manufacturero sigue descansando en prácticas espurias como la reducción de los salarios reales y una dinámica pobre de la productividad, que sin embargo no le permiten una reduc-

ción sostenida de sus costos frente a sus competidores de Estados Unidos. Los datos de concentración y número de partidas importadas/exportadas también sugieren que la desventaja competitiva es amplia y diversificada, mientras que existe una oferta exportable poco diversificada y concentrada.

Un esquema de liberalización comercial amplio, con un rezago productivo generalizado y que persiste, como es el caso de El Salvador, resulta difícil suponer que genere resultados sustancialmente diferentes a los observados. Más bien lo que parece descabellado es no considerar lo perjudicial que puede ser tal esquema de liberalización, principalmente para los trabajadores y trabajadoras, en cuanto a que no garantiza la creación ni el mantenimiento de empleos en la cantidad y calidad necesarios para el país.

2. *Financiamiento del desequilibrio de la balanza comercial*

La situación de déficit comercial creciente del país no podría haber sido posible sin la existencia de flujos monetarios que pudieran financiar tal brecha. Precisamente, como se señaló lo propio del funcionamiento de las economías capitalistas es la existencia o generación de flujos financieros y de capital, que permiten financiar, e incluso aumentar lo desequilibrios comerciales, lo cual no está exento de problemas futuros por el

endeudamiento creciente que pueden generar.³⁶ Excepcionalmente algunas economías pueden tener donaciones o flujos de remesas, que tienen la “ventaja” de no generar un proceso de endeudamiento.

Precisamente para el caso particular de El Salvador, en las últimas dos décadas, han sido fundamentalmente los flujos de remesas los que han permitido financiar la brecha comercial creciente. Dada

la importancia de las remesas para el financiamiento de los desequilibrios comerciales del país, conviene analizar en primer lugar estos flujos y su evolución en los últimos años. En segundo lugar, se analizará la balanza de pagos, comparando las remesas con otros flujos de la misma y su importancia en el financiamiento de los desequilibrios comerciales y de cuenta corriente.

2.1. Remesas familiares

La lectura de las remesas se suele detallar como una simple transferencia de ingresos de un país a otro. Particularmente, en el caso de El Salvador, se trata de transferencias de ingresos provenientes de Estados Unidos. Sin embargo, poco se detalla sobre el verdadero móvil de éstas. Más que una simple cesión, las remesas representan transferencias de servicio de factores de producción. Específicamente, se trata de una fuerza de trabajo que, al no poder ser absorbida por el mercado laboral, se ve obligada a emigrar y posteriormente envía transferencias monetarias en apoyo a sus parientes en el país. En este sentido, se puede problematizar y poner al debate la relación costo/

beneficio de las remesas para el caso salvadoreño.

Por el lado del costo, aspecto muy poco abordado en los análisis relacionados con la remesas, se puede enfatizar desde la enorme fuga del principal factor de producción, la fuerza de trabajo,³⁷ hasta la desintegración familiar, el tráfico de personas, la peligrosidad de la ruta del destino, entre otros aspectos.

Con esto último, no se pretende menospreciar, ni mucho menos, el enorme impacto de las remesas en el desarrollo humano de este país, que va desde la mitigación de la pobreza, dado que ha facilitado la cobertura de servicios básicos, vivienda, educación, vivienda, empleo, etc., hasta el hecho de convertirse en un referente para el análisis macroeconómico.

Después de las consideraciones anteriores, resulta pertinente dar un vistazo al desenvolvimiento de las remesas, como se detalla en las gráficos 4a y 4b siguiente. En el gráfico 4a es posible visualizar un importante crecimiento de las remesas para el período 1999 hasta mediados del 2008.

Gráfico 4a
Ingresos mensuales por remesas
medias móviles doce términos
(De diciembre de 1999 a diciembre de 2010)

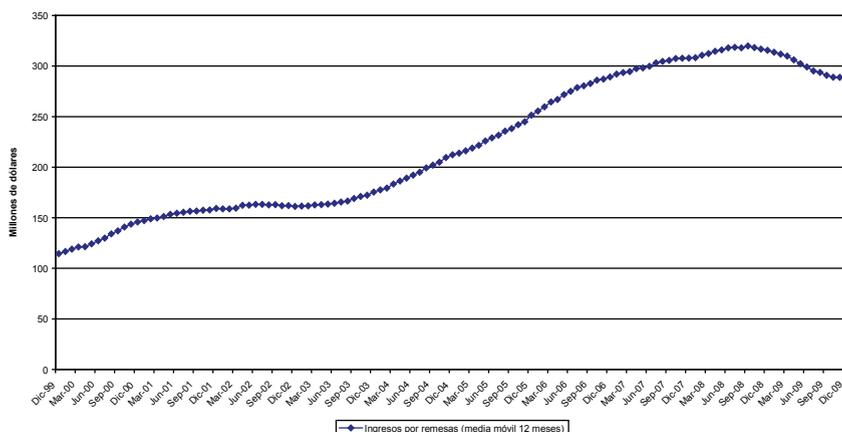
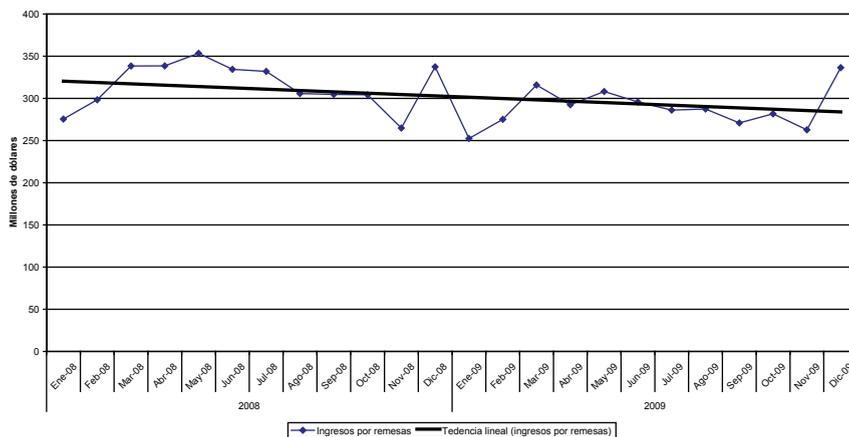


Gráfico 4b
Ingresos mensuales por remesas
2008-2009



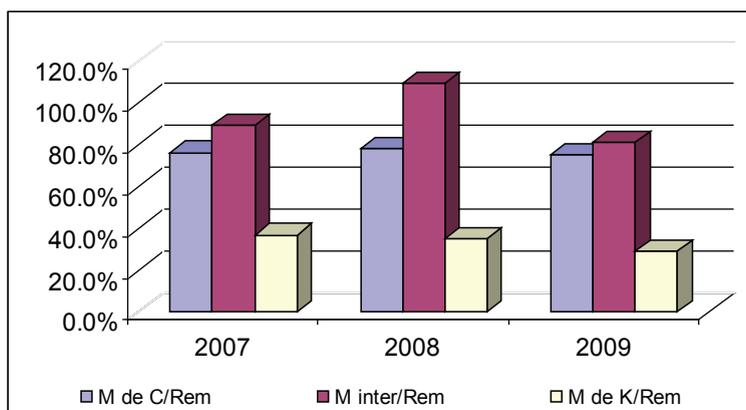
Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

En los gráficos 4a y 4b, puede apreciarse que la afluencia de las remesas familiares hacia El Salvador ha mostrado en los últimos meses una tendencia hacia la baja. Este comportamiento se explica de alguna manera por la crisis en Estados Unidos, cuyas principales repercusiones se manifiestan en el mercado laboral de ese país, sobre

todo en los segmentos de trabajadores de poca calificación en su fuerza de trabajo, en la mayoría hispanos.

Por otro lado, es preciso detallar la brecha que han contribuido a cerrar las remesas familiares en cuanto a las importaciones, lo cual se detalla en el siguiente gráfico:

Gráfico 5
Cobertura de remesas familiares de diferentes clases de importaciones



Nota: M de C= importaciones de bienes de consumo, M inter= importaciones de bienes intermedios, M de K= importaciones de bienes de capital y Rem= remesas familiares.

Este gráfico denota la capacidad de cobertura que tienen las remesas familiares para financiar las importaciones. En este sentido, el 100% representa el ingreso total proveniente de las remesas familiares, y cada cociente representa el porcentaje de las respectivas importaciones de los ingresos de remesas.

Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

Del gráfico 5, destacan dos aspectos: el primero es la capacidad de las remesas familiares para financiar gran parte de las importaciones en su conjunto, resaltando la cobertura total tanto

en los bienes de consumo, como los de capital, y en menor grado los bienes intermedios³⁸, dado que estos últimos representan casi la totalidad del ingreso proveniente de las remesas familiares.

El segundo aspecto del gráfico 5 es el grado de importancia que tienen los bienes importados en la dinámica del comercio internacional que tiene el país. De esta manera, se observa que son las importaciones en bienes de capital, los que registran valores menores, que de alguna manera indica que las importaciones no están cumpliendo con la función de aportar a la formación bruta de capital, transferencia de tecnología e inversión, entre otros aspectos. A su vez, también se destaca que la dinámica comercial establece la priorización de las importaciones de bienes de consumo, que en su mayoría representan bienes no duraderos sobre todo alimentos y en los bienes intermedios.

2.2. Balanza de pagos

Luego de apreciar la importancia de las remesas, conviene analizar las remesas junto con otros flujos, en el marco de la balanza de pagos. Estos datos son presentados en el gráfico 6 en donde se puede apreciar que en El Salvador los flujos de remesas y el incremento de pasivos con el exterior —endeudamiento con el exterior en sentido amplio— han permitido cubrir el déficit comercial de bienes y servicios, así como la creciente salida de divisas por concepto de pago de rentas de inversión (intereses y dividendos).

En el Cuadro 6, se destacan algunos saldos parciales de la balanza

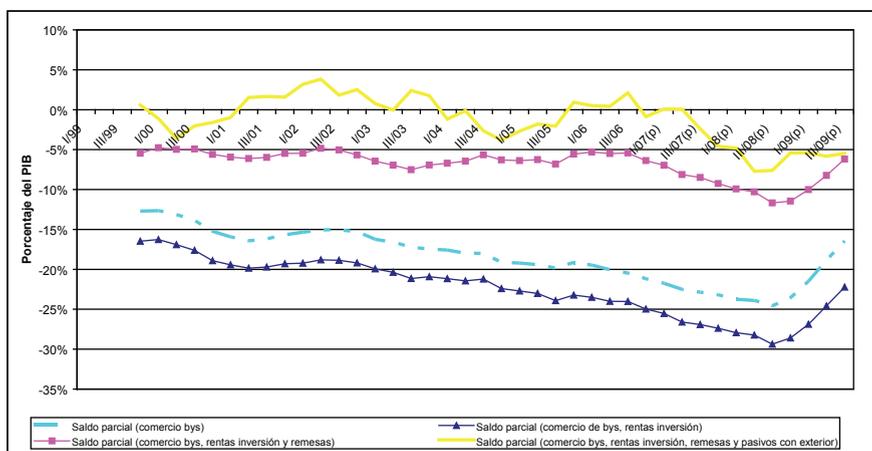
de pagos como cocientes del producto interno bruto (PIB), indicando su signo si son superavitarios (signo positivo) o deficitarios (negativo). En primer lugar se puede apreciar que la balanza de bienes y servicios ha sido deficitaria durante todo el período, lo cual se ha reflejado en que dicho saldo ha representado entre el -13% y -25% del PIB, teniendo un pico en 2008, año en que alcanzó el -25% del Producto Interno Bruto (PIB).³⁹ En segundo lugar, si a la balanza de bienes y servicios se le agregan las persistentes salidas de divisas por concepto de rentas de inversión de los extranjeros —intereses y dividendos—, que se han mantenido en un nivel promedio del -3% del PIB, el saldo se hace aun más deficitario, estando entre el -17% y -30% del PIB, llegando a un pico de casi el -30% del PIB entre 2007 y 2008.

En tercer lugar, hay que destacar que han sido precisamente las remesas de los trabajadores, las que permiten reducir considerablemente la brecha negativa del comercio de bienes, servicios y rentas de inversión. Al agregar las remesas, al déficit comercial de bienes, servicios y rentas de inversión, el resultado es un saldo de menor magnitud, si bien aun negativo, que se ha mantenido entre los valores del -5% y -11% del PIB. En cuarto lugar, si bien el endeudamiento aporta una menor cantidad de divisas que las remesas y genera obligaciones futuras de sentido inverso, ha tenido un

peso nada despreciable que cubrir la salida de divisas. Esto último se aprecia cuando se le agregan a la balanza del comercio de bienes, servicios, renta de inversión y remesas, las entradas netas de divisas

provenientes del aumento neto de pasivos con el exterior —endeudamiento—, ya que el saldo ha sido positivo para muchos períodos— con máximos cercanos al 4% del PIB.

Gráfico 6
Agregados de Balanza de Pagos como porcentaje del PIB trimestral
Medias móviles: 4 términos



Nota. Se han calculado medias móviles de cuatro términos para suavizar el comportamiento de las series. Los datos del cuadro comprenden hasta el tercer trimestre del 2009. Los datos negativos indican un saldo deficitario de la respectiva cuenta de la balanza de pagos, mientras que los positivos, un saldo superavitario.

Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

Hay que mencionar que el esquema señalado ha tenido tres cambios importantes en los últimos dos años, pues, en primer lugar, ha habido una disminución de la salida de divisas por la reducción del déficit de balanza comercial ya señalado; en segundo lugar, la economía ha visto reducir los flujos

y peso de las remesas; y en tercer lugar, el incremento neto de pasivos con el exterior se ha vuelto negativo, lo que significa que para los últimos trimestres hay salidas netas de divisas por la reducción neta de pasivos con el exterior (pagos de compromisos), lo cual ha llevado a que la brecha negativa del país por

el comercio de bienes, servicios, rentas de inversión, remesas y pasivos con el exterior, se mantenga entre el -5% del PIB, aun y a pesar del menor déficit comercial. Estas tendencias muestran que el mecanismo de financiamiento de los grandes desequilibrios comerciales y de rentas presenta problemas en el marco de la crisis mundial más reciente

En definitiva el déficit comercial salvadoreño ha podido expandirse

principalmente porque el país ha tenido ingresos importantes de remesas, y en segundo lugar por el endeudamiento externo de los últimos años. Sin embargo, hay que tener en cuenta que si bien ambos flujos han permitido que este se mantenga, y en esa medida han influido en el mismo, su origen y evolución están fuertemente enraizados en la desventaja competitiva y en los pobres progresos en la competitividad de costos del sector empresarial salvadoreño.

3. Conclusiones

Como una reflexión general, hay que señalar que, en los últimos años, con la profundización de la liberalización comercial, principalmente a raíz de la firma de Tratados de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos (RD-CAFTA), el sector manufacturero salvadoreño sigue mostrando pobres logros en mantener un crecimiento alto y sostenido de la productividad del trabajo, y por el contrario muestra su persistencia en competir a través de salarios reales bajos y deprimidos. Tal estrategia espuria va mostrando cada vez más sus límites y sus consecuencias sociales negativas, y no ha permitido superar sistemáticamente la evolución de los costos de la economía norteamericana.

El rezago productivo relativo del sector manufacturero salvadoreño, en el contexto de la liberaliza-

ción comercial de los últimos veinte años, es una de las causas estructurales del creciente déficit comercial del país y de la apreciación real con el extranjero. El aparato productivo salvadoreño lejos de aportar relativamente más divisas para financiar las importaciones, ha mostrado una acentuación de su dependencia exterior como lo muestra el hecho que las importaciones de bienes intermedios y de capital representaron en promedio entre 1999-2009 alrededor del 20% del PIB y 153% de las exportaciones totales con maquila neta.

El Salvador es, principalmente, gracias a las remesas de los migrantes, el país que ha podido sostener ese esquema de un creciente déficit comercial y, al mismo tiempo, atenuar en cierta medida el ritmo de endeudamiento externo que le hubiera significado financiar tal

brecha únicamente con préstamos o inversión de cartera. Son también las remesas las que le han permitido sortear o diferir una posible crisis de balanza de pagos o cambiaría, a pesar del abultado peso del déficit de cuenta corriente.

El esquema descrito, sin embargo no deja de ser paradójico, pues resulta que son los flujos de remesas de los emigrantes los que contribuyen sustancialmente a aportar divisas para financiar el déficit del comercio de bienes, servicios y rentas de inversión de la economía salvadoreña, y en cierto sentido —y seguramente muy a pesar suyo— contribuyen involuntariamente a mantener tal esquema de la economía salvadoreña. Paradójico, porque las remesas provienen de una población expulsada del país por el funcionamiento del sistema económico, que se vieron castigados por condiciones laborales precarias mientras estuvieron en el país, que se ven obligados a apoyar económicamente a sus familiares que permanecen en el país en malas condiciones laborales, y que para colmo es una población que es perseguida en su esfuerzo de migrar por las leyes de los países de origen, destino y tránsito.

Para revertir la situación de rezago del sector manufacturero y exportador salvadoreño no bastan las buenas voluntades o el espíritu emprendedor de algunos cuantos, sino que requeriría una rápida

transformación estructural de la matriz productiva del país capaz de superar sostenidamente a sus competidores para mejorar el desempeño comercial y económico, dado el esquema actual de liberalización comercial. Esta transformación debería ser rápida a raíz de la profundización de la liberalización comercial que traerán los diferentes tratados de libre comercio que el país ha suscrito y se encuentra suscribiendo. Hay que tener en cuenta que la liberalización comercial y, en especial, los tratados de libre comercio suscritos, no son aspectos neutrales para un aparato productivo y exportador atrasado, sino que, por sus efectos, o por las restricciones de políticas que imponen, pueden socavarlo aun más, profundizando la desestructuración productiva, la dependencia exterior y las economías de enclave —maquilizar el aparato exportador.

Dado el escaso progreso de los últimos años en generar una transformación productiva importante o lo irreal de esperar que la economía capitalista rezagada como la salvadoreña pueda superar sostenidamente a las principales potencias económicas, posiblemente el camino más realista para ésta sea reconsiderar y revertir la liberalización comercial de los últimos veinte años. De manera complementariamente puede ser importante para el país establecer un esquema de acuerdos comerciales que no sean de liberalización comercial, sino que más bien

reconozcan y de un tratamiento a las amplias asimetrías de las economías y los aparatos productivos.

Bibliografía

Cabrera, O. (2001). *La competencia internacional: factores explicativos de la competitividad industrial en los países del mercado común centroamericano*. Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla

Durán Lima, J. E. y M. Álvarez. (2008). *Indicadores de comercio exterior y política comercial: mediciones de posición y dinamismo comercial*. CEPAL/ Naciones Unidas. Disponible en línea en: http://www.eclac.cl/comercio/publicaciones/xml/7/34897/Mediciones_Posicion_Dinamismo_Comercial_LCW217.pdf [Consultado el 20 de julio de 2010]

El Diario de Hoy (2002). "El TLC triplicará las exportaciones, 'Ya estamos negociando': Lacayo". Viernes 18 de enero. Disponible en: <http://www.elsalvador.com/noticias/2002/1/18/NEGOCIOS/negoc1.html> [Consultado el 5 de marzo de 2010]

Félix, M. y I. Sorokin (2008), "¿Rigidez estructural del tipo de cambio? El caso de la Argentina a la luz de un enfoque marxista", en Toledo F. y Neffa, J.C. (comp.), *Interpretaciones heterodoxas*

de las crisis económicas en argentina y sus efectos sociales, Editorial Miño y Dávila, Buenos Aires, 368 pp., pp. 283-310, ISBN10: 8496571785. ISBN13: 9788496571785. Disponible en línea en <http://issuu.com/marianfeliz/docs/ih4felizsorokin> [Consultado en enero de 2009]

Góchez, R. e I. Álvarez. (2009). *La dinámica de la actividad maquiladora en El Salvador 1990-2008*. Centro de Estudios y Apoyo Laboral de El Salvador (CEAL).

Góchez, R. (2008a). Elementos marxistas para la crítica de la ortodoxia neoclásica del comercio internacional. *Revista Realidad*. No. 115. Enero-Marzo 2008. pp. 87-108.

Góchez, R. (2008b). "Evolución de los flujos comerciales de El Salvador (ES)-Estados Unidos (EE.UU.) antes y después del CAFTA", en Red Regional de Monitoreo del CAFTA-DR: *El CAFTA-DR a 2 años de su implementación. Algunas implicaciones Socioeconómica. Segundo Informe de Monitoreo del CAFTA-DR*. Publicación colectiva. 2008. pp. 4-23

Gontijo, C. (2000). *The Ricardian theory of international trade: a criticism*. Texto para discussão. UFMG/CEDEPLAR. Disponible en línea: <http://www.cedeplar>.

- ufmg.br/pesquisas/td/TD%20141.doc [Consultado en enero de 2009]
- Guerrero, D. (1995). *Competitividad, teoría y política*. Barcelona. Ariel.
- Martínez, G. (2006). "Factores determinantes de la competitividad de la industria salvadoreña en el marco del TLC con México", en *Alternativas para el Desarrollo No. 98 Abril-Mayo 2006*. FUNDE. Disponible en línea en sitio web de FUNDE: <http://www.funde.org/> [Consultado en febrero de 2009]
- Marx, C. (1999). *El Capital: crítica de la economía política*. Tomo I. 3ª. Edición. Fondo de Cultura Económica. México. 5ª. Reimpresión (2009).
- Ramírez, S. (2010). "MINEC dice hace falta aprovechar el CAFTA". *La Prensa Gráfica*. 27 de Febrero de 2010. Disponible en: <http://www.laprensagrafica.com/economia/nacional/96695-minec-dice-hace-falta-aprovechar-el-cafta.html> [Consultado el 5 de marzo de 2010]
- Rivera Campos, R. (2000). *La economía salvadoreña al final del siglo: Desafíos para el futuro*. San Salvador. FLACSO.
- Ruiz-Nápoles, P. (2001) "Exchange rate and competitiveness", en Puchet, M. y Punzo, L. *Mexico Beyond NAFTA. Perspectives for the european debate*. London, Routledge. pp. 78-101
- Salgado, C. M. (2009). "La liberalización comercial en El Salvador: impactos en el nivel de empleo formal y salarios reales". *Revista Realidad*. No. 120. Abril-Junio 2009. pp. 321-356.
- Sarich, J. (2006). "What do we know about the real exchange rate? A classical cost of production story". *Review of Political Economy*, volumen 18, número 4, 469-496, Octubre de 2006, pp. 469-496
- Segovia, A. (2002). *Transformación estructural y reforma económica en El Salvador*. Guatemala. F&G Editores.
- Shaikh, A. (2000). "Los tipos de cambio reales y los movimientos internacionales de capital", en Guerrero, D. (ed). *Macroeconomía y Crisis Mundial*. Madrid. Editorial Trotta. Versión en inglés disponible en web de Anwar Shaikh: <http://homepage.newschool.edu/~AShaikh/> [Consultado en enero de 2009]
- Shaikh, A. y R. Antonopoulos. (1998). *Explaining long term exchange rate behavior in the United States and Japan*. New York. Working Paper No. 250. The Jerome Levy Economic

Institute of Bard College. Disponible en línea en Levy Institute: <http://www.levy.org/vauth.aspx?auth=246> [Consultado en enero de 2009]

Shaikh, A. (1991a). *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Bogotá. Tercer Mundo Editores.

Shaikh, A. (1991b). *Competition and Exchange Rates: Theory and Empirical Evidence*. New York. New School for Social Research. Proporcionado por correo electrónico por el autor.

UNCTAD (2006). *Handbook of Statistics*. United Nations Publications Disponible en línea en www.unctad.org/statistics/handbook [Consultado en enero de 2008]

Anexo 1 Sobre el cálculo de los costos laborales unitarios reales

Para los costos unitarios laborales manufactureros de El Salvador (CLUR ES) se utilizaron los siguientes datos:

- La productividad manufacturera (Iproductividad ES) se obtuvo del cociente del índice de volumen de la actividad económica de la manufactura (IVAEM) entre el índice de cotizantes de la manufactura del Instituto Salvadoreño del Seguro Social (ISSS);
1. Los datos mensuales del IVAE de la manufactura (IVAEM) corresponden al Banco Central de Reserva (BCR) disponibles en línea en www.bcr.gob.sv
 2. Los datos mensuales del número de cotizantes de la manufactura son proporcionados regularmente por el Instituto Salvadoreño del

Seguro Social (ISSS).

- El índice de salarios medios reales por trabajado se obtuvo del cociente del índice de los salarios medios mensuales nominales de los cotizantes de la manufactura del Instituto Salvadoreño del Seguro Social (ISSS) entre los índices de precios al consumidor (IPC) –el IWmeR (IPC)- y alternativamente se usó el índice de precios al por mayor (IPM) –el IWmeR (IPM);
1. Los datos mensuales de los salarios medios mensuales de los cotizantes de la manufactura son proporcionados regularmente por el Instituto Salvadoreño del Seguro Social (ISSS).
 2. Los datos mensuales del índice de precios al consumidor (IPC) corresponden

al Banco Central de Reserva disponibles en línea en www.bcr.gob.sv

Los datos del índice de precios al por mayor corresponden a las estadísticas financieras internacionales del Fondo Monetario Internacional disponibles en línea en <http://www.imfstatistics.org>

Para los costos unitarios laborales manufacturero de Estados Unidos (CLUR USA) se utilizaron los siguientes datos:

- La productividad manufacturera (Iproductividad USA) se obtuvo del cociente del índice de producto manufacturero entre el índice de empleados de la manufactura;
 1. Los datos trimestrales del índice de producto y de empleados, ambos de la manufactura corresponden al Bureau of Labor Statistics (BLS) disponibles en línea en www.bls.gov
- El índice de salarios medios reales por trabajador se obtuvo del cociente del índice de

los salarios medios mensuales nominales de los cotizantes de la manufactura entre los índices de precios al consumidor (IPC) —IWmeR USA (IPC). Alternativamente se usó el índice de precios al productor (IPP), -IWmeR (IPM)-;

1. Los datos trimestrales del índice de salarios medios nominales por trabajador de la manufactura fueron obtenidos del cociente de los índices de masa salarial (*compensation*) y de empleados (*employment*), de la manufactura. Estas series corresponden al Bureau of Labor Statistics (Oficina de Estadísticas Laborales, BLS, por sus siglas en inglés), disponibles en línea en: www.bls.gov
2. Los datos trimestrales del índice de precios al consumidor (IPC “*all items*”) y los del de precios al productor (IPP “*all commodities*”) corresponden al BLS, disponibles en línea en: www.bls.gov

Anexo 2

Sobre el cálculo del Índice Herfindahl-Hirschman normalizado (IHHn)

El IHHn es el índice Herfindahl-Hirschman normalizado, que es un indicador de concentración que oscila entre 0 (mínima concentración) y 10,000 (máxima concentración). El IHHn se ha estimado con alguna variante al de UNCTAD (2006: 204), y se estimó como:

$$IHHn = 10000 * \frac{\sqrt[2]{IHH} - \sqrt[2]{\frac{1}{n}}}{1 - \sqrt[2]{\frac{1}{n}}}$$

En donde,

n es el número partidas a ocho dígitos del SAC, que se ha tomado como 6,566 en este caso;

IHH es el índice Herfindahl-Hirschman sin normalizar, que se estima a su vez como la suma de los cuadrados de las participaciones de cada partida en el respectivo total del comercio, es decir:

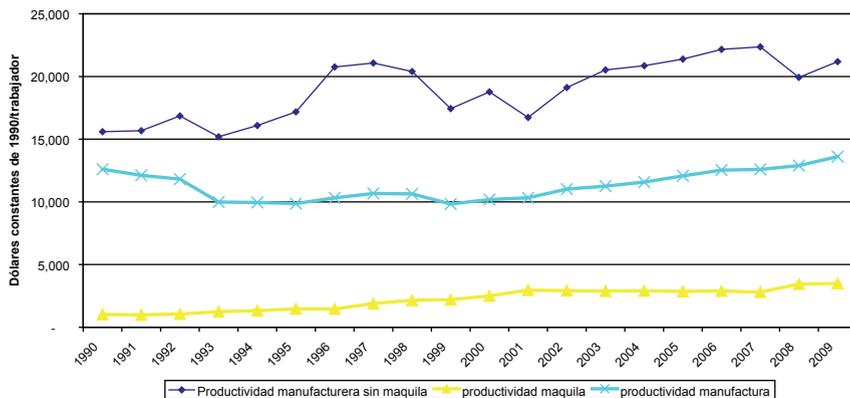
$$IHH = \sum_{i=1}^n p_i^2$$

En donde,

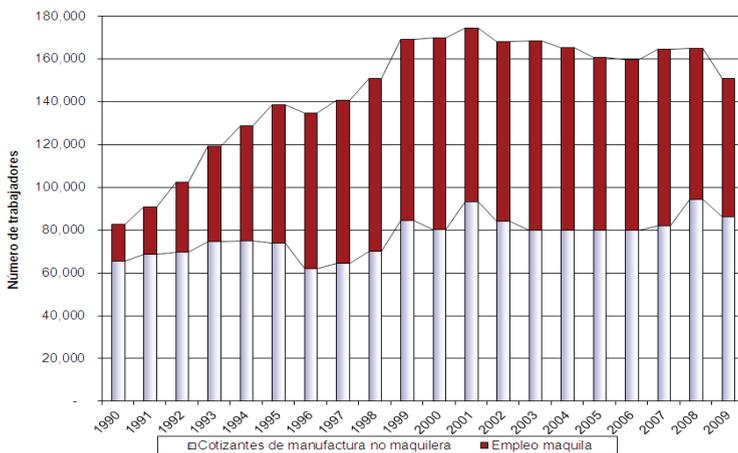
p_i es la participación del flujo de cada partida i en el total del respectivo flujo del comercio i , subíndice que indica el número de la partida.

Se han calculado cuatro diferentes IHH para los flujos por partidas arancelarias a ocho dígitos del sistema armonizado para cada uno de los flujos de comercio: exportaciones, importaciones, saldos superavitarios y saldos deficitarios.

Anexo 3 Gráfica A1 Productividad del trabajo en la manufactura total, maquilera y no maquilera (en dólares constantes de 1990/trabajador)



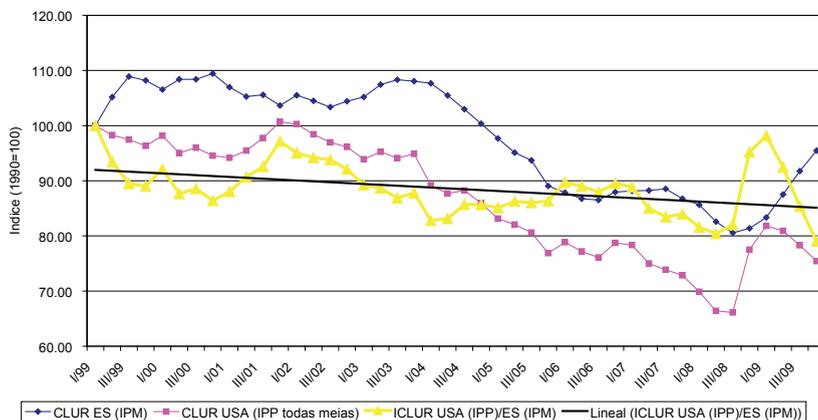
Gráfica A2 Cotizantes de la manufactura no maquilera y de la maquila



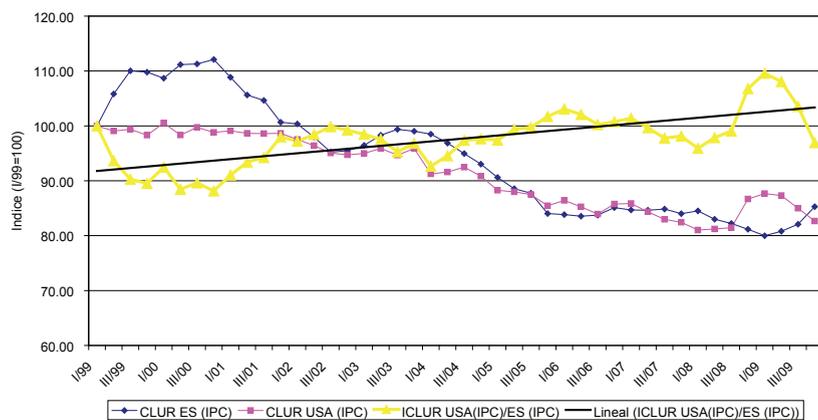
Nota: El número de cotizantes de la manufactura no maquilera se calculó tras restar del total de cotizantes del ISSS el empleo de la maquila. Esto supone asumir que todo el empleo de la maquila cotiza al ISSS.

Fuente: Elaboración propia, a partir de los datos de: Empleo maquila de 2000-2009 que fueron proporcionados a solicitud nuestra por el Ministerio de Economía (MINEC). Para los años previos, los datos provienen del MINEC, tomados de Góchez et al. (2009). Los datos de los cotizantes manufactureros totales del Instituto del Seguro Social (ISSS), los del producto manufacturero y maquilero del Banco Central de Reserva (BCR) están disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv>. [Consultado en febrero de 2010]

Gráfica A3
Costos laborales unitarios reales relativos de El Salvador —deflactado por IPM— con Estados Unidos —deflactados por IPP—

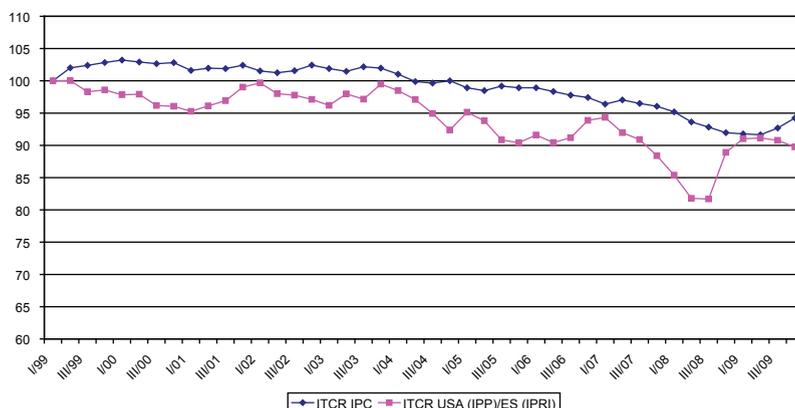


Gráfica A4
Costos laborales unitarios reales relativos de El Salvador —deflactado por IPC— con Estados Unidos —deflactados por IPC—



Fuente: Sobre el cálculo de los datos y las fuentes de información, ver anexo 1.

Gráfica A5
Índice de tipo de cambio real entre El Salvador y Estados Unidos



Nota: El ITCR IPC se ha obtenido usando el índice de precios al consumidor de Estados Unidos y El Salvador; el ITCR USA (IPP)/ES (IPRI) se ha obtenido utilizando el índice de precios al productor (IPP manufactureros) de Estados Unidos y el índice de precios industriales de El Salvador. Fuente: Elaboración propia, a partir de datos del BCR disponibles en línea en <http://www.bcr.gob.sv> y al Bureau of Labor Statistics (BLS) disponibles en línea en www.bls.gov. [Consultado en febrero 2010]

Gráfica A6
Índices de Costos Laborales Unitarios Reales Relativos Manufactureros (ICLUR) y tipo de cambio real entre Estados Unidos y El Salvador (1990=100) 1960-2007

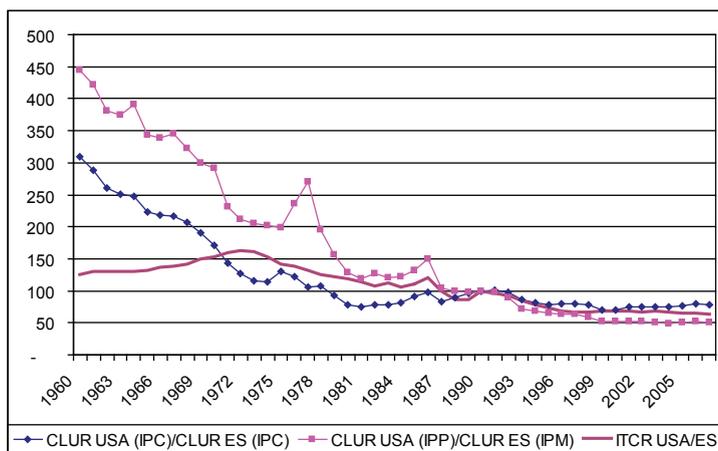
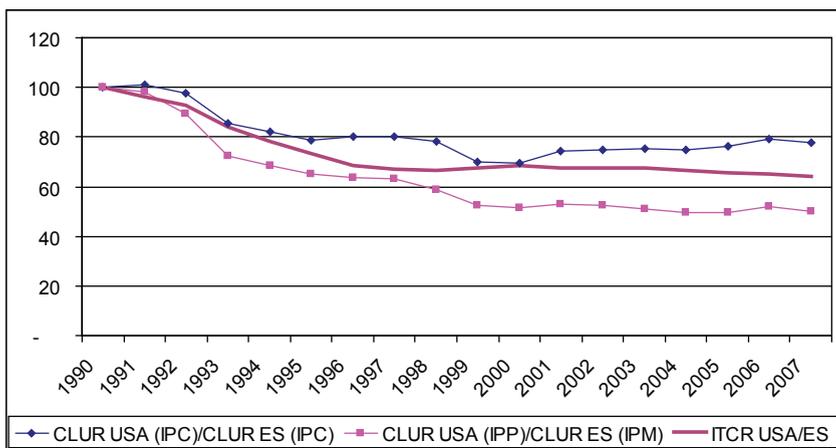


Gráfico A7
Índices de Costos laborales Unitarios Reales Relativos Manufactureros (ICLUR) y tipo de cambio real entre Estados Unidos y El Salvador (1990=100) 1990-2007



Fuente: Elaboración propia, basada en Góchez, R. (2008b).

Notas

- 1 Se agradecen las observaciones y comentarios para diferentes borradores del trabajo de los compañeros del Departamento de Economía, Gerardo Olano, Saira Barrera, Marielos García, Aquiles Montoya y Lilian Vega. Sin embargo, la responsabilidad por los errores que persistan y las opiniones vertidas en el trabajo son de los autores.
- 2 Para diferentes perspectivas sobre el tema de la apreciación cambiaria en El Salvador, ver Rivera Campos (2000: 107-108) y Segovia (2002: 116-118). Sobre el tema del déficit comercial de El Salvador con Estados Unidos, ver Góchez (2008b).
- 3 La ventaja comparativa supone que los términos de intercambio de equilibrio que surgen con el “libre comercio” son de equilibrio comercial. Para evitar cualquier equívoco, los términos de *intercambio* o *tipo de cambio real* se definen igual que al inicio, es decir como el cociente de los precios extranjeros (p), ajustados por el tipo de cambio (e), sobre locales (p), es decir $P e/P$. Una depreciación, será un aumento del cociente que indicará encarecimiento de bienes extranjeros y una apreciación será una reducción del cociente que significará un encarecimiento de los bienes locales.

- 4 Hay que decir que el modelo neoclásico más popular “elimina”, en cierto sentido, la posible existencia de un país “subdesarrollado” frente a otro “avanzado”, dado que en dicho modelo, Heckscher-Ohlin-Samuelsón (HOS), se asume que las tecnologías para producir cada bien son iguales entre los países involucrados —asume una única función de producción en cada industria— (Shaikh, 1991a: 159). Al asumir esa igualdad tecnológica entre naciones, en cierto sentido está ignorando una diferencia inobjetable entre el llamado mundo desarrollado y subdesarrollado, sea cual sea la definición que se use: las brechas tecnológicas entre sus empresas.
- 5 La concepción de la ventaja comparativa sobre la existencia de mecanismos automáticos correctores de los desequilibrios comerciales, o ley de costos comparativos, es fundamental para su visión sobre que un país, por muy atrasado que este fuera y a pesar que produjera inicialmente todos sus bienes más caros, siempre se podrá especializar en algunos de ellos. En general, Shaikh (1991a: 184) señala que la teoría de la ventaja comparativa puede echar mano de diferentes variantes modernas de mecanismos monetarios del tipo de la teoría cuantitativa clásica de Ricardo, que traducen los desequilibrios comerciales iniciales en variaciones “adecuadas” de los precios que tienden a equilibrar la balanza comercial: tipos de cambio flexibles que se ajustan al equilibrio comercial, la versión de saldos reales en efectivo de la teoría cuantitativa y la determinación keynesiana de los precios por medio del nivel salarial. Las ganancias del libre comercio que presenta la ventaja comparativa en realidad están sustentados en esa concepción de mecanismos que tienden a alcanzar el equilibrio comercial. Para un mayor desarrollo de la crítica a los mecanismos monetarios subyacentes de la ventaja comparativa ver Shaikh (1991a).
- 6 Los modelos neoclásicos del tipo de Heckscher-Ohlin-Samuelsón (HOS), al plantearse como de trueque no explicitan los mecanismos monetarios autocorrectores de los desequilibrios monetarios. Sin embargo, es importante señalar que los mismos están asentados en la misma base, lo que se puede percibir cuando los mismos señalan que una economía solo podrá importar un monto similar al de sus importaciones, y cuando definen los términos de intercambio de equilibrio de libre comercio como de equilibrio comercial.
- 7 Las versiones absolutas y relativas de la teoría de la paridad del poder de compra, concluyen que a partir de un cierto equilibrio internacional, que asume un libre comercio más o menos perfecto, los índices de tipo de cambio real entre dos naciones se mantendrán constantes, o para decirlo en lenguaje econométrico, estacionarios, es decir, no se depreciarán ni apreciarán sistemáticamente, en el largo plazo.
- 8 El ex Ministro de Economía de El Salvador, Miguel Lacayo, preveía, antes de finalizar las negociaciones, que las exportaciones se triplicarían, se crearían más de 250,000 empleos

y se atraerían inversiones por 5,000 millones (*El Diario de Hoy*, 2002). La aparente paradoja entre lo que se esperó de la liberalización y los resultados reales que esta arrojó, pueden observarse en funcionarios del nuevo gobierno, cuando el actual Ministro de Economía, Héctor Dada, manifiesta que “no hemos aprovechado el tratado comercial en toda su dimensión” a propósito del Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica, República Dominicana y Estados Unidos (Ramírez, 2010).

⁹ Hay que enfatizar que, desde la posición aquí sostenida, no se niegan que algunos de esos aspectos puedan influir de manera importante en los flujos comerciales entre dos países. Más bien lo que se subraya en este trabajo, como se verá más adelante, es que resulta cuestionable la posición de asumir que teóricamente el comercio liberalizado únicamente puede reportar beneficios o que en el peor de los casos no tendrá ninguna consecuencia para un país. Si no se supone que el comercio liberalizado es únicamente beneficioso, algunos de estos elementos dejan de ser “imperfecciones” que impiden que opere la ventaja comparativa, para ser factores que profundizan o atenúan las ventajas o desventajas competitivas.

¹⁰ No está de más remitir al trabajo de Guerrero (1995), que en su primer capítulo se encarga de señalar múltiples equívocos que cometen los teóricos de las ventajas comparativas al identificar la ventaja absoluta con superioridad de productividad, así como otros respecto a los criterios que corresponderían a cada enfoque.

¹¹ Algunos trabajos que desarrollan el enfoque clásico-marxista, son: a) en el plano teórico: Shaikh (2000; 1991a, 1991b), Guerrero (1995), Gontijo (2000) y Góchez, R. (2008a); b) en el plano teórico-empírico ver Shaikh (1998), Guerrero (1995), Félix, et al. (2008), Ruiz-Nápoles (2001), Sarich (2006); aplicaciones para El Salvador ver Martínez (2006), Cabrera (2001) y Góchez (2008b).

¹² Es decir, aspectos como buenos puertos, un buen sistema de carreteras, sistemas de transporte eficiente, capacidad comercialización, seguridad pública, bajas tasas de interés, capacidad financiera, fuerza de trabajo calificada, barreras sofisticadas del comercio, etc. pueden potenciar o nulificar la ventaja competitiva de los capitales de un país. Sin embargo, tener una ventaja en esos aspectos sin contar con un aparato productivo o con uno poco diversificado, no necesariamente garantiza que las empresas locales puedan ganarles a sus rivales extranjeros.

¹³ Las protecciones arancelarias y no arancelarias —cuotas, reglas de origen, normas sanitarias, fitosanitarias y técnicas— pueden atenuar o acentuar tales tendencias, según sea el país que las aplica con mayor rigor y exigencia.

¹⁴ Hay que señalar, que lo que destaca el enfoque clásico-marxista es que los capitales reguladores y su lucha competitiva a nivel mundial —que se refleja en su esfuerzo por reducir sus costos de producción y por moverse hacia las ramas más rentables para aumentar sus ganancias— es lo que

regula en última instancia los precios mundiales a largo plazo, sobre todo en un entorno comercial más liberalizado. La teoría de los precios de producción constituye la síntesis de las dimensiones intrasectoriales e intersectoriales de la competencia que regularán los tipos de cambio reales. Por lo tanto, el planteamiento teórico reside en que los tipos de cambio reales y términos de intercambio, que son al fin de cuentas precios relativos ajustados por el tipo de cambio, estarán regulados fundamentalmente por tal proceso competitivo, mientras que el comercio y otros mecanismos relacionados a él, más bien son aspectos que pueden influir su tendencia pero no la determinan en el largo plazo. Por capitales reguladores se entienden los capitales predominantes en cada rama de producción, es decir aquellas unidades de capital con la mejor tecnología reproducible a nivel mundial y que poseen por lo tanto los menores costos de reproducción.

¹⁵ La ventaja competitiva clásico-marxista señala que los flujos comerciales deficitarios estarán acompañados por inlfujos de divisas de diferente tipo, que pueden generar un cierto equilibrio “precario” en la balanza de pagos, y permitir la continuidad de los desequilibrios de la balanza comercial por largos períodos. Son esos flujos los que hacen que no operen los mecanismos autocorrectores que supone la ventaja comparativa.

¹⁶ En algunos casos, la exportación a gran escala de algún bien particular, puede permitir a una economía con desventajas generalizadas en el resto

de bienes exportar unos montos tales que logren cubrir el déficit de los restantes sectores de dicha economía, tal como puede ser el caso de algunos países petroleros.

¹⁷ Shaikh (2000 y 1991a) plantea, utilizando un esquema matricial, que si bien los precios de producción son la suma de costos los laborales, no laborales y tasa de ganancia, es posible re-expresarlos como costos laborales unitarios reales y ganancias unitarias, ambos verticalmente integradas. Por *verticalmente integradas* se hace referencia a que los precios se pueden descomponer en costos laborales unitarios y ganancias unitarias, directos más los indirectos. En el planteamiento de este autor se señala que es posible aproximar la tendencia de un cociente de los precios por el ratio de los costos laborales unitarios verticalmente integrados. Sin embargo, en las aplicaciones empíricas de este enfoque, suelen utilizarse como *proxy* los índices de costos laborales unitarios directos para el caso de series de tiempo, principalmente por problemas de disponibilidad estadística para estimar los verticalmente integrados o alternamente por la ausencia de estadísticas de costos no laborales unitarios. Lo anterior abre la cuestión empírica si los costos no laborales unitarios siguen la trayectoria de los costos laborales unitarios directos en el largo plazo. Sin embargo resulta erróneo atribuir a Shaikh y su enfoque que un capital se impondría a otro si tiene menores costos laborales unitarios directos.

¹⁸ Hay que enfatizar que para Shaikh (1991b), los costos de producción

unitarios están constituidos por costos no laborales (capital constante consumido por mercancía) y costos laborales (capital variable por mercancía), ambos por unidad de producto, mientras que los precios de producción (unitarios) o mercado están constituidos por los costos de producción más la ganancia media o efectiva, unitarios. Un incremento de la tecnología, que se refleje en un aumento de la composición orgánica, tiene sentido para un capitalista en tanto logre aumentar la productividad al punto que se reduzcan los costos unitarios de producción —los costos laborales y no laborales— o abarate los costos de los insumos o insumos utilizados. Sin embargo, podrían darse situaciones en que si bien los costos unitarios totales se reducen, los laborales y no laborales se muevan en direcciones opuestas.

¹⁹ La proposición empírica de Shaikh (1991b; 1998), y otros autores inspirados en su planteamiento, es que el índice de tipo de cambio real sigue en el largo plazo la trayectoria del cociente del índice de costos laborales unitarios reales del país local y sus principales socios extranjeros, si bien existen variantes que incluyen otros factores relevantes que pueden ser los flujos de capital, diferenciales de tasas de interés, relación de bienes transables y no transables, ciclo económico. Es decir si el tipo de cambio real se define como el tipo de cambio nominal moneda local/divisa extranjera (e) por los precios extranjeros (p) entre los precios locales (p), éste vendrá determinado en el largo plazo por el cociente de los costos laborales unitarios reales del país extranjero (CLUR)

y local (CLUR). Es decir: $e/p / p \approx \text{CLUR} / \text{CLUR}$.

²⁰ Los salarios tienen al menos dos aspectos estrechamente vinculados: se le presentan como costos para las empresas que los contratan, pero a la vuelta se les presentan como capacidad de compra a las empresas que les venden sus bienes y servicios. En rigor, si los salarios se analizan en su aspecto de costos, los salarios reales deberían estimarse deflactándolos por los precios al productor, mientras que cuando se hacen por su capacidad adquisitiva se deberían deflactar por los precios al consumidor. Sin embargo, por la calidad de los índices existentes y la ausencia de índice de precios al productor en el país, se valoró estimar complementariamente salarios reales con precios al por mayor (salarios como costos) y con precios al consumidor (salarios como capacidad de compra). En todo caso, ambos índices nos dicen información complementaria de la realidad, como se podrá ver en las siguientes páginas. Sobre la metodología y las fuentes de datos de los costos laborales unitarios reales relativos, ver el anexo 1.

²¹ Hay que enfatizar que lo mostrado en el gráfico 2 son índices que se construyeron tomando como año base el primer trimestre de 1999, lo cual tiene por objetivo facilitar su presentación. En ese sentido lo que interesa en los gráficos es la trayectoria de dichos índices a crecer o decrecer, y no tanto su valor. Esto quiere decir que en el año base que coinciden los índices de El Salvador y Estados Unidos en el valor de 100, no significa que los valores absolu-

tos de los costos laborales unitarios hayan sido los mismos.

²² En el gráfico 2b no se presentan los datos del salario real norteamericano deflactado por el índice de precios al productor (IPP) por claridad del gráfico. Sin embargo, los datos estimados del mismo sugieren una tendencia de los salarios reales a caer a partir del 2004.

²³ En el anexo se presenta el gráfico A5, en el cual se calcula el ITCR utilizando los índices de precios al consumidor (IPC) de cada país y el que utiliza el índice de precios al productor (IPP manufactureros) para Estados Unidos e índice de precios industriales (IPRI) de El Salvador. Ambos indican una apreciación para el período. Sin embargo, la que utiliza los IPC muestra una tendencia menos pronunciada.

²⁴ Para una mayor claridad de los costos laborales unitarios reales utilizando el índice de precios al por mayor (IPM) y al consumidor (IPC), ver gráficos A3 y A4. En dichos gráficos se aprecia que los CLUR de El Salvador utilizando el IPC tienen una caída más pronunciada que los que utilizan el IPM.

²⁵ Para un análisis de largo plazo de la tendencia de los costos laborales unitarios relativos de El Salvador con Estados Unidos, ver Góchez (2008b); para el caso de México, ver Martínez (2006) y para el de varios países centroamericanos, ver Cabrera (2001). En los gráficos A6 y A7 de los anexos se pueden visualizar las tendencias de largo plazo de los ICLUR entre El Salvador y Estados

Unidos, las cuales muestran una tendencia, clara a partir de 1990, hacia el encarecimiento relativo de los costos laborales salvadoreños, que coincide bastante con la apreciación real del tipo de cambio de largo plazo (ITCR).

²⁶ En el abordaje marxista se considera que los capitalistas tienen la compulsión de mejorar constantemente su tecnología y organización productiva, so pena de perecer frente a sus competidores si se quedan rezagados. Otra razón de lo anterior es procurar ganancias extraordinarias. Esta tendencia de la incesante mejora de la tecnología y organización de la producción se recoge en la teoría marxista en la concepción de un sistema que compulsivamente tiende a un continuo aumento de la composición orgánica del capital que incrementa la fuerza productiva del trabajo. Un incremento de la fuerza productiva del trabajo implica que los costos totales se distribuirán en una mayor cantidad de bienes, lo que implica que se abarate el costo unitario de producción. Sin embargo, el resultado final de este proceso no necesariamente es siempre el aumento de las ganancias ni de su tasa de ganancias.

²⁷ Los elementos centrales que incrementan la fuerza productiva del trabajo para Marx (1999: 7) son el grado de destreza de los trabajadores, el nivel de progreso de la ciencia y sus aplicaciones, la organización social del proceso de producción, el volumen y eficacia de los medios de producción y las condiciones naturales. Valga señalar que para la concepción marxista, no se hace diferencia de la produc-

tividad de los “diferentes factores”, y se considera que el trabajo es el único productivo porque en rigor es el único que genera valor, siendo que la tecnología, organización social del trabajo, y otros elementos, influyen en aumentar o reducir la productividad del trabajo. Es importante aclarar que la fuerza productiva del trabajo, desde la concepción marxista, no proviene únicamente ni fundamentalmente de características individuales del trabajador.

²⁸ Se considera que esa menor dinámica de la productividad salvadoreña respecto a Estados Unidos, desde la perspectiva del trabajo, corresponde tanto a una mejoría débil de la tecnología de producción —esto es, un lento avance del progreso técnico— por parte de la manufactura del país en promedio, como al enorme crecimiento relativo de la fuerza laboral ocupada en industrias intensivas en mano de obra barata y de baja productividad, como la maquila. Sobre este aspecto, ver el anexo 3, en donde se muestra que la productividad manufacturera no maquilera y la maquilera han tenido una tendencia creciente, sin embargo dado el enorme crecimiento en el número de ocupados en la maquila, que tiene una productividad menor a la no maquila, ha hecho que la productividad promedio se mantenga casi sin aumentar (horizontal), sobre todo previo al 2000. Esa enorme influencia de la maquila en la productividad manufacturera queda más evidenciado en el hecho que a partir del declive de los ocupados de la misma a partir del 2000 se haya experimentado un crecimiento de la productividad de la manufactura total mayor al de 1990-2000. Por

ejemplo, entre 1990 y 2000, cuando la maquila aumentó su peso en el empleo manufacturero del 21% al 53%, la productividad de la manufactura no maquilera creció a una tasa promedio anual de 1.87%, la maquilera a una 9.45%, mientras que la total fue del -2.10%; entre 2000-2009. Cuando la maquila disminuyó su peso en el empleo manufacturero del 53% al 43%, la productividad no maquilera aumentó a una tasa promedio anual del 1.35%, la maquilera al 3.77%, y la total a una del 3.28%. Esto último quiere decir que el aumento de la productividad manufacturera total ocurrido entre 2000 y 2009 está fuertemente influida por la caída del peso de la maquila en el empleo manufacturero.

²⁹ Hay que insistir que la fórmula simplificada de los costos laborales unitarios reales, ya es posible apreciar que es falso que los menores salarios por trabajador sean sinónimo de tener los menores costos por unidad producida. Precisamente, una alta productividad puede permitir combinar altos salarios con los menores costos de producción, ya que esas altas remuneraciones se distribuyen en una mayor cantidad de bienes. Para los factores que influyen en la productividad ver nota número 27 previa.

³⁰ Lo señalado en este punto coincide con lo encontrado por Salgado (2009) sobre el efecto negativo de la liberalización comercial sobre los salarios reales en El Salvador. Es importante aclarar, que una alta productividad puede permitir a una empresa tener los menores costos unitarios totales y laborales aunque tuviera salarios mayores que el resto.

³¹ Cuando nos referimos a estrategias de reducción de salarios no significa que estos sea necesariamente algo deliberado por parte de todos los empresarios o el gobierno. Bajo el esquema neoliberal se han aplicado una serie de medidas que fortalecen el poder empresarial y reducen el de los trabajadores. Entre algunas de las medidas gubernamentales que impactan directamente en contra de los trabajadores están: el incremento de los salarios mínimos por debajo de la inflación, congelamiento de salarios de la administración pública en algunos períodos, permisividad frente al irrespeto a los derechos laborales en el sector público y privado por parte del Ministerio de Trabajo y privatizaciones de empresas públicas con destrucción de la organización sindical. Otras medidas que pueden impactar de manera indirecta son: liberalización comercial de sectores rezagados tecnológicamente, ya que al enfrentar problemas de rentabilidad se vuelve atractiva la estrategia de erosionar condiciones laborales; el fomento de industrias transnacionalizadas intensivas en mano de obra barata y con alta movilidad entre países, como la maquila, también disminuye el poder de negociación de los trabajadores. En la medida que se impone una correlación de fuerzas negativa para los trabajadores, aumenta su desempleo/subempleo o se empiezan a generalizar en distintas empresas condiciones laborales inferiores a las promedios en alguna industria, es un asunto de tiempo para que todas las empresas empiecen a erosionar también las condiciones.

³² No existe una única manera de deflactar los salarios nominales,

pudiendo usarse una variedad de índices según sean los aspectos que se buscan analizar. Si se está analizando los salarios como costos de producción, puede ser mejor utilizar índices de precios al productor, lo cual lo remite a la comparación de estos con los precios de los bienes y servicios que se utilizan como insumos y son producidos por las empresas —no limitados a bienes de consumo—. Si se analiza la capacidad adquisitiva de los salarios puede ser mejor utilizar los índices de precios al consumidor ya que así se subraya su carácter como demandante de bienes y servicios, que incluye bienes transables y no transables. Ahora bien, el hecho de usar índices de precios al productor o al por mayor, no quiere decir que los salarios sean determinados por los precios de los bienes intermedios o finales de los productores, ya que son los precios de los bienes de consumo los que juegan el papel determinante, si bien no mecánico.

³³ Los salarios reales salvadoreños crecen levemente también si se utiliza el deflactor del PIB manufacturero, lo cual no es mostrado en los gráficos del presente trabajo.

³⁴ Dado que ambos ICLUR utilizan la misma productividad para el caso de El Salvador, el ICLUR2 que utilizó los salarios reales deflactados por el IPC, que caen más que los deflactados por el IPM, es el que muestra una tendencia a un menor encarecimiento de los costos unitarios laborales.

³⁵ Sobre la estimación del IHH ver anexo 2. Según Durán y Álvarez (2008: 28), un IHH mayor que

1,800 se considera concentrado, entre 1,800 y 1,000 moderadamente concentrado; entre 0 y 1,000 diversificado.

³⁶ Un desarrollo mayor de los aspectos monetarios se encuentran en Shaikh (1991a)

³⁷ Se calcula que alrededor de 500 a 750 personas cruzan las fronteras de El Salvador, con el claro propósito de buscar mejores oportunidades de vida, principalmente hacia los Estados Unidos (Esto lo afirman organizaciones como la Mesa Permanente sobre Derechos de los Migrantes, CARECEN, entre otras).

³⁸ Las remesas no logran cubrir a plenitud las importaciones de bienes intermedios para el 2008, influidas por el alto costo del petróleo y sus derivados. Sin embargo, las importaciones de los bienes intermedios representaron en promedio el 89% de los ingresos de remesas entre 1999-2009.

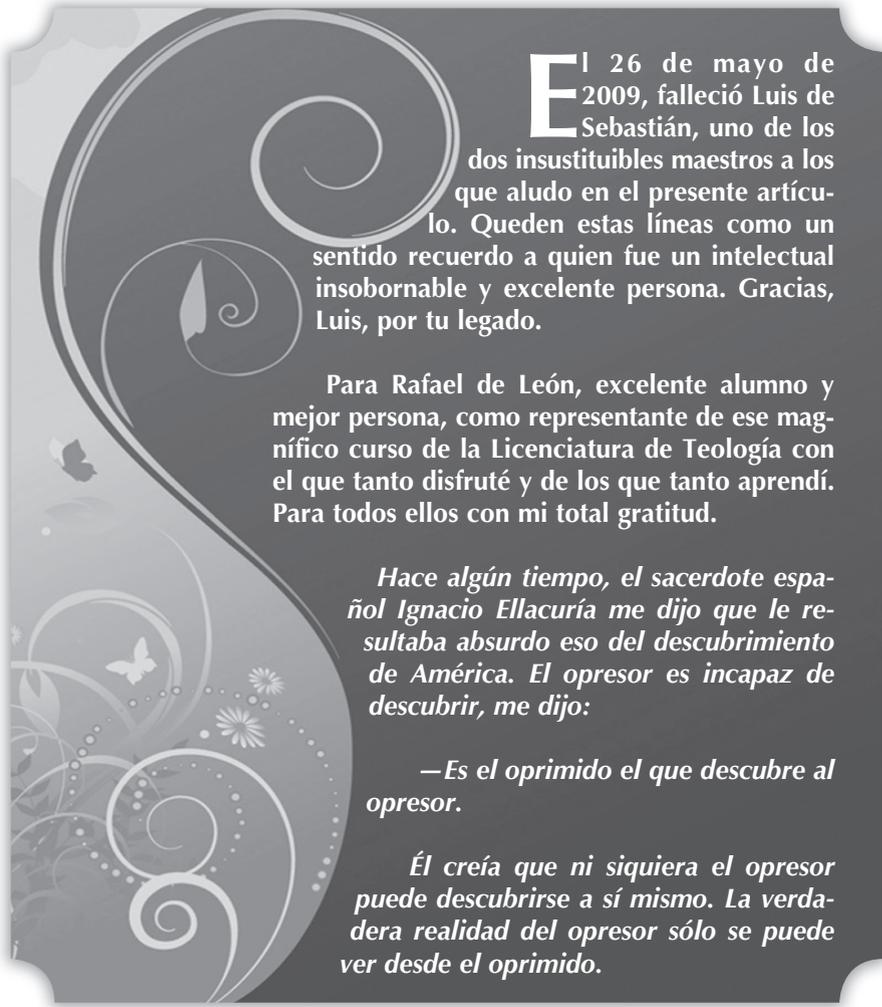
³⁹ Se han dejado los signos del cociente de los diferentes saldos comerciales sobre el PIB para dejar constancia de si el saldo de la cuenta externa es deficitaria (negativo) o superavitaria (positiva).

Luis de Sebastián y Jon Sobrino, dos lenguajes diferentes, una misma denuncia: la deshumanización

JOSÉ RAMÓN CATALÁN

Departamento de Filosofía

UCA, San Salvador



El 26 de mayo de 2009, falleció Luis de Sebastián, uno de los dos insustituibles maestros a los que aludo en el presente artículo. Queden estas líneas como un sentido recuerdo a quien fue un intelectual insobornable y excelente persona. Gracias, Luis, por tu legado.

Para Rafael de León, excelente alumno y mejor persona, como representante de ese magnífico curso de la Licenciatura de Teología con el que tanto disfruté y de los que tanto aprendí. Para todos ellos con mi total gratitud.

Hace algún tiempo, el sacerdote español Ignacio Ellacuría me dijo que le resultaba absurdo eso del descubrimiento de América. El opresor es incapaz de descubrir, me dijo:

—Es el oprimido el que descubre al opresor.

Él creía que ni siquiera el opresor puede descubrirse a sí mismo. La verdadera realidad del opresor sólo se puede ver desde el oprimido.

Ignacio Ellacuría fue acribillado a balazos por creer en esa imperdonable capacidad de revelación y por compartir los riesgos de la fe en su poder de profecía.

¿Lo asesinaron los militares de El Salvador o lo asesinó un sistema que no puede tolerar la mirada que lo delata?

Eduardo Galeano, *Ser como ellos*

Introducción para idiotas

“La vida te da sorpresas, sorpresas te la vida... ¡Ay, Dios!” Seguro que recuerdan el final de la canción *Pedro navaja* del panameño Rubén Blades. No sé si se han detenido a pensar en la profundidad de estas palabras. Yo debo confesar que no lo había hecho y lo estoy pagando caro, muy caro. Me explico. Resulta que yo tengo pasaporte de la Comunidad Europea —soy nacido en España mientras no se demuestre lo contrario— y por lo tanto, aquí soy un extranjero —vamos, un extraño— al que no le queda más remedio que ir empapándose de la realidad, en este caso, salvadoreña. Pues bien, estaba completamente equivocado. Resulta que padezco una profunda crisis de identidad: no sólo soy latinoamericano, sino que además, soy un “perfecto idiota”. En resumen, que doy el tipo para ser reconocido como un *perfecto idiota latinoamericano*. ¿Cómo lo he descubierto? Gracias a la conspicua inteligencia de tres *cerebros*, éstos, sí, latinoamericanos: Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa. Les cuento.

El caso es que durante las vacaciones de agosto pasadas tuve la gratísima experiencia de leer dos libros que realmente me impactaron: *África, pecado de Europa* de Luis de Sebastián, y *Fuera de los pobres no hay salvación* de Jon Sobrino, ambos publicados por la editorial española Trotta. Y la verdad, perdónenme que me repita, el impacto fue tal que decidí escribir unas líneas sobre ellos. Consideré que sería oportuno documentarme un poco más y para eso nada mejor que enredar en internet. Así que me puse manos a la obra y no sé la razón pero comenzó a aparecer de forma repetida en mi pantalla la obra de los tres autores citados: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. La obra, por si no lo saben, está prologada por el papá de Álvaro, Don Mario. Este *monumento* de la literatura apareció en 1996 y aunque recuerdo haberlo visto en las librerías en España, debo reconocer que ni tan siquiera le eché un vistazo. Para qué engañarnos, los apellidos Vargas Llosa no son santos de mi devoción. Le reconozco a Don Mario su capacidad novelística —no tengo ningún

empacho en reconocer que su novela *La fiesta del Chivo* (Alfaguara) me cautivó por su sensibilidad hasta el punto de recomendarla—, pero cuando se trata de otros asuntos, políticos o sociales, me aburre. Él mismo reconocía en una entrevista concedida a una revista española *El viejo topo* que un escritor no tenía por qué estar acertado en todos sus comentarios. Pues bien, ¡craso error el que cometí! ¡Lo que uno puede aprender abriendo por lo menos un texto como éste!: nada más ni nada menos que la significancia de lo insignificante. ¿Que no conoce usted esta *maravilla*? Pues como le decía, yo tampoco la conocía, pero como está en la biblioteca de nuestra UCA, me abalancé, me arrojé sobre ella. No es exageración, se trataba ni más ni menos que de despedirme de mi idiotéz. Ya está en mis manos. ¡Abrámosla!

Siempre he creído que mal de muchos no es consuelo de tontos, sino epidemia, y esto va más allá porque uno tiene la sensación a primera vista de que menos nuestros cuatro *iluminados* y sus amiguetes, el resto de la humanidad está completamente perdida y, lo que es peor, sin remedio o eso parece de entrada.

Para ser justos, no recuerdo que hagan referencia en la citada obra a los yanomami, un grupo que vive en la selva amazónica, pero a buen seguro que en las próximas entregas los veremos integrando la lista. Sí,

todo es cuestión de que, como decía, alguno de sus *cheros* descubra que algo de interés se oculta en ese espacio que ocupa esa tranquila gente que sólo se dedica a vivir. No tiene que ser petróleo o alguna materia prima similar. Imagínense que alguien considera esa ubicación óptima para la construcción de un casino. Esto sería para bueno para el desarrollo turístico de la zona, ¡cómo no! Al principio habría un acercamiento pacífico para que abandonen sus tierras. La respuesta de esta gente nos la imaginamos. El segundo acercamiento sería ya conminatorio y la respuesta sería la misma. Ante semejante desacato, lo normal es que sean declarados terroristas, no quedando más remedio a los constructores del complejo que mandar al ejército de turno para proceder no al desalojo sino a la aniquilación de este peligrosísimo grupo para la civilización. ¿Qué se han creído estos pinches indios? El progreso es el progreso y nadie lo va a detener, ¡hasta ahí podíamos llegar! Pero, como decía, aún no aparecen en la lista, así que tranquilidad por ahora.

¿Considera esto exagerado? Dejémoslo en caricaturesco y ya se sabe que hay caricaturas buenas y malas. ¿Tiene algunos ahorritos y no sabe qué hacer con ellos? Yo no soy experto en inversiones pero si quiere parecerse a los miembros de la alta sociedad, compre su “parcelita” en la Pampa argentina. Sí, como lo oye, está en venta y los adinerados

compran hectáreas como usted tortillas. Pero no crea que lo hacen por incrementar su patrimonio, sino con fines ecológicos, vamos, para crear parques naturales, y es que tanto los mapuches como los guaraníes, habitantes desde siempre de estas tierras, no saben respetar su propio hábitat. Pero esto no termina aquí. Luciano Benetton ha ido más allá y ha construido el Museo del Mapuche, ya se sabe, para preservar su cultura. No se pierdan unas imágenes difundidas por TVE en las que un grupo de esta etnia, frente al Museo, se preguntaba si el diseñador los consideraba ya extintos. *¡Pero si aún vivimos!*, clamaban. El problema es que ya forman parte del batallón de los invisibles. Algunos abogados argentinos —Fernando Kosovsky, entre otros— ya se han puesto manos a la obra y están defendiendo los derechos de estas gentes que ven cómo su tierra, la de siempre, en la que están enterrados sus antepasados, en la que tienen sus raíces, está siendo enajenada por vaya usted a saber quién. Que hay de por medio corrupción o abuso de poder, pelillos a la mar. La ecología y la cultura mandan, y lo demás no es sino volver a un indigenismo ya transnochado y periclitado. En resumen, que denunciar este latrocinio es entrar en el manual del perfecto idiota latinoamericano.

Bien. Avancemos un poco más.

Una vez que usted se haga con este parto de los montes se le pre-

sentan tres opciones de lectura, o, por lo menos, así lo veo yo.

La primera opción le resultará chocante: una forma de leerlo es no leerlo. Justo en este momento se acaba de mover la tierra bajo mis pies y no se trata de un terremoto sino del alma de Aristóteles que se retuerce porque he infringido el principio de no contradicción. Pero ¿qué le vamos a hacer? Así es. Una forma de leerlo es no leerlo. Mi recomendación es que se baje algunos videos de internet y oiga las opiniones de nuestros autores en materia de libertad, derechos humanos y demás. Hay una entrevista en cuatro partes a Carlos Alberto Montaner, impagable. ¡Por Dios! ¿En qué lotería le dieron el título de periodista a la conductora del programa? Es tan malo todo que vale la pena verlo. ¿Y qué decir de las respuestas de este *perseguido* cubano de profesión? Pues ¡que viva la simpleza!

La segunda la considero totalmente desaconsejable, pero es el lector el que tiene la última palabra. Consiste en leer el libro entero. Sí, tal cual, desde el principio hasta el fin, notas a pie de página incluidas. Por las noticias que tengo esta segunda opción ha sido elegida por lectores eviternos, es decir, lectores que como usted o yo nacimos una vez pero que a diferencia de usted o yo, no morirán. Para hacérselo fácil, como los ángeles. ¿No está mal, no? Pero, claro, teniendo todo el

tiempo del mundo no tiene mérito. Así, cualquiera.

Y vayamos con la tercera, la que yo elegí. Hay que comenzar por el prólogo que, como decía, lo ocupa Don Mario, el papá de Álvaro. Y ¿qué leemos? Pues que este libro resucita un estilo de rancia prosapia, es decir, de antiguo linaje. Y ¿de qué estilo se trata? Del panfleto. *Panfleto*: libelo difamatorio, opúsculo de carácter agresivo. ¿No les resulta curioso que cuando se va a insultar a más del 75% de la humanidad se elija este estilo? Yo por lo menos hubiese escrito un grueso tratado de ontología, pero no, es el panfleto. Nos informa también Don Mario de que este estilo tuvo sus maestros en Voltaire y en Pascal. Sigamos. Una vez cubierto penosamente el prólogo, se abren las páginas al azar. ¿En qué fuentes bebe el perfecto idiota latinoamericano? La verdad es que son diversas. Van desde *La historia me absolverá* de Fidel Castro hasta *Hacia una teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, pasando por *La guerra de guerrillas* de Ernesto “Ché” Guevara o *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse o *Dependencia y desarrollo en América Latina* de Cardoso y Faletto. ¿Esto es todo? No. Falta la “Biblia” del perfecto idiota. ¿Saben cuál es? *Las venas abiertas de América Latina* del uruguayo Eduardo Galeano, libro que recomiendo año tras año a los estudiantes. Y es que yo también estoy en la lista aunque mi nombre no aparezca.

Basta con leer alguna de las críticas que hacen nuestros iluminados a estas obras para darse cuenta que no insulta quien quiere sino quien puede, además de que se pone de manifiesto que Don Mario confunde los huevos con los mangos, porque traer a colación los nombres de Voltaire o Pascal para vendernos este engendro... Pero falta algo todavía. Si van a la parte final del libro, podrán leer frases de muchos “idiotas”, incluidos nuestros cuatro “incisivos” autores. Pero, claro, tenían que autoflagelarse reconociendo su pasada idiotéz y demostrando al mundo que se han curado y, si ellos lo han logrado, todos podemos hacerlo. Y ¿cuál es la salida? Pensar como ellos, es decir, no apuntarnos al pensamiento único, sino, como gusta decir Jesús Conill, al pensamiento hegemónico. Vayamos concluyendo ya esta introducción porque tampoco da para mucho más.

Dos son las razones que me han llevado a escribir estas líneas.

La primera es mostrar, como decía, la significancia de lo insignificante. Si algo se puede decir de este libro es que es una contribución más, si se me permite la palabra, a la *des - realización* de la realidad. La densa, compleja y difícil realidad humana, sea donde sea, es simplificada y recortada para poder presentarla panfletariamente. La verdad y el error nunca estuvieron tan bien definidos. A un lado los

que *saben*, al otro los que *ignoran*. Cada día estoy más convencido de que la barbarie es la hija de la simplicidad y este manual es una muestra, de ahí su significancia. Aterra la tranquilidad con la que sus autores abordan conceptos tan escurridizos como “libertad”, “derechos humanos”, “teología de la liberación”, “utopía”... Pero éste y no otro es el pensamiento *políticamente correcto* hoy, para nuestra desgracia.

Decía antes que yo en su lugar hubiese escrito un tratado de Ontología general, pero no. En vez de dar palos a diestro y siniestro como hacen nuestros sabios en su panfleto, me habría volcado en la obra de alguno de los más insignes *idiotas* de Latinoamérica para defender mis tesis. Y ya que estamos en la UCA, ¿por qué no Ellacuría? No me digan que no encarna, que no ejemplifica al perfecto idiota y, además, con una producción tan extensa como variada, cualquier *investigador* —y nuestros ortodoxos lo son— puede detectar las *imbecilidades* que se esconden en ella. Pero, claro, esto es, si no imposible, por lo menos muy complicado. Ensayos como el de Héctor Samour, *Voluntad de verdad*; el de José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*; o el de Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*,

excelentes todos ellos, lo desaconsejan. Y es que escribir acerca de la obra del asesinado rector de la UCA lleva tiempo, muchísimo tiempo, tiempo que impide dar conferencias que se pagan... ¿Cuánto ha dicho? ¿Tanto?, recoger premios a la tolerancia o a la defensa de los derechos humanos, conceder entrevistas a la radio o a la televisión..., en resumidas cuentas, engordar la cuenta corriente. Así que lo mejor es despachar lo antes posible lo enjundioso y denso, y quedarse con lo folklórico.

La segunda razón es que nuestros escritores al parecer le han encontrado gusto a esto de insultar y al primer “varón” acaban de darle un hermanito, un mostrenco que se “llama” *El regreso del idiota*. Por las fechas en que han sido escritos los libros de Luis de Sebastián y Jon Sobrino, no creo que sean pasto de las diatribas de la “mara” de Llosa. Y digo que no creo porque ni tan siquiera he visto al nuevo vástago, pero lo que sí es seguro que *África*, *pecado de Europa* y *Fuera de los pobres no hay salvación* aparecerán en las sucesivas obras de nuestros “liberales” como simiente intelectual del *idiota latinoamericano*. Así que el lector ya está advertido.

Y, ahora sí, vamos a los textos.

I. ¿Existe África?

No he sido un seguidor atento de la obra de Luis de Sebastián, pero desde que hace ya años leí por primera vez en el diario español *El país* un artículo suyo, siempre que puedo le cito. Por supuesto, no recuerdo de qué iba, pero me sorprendió su tono crítico y, a mi juicio, acertado, que manifestaba. Como decía al principio, la vida te da sorpresas y quién me iba a decir que años después lo conocería justo aquí, en El Salvador.

Yo, de su vida, no sabía nada, menos de su labor importantísima en la UCA. Y fue en 2005 cuando, junto con un grupo de profesores, pude platicar con él. Nos informé de su nuevo libro, el que aquí quisiera comentar, y nos dijo que aunque estaba ya terminado no había encontrado editorial. Esto me sorprendió porque Trotta ya le había publicado otros y el nombre del autor tiene ya el suficiente prestigio. El libro era el producto de tres años de trabajo recabando y ordenando información. Luego, con gran sentido del humor, declaró que el título, *África, pecado de Europa*, no terminaba de convencerle porque, si no recuerdo mal, le parecía que eso de “pecado” tenía resonancias “curiles”, incluso nos mencionó otros que podían sustituirlo; al final quedó el primero y yo lo encuentro acertado después de leer su contenido.

Cuenta el autor en la Introducción que tras publicar su libro *Mundo rico, mundo pobre*, Luis Magriñá, que estaba al frente de Intermón, le reprochó que no hubiese dicho nada de África. Luis de Sebastián le prometió que en la segunda edición eso cambiaría, pero no fue así, y África siguió sin aparecer, pero como por fortuna nuestro autor es un hombre de palabra y, sobre todo, de muchísimo talento, para corregir su “falta” decidió escribir un libro exclusivamente sobre ese continente que es el que tenemos en las manos.

El prólogo de Samuel Eto’o —sí, el que fuera delantero centro del Barcelona— es el arranque de un libro sorprendente, más si tenemos en cuenta el desconocimiento general que tenemos de ese continente. No sé quién dijo que Dios se había olvidado de África. En cualquier caso, uno de los nuestros, por fortuna, no y agradezcámoselo porque el esfuerzo de su autor ha valido la pena.

“Éste no es un libro más de la historia de África. Es un libro sobre las consecuencias de la presencia de Europa en África. En este libro se narran y se analizan los desaguisados que los europeos llevaron a cabo en África desde el siglo XV hasta el presente.”

Sólo por este inicio ya debería el libro ser denostado por el grupo de Vargas Llosa, pues una de las ideas más extendidas entre los *idiotas latinoamericanos* es que son la burguesía y el imperialismo los causantes de los males que padecemos, *los males vienen siempre de fuera*, repiten. Habría que recordar al grupo de Vargas Llosa, que algunos de los autores que citan son un poco más críticos, pero negar que el imperialismo y las burguesías, locales o foráneas sean, si no LA causa, una de las grandes causas, es no querer ver la realidad. Como liberales que se proclaman, debieran leer con un poco más de detenimiento el *Segundo Tratado del Gobierno Civil* de John Locke y así se enterarían de los principios que legitimaron el expolio allí donde los europeos llegaron. Obviamente, Sebastián presenta en el libro también “las cosas buenas que hicieron, junto con las que no hicieron y deberían haber hecho”, vamos, que lo que nos propone el autor es una lectura matizada, no escorada y mucho menos *ideologizada*. Pero, claro, este libro no es un panfleto, es el brillante resultado de una larga, concienzuda y profunda investigación.

Sé por las estadísticas del Banco Mundial que el Producto Interior Bruto de todos los países africanos juntos no supone más que el 2% del PIB mundial. El PIB conjunto del África sub-sahariana era sólo el 1.08% del PIB mundial en 2004. Es decir, si toda África se hundiera en

el mar (cosa que Dios no quiera), la economía mundial sufriría una pérdida, como máximo, de un 2% de su producto total. Es como si hubiese habido unas extensas inundaciones en Estados Unidos, o un terremoto fuerte en Japón. Nada más. La insignificancia económica de África a escala mundial es el resultado del expolio, el desgaste, el abandono y la marginación a que ha estado sometido este continente a través de los siglos.

Los datos son demoledores pero a la hora de encontrar otras causas, y no por cierto foráneas, Sebastián señala sin ningún titubeo a los gobiernos que han “regido” los destinos de esos países después de su independencia, porque si bien es cierto que son producto de la herencia colonial, son responsables de la corrupción, de las guerras tribales reinantes en el continente africano.

Seguimos todavía en la introducción y Luis de Sebastián nos arroja de entrada unos datos más para vergüenza de los que aún la tengan.

África es el continente más pobre del mundo y la mayoría de sus 600 millones de habitantes no tienen posibilidades de beneficiarse de la globalización. Las estadísticas son escandalosas:

- 300 millones de personas viven con menos de un euro diario, según el Banco Mundial

- Más de 30 millones de personas están contagiadas de SIDA
- El 40% de los niños no recibe educación primaria
- Unos 100 millones de personas están afectadas por las consecuencias de los conflictos armados.

Concluye la introducción con la propuesta de un paquete urgente de medidas que en el capítulo 10 se desarrollan y concretan: *La debida reparación europea*.

Después de narrar en el primer capítulo el encuentro entre europeos y africanos, Sebastián aborda en el segundo uno de los capítulos más repugnantes y vergonzosos de la Historia del ser humano en la tierra: *La peste blanca: el comercio de esclavos*:

Lo primero que hay que hacer es negar la esencia de la persona del esclavo, la cual pudiera ser la base para sustentar derechos y reclamar el respeto de otros seres humanos. Según la mentalidad de los esclavistas, además de ser paganos, adoradores de ídolos y dioses falsos, supersticiosos, y por tanto carentes de la entidad moral que da el cristianismo, eran ignorantes, medio hombres, "que no se preocupaban de nada más que de librarse de ser capturados", en frase de Newton. Interpretando la Biblia de una manera muy abusiva, los negreros veían en los africanos a los descendientes de la raza de

Cam, maldecido por Noé, quien habría legado a sus descendientes la pérdida de derechos que implicaba la maldición paterna.

El tal Newton que aparece no es el físico sino John Newton, un tipo que pasó de dedicarse al comercio de esclavos a escribir contra este ignominioso *negocio*. En cuanto a la legitimación de esta *práctica* inefable por ser *descendientes de Cam*, lo menos que se puede decir es que es muy imaginativa.

Cuenta la Biblia, para ser más precisos el *Génesis*, que tras el diluvio, tres fueron los hijos de Noé que abandonaron el arca: Sem, Cam y Jafet. Restablecida la calma, Noé plantó una viña, *bebió del vino y se embriagó*. Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre y avisó a sus dos hermanos que tomaron un manto y caminando hacia atrás cubrieron el cuerpo de su padre. Al despertar éste de su sueño dijo: *¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!* Podían haber acudido a Aristóteles: *"Hay hombres que son esclavos por naturaleza"*, tal y como escribe en el primer libro de la *"Política"*, pero a esta afirmación le faltaba la sanción *divina*, y es que, como nos advierte Luis de Sebastián, el tráfico de esclavos se llevó a cabo en su mayor parte por cristianos.

La aceptación de la esclavitud por parte de los cristianos se basa en el concepto maniqueo, que está

tan presente en todas las religiones, de que los paganos, o no creyentes, no tienen derechos, mientras que los religiosos, los creyentes, los tienen todos. Los creyentes, sin embargo, son los instrumentos providenciales para la salvación de los infieles, por eso en aras de su salvación, se les puede hacer la guerra, conquistar, expoliar, esclavizar, vender y comprar, con tal de que se tomen las medidas oportunas para convertirlos a la nueva religión y así salven sus almas, aunque sea sobre la ruina de sus cuerpos.

Creo que aquí se queda corto nuestro autor porque ese concepto maniqueo no sólo está en las religiones sino en todas las culturas. ¿Cuántas veces repite Walter Benjamin que todo documento de cultura

es también de barbarie? ¿No dice el ilustrado Montesquieu que “hay que reconocer que la esclavitud va contra la naturaleza, aunque en ciertos países está fundada en razón natural”? ¿Cuántos son los defensores de la democracia que no han terminado proponiendo la monarquía despótica para estos pueblos?

Y para que esto no quede en una simple confrontación entre blancos y negros, Luis de Sebastián precisa algo que todos sabemos pero que conviene recordar: que los mismos negros se encargaban de cazar a otros para venderlos a los comerciantes a cambio de los bienes que éstos les ofrecían. En la tabla siguiente se presenta el número de esclavos que desembarcaron en las costas atlánticas. Las cifras anonadan.

1450 – 1600	367.000
1601 - 1700	1.868.000
1701 – 1800	6.133.000
1801 – 1900	3.330.000
TOTAL	11.698.000

Si esto se hizo con los habitantes del continente africano, no es difícil adivinar la suerte que corrieron sus tierras. La Conferencia sobre África occidental tuvo lugar en Berlín entre 1884 y 1885 sin la presencia, por supuesto, de ningún representante africano. Las potencias occidentales se sentaron ante un mapa para repartirse el dominio de un continente ajeno. Creo que esta escena —con todas las diferencias desde luego— aún podemos

revivirla si presenciamos aquella otra que nos muestra Francis Ford Coppola en su excelente segunda parte de *El padrino*.

En la azotea del Hotel Nacional de La Habana, aprovechando el cumpleaños de Hyman Roth, un grupo de mafiosos se reparte la isla simbolizada en la tarta de cumpleaños que Johnny Ola, lugarteniente de aquél, se apresta a trocear. Por cierto, se trataba de la Cuba de

Fulgencio Batista y no la de Fidel Castro, así que el Mal aún no se había hecho presente en el mundo. Sin embargo hay un matiz que considero importante. Mientras que los mafiosos no necesitaban legitimar sus turbias acciones en la isla, se trataba de simples negocios, los europeos que se repartieron África tuvieron que salvar su civilizada conciencia esgrimiendo razones tan peregrinas, el caso de Newton, y tan poco originales como que el continente estaba vacío, que aquellas gentes eran incapaces de organizarse, que la divina providencia quería que aquellos bienes fuesen compartidos por todos los demás pueblos de la tierra... Por todos, como bien matiza Luis de Sebastián, se entiende los pueblos de Europa en primer lugar. En resumen, estamos ante un calco de lo que hicieron los españoles en América. Si el lector quiere más información, le remito al excelente libro de Bartolomé Clavero titulado *Derecho indígena y cultura constitucional en América*.

Evidentemente, de todo esto, los europeos obtuvieron un triple beneficio: colocaron algunos de sus productos en África, obtuvieron materias primas, y explotaron a conciencia la mano de obra autóctona. ¿No les suena muy actual todo esto? Y aquí va una reflexión de Luis de Sebastián que le hace merecedor de estar en las nuevas entregas del “perfecto idiota latinoamericano”.

El imperialismo económico de corte tradicional (popularizado como interpretación marxista), aunque no explica todos los episodios de la enmarañada expansión europea en África, no se puede negar que explica el impulso inicial de todo proyecto.

Sin embargo, sorpresa, sorpresa.

Es una injusticia histórica que Leopoldo II, el rey de los belgas, que murió en 1909, no figure con Hitler y Stalin, como uno de los criminales políticos más sanguinarios del siglo XX. Porque lo que hizo en África, durante los veintiún años que duró el llamado Estado Libre del Congo (1885-1906) fraguado por él, equivale, en salvajismo genocida e inhumanidad, a los horrores del Holocausto y del gulag.

Aunque no se lo crean, es Don Mario Vargas Llosa el autor de estas líneas. ¿En qué quedamos entonces? ¿Vale o no vale el fenómeno imperialista para comprender lo que le pasa al tercer mundo? Y repárese de nuevo en el matiz de da Luis de Sebastián, *aunque no explica todos los episodios...* Pero sigamos aunque volveremos.

Los capítulos IV y V están dedicados a la invasión, a la ocupación, a la resistencia y a la represión. Una vez legitimada la presencia en el continente africano lo demás era simplemente cuestión de tiempo. ¡Qué bien documentados están

estos capítulos! Y sobre todo, ¡qué bien distribuidos! Es el turno de los exploradores, colonos, geógrafos, misioneros, etc... Y obviamente de los militares. Las luchas por las materias primas y su consiguiente explotación van dando forma a este desdichado continente cuya riqueza ha sido la fuente de sus males. Aún recuerdo al poblador de Sierra Leona en *Blood diamond* exclamar: ¡Que no descubran petróleo!

En el capítulo VI, el autor nos muestra al sistema colonial en pleno funcionamiento así como las estructuras sociales que lo hacían posible.

“Las únicas inversiones que se hicieron en las colonias fueron las de empresas privadas para explotar minas, plantaciones, petróleo, así como las inversiones de los colonos europeos para mejorar sus tierras y el embarque de sus cosechas.”

En *Ser como ellos*, Eduardo Galeano con en ese lenguaje tan sutil como penetrante, escribe un suelto que no me resisto a transcribir porque resume sin disimulos lo que fue el sistema —quizá sea mejor para nuestra desgracia decir que aún lo es— colonial. Se titula *El mundo como plato*.

La amnesia no es el triste privilegio de los países pobres. Los países ricos también aprenden a ignorar. La historia oficial no les cuenta, entre muchas cosas que no

les cuenta, el origen de su riqueza. Esa riqueza, que no es inocente, proviene en gran medida de la pobreza ajena, y de ella se alimenta más y más. Impunemente, sin que le duela la conciencia ni le arda la memoria, Europa puede confirmar, cada día que la Tierra no es redonda. Razón tenían los antepasados: el mundo es un plato, y más allá se abre el abismo. Al fondo de ese abismo yace América Latina, y todo el resto del Tercer Mundo.

Creo que una vez aquí, se pone de manifiesto la incapacidad de la ciencia económica para explicar la realidad exclusivamente desde sus categorías, tal y como pretenden los liberales. La economía, como cualquier otra ciencia, dispone de autonomía, por supuesto, y de su propio campo de conocimiento, desde luego, lo malo es que al traspasar la autonomía por independencia se desgaja de la vida y termina por empobrecerla. Veámoslo.

Lo primero que salta a la vista es la imposibilidad de explicar las relaciones comerciales entre los países sólo desde la teoría de los costes comparativos de Ricardo. La teoría ricardiana, ejemplar por lo demás, deja en el tintero un concepto, tal vez porque lo presupone, esencial: la soberanía. Cuando el banquero inglés analiza las relaciones comerciales entre Portugal, país productor de vino, e Inglaterra, país productor de paño, omite que ese intercambio obedece a las decisiones de

dos países soberanos, de ahí que el intercambio sea beneficioso para ambos. Sin embargo, en el caso africano, no es así.

Un país primermundista decide por el país colonizado y le impone una estructura económica que sólo beneficia a aquél, recuérdese lo que se mencionaba anteriormente de las inversiones extranjeras. Esta asimetría es la causa de que las relaciones reales de intercambio sean cada vez más desiguales, es decir, que los países colonizados deban exportar más para poder importar lo mismo. Y estas relaciones son para nuestra desgracia una realidad con la que tenemos que contar hoy mismo, de ahí las protestas contra los TLC —protestas que son tildadas por los amantes de la *Libertad* como absurdas e incomprensibles. De ahí que cuando se acusa al imperialismo extranjero de ser una causa importante de la pobreza y de la miseria de los países del tercer mundo no se está cayendo en la idiotez sino que se está argumentando de forma clara, contundente y comprobable.

Pero además se pone de manifiesto el sesgo ideológico que se esconde tras teorías aparentemente científicas. La obra de Rostov, *Las etapas del crecimiento económico*, sigue siendo hoy la Biblia para una corriente de economistas que ve en el desarrollo económico un premio a la eficacia y eficiencia, y en el subdesarrollo, el castigo por la

ineptitud. Todos los pueblos fueron pobres en sus inicios, entonces ¿por qué unos han prosperado y otros siguen igual o peor? Apresurémonos a decir que dicha corriente es anglosajona o si se quiere primermundista, de ahí que la causa sea un conjunto de virtudes presente en estos países y ausente en los demás: diligencia, rectitud, sentido del ahorro, laboriosidad, transparencia, responsabilidad, etc.. Claro, en el otro lado, el asunto se ve muy diferente y se puede resumir en una frase del periodista español ya fallecido, Manuel Vázquez Montalban: *Hay países subdesarrollados porque hay países subdesarrollantes*, algo que se acerca más a la realidad aquí presentada.

Dicho de una forma más académica, tenemos recordar una teoría que no nació en el primer mundo sino en el otro, para dar cuenta del abismo cada vez mayor que se abría entre el Norte y el Sur —que también existe, como nos recordaba el poeta uruguayo Benedetti—: la teoría del “centro-periferia”, defendida por los economistas de la CEPAL, entre otros. El centro manda, la periferia obedece. La periferia producirá básicamente lo que el centro demande más allá de las necesidades de las poblaciones de aquélla. El resultado no puede ser sino calamitoso para unos y muy exitoso para otros, unas economías cada vez más débiles y dependientes por un lado, y otras, cada vez mejor abastecidas y, además, a bajo

coste. El *negocio* es simplemente redondo.

¿Qué factor permite que esto siga aún funcionando? Obviamente la violencia. ¿Qué pretenden, si no, esas asociaciones e instituciones que quieren promover el comercio justo, sino acabar con prácticas que insultan a la dignidad del trabajador y que arruinan a la tierra?

Como todo el mundo sabe, la vida humana no consta sólo de economía. Pero esto debería tenerse siempre en cuenta también en la práctica: la economía de mercado no es un fin en sí misma, sino que debe hallarse al servicio de las necesidades del hombre en vez de someter implacablemente a los seres humanos a la lógica del mercado. (...) Dicho desde el punto de vista sociológico, la economía y, por tanto, el mercado, es sólo un subsistema de la sociedad, con el que coexisten otros subsistemas como el derecho, la política, la ciencia, la cultura y la religión. (...) Pero en el ultraliberalismo economicista existe el peligro de que el subsistema de economía de mercado se eleve de hecho a la categoría de un sistema total, de modo que derecho, política, ciencia, cultura y religión no sólo sean analizados mediante instrumentos económicos (lo que sería legítimo), sino que se vean en la práctica sometidos a la economía y domesticados por ella y, en definitiva, desvirtuados.

La claridad con la se expresa Hans Küng (otro que no aparece en el *manual*, pero aparecerá, seguro) evita cualquier comentario.

Pero, claro, estas actividades tan lucrativas no pueden llevarse a cabo sin los corruptos vendepatrias que habitan en la periferia, por eso es conveniente saber cómo fue la administración colonial.

Luis de Sebastián nos advierte de algo de capital importancia y que por ello no puede ni debe ser pasado por alto: la distinción entre protectorados y colonias, porque sus secuelas hoy todavía están tristemente presentes. Mientras que el protectorado era una forma de gobierno en la cual el país *protegido* conservaba, al menos formalmente, el poder tradicional de los jefes de la tribu, gobiernos locales y de aldea, en las colonias, el gobierno autóctono era eliminado y sustituido por un gobierno colonial. En resumen, sea como fuere la administración, lo que está claro es que los países invadidos —creo que es el término justo y correcto— no sólo perdían automáticamente la soberanía sino que veían emerger una sociedad dual, y esto es lo grave, porque aquí encontramos la explicación de las *limpiezas étnicas* que aún hoy perduran por desgracia.

Luis de Sebastián tiene la palabra:

El régimen colonial tuvo un efecto sobre la sociedad africana parecido al que había tenido siglos antes del tráfico de esclavos: creó unas élites nativas, separadas del grueso de la población, que supieron sacar partido de la ocupación colonial. (...) En la medida que el régimen colonial creó estas élites y las separó de las mayorías pobres del país, en esa medida contribuyó a construir una sociedad dual que ha perdurado, más allá de la independencia, hasta nuestros días.

Y saltando unas páginas,

Por sociedades duales entendemos sociedades con unas pequeñas élites, europeizantes o europeizadas, educadas, ricas, armadas, organizadas, conectadas con las empresas mineras, petroleras, madereras o fruterías que trabajan en el país, con vínculos en el exterior. En definitiva, élites que se encuentran en una situación de absoluto privilegio. África es un continente de élites, donde en cada nueva nación hay una minoría de ciudadanos, un 1 ó 2% de la población, que disfrutan de las mismas posibilidades y recursos que las personas más ricas de otros continentes.

Frente a este grupo, el 75% de la población vive en la más completa marginación e indefensión ante el poder arbitrario de los elegidos.

Pero, con todo esto, la faena quedaría incompleta porque falta lo fundamental, es decir, una nueva legitimación y, ahora más que nun-

ca, son muy ilustrativas las palabras de Ellacuría que recordábamos al inicio: ¿el descubrimiento?, no, la invención. El “descubridor” no descubre nada porque su propio papel se lo impide. Luis de Sebastián trae a colación unas líneas de J. Reader muy ilustrativas.

Dado que se suponía que África no tenía historia antes de la llegada de los europeos, no sería exagerado decir que Europa creó la imagen de África que la época colonial transmitió al mundo. Una vez que hubo trazado el mapa de los Estados – nación y emprendido el establecimiento de un gobierno civilizador en cada uno de ellos, con una administración jerárquica y apoyo militar, África y la vida de sus habitantes fueron reestructuradas para adaptarlas a la idea europea de cómo tenían que ser.

Es lo de siempre. Fíjense qué similar es esto a lo que escribe Edmundo O’Gorman en su ensayo *La invención de América*.

Europa, pues, sede de la cultura y asiento de la Cristiandad, asumía la representación del destino inmanente y trascendente de la humanidad, y la historia europea era el único devenir humano preñado de auténtica significación. En suma, Europa asume la Historia Universal, y los valores y las creencias de la civilización europea se ofrecen como el paradigma histórico y norma suprema para enjuiciar y valorar las demás civilizaciones.

Los siguientes capítulos “Europa abandona África”, “El África que dejaron los europeos”, “Las diez plagas que azotan África” y “La debida reparación europea” son una demostración de la paciente, laboriosa, brillante y sosegada investigación del autor.

Realmente no se puede pedir más. Pero de todo ello permítanme extraer un fragmento que considero crucial para entender el presente de África. Películas como *Hotel Rwanda*, *Diamante de sangre*, *Lágrimas del sol* y otras, han mostrado en sus imágenes un grado de violencia y barbarie que cuando menos nos han estremecido. Ver a niños de cortísima edad portando armas, con más odio del que cabe en sus diminutos cuerpos, disparar contra aquél que es considerado enemigo; personas —sin distinción— con los miembros amputados; violaciones en masa, etc... Espeluznante en verdad, pero quizá sea bueno recordar las palabras de Walter Benjamin

cuando nos espetaba lo poco filosófico que resultaba sorprenderse ante el nazismo recordándonos que el estado de excepción es el estado de normalidad de los oprimidos. Lean estas líneas.

Los europeos dejaron bien inculcada en África una lección que los africanos habían aprendido a su costa: que la fuerza de las armas es el único y definitivo recurso para la conquista del poder. Ni la fuerza de las razones, ni la convergencia de los deseos de la mayoría de los ciudadanos, ni los votos, ni las tradiciones, ni el parecer de los ancianos podían con la lógica aplastante de un aplastante poder militar. Los europeos, siendo pocos en número, conquistaron el poder sobre los pueblos nativos con la fuerza de las armas. El armamento y su potencia de fuego era el instrumento definitivo en la lucha por el poder.

¿Quieren un diamante más de barbarie y crueldad pero rebozado de franco paternalismo? Habla de las Indias Occidentales pero seguimos en África. Es un fragmento que Edward W. Said en su ensayo *Cultura e imperialismo* extrae de la obra de Carlyle, *The nigger question*:

“No: los dioses desean que, además de las calabazas (vegetal preferido por los “negros” de Carlyle), en sus Indias Occidentales crezcan especias y otros productos exquisitos; esto han declarado ellos al crear las Indias Occidentales;

pero desean mucho más, desean que hombres industriosos ocupen sus Indias Occidentales, ¡y no ese ganado bípedo por más "feliz" que se muestre con sus abundantes calabazas! Hemos de saber que los dioses inmortales han decidido ambas cosas y han sancionado para ambas su eterna acta del Parlamento: y ambas, contra todos los parlamentos y entidades terrestres, se llevarán a cabo. Si Quashee no ayuda a recolectar especias se convertirá nuevamente en esclavo (estado que será apenas menos desagradable que el actual) y con benéfico látigo, si los otros métodos no lo consiguen, se le obligará a trabajar."

Si el lector ha llegado hasta aquí habrá comprobado que *África, pecado de Europa* es un ensayo imprescindible no sólo para conocer a ese gran desconocido continente sino para saber algo más de lo que nos pasa también en el Nuevo Mundo.

Luis de Sebastián pasó muchos años en El Salvador, años además terribles, y eso se percibe en la forma de abordar los problemas con los que se enfrenta el llamado eufemísticamente Tercer Mundo. Lo decía y lo repito, denunciar el expolio sufrido por estos continentes no es caer como dicen los "conspicuos" y "sobresalientes" autores del *Manual del perfecto idiota latinoamericano* en el típico y manido tóxico: *la culpa la tienen*

los de fuera, es reconocer lo que no se puede olvidar ni borrar. ¿Por qué dedica si no nuestro autor todo un capítulo a la reparación debida? El Tercer Mundo es un temible espejo en el que el Primero no quiere mirarse porque se asusta ante lo que ve. Desde los albores de la llamada cultura occidental se repite aquello que Benjamin vio como nadie, que todo documento de cultura es también de barbarie. La Grecia Clásica no se entiende sin la esclavitud, del mismo modo que no se entiende la Ilustración – y aquí estoy en total sintonía con Dussel —sin el cruel latrocinio— ¿puede ser de otra forma? - de los europeos en los mundos "descubiertos". Y todo esto puede verse bien reflejado en las apasionantes líneas de la obra. Pero, claro, estamos ante un intelectual que utiliza la economía para saltar más allá, es decir, estamos ante un economista que no teme reconocer que la ética, la política, están antes que la economía, lo que para muchos resulta incomprendible.

Ya habrán notado que no me he esmerado mucho en las citas, sin embargo haré una excepción. En una obra anterior de nuestro autor *Un mundo por hacer. Claves para comprender la globalización*, Trotta, en la página 53, escribe

Afirmo que la desigualdad económica a la que me refiero es mala, porque pone en peligro a la democracia, (...) y porque es ineficiente e implica un mal uso de los recursos.

Obviamente no está defendiendo un igualitarismo en la riqueza, dejémoslo claro. Está denunciando esa riqueza obscena que convive con esa pobreza intolerable. Perdonen que me adelante con una cita de Sobrino por si no ha quedado claro.

“En un mundo de pobreza la

“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 1.000 dólares que recibe uno de esos 400 billionarios 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, naturalmente— 30.000 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. En otras palabras, repartiendo mejor el dinero se puede conseguir una suma mayor de satisfacción o bienestar en la sociedad. ”

No sé si les parece racional y razonable el argumento, en cualquier caso es el que se ha esgrimido para defender el impuesto directo y progresivo sobre la renta. El problema es que no tiene predicamento en una economía que no diferencia entre necesidades y deseos. Aristóteles hizo la distinción y concluía que de no tenerla en cuenta la codicia sería irrefrenable lo que imposibilitaría el orden social. Pero, perdón, ¿a quién le interesa la sociedad? Les recuerdo que el instigador de la nueva economía, Friedrich von Hayek, ya fallecido,

ostentación de la abundancia y el silencio ante la miseria deshumanizan. Y más deshumaniza la simultaneidad de ambas cosas.”

Pero si desde el punto de vista ético algunos no lo tienen claro, Luis de Sebastián pasa a argumentos estrictamente económicos y razona así en la página 54:

publicó hace años un artículo titulado *El atavismo de la justicia social* a él le remito al lector y que saque sus propias conclusiones.

Luis de Sebastián aborda la cuestión de la utilidad marginal de la renta como si ésta presentase al comienzo una pendiente positiva, creciente, para después dar paso a un tramo horizontal permanente. El individuo es tan rico que incrementos posteriores de renta no suponen prácticamente nada para su bienestar, de ahí que nuestro autor proponga otro tipo de distribución

más eficiente. Craso *error* porque en un mundo como el nuestro la sociedad es posterior al individuo y las cosas funcionan de otra manera. La utilidad marginal de la renta, tal y como apunta Charles Dyke en su ensayo *Filosofía de la economía* no presenta esa figura, sino otra bien diferente.

La utilidad marginal del dinero no cambia sin altibajos. Hay algunas cosas que requieren una cantidad sustancial de dinero en bloque. Hasta que tenemos todo el bloque el cambio en la utilidad del dinero es gradual, pero una vez que lo tenemos la utilidad del dinero crece muchísimo.

Como atinadamente observa Sobrino:

Esta civilización, en lo fundamental está basada en y ofrece un espíritu que en definitiva lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del egoísta buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía más cuando el Occidente que la produce se comprende así mismo no sólo como logro de talento y nobles esfuerzos —en parte muy reales, a los cuales se añade también una secular y gigantesca depredación histórica—, sino como fruto de una predestinación, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones.

Es, en resumen, el conflicto de dos cosmovisiones: una intentaría armonizar la razón pública con la privada, ésta es la que defiende Luis de Sebastián y que comparto; la otra subordinaría la razón pública a la privada, es la de nuestro mundo actual.

Es decir que la utilidad marginal del dinero sería creciente pero de forma escalonada lo que corroboraría lo antes apuntado: nuestras necesidades son limitadas en cantidad pero cualitativamente ilimitadas, no hay tope. Ninguno de sus 400 billonarios va a aceptar sin más entregar la suma que él dice porque esos 1.000 dólares en principio no son mucho, pero son los primeros de una serie de ingresos que le van a permitir a su receptor atisbar otra nueva cima de bienestar. Si el individuo es insaciable y el derecho de propiedad es absoluto, la sociedad es imposible. Y si esto es así, tendremos que hablar de barbarie.

Otra joya del Premio Nobel de Economía nos la aporta Franz Hinkelammert, quien la descubre en una entrevista que el economista austriaco concedió al diario *Mercurio*:

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

Supongo que ésta es la regla a seguir en una sociedad eficaz y eficiente según Hayek.

"Estos seres humanos siguen siendo el desecho de la humanidad. Son millones de personas que sobran en nuestro mundo. Nadie sabe qué hacer con ellos, y son conscientes de que no cuentan para nadie. Llevan pegada a su piel toda una historia de sufrimiento, humillación, terror, hambre y muerte. Están he-

ridos en su dignidad (...) Pero este trabajo con los refugiados de los Grandes Lagos es también una invitación a confiar en el ser humano, en su capacidad de superarse en las peores condiciones."

Son palabras de Teresa Florensa sacadas del libro de Jon Sobrino *Fuera de los pobres no hay salvación* al que le dedicaré las siguientes líneas. Así, de la ciencia social nos trasladamos a la teología.

2. Jon Sobrino o el regreso al origen

Para quienes como yo no estén familiarizados con el mundo de la teología, el libro de Jon Sobrino resultará cuando menos chocante empezando por el lenguaje que utiliza el autor. Es un lenguaje que hoy tacharíamos de *políticamente incorrecto* y Sobrino lo sabe, pero no por eso lo disfraza, al contrario, lo resalta, está en su derecho y, además, hace bien.

El título del libro es el del capítulo tercero: "Extra pauperes nulla salus" ("Fuera de los pobres no hay salvación"). Es novedoso, escandaloso y ciertamente contracultural. El

lector juzgará cuán racional, o razonable, es nuestra afirmación. Personalmente, al escribir sobre el tema, siempre me asalta la perplejidad y el desasosiego. Pero me queda la esperanza de que otros criticarán, mejorarán y completarán. En cualquier caso, mantengo el título como sacudida a tomar absolutamente en serio la postración de nuestro mundo, y lo que en el debajo de la historia, tantas veces ignorado, incomprendido y despreciado, hay de salvación.

El párrafo siguiente tampoco tiene desperdicio:

Hemos reflexionado desde la teología y desde datos y análisis a nuestro alcance sobre el mundo actual, también desde la experiencia y desde la fe. En su conjunto, sobre todo por lo que toca al “extra pauperes” la reflexión nos parece que es más mistagógica que autónomamente analítica. También es teología negativa para expresar lo que nos sobrepasa. Y pienso que para comprender —o criticar— mucho ayudará el “esprit de finesse” que recomienda Pascal.

Pues habrá que tener en cuenta la recomendación pascaliana.

El libro está dedicado al obispo Pedro Casaldáliga, algo que no debe sorprender a quien alguna vez haya oído al citado obispo porque si bien es cierto que no tiene un chorro de voz, dice las cosas con una nitidez que conmueve. Y es que las cosas se pueden decir más alto, pero no más claro. Vamos, que también utiliza un lenguaje *políticamente incorrecto*, para que nos entendamos.

El primer artículo lleva por título: *El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza (El “hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría)*. Basta con leer el prólogo y este título para darse cuenta de lo infundadas que son muchas de las críticas que se dirigen contra la obra de Sobrino y —por qué, no— contra la teología de la liberación.

¿...? ¡Ese hijo de puta marxista que viste sotana! Los que nos educamos en el nacional-catolicismo (¡qué preciso es este neologismo de Aranguren!), escuchamos muchas veces esta lindeza dirigida contra

aquellos sacerdotes —ponga el lector en los puntos suspensivos un nombre— que no eran de la *cuerda*. Eran voces disonantes que no acallaban las conciencias, que no las adormecían, sino que las despertaban y las estimulaban. Pero volvamos a esta lindeza que, por ahora, no he escuchado en El Salvador.

Lo primero es un insulto, no un argumento, así que no tiene mayor importancia para el caso. Además, no insulta quien quiere sino quien puede.

Lo de *marxista* tiene más enjundia. Ignoro si alguna vez Jon Sobrino fue marxista o no, lo que sí creo es que hoy no lo es y además no puede serlo, ni él ni ninguno de los de su círculo. Las mentes estrechas y simples concluirán entonces: es antimarxista. Tampoco. Y no lo es porque el marxismo se presente como materialismo o como ateísmo frente a lo que sería la espiritualidad religiosa, el asunto tiene más sustancia. Jon Sobrino, si realmente quiere escribir una teología desde la realidad, en este caso desde Latinoamérica, tiene la obligación intelectual, incluso moral, de conocer

las teorías críticas de la sociedad —y el marxismo es eso— para extraer de ellas aquellos conceptos y categorías que le permitan conocer la realidad con mayor profundidad para después hacerse cargo de ella. Luego vendrá la interpretación teológica que será acertada o no.

Como escribe P. Berryman,

El marxismo no necesita ser una ideología dogmática de respuestas-para-las-preguntas. Puede servir heurísticamente para hacer más agudas esas preguntas.

Sobrino no habla de clases, habla de pobres, habla de lo que el marxismo precisamente excluyó con el término lumpemproletariado. Se dirige al marero, a la prostituta, al ladrón, a todos los que quedan en los márgenes, a los invisibles, esto es, a los que nadie nunca quiso ver. El marxismo es sólo una teoría – interesantísima y que goza de buena salud, por cierto – pero muy incompleta para dar cuenta de la vida cotidiana de los millones de personas que pueblan eso que se llama el Tercer Mundo. Atiéndase a lo que escribe Sobrino: *También es teología negativa para expresar lo que nos sobrepasa.* Aquí no hay una victoria final del proletariado, no hay una historia predeterminada como creyeron algunos marxista dogmáticos, aquí hay un mensaje liberador, y liberador para todos, porque mientras haya un esclavo, todos lo somos. Oía días atrás unas

palabras a un actor argentino que no me resisto a repetir: *Camino diez pasos y ella se aleja otros diez. Camino cien pasos y ella se aleja otros cien. ¿Para qué sirve la utopía entonces? ¡Para caminar!*

Habla también de una reflexión mistagógica. El diccionario nos aclara que un discurso o escrito es mistagógico cuando presenta una verdad oculta o maravillosa, y creo que es el segundo tipo de verdad el que cuenta en este caso. Por eso, Sobrino recalca que

Es una pequeña muestra, si se quiere de cómo hacer “teología desde testigos” que no hace superflua, por supuesto, la “teología de textos”, pero la enriquece y profundiza.

Si no es marxista al uso, siempre cabe encontrar otro sentido a aquello de *marxistas con sotana: se meten en política.* ¡Qué curioso! Hoy que le va tan mal a la iglesia española, no sólo *se mete en política* sino que organiza manifestaciones contra el gobierno. La vida te da sorpresas, sorpresas te da la vida... Pero avancemos algo más.

Por suerte o desgracia, como decía, me eduqué en la cultura nacional-católica y me repitieron *ad nauseam* que los cristianos *no se metían en política.* Ciertamente nunca llegué a entender a qué se referían. Quizá la interpretación más simple fuera que no había que

tomar partido, y valga la redundancia, por ningún partido. Pero ¿cómo hacerlo si todos estaban prohibidos? La respuesta estaba en la santa misa. No fallaba. En todas, los mismos que recomendaban la *apoliticidad*, pedían, pedían y volvían a pedir al Señor por el régimen de Franco y, además, sin ningún sonrojo. La respuesta como se ve era inmediata: ser cristiano era apoyar sin ningún género de dudas al poder establecido siempre que fuera de *los nuestros*. Punto. En esto consistía ser apolítico.

Pero ¿cómo se puede ser apolítico? Aristóteles dice que sólo los animales y los dioses quedan fuera de la "polis", ¿qué somos nosotros? El contenido de "polis" va más allá de un sistema de partidos, apunta a lo social, a la sociedad, y ¿cómo no vamos a preocuparnos por ella si en ella vivimos? Sólo por estar en ella ya estamos comprometidos y una forma de estarlo es afirmando que no lo estamos. Desconozco su experiencia, pero en mi caso, siempre que me he encontrado con un *apolítico al uso* he descubierto a alguien que santifica los hechos y no le va del todo mal en la vida. Déle la oportunidad de votar y siempre elige la opción más conservadora entre las conservadoras, así son de previsibles.

La solución no puede estar en salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profético, sino en introducirse en él para reno-

varlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva.

¡Cuánto irritan a las *biempensantes mentes* exabruptos como éste!

Es posible que el lector crea que me erijo en defensor de alguien o de algo. Se equivoca. No soy abogado, nadie me lo ha pedido y, además, como ya he dicho, no tengo conocimientos de teología para hacerlo. Lo único que me mueve es de nuevo mi indignación contra tanta simplificación. Recién muerto Juan Pablo II hubo un debate en TVE. Nada más acercarse al micrófono un sacerdote joven se apresuraba a confirmar lo que *todo el mundo ya sabía*: la teología de la liberación había nacido muerta y en ésas estábamos. Pues, la verdad, menos mal que nació muerta, porque si llega a vivir... Juan José Tamayo, uno de los teólogos más reputados en España, trató de poner un poco de cordura en aquel debate aunque, como ya había tenido sus más y sus menos con Roma, no pudo desahogarse.

Ortega decía refiriéndose a los movimientos artísticos que éstos mueren no por la escasez sino por la sobreabundancia, y creo que esto puede ser aplicable a la teología. Se refería a que los movimientos o escuelas comienzan afirmándose en principios claros, de fácil comprensión. Con el paso del tiempo, poco a poco los seguidores los van

recargando y recargando hasta el extremo de que tiempo después, resultan irreconocibles. Entonces o bien se asiste a su defunción o bien se vuelve a las fuentes que les dieron vida. Nunca un origen es igual a otro, pero se puede salvar el espíritu que los inspiró.

El libro de Sobrino es a mi juicio el esfuerzo de un creyente que reivindica el origen que no es otro que el Evangelio, leído, claro está, desde una realidad insostenible para las grandes mayorías, para los pobres. Sobrino reivindica el potencial subversivo que hay en cada línea del Nuevo Testamento para mostrar lo que no se quiere ver, para denunciar lo *normal* que, por cierto, está muy lejos de serlo. Y, claro, esto molesta y disgusta a los *biempensantes*.

En la magnífica ponencia que el teólogo Juan José Tamayo escribió para el II Congreso de Zubiri, dedicado a Ellacuría, encontramos este párrafo. No tiene desperdicio.

Es necesario evitar concepciones espiritualistas o sólo trans-históricas de salvación, que implican una

ideologización de la salvación. Ellacuría aplica a la salvación lo que la Primera Carta de Juan dice del amor a Dios y al prójimo: quien dice buscar la salvación meta-histórica que no se ve, y descuida la salvación histórica que se ve, es un mentiroso.

¿Era preciso esperar diecinueve siglos para que apareciera Marx teniendo a nuestra disposición *El sermón de la montaña*? ¿Tiene esto algo que ver con la famosa *resignación cristiana* es este mundo porque en el otro Dios proveerá? Y ¿cómo es posible hablar de salvación histórica sin denunciar la situación de los marginados, la mayoría en este mundo, sin denunciar los excesos de un capitalismo depredador e inhumano?

Sobrino cita a Luis de Sebastián para luego extraer una interesante y matizada reflexión.

El capitalismo real es el responsable de la mala organización ético-moral de la economía mundial y de la convivencia vergonzosa, irracional y absurda en un mundo cada vez más integrado, de una indebida pobreza con una riqueza nunca vista.

Hasta aquí el economista. Ahora el teólogo:

Esto suele pasar hoy más desapercibido, y la crítica, cuando existe, versa más sobre el adjetivo: capitalismo salvaje, que sobre el capitalismo en sí mismo, y sobre el principio que lo sustenta: el derecho de propiedad. Mientras ese principio se mantenga como absoluto e intocable, la economía estará configurada estructuralmente por un dinamismo opresor,

el ser humano será comprendido desde su capacidad para producir riqueza, y su derecho a poseerla y disfrutarla proseguirá y aumentará la opresión, y ciertamente la distancia entre unos y otros.

Hasta aquí, Sobrino. Ésta es de Galeano:

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

Consideren en la primera el calificativo de *absoluto* porque aquí está una de los puntos de fricción cuando se habla de los derechos: ¿Tienen carácter absoluto? Si tienen carácter absoluto, cada uno de ellos es que están desligados entre sí, y entonces, ¿qué ocurre con el derecho a la vida? Kant decía que en el estado de naturaleza no hay *propiedad*; lo que hay es *posesión*, y ya sabemos que en dicho estado no hay normas ni leyes, ¿puede entonces haber derechos? El del más fuerte, pero éste no es un derecho tal y como entendemos el término. Sólo con la aparición del Estado podemos hablar de derechos, por tanto, como instituciones que son pueden ser legítimamente limitadas por Aquél si el bien público lo requiriese. Sobrino da en el blanco siguiendo casi la misma argumentación de Rawls —un liberal educado, no un marxista— en su polémica con Nozick.

Otro autor, en este caso el filósofo francés Vladimir Jankélévitch, hablando del mal, escribe algo muy similar a lo de Sobrino:

Más exactamente: el mal no radica en tal o cual regla de acción, sino, en general, en el hecho de que tal o cual regla de acción eleva sus propias exigencias independientemente de las demás; y una virtud, separada de todas las demás, es un vicio. Por eso la perversidad no suele tener contenido alguno en particular: la perversión, que hace perversa la perversidad, radica casi por entero en el rechazo a considerar el conjunto de los demás valores. Excelencias y perfecciones devienen entonces seniles, perversas y malas por efecto de la atomización; son entonces grises y secas como el polvo.

Y un dato cruel:

Si hubiera un poco de humanidad y compasión entre los humanos, bastaría con retirar apenas un 4% de la 225 mayores fortunas del mundo para dar comida, agua, salud, educación a toda la humanidad.

(Mientras escribo estas líneas, el diario español *El país* nos informa de la alteración que se ha producido según *Forbes* en la lista de los más ricos del mundo. Omito el nombre pero no la fortuna del *afortunado*: 62.000 millones de dólares.)

Ante tamaña injusticia, ¿cómo reacciona el Vaticano?

En este pontificado se han batido todos los récords de beatificacio-

nes y canonizaciones, pero a mi entender, ni uno sólo de los hombres y mujeres que han sido asesinados en el Tercer Mundo por practicar la justicia, defender a los pobres, ser fieles a Jesús, en definitiva, han sido reconocidos por el Vaticano. Y nada digamos de los pueblos crucificados en África, Asia y América Latina. También en el nivel eclesiástico solemne permanecen sin nombre.

Se refiere al pontificado de Juan Pablo II, pero por ahora no hay novedades tampoco en éste. Sobrino sigue en la línea de su maestro y amigo Ignacio Ellacuría en la detección de las patologías que sufren las instituciones, y la Iglesia no es inmune. Volvamos al texto de T mayo:

Una Iglesia centrada en sí misma no es ni puede ser sacramento de salvación; es más bien un poder anti-salvador, un obstáculo para la salvación en la historia y de la historia. La Iglesia es sacramento de la salvación de Cristo cuando se vacía de sí misma, deja de ser centro, se ofrece como don, se da a las personas y a los colectivos necesitados, se abre al mundo y se coloca a su servicio en la marcha de la historia.

Ahora, repárese en el concepto de *pueblo crucificado* porque es, valga la redundancia, crucial para la teología de la liberación. Decía que Sobrino conoce la repercusión del lenguaje que utiliza y esta categoría como poco aturde.

Se podrá decir que, a fin de cuentas, el pueblo crucificado es sólo lenguaje, pero hay que recor-

dar que estamos inmersos en una batalla del lenguaje, a la cual se dedican ingentes recursos. No es lo mismo hablar de subdesarrollo, y menos de pueblos en vías de desarrollo, que de crucifixión. Lo primero se puede cooptar fácilmente. Lo segundo, no, y por eso se silencia. Quizás el lenguaje de pueblos crucificados ayude a ganar la batalla del lenguaje, y, así, la batalla alrededor de la verdad.

Más todavía:

De ahí el lenguaje pueblo, pueblos, etc. Que está transido de muerte, y no de una muerte natural, sino de una muerte histórica que toma la forma de crucifixión, asesinato, activa privación histórica de la vida, lenta o rápidamente. A esa muerte, producto de la injusticia, acompaña la crueldad, el desprecio y, por otra parte, el encubrimiento. A esto suelo añadir que al pueblo crucificado, además se le niega la palabra y hasta el nombre, y con ello se le niega la existencia. El pueblo crucificado no es, y el mundo de la abundancia impide o dificulta que llegue a ser. Así, puede desentenderse —sin mala conciencia— de lo que ocurre a esas mayorías.

No son artilugios o adornos retóricos manidos, son metáforas que dan qué pensar, pues están preñadas de sentido y de denuncia.

Otro aspecto que el lector ya habrá descubierto es la opción por los pobres. Con el Evangelio en la mano, Sobrino nos advierte que es preciso reformular el concepto de “pobre”, pues el que se veía en la Palestina del siglo I de nuestra era no coincide totalmente con el de hoy, pero persiste una constante: tanto para uno como para otro, vivir es una carga muy pesada, y en esa carga se expresa la “hondura” de la pobreza. Pero ¿quiénes son los pobres? Antes de abordar esta cuestión es preciso no pasar por alto estas ilustrativas líneas.

Pero ante la crítica de que la teología de la liberación se centró unilateralmente en el pobre económico, me parece importante recordar dos cosas. Una es el horror,

ayer como hoy, de la pobreza cruel, en forma de hambre y enfermedades relacionadas con el hambre, que anualmente da muerte a cincuenta millones de personas. La otra es que lo económico, si se vuelve a su raíz, apunta al elemento de oikos de la vida humana, el vivirla no sólo en un oikos, como lugar físico, sino en vivirla como oikos, es decir, como núcleo de humanidad. En ese sentido, la pobreza económica expresa honda carencia humana, antropológica y social: la dificultad de formar hogar, vida humana, un oikos.

El texto está en total sintonía y congruencia con los anteriores. Al marxismo se le acusó injustamente de economicismo porque se decía que en la base de todo estaba la economía. Como se ve, la teología de la liberación tampoco ha podido escapar a semejantes críticas. Y como ahora ya se puede colegir, las críticas indican un profundo desco-

nocimiento de lo criticado, porque en el caso marxista, si un sistema – el económico, el político, etc. — no se puede entender al margen de los demás— no hay parte sin todo, lo abstracto y lo concreto -, en el caso de la teología de liberación es la realidad, zubirianamente entendida, el fondo irrebasmable desde donde todo debe ser pensado. Ni en un caso ni en otro tienen cabida los simples y fáciles reduccionismos. Y esto es lo que le permite a Sobrino abordar la realidad de los pobres desde distintas dimensiones.

En primer lugar serían los *materalmente* pobres, los que no dan su vida por supuesta. Pobres son “los que mueren antes de tiempo”. Aquí comienza y termina la economía, aunque ésta no haya dado todavía una definición precisa de “pobreza”.

En segundo lugar, los *dialécticamente* pobres. Los excluidos del trabajo y de la sociedad. “Se les niega su ser socio, compañero”. Son los inexistentes, los invisibles.

En tercer lugar, los *conscientemente* pobres. Conscientes de que su pobreza no es ni natural ni, sobre todo, querida por Dios.

En cuarto lugar, los *liberadoramente* pobres, los que transforman esa conciencia en praxis de liberación.

En quinto lugar, los *espiritualmente* pobres.

Entendiendo aquí la espiritualidad en sentido preciso: los que viven su materialidad, su toma de conciencia y su praxis con gratuidad, con esperanza, con misericordia, con fortaleza en la persecución, con amor y con el mayor amor de dar la vida por la liberación de las mayorías pobres (El espíritu de las bienaventuranzas con que vivir en la realidad).

Tras esto sólo puedo insistir en lo ya apuntado: ignoro la reflexión teológica que hay en los textos de Sobrino, pero de lo que estoy completamente seguro es que el punto de partida son los evangelios. Unos evangelios que no pueden, que no deben ser leídos al margen de la realidad, en este caso, la latinoamericana. Una Iglesia que quiera formar parte de la sociedad, que quiera además servirla, está obligada a conocer la realidad en la que está inserta, realidad que siendo múltiple y diversa —los problemas del Primer Mundo no son los mismos que los del Tercero— exige diferentes mensajes pero que tiene siempre un mismo destinatario: el ser humano, ese ser humano que tan bien describe Leonardo Boff en *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana*:

Somos gallinas, seres concretos e históricos. Pero jamás debemos olvidar nuestra apertura infinita, nuestra pasión indomable, nuestro proyecto infinito: nuestra dimensión águila.

Ay de nosotros, si pretendemos ser sólo águilas que vuelan en las alturas, que enfrentan las tempestades y tienen como horizonte el sol y el infinito del universo. Acabaremos muriendo de hambre. El águila, por más que vuela en las alturas, está obligada a bajar al suelo para alimentarse, cazar un conejo, un perezoso o cualquier otro animal. Somos águilas pero debemos reconocer nuestro arraigo en una historia concreta, en una biografía irreductible con sus limitaciones y contradicciones: nuestra dimensión gallina.

¿Será que la teología tradicional haya olvidado nuestra dimensión gallina ocupándose de falsas águilas? ¿Será lo contrario? Recuérdese que deben ir juntas las dos dimensiones, si falta una, la otra parece. ¿No será esto lo que molesta e irrita de la teología de la liberación, haber mantenido esa tensión entre ambas dimensiones? ¿Desaparece la espiritualidad por ello? Y volvemos al inicio porque si les tacha de *marxistas* a estos teólogos, la espiritualidad queda en entredicho.

Una acusación como lo es la carencia de espiritualidad lleva a la pregunta: ¿quién puede hacerla? ¿Hay algo así como un *espiritualitómetro* que le permita al inquisidor de turno medirla? ¿En qué tiempo vive una determinada Iglesia que acusa y espera a que el acusado demuestre su inocencia? ¿No es el principio de presunción de inocen-

cia uno de los logros más preciados del ser humano?

Bien, supongamos que todos los teólogos de la liberación estén equivocados, ¿no sería lo más razonable dialogar y debatir las posturas de cada escuela? Pues mire, lector, esto es imposible. ¿Por qué? Lea estas líneas y lo sabrá:

¿Jurídicamente, la noción de error y herejía tienen igual significado?

El significado de la noción de error es más amplio que el de la noción de herejía, pues si toda herejía es un error, todo error no es una herejía. Y si todo hereje se equivoca, todos los que se equivocan no son necesariamente herejes.

Pero en el ámbito de la fe, herejía y error son perfectamente sinónimos.

Esta joyita pertenece a Jaime Eimeric, un dominico español, que en 1376 escribió un tratadito que lleva por título “El manual de los inquisidores” y que por encargo de la Santa Sede fue comentado por el canonista español Francisco Peña en 1578. Cualquiera se puede imaginar que estamos ante todo un tratado por la “tolerancia”, y conste que no entiendo por ésta el respeto a las ideas ajenas, sino el respeto a las personas —lo único respetable— por encima de las ideas que sustenten —ésta son las que tienen

que hacerse respetar de forma argumentada. En cualquier debate, lo que debe de saber cada participante es que su integridad física personal no corre ningún riesgo defienda las ideas que defienda. No valen ni la excomunión, ni la reprensión, ni la exclusión, ni mucho menos la tortura, algo que nuestro inquisidor, verdadero profesor del triste Torquemada, practicaba con fruición y deleite para horror de sus víctimas. Pero hay más diamantes:

"... de todo lo antedicho se sigue que la noción de herejía abarca los tres conceptos de elección, adhesión y división."

Ciertamente no tiene desperdicio. El hereje se condena porque elige. Para el inquisidor la elección es caprichosa, no existe una elección racional o razonable porque ¿qué puede elegir alguien al margen de la verdad que, por supuesto, pertenece por completo a aquél? "No pienses porque ya pensamos nosotros por ti". ¡Qué lejos estamos de Kant y su "atrévete a saber" o "abandona tu minoría de edad"! San Agustín nos anima a que interpretemos los textos pues hay algunos cuya oscuridad puede paralizar el entendimiento. Pero también recomienda que dicha interpretación no rompa la coherencia del texto. Es evidente que no todas las interpretaciones son correctas, pero ¿sólo hay una verdadera?

¿Qué hacer con alguien que persiste en el error? La adhesión es una confirmación de la perversidad del condenado al negarse a reconocer la "prístina" verdad que se le muestra.

Y, claro, lo único que pretende el hereje es la división y el debilitamiento de la comunidad, lo que lo convierte en un verdadero delincuente, en un terrorista intelectual.

Ya sé que es el tópico más utilizado, pero Galileo encarna perfectamente a esas víctimas de la sinrazón. Se salió del molde al afirmar la teoría copernicana frente a la aristotélica al uso. Nunca se le dio un argumento que hiciera al científico rectificar y fue excomulgado. Afortunadamente más de 350 años después la Iglesia reconoció su error y le retiró la excomunión. ¿Qué ocurre hoy con todos esos sacerdotes desprovistos de sus cátedras de Teología? Están todos bien, gracias.

Visto lo anterior, podemos preguntarnos cómo leen los teólogos de la liberación los textos sagrados, ¿tan equivocados están? Sobre este asunto merece la pena leer lo que Phillip Berryman escribe al respecto:

La teología de la liberación es muy bíblica, pero no es literal o fundamentalista. Antes de la Ilustración, las iglesias simplemente suponían que las Escrituras eran el resultado de un dictado directo de

Dios a Moisés, a los evangelistas y a otros autores bíblicos. Sólo lenta y penosamente han aceptado las iglesias métodos históricos y críticos que revelaron, por ejemplo, que los supuestamente libros mosaicos eran el resultado de muchos siglos de tradición. En forma similar, los Evangelios dan acceso a Jesús sólo a través de comunidades cristianas muchas décadas después de su vida. El sermón de la montaña, por ejemplo, no es un registro palabra por palabra de Jesús, sino una colección de dichos atribuidos a él. Sólo en los últimos veinticinco años ha aceptado el catolicismo los resultados de la erudición bíblica moderna.

Y unas páginas más adelante,

Ciertamente, durante su vida la mayoría de estos teólogos han visto cambiar su propio entendimiento del cristianismo. Su fe puede ser menos literal de lo que era hace veinticinco años. Sin embargo creo que su respuesta puede ser que su experiencia con la gente pobre ha profundizado y validado su fe.

Otro ataque sin fundamento y al hilo del pretendido marxismo que

“Crítica o sapiencialmente, la posmodernidad ha desprestigiado la utopía, ha puesto fin a los grandes relatos y aconseja, como más razonable, pactar con relatos más pequeños, lo cual para los ricos significa moderación (...), mientras que para los pobres significa resignación (...). Pero la posmodernidad debiera tener muy presente que los grandes relatos siguen campantes en nuestro mundo —eso, sí,

anida en la teología de la liberación y que encuentra eco en el *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, es creer que la citada es teología es única, monolítica, conclusa y, por tanto, ya dispuesta a ser inculcada. Volvamos a Berryman:

En cualquier caso, estos teólogos, como muchos otros latinoamericanos, están convencidos de que los futuros intentos para crear un nuevo tipo de sociedad no necesitan copiar los modelos existentes, como el de Cuba, sino que pueden crear algo nuevo. Propugnan un tipo de discernimiento que llevará a una sociedad más justa con el menor grado de improbabilidad.

Particularmente suscribo todo lo anterior y creo que quien lea la obra *Fuera de los pobres no hay salvación* de forma no sesgada o torticera, también lo hará.

Pero no quisiera terminar estas líneas dedicadas al excelente, valiente, claro —la mejor introducción para un profano en el mundo de la teología de la liberación— y sincero libro de Jon Sobrino sin hacer alguna matización. Y ahora sí voy a citar. En la página 110, leemos:

desde lo negativo— en África, Asia central, América Latina en su conjunto.”

Y Sobrino no es el único en pensar así. En esta misma dirección apunta también Edward W. Said al tratar el tema del papel del intelectual. La cita es un poco larga pero sin desperdicio:

El objetivo de la actividad del intelectual es hacer progresar la libertad y el conocimiento humanos. Esto sigue siendo verdad, en mi opinión, a pesar de que hoy se repita a menudo aquello de que “las grandes narrativas de emancipación e ilustración”, como designa el filósofo francés contemporáneo Lyotard a tan heroicas ambiciones asociadas con la anterior edad “moderna”, han dejado de tener validez en la época del posmodernismo. De acuerdo con esta forma de ver las cosas, los grandes relatos han sido sustituidos por situaciones y juegos de lenguaje locales; los intelectuales posmodernos aprecian ahora la competencia, y no los valores universales como la verdad y la libertad. Personalmente siempre he pensado que Lyotard y sus seguidores no hacen otra cosa que reconocer otra cosa que su incapacidad y pereza, y hasta tal vez su indiferencia, sin evaluar correctamente el abanico verdaderamente amplio de oportunidades que a pesar del posmodernismo están al alcance del intelectual. Si tenemos en cuenta que de hecho hay gobiernos que evidentemente oprimen a algunas

personas y que siguen produciéndose serias desviaciones de la justicia, la cooptación y el confinamiento de los intelectuales por parte del poder puede ser todavía un medio eficaz para acallar sus voces, y la desviación de los intelectuales de su vocación sigue siendo de hecho un fenómeno bastante frecuente.

No es difícil llegar a estas conclusiones tras la lectura de la obra de Lyotard, pero el filósofo francés no es ni el único ni el mejor representante del pensamiento posmoderno. Ahí están también para darles la razón, esas teologías del capitalismo que estudió a conciencia el tristemente fallecido J. M. Mardones. O también aquel artículo de los 80 de Francis Fukuyama anunciando nada más ni nada menos que “El fin de la Historia” y que tantos ríos de tinta generó. El desliz que cometen, en mi opinión, los que así se expresan al hablar de la posmodernidad es creer que detrás de una bien definida época moderna que lo prometía todo y que dejó lo que hoy todos ya sabemos, viene una época de desencanto, pereza intelectual, individualismo y resignación, cuando no una gran complacencia ante la barbarie que vivimos.

Según yo lo entiendo, hoy no podemos definir la posmodernidad porque aún no sabemos qué es la modernidad. Sí, todos estamos de

acuerdo en identificar modernidad con racionalidad, pero ¿qué racionalidad? Intentaré argumentar mi postura sin salirme de la UCA.

En 2001, el doctor Juan Antonio Nicolás de la Universidad de Granada —y viejo conocido de la nuestra, en la que ha trabajado mucho y con excelencia— editó junto a su colega María J. Frapolli un libro que llevaba por título *Evaluando la Modernidad* y por subtítulo *El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Esto, en principio, nada tiene de extraño porque estamos acostumbrados a ver a Descartes como el padre de la Modernidad, el nacimiento del racionalismo y del idealismo. Cuatro años después, el mismo profesor impartió en esta Universidad un interesantísimo curso sobre uno de los filósofos más desconocidos, y no por el nombre, sino por su obra, tan descomunal —¡más de 275.000 páginas, así como lo oye!— como original: Leibniz. Pero lo más interesante del caso era la pregunta que atravesaba el curso: ¿qué modernidad conoceríamos hoy en el caso de que esta hubiese seguido la ruta leibniziana? Recuérdense que en los textos de historia de la filosofía, los dos autores citados comparten cartel y lo que aquí se venía a cuestionar era si podían hacerlo. La respuesta obviamente era que no. El doctor Nicolás comenzó por demostrar la parcialidad de las muchas lecturas que de la obra de ese genio se habían realizado, unas

desatinadas y otras muy atinadas pero, a la vez, muy incompletas, entre ellas la de Zubiri. Si se leen las páginas que éste genial filósofo dedica a Leibniz creará que la lógica y las matemáticas ocupan el centro de la filosofía de Leibniz, como ocurre con Descartes, y nada más lejos de la realidad: es la biología y, además, en algunos momentos incluso la mística. Y esto Leibniz. Y permítanme otra pregunta: ¿y si hubiese seguido la ruta de Spinoza y todo ese magnífico juego de pasiones, intensidades, etc.? La obra de Deleuze, considerado como posmoderno, no se sostiene sin el pensamiento espinosiano. No creo por todo esto que la modernidad pueda ser definida en bloque. ¿Qué decir entonces de la posmodernidad?

Pues lo mismo. La ausencia de metarrelatos es un arma de doble filo, bien porque puede entenderse como una dispensa de la razón o como el mayor desafío que se le ha planteado nunca. En el primer caso, no hay mucho que decir porque Sobrino pone el dedo en la llaga. En el segundo, sin embargo, el asunto cambia, y es que la razón se autocuestiona sin miramientos, sospecha de su alcance y además lo hace en una atmósfera bastante más cargada que la de Kant porque éste ni barruntó la cota de barbarie, horror, terror y deshumanización que lamentablemente alcanzaríamos en el siglo XX. El pensamiento débil¹ no es un pensamiento cobar-

¹ Felizmente G. Vattimo ya nos visitó.

de, timorato, no comprometido, es un pensamiento que así se autopromociona después de haber visto los resultados a los que nos condujo un pensamiento “fuerte” que se creyó omnipotente, que pecó de orgullo y desmesura. En cuanto a la utopía, ésta no es despreciada, sino valorada en lo que es, algo por lo que vale luchar día a día porque no

se entiende como estado definitivo sino como liberación a conquistar, léase por ejemplo, la original obra del portugués Santos, en la que el reconocimiento de la dignidad humana sin ninguna exclusión se erige como punto de partida de cualquier reflexión ulterior.

Vayamos cerrando.

3. Epílogo para “idiotas”

“El mundo al revés premia al revés: desprecia la honestidad, castiga el trabajo, recompensa la falta de escrúpulos y alimenta el canibalismo.”

“¿Será esta libertad, libertad de elegir entre esas desdichas amenazadas, nuestra única libertad posible? El mundo al revés enseña a padecer la realidad en lugar de cambiarla, a olvidar el pasado en lugar de escucharlo y a aceptar el futuro en lugar de imaginarlo: así practica el crimen, y así lo recomienda. En su escuela, escuela del crimen, son obligatorias las clases de impotencia, amnesia y resignación. Pero está visto que no hay desgracia sin gracia, ni cara que no tenga su contracara, ni desaliento que no busque su aliento. Ni tampoco hay escuela que no encuentre su contraescuela.”

He comenzado con un prólogo para “idiotas” y lo mejor es concluir estas líneas con un epílogo para ellos, y qué mejor que comenzar

con unas líneas del considerado como su máxima expresión: Eduardo Galeano.

El escritor uruguayo denuncia un mundo al revés y tanto Luis de Sebastián como Jon Sobrino persisten en la denuncia, de ahí que deban ser considerados como dos “idiotas”. Claro, que si estamos en un mundo al revés, el significado de las palabras también cambiará, así que en un mundo al derecho tendrían que ser considerados como inteligentes, y además, como inteligentes-sentientes, pues ésta es la forma humana de vivir y de vivir con mayúsculas.

Si todavía queda algún lector que haya llegado hasta aquí, habrá notado que no me he detenido en el lenguaje de Luis de Sebastián y esto es así porque es el que emplea un científico social, es el que todos conocemos. Un científico social que utiliza la economía como trampolín para ir más allá y es que los números ayudan pero no lo son

todo, pues tras ellos siempre hay una interpretación, y en ésta encuentran su verdadera función. Hay sin embargo algo que no debería pasar inadvertido: el concepto de “pecado” que aparece en el título. Deténganse en estas palabras de Sobrino.

“Lo que niega la utopía no es su ausencia, o el todavía —no, sino la activa presencia del pecado en el mundo, que configura al mundo como antirreino, el ciertamente— no. Antes se lo tomaba en serio y se aclaraba que pecado es lo que da muerte, lo que dio muerte al hijo de Dios y lo que sigue dando muerte a los hijos e hijas de Dios.”

“Lo que a tu prójimo hicieras, a mí me lo haces”. Este concepto de “pecado” es, en mi opinión, el puente que liga estos dos textos, el que permite que la lectura de uno de ellos se complete con la del otro, de ahí esos dos lenguajes, muy diferentes y a la vez gratamente armoniosos.

África es el pecado de Europa porque representa el antirreino del primer mundo, la distopía; lo que, aunque se quiera silenciar, sigue hablando; es lo que todavía hoy da muerte, razón por la cual nadie quiere mirarse en ese desdichado continente. África nos recuerda que el estado de excepción es el estado de normalidad en el que viven muchísimas víctimas, de ahí que en la “escuela del mundo al revés” una

de las materias más importantes que se cursan sea la de AMNESIA.

Hay un fragmentito en el prólogo del libro de Sobrino que he dejado para el final:

En negativo, me abruma que, al parecer nadie se responsabiliza de cómo está nuestro inhumano mundo.

Ésta es la demostración más palmaria de que Sobrino no tiene la obra de Hayek entre sus libros de cabecera y de que no quiere vivir en el mundo al revés. ¿Quién se va a responsabilizar si el mundo vive en un orden espontáneo permanente? Cada individuo, cada átomo “racional”, el “homo economicus”, toma sus decisiones, decisiones que no van más allá de la maximización de su utilidad, y luego el mercado, un señor al que nadie ha visto, le premia o le castiga. Y si alguien considera que la acción humana va más allá de esto le recomiendo que eche un simple vistazo a la obra fundamental de Von Mises, colega de Hayek, que lleva por título *La acción humana*, y por subtítulo *Tratado de economía*. La única acción racional es la económica, ahí queda eso.

Claro que Jon Sobrino cree que la historia es apropiación de posibilidades y eso es un “grave error” porque en la “escuela del mundo al revés”, como nos recuerda Galeano, las otras dos materias fuertes

que se cursan son la IMPOTENCIA y la RESIGNACIÓN.

Otro punto que debe quedar claro es que el pensamiento hegemónico es completamente alérgico a cualquier tipo de constructivismo sea del tipo que sea. Cualquier intervención, cualquier plan, cualquier paquete de medidas que se adopten para paliar una situación no deseada tiene en el mejor de los casos efectos nulos, y en el peor, catastróficos, de ahí que se le pida al Estado que intervenga siempre que el orden espontáneo esté en peligro. ¿Por qué? Pues porque el conocimiento humano es débil, parcial, siempre escaso, y no puede hacerse plenamente cargo de una realidad que siempre lo supera, por tanto, abstención. Y aquí sí tiene razón, a mi juicio, Jon Sobrino, porque este pensamiento que aparenta prudencia es conformista, es el pensamiento de la impotencia y de la resignación.

En resumen, estamos ante dos obras importantes, estimulantes y complementarias. Imprescindibles. Dos obras de divulgación que no caen nunca por ello ni en la deformación ni en la vulgarización. Los lenguajes son diferentes pero la

claridad expositiva es la misma, así como la denuncia a la que apuntan: la deshumanización. Una deshumanización que no ataca al sujeto como sustancia, sino como forma, pues como bien apunta Patxi Lançeros comentado a Foucault,

El sujeto es forma, relación consigo mismo y con los otros que se constituye en ámbitos epistémicos, políticos y morales en los que el individuo hace la experiencia de sí mismo, de su pensamiento y de su acción.

La deshumanización sería entonces un ataque a las posibilidades de transformación, de metamorfosis. La deshumanización sería la cosificación, la peor de las muertes, pues es muerte en vida.

Esto lo escribía Antonio Machado para un ilustre maestro, Francisco de Icaza, vaya también para Jon Sobrino y Luis de Sebastián.

*De su raza vieja
tiene la palabra corta,
honda la sentencia.*

*Como el olivar,
mucho fruto lleva,
poca sombra da.*

Luces y sombras del Poema de Parménides en la historia de la filosofía

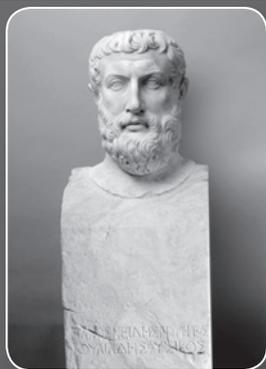
MANUEL MAZÓN

Universidad de Comillas

NOTA PRELIMINAR: Justo al comienzo del siglo XXI, en el año 2000, di un curso de doctorado en la UCA, aquí en San Salvador, sobre la radicalidad de la filosofía de Xavier Zubiri...Entre mis alumnos, allí se sentaba

MARÍA JULIA HERNÁNDEZ. Mi sorpresa fue

cuando me grabó la primera clase y me la transcribió entera. Yo la había titulado así Luces y sombras del...Desde entonces he ido pasando aquella transcripción a mis alumnos no sólo de la UCA, sino de la Universidad de Comillas, de Madrid, o en la Andrés Bello de Caracas, en la de Talca en Chile, o en estos últimos años, en la Nacional de San Salvador y en la Rafael



Landívar de Guatemala. María Julia Hernández ya no está entre nosotros. Reposa definitivamente sus fatigas por la defensa efectiva de los derechos humanos, en la fe que la mantenía en vilo...Trabajó conmigo, como tarea académica, en el estudio de las homilias de Monseñor Romero. La UCA la galardonó con un doctorado honoris causa, un par de años antes de su muerte. Cuando visito la cripta de la Catedral de San Salvador, allí ante su tumba, dialogo con ella... Hoy quiero dedicarle este artículo que no es más que un arreglo de aquella grabación con la que ella con tanto interés y sorpresa me obsequió...

Manuel Mazón. 20 de octubre de 2010.

Es importante un marco de referencia de lo que podríamos llamar la orientación radical de la actividad filosófica. Sólo se aprende filosofía filosofando, poniéndose a filosofar... De ahí la conveniencia de un ámbito de orientación que nos ayude a “ubicar” las distintas vicisitudes que el pensamiento ha ido sufriendo en su marcha hacia la identidad con el ser a lo largo de la Historia de la Filosofía, en sus momentos más estelares.

Si nos situamos filosóficamente en el siglo XIX: en el siglo XIX se da la gran eclosión del pensamiento *totalizante* y de su propia historia. Su culminación podríamos decir que es la obra de Hegel. Es el Idealismo.

¿Qué significa este idealismo, en dos palabras? Habríamos de tener aquí un mural al fondo con la frase tópica, —de la que arranca la filosofía—, aquel famoso aforismo de Parménides: “que el pensamiento es igual al ser”, interpretando que ‘igual’ es la tendencia del pensamiento: *tiende al ser*: —*to gar noein esti to einai*—, dice Parménides. Porque el pensamiento, vamos a decir, que remata en el ser. La terminal de la actividad del pensamiento siempre será el *ser*...

A partir de ahí, empieza la filosofía. Nos hemos retrotraído nada menos que al siglo VI antes de Cristo, en la antigua Grecia.

El hombre entonces lo que se plantea es saber del ser. Lo primero que se pregunta es: ¿qué es el ser?

Parménides describió el ser a la manera de una esfera, que es algo “limitado”, pero que no se le pueden abarcar los límites, el principio y el final se identifican, es compacta, es maciza; por lo tanto, todo cuanto, es. Y si considero la esfera como tal, si no hubiera más que una esfera, sería inconcebible el mundo del *no ser*, porque toda la realidad estaría —diríamos— completada, determinada por la esfera como *ser*. Así concibió Parménides lo que era el *ser*.

Entonces, ¿y todo lo otro que no es *ser*, qué dedicación se le da por el pensamiento? El pensamiento, ¿cómo se dedica a las otras cosas que no son *ser*? Pues, se dedica —dice—, por la vía de la *doxa*. La vía de la *doxa* es la vía que hoy entendemos como la más clara, es el ámbito de la opinión. La palabra *doxa* en griego significa *opinión*. En el sentido más simple y vulgar: yo opino esto, tú opinas y lo de más allá, y lo siguiente... Todas las opiniones juntas nunca llegarán a la verdad, según Parménides, pero ahí está. Se *conviene en*...es la vía de la convención. Algo muy ajustado, nada que tenga que ver con lo arbitrario.

¿Y cuál es la vía del *ser*? Es la vía de la *alétheia*. La palabra *alétheia* significa *descubrimiento*. Recuerda en castellano a la palabra *letal*. Esta palabra letal, presencia de la muerte. *Lethos*, en griego significa lo oculto. Muerto es lo que ocul-

ta la vida, lo que está oculto, —*letargo*—, está ocultando la vida. Está en letargo, los animales que están en letargo ocultan la vida. Cuando los griegos le ponen un alfa, una *a*, a las palabras esas por delante, *alethos*, entonces la palabra significa exactamente lo contrario. Por lo tanto, si *lethos* es oculto, *alethos* es descubierto. Entonces, *alétheia* es la verdad como descubrimiento. El pensamiento, en su ruta hacia el ser, lo que va es descubriendo *ser*. Luego el *ser* de alguna manera, está ligado al pensamiento y el pensamiento está ligado al *ser*. Los griegos siempre tienen una misma tendencia, que es ir, *desplazarse del pensamiento al ser*, porque el ser les espera, por decirlo así. ¿Y dónde les espera el *ser*?

Van buscando allí donde puede estar el ser *encerrado*, oculto. Entonces, Platón entiende que el ser está encerrado en aquello que es más propio del pensamiento. Y por eso crea un sistema que hasta hoy nos está condicionando y nos seguirá condicionando, a saber por cuánto tiempo.

Resulta que Platón como si dijera, ¿cuál es lo más cercano al pensamiento? Pues lo más cercano al pensamiento son las ideas. En el mundo de las ideas está el saber de la realidad. Entonces, ¿cuándo descansa el pensamiento según Platón? Cuando descubre el orden de las ideas. Así el orden de las ideas, diríamos, que es lo más real. Por lo

tanto, para Platón, el mundo de las ideas es el mundo real.

¿A qué se contrapone este mundo real en la mentalidad de Platón? A todo aquello que está más alejado de las ideas. ¿Cuál es lo más lejano de las ideas visto desde el pensamiento? Pues todo aquello que nosotros sentimos independiente del pensamiento. Situemos ahí todas las afecciones, emociones, las sensaciones, todo tipo de realidad que de alguna manera no está controlada por el pensamiento en el sentido que no pertenece al mundo de las ideas. Así Platón dice que la realidad para el pensamiento consiste en el orden de las ideas. Y desde ese orden de las ideas se intenta también el orden de las cosas que no poseen idea, i. d., el orden del mundo sensible.

Aristóteles, aparte de un gran pensador, fue discípulo de Platón. En un momento dado, Aristóteles tuvo una duda profunda respecto al sistema de su maestro. ¿En qué estaba el fondo de dicho sistema?

Aristóteles lo describe en el Libro I de la *Metafísica*, cuando dice que Platón descubre la realidad en el mundo de las ideas. Pero el mundo de las ideas —dice Aristóteles— según Platón, está separado de las cosas. Entonces Aristóteles no puede concebir que las ideas estén separadas de las cosas. Y todo el sistema de Aristóteles va a intentar arrancar de aquí: *de cómo en las*

cosas está el ser. Entonces, en la dimensión que va del pensamiento al ser, Aristóteles elige otro camino distinto de su maestro. Ya no va directamente a las ideas, sino que va directamente a las cosas. Pero va directamente a las cosas en un aspecto muy determinado. Dice él: “a las cosas que son *en cuanto que son*”. Ese *en cuanto que son*, diríamos que es el objeto de la Filosofía Primera (Προτη Φιλοσοφία) para Aristóteles, el objeto último del pensamiento. O sea que, la interpretación que Aristóteles hace de Parménides es que el pensamiento tiende a las cosas porque en las cosas está el ser, y al estar el ser en las cosas va a considerar las cosas no como cosas, sino *en cuanto que son*. Ese paso que da Aristóteles, hace que las ideas necesariamente vayan a salir de las cosas, destruye de un plumazo el mundo de las ideas de Platón como *separado* de las cosas.

A lo largo de la Historia de la Filosofía, en un momento alguien va a preguntarse: ¿Realmente, por qué no nos planteamos si no será el pensamiento mismo considerándose a sí mismo, quien tiene que dar con eso que es *ser* y no precisamente por la ruta de las cosas?

En el Renacimiento, en los albores del siglo XVI más o menos, —a finales del XV y comienzos del XVI—, el saber de filosofía empieza a volverse hacia el pensamiento. Y comienza a tomarse el pensamiento

como objeto, a analizarse el pensamiento, a ver si escudriñando el pensamiento encuentra en su estructura algún tipo de respuesta diferente respecto del ser que descubriría en las cosas. Es decir, a ver si encuentra algo en la estructura del pensamiento que de luz sobre el camino (*methodos*) para llegar al *desvelamiento* o verdad del *ser*. Es la tarea intelectual de René Descartes.

Descartes vendría a decirse: “vamos a ver si encontramos un método que nos lleve, con seguridad, del pensamiento al ser”. ¿Qué es llevarnos del pensamiento al ser? Es *alétheia*, es descubrimiento de lo que el *ser* es. Y entonces Descartes pone sobre la mesa todo lo que es la función del pensamiento visto desde la óptica de la actividad del propio pensamiento.

¿Cuál es el “funcionamiento” del pensamiento visto por Descartes? Pues, el pensamiento lo que hace es ordenar las ideas, analizando y sintetizando (construyendo, podríamos decir). Y ese análisis y esa síntesis de unas ideas respecto de otras es lo que vulgarmente llamamos *los juicios*.

Emitimos juicios sobre lo que las cosas son. Entonces lo único que va a hacer Descartes es decir: ¿en virtud de qué un juicio es verdadero?, ¿en virtud de qué un juicio

que yo doy sobre la cosa, descubre lo que la cosa es? ¿Qué aspectos descubre la mente en las cosas que yo pueda decir que eso es la verdad de la cosa en cuanto que ahí está la presencia del *ser*?

Descartes quiere encontrar algunas ideas, que radicadas en el pensamiento, sean la base que el mismo pensamiento tiene para ir *estructurando* el conjunto de ideas que por nuestra mente continuamente pululan. Descartes encuentra dos ideas que van a constituir la fundamentación de la verdad de los juicios, es decir, de cómo los juicios que emitimos sobre las cosas llevan en sí —dice Descartes— la *claridad* y la *precisión* con las que determinamos lo que las cosas sean. Y a esas dos ideas las va nominar *res*, las llama cosas, son algo ontológico, algo real. Y ¿cuáles son? Esas ideas son para Descartes la idea de *extensión* y la idea de *reflexión*; y por otra parte la *matemática*. La matemática es una ciencia que a la altura del siglo XVI ya está consolidada como una ciencia, es decir, si es verdad aquello que decía Kant que todo saber es saber de objetos, pues la matemática ya tiene su objeto consolidado a la altura cultural del siglo XVI europeo.

Entonces, Descartes ¿qué es lo que ve? *Intuye* (visión inmediata de algo), que cada vez que yo emito un juicio sobre las cosas sensibles, éstas, las cosas sensibles, se me presentan de muchas maneras. Pero

hay una manera que es inmediata al pensamiento. Y esa manera que es inmediata al pensamiento es el hecho de que las cosas son *extensas*, que se pueden medir. Y como las cosas se pueden medir y son extensas, el aspecto aquel en el que yo emito un juicio apoyándome en la extensión de la cosa, me da la verdad de la cosa. Las cosas son unas respecto de las otras, mayores o menores, se pueden combinar de este modo o del otro; entonces puedo calcular de antemano, por ejemplo, cómo se hace un puente, puedo calcular de antemano cómo se navega en un barco, etc., etc. Empieza a surgir lo que se llama *el mundo moderno*, apoyados en una idea base, que está presente en todos los juicios que yo emito sobre la realidad que puede ser manipulada por el hombre desde el parámetro que es *la extensión*.

Leibniz va a añadir sólo un punto de inflexión a esa *extensión*: La extensión sí, pero también *la fuerza*. Con la extensión y la fuerza, diríamos, se va a objetivar. Vamos a emitir juicios sobre lo que es la realidad sensible y la realidad cósmica en general. Entonces, esa orientación del pensamiento que va hacia las cosas a través de la extensión y de la energía, diríamos, es la que va a condicionar ya el saber del hombre respecto a las cosas que están fuera, o frente a él.

¿Y respecto a lo que siente dentro de sí, de tal manera que el

hombre siente que —como dice Descartes— es *un ser*? Yo soy un ser que piensa, soy un ser que quiere, soy un ser que llora, que ríe, que desea, soy un ser que tal y tal, etc. Pues respecto a todo ese mundo tan rico, tan vivo, interior, ¿en qué idea me voy a apoyar para poder controlar todo esto y poderlo regular, y poder —diríamos— vivir en armonía interior conmigo mismo, y al mismo tiempo en comunicación con los otros que sienten igual que yo? Se encuentra entonces Descartes con otra idea, o *res*, que la formula como *res cogitans*.

Cogitans es un verbo latino, *cogito* significa pensar, la cosa que piensa, que quiere, que siente, etc., etc. O sea, la introspección, que decimos hoy en día, de la persona. Así Descartes lo que hace es desentrañar el pensamiento como tal, pensamiento que va hacia *el ser*, que tiende *al ser*.

Descartes deja de lado al *ser* por un momento como identificado con las cosas y va a entrar en el pensamiento a ver si el pensamiento tiene una estructura tal que apoyándose en esa estructura pueda tener una nueva visión directa del *ser*. Y ahí da con esas ideas elementales, que son fundamento de todos los otros juicios. ¿Qué categoría ontológica tienen? Es decir, ¿qué realidad poseen? Descartes les da la categoría de *res*, de *cosa*. O sea, la cosa aristotélica, el ver las cosas que son en cuanto que son, decía Aristóteles

que allí estaba *el ser*. Pues ahí está *el ser*. La *res extensa* no es sólo una idea, sino que es una realidad, una realidad metafísica.

¿Qué significa una *realidad metafísica*? Que es categorizable metafísicamente ¿Qué significa que es *categorizable* metafísicamente? Que le puedo poner una etiqueta, una palabra que nosotros estamos empleando siempre y que nos conviene de vez en cuando determinar con precisión, esa es la palabra *sustancia*.

El término *substantia* traduce al latín el término griego ουσία. ¿Qué era la *ousía* para un griego? La *ousía* para el griego tenía que ver con lo que se llama la “hacienda”. Los bienes de los que uno es propietario, de tal manera que esa hacienda proporciona independencia y autonomía para la tarea de *irse haciendo* la vida. Por lo tanto, *ousía* era la hacienda, sin ninguna connotación filosófica por supuesto, era una palabra del lenguaje vulgar de la gente. De tal manera que *ousía* si tiene alguna connotación verbal sería un sustantivo sacado de lo que es el verbo *ser* en su participio de presente: *siendo, lo que es*. Lo que es, lo que está *siendo*.

Pero lo que es, entonces, metafísicamente, desde el punto de vista aristotélico, adquiere toda una profundidad: que lo que es, es *lo que está*, lo que tiene firmeza, lo que tiene consistencia. Aristóteles

asumió la palabra, esa vulgar, la *ousía*, para decir: lo que tiene consistencia desde el punto de vista del pensamiento, es aquello en lo que el pensamiento se apoya para volver inteligible (entender) cualquier cosa que sea, para llegar *al ser*. La *ousía* del pensamiento, la hacienda del pensamiento, es precisamente la categoría que indica *lo autónomo y permanente*.

Y ¿qué es lo autónomo y permanente en el horizonte de la filosofía griega? Pues aquello que a pesar del movimiento, siempre está, o aquello que de alguna manera hace posible que haya movimiento, sin moverse ella (la *ousía*), a su vez. A esta realidad autónoma permanente e inmóvil, frente a toda realidad que se mueve, Aristóteles la llamó *prote-ousía*, primera sustancia. Y esa *prote-ousía* es el *Theos*, *el ser*, el dios de Aristóteles. Y como bien dice Xavier Zubiri: es un dios ocioso, no hace nada. Porque él existe *akineton*, inmóvil, todo lo que hay está en movimiento. Por ello los griegos no concibieron ni la creación, ni la nada...

Pero también Aristóteles habla de *deuteraí ousíai*, las otras, las segundas *ousíai*, sustancias —vamos a traducir así—. Y esas *ousíai* ¿qué son? Cualquier cosa que pueda ser objeto de un juicio del pensamiento, de tal manera que se deje nominar, se deje calificar, se deje decir de ella lo que es; pero teniendo en cuenta que la apoyatura del

juicio no está en el pensamiento, sino que es el pensamiento el que se apoya en lo que la cosa tiene de *ousía*. ¿Y qué es lo que la cosa tiene de *ousía*? Tuvo que nominarlo Aristóteles, y lo calificó de aquello que *agarra*, de aquello que sostiene lo que es el adorno de la cosa y que nosotros vamos calificando en el juicio que emitimos sobre ella. Y así va determinando con los predicados: *la pared* es grande, tiene tantos metros, *la pared* es de color blanco, *la casa* es confortable, *la casa* tiene cinco habitaciones, *la pared*, *la casa*, etc. Las palabras pared y casa son ahí la *ousía*. Y todas las otras formulaciones que estamos fijando como predicados, están volviéndose inteligibles por constituir, diríamos, el adorno de la *ousía*. Así se vuelve inteligible para el pensamiento lo que es esa realidad que llamamos, en el ejemplo, *pared* o *casa*. Estamos en un mundo de *representaciones*: las cosas se nos presentan, el pensamiento las traduce en ideas; y al traducirlas en ideas, las ordena, las une. Y al unirlas, se vuelven inteligibles, ¿por qué? —dice Aristóteles—: Porque todo se vuelve inteligible para el pensamiento que va *categorizando* (y *construyendo*, añadimos nosotros hoy).

¿Qué significa categorizar? Hay un verbo en griego que se dice *kategoreuo*. ¿Y las categorías? ¿Qué es categoría?

Categoría es un asunto intelectual muy importante. Este señor

tiene mucha categoría, esta dama es de categoría, etc. ¿Qué significa esa importancia que tiene la categoría? ¿Por qué la categoría refleja lo importante?

Kategoreuo significa en griego *marcar*. El ‘agorero’ es el que dice cosas importantes en el mundo del destino. Normalmente después, como las cosas importantes suelen ser las que nos perjudican, pues el agorero es aquel que nos dice cosas que no queremos oír. Esto es una desviación del significado. Pero *agoreuo*, nos lleva a la palabra *ágora*, la plaza donde se decían las cosas importantes para los griegos. Entonces, *agoreuo* es el hablar en la plaza, y *kata* es el prefijo griego que indica el sello, por decirlo así, lo que queda —*kata*—, lo que queda bien sellado o fijado. Es la acción de sellar en el sentido de que queda bien sujeta la acción del verbo. Si *agoreuo* es hablar, *katagoreuo* es, diríamos, *acusar*, en el sentido de sellar lo que se está diciendo como una cosa importante. Por lo tanto consistente, inteligible para el entendimiento de las cosas.

Categoría, cuando realmente la mente dice: esto es así, ha categorizado, ha dicho lo que es y lo ha sellado. Entonces esto es una *substancia* (así tradujeron los latinos la *ousía*) y esta sustancia está —diríamos— adornada de una serie de *simbebekota*. *Simbebekota* es una palabra griega que significa lo que acompaña. *Sim-baino*, lo que acom-

paña a una *ousía* o sustancia. Los latinos tradujeron por “*accidente*” (lo que está o sucede junto a —*ac*—; accidentes, cualidades, atributos etc., etc., etc.) Entonces Aristóteles hace una distribución genial de estos modos de categorizar. Dice Kant, que *el libro de las categorías* de Aristóteles será perenne. Un libro pequeño, que probablemente lo escribió a última hora, en sus últimos años para que sus alumnos, los de Aristóteles, pudieran comprender con agilidad toda su obra escrita. Es una auténtica joya.

Descartes, ante ese libro de las categorías de Aristóteles, se pregunta: ¿Cuáles son las categorías sustanciales que tiene el pensamiento para poder decir lo que las cosas son? Pues tiene tres categorías como dijimos arriba, con valor de sustancia. Por tanto son independientes del ejercicio de pensamiento. Necesita el pensamiento apoyarse en esas tres sustancias para poder funcionar en el asunto de la emisión de juicios sobre las cosas. Pero para Descartes funcionar significa *ver claro*, *estar seguro* de que hay verdad en lo que se afirma. —Diríamos—, este color rojo ¿es más intenso que este otro color rojo? Respondería Descartes, la intensidad se puede medir, pero lo que no se puede medir es el color rojo como *la rojedad*, luego ésta, *la rojedad* como posible sustancia, no tiene valor alguno independientemente de su intensidad que se puede medir.

¿Qué está indicándonos con ello Descartes? Que ha liquidado de un plumazo inmensos ámbitos posibles para las categorías aristotélicas. Todo lo que llaman las cualidades segundas, todo aquello que se percibe por los sentidos y que Aristóteles eleva a categoría de cualidad, esto lo suprime. ¿Por qué? Porque no hay una idea en el pensamiento, salvo la idea de pensamiento mismo —según Descartes—, que avale la seguridad de que estamos verdaderamente categorizando ahí. Sencillamente, estamos opinando sobre colores, estamos en el mundo de la subjetividad, en el mundo de la opinión. El gran marco de Parménides —la tensión entre el pensar y el ser—, condiciona el saber de filosofía de tal manera, que no se puede salir tan fácilmente de sus márgenes.

¿Cuál será la sustancia que Descartes pone como fundamento de todo juicio que se va a dar sobre la realidad? La sustancia clave, la sustancia que nos da confianza y que destierra toda posible duda acerca de la existencia de un engañador más poderoso que nosotros, esa sustancia es *Dios*. Dios para Descartes es lo más perfecto, y la perfección se confunde con la bondad. Este es el papel, el oficio intelectual de Dios en la filosofía que surge de los análisis cartesianos...

Tenemos pues, que la filosofía moderna se asienta, por decirlo así, dentro del pensamiento. Va a analizar el pensamiento.

Descartes y Leibniz analizan el pensamiento para ver si hay unas ideas en las que yo pueda apoyarme y que constituyan como la sustancialidad, o la categorización de todos los juicios que damos sobre las cosas.

Kant va a dar un paso más sobre este planteamiento. ¿Qué es lo que nosotros captamos —dice Kant—, cuando algo nos afecta? El *algo* que se nos presenta, dice Kant, nos afecta siempre de una manera muy definida, en un *espacio* determinado y en un *tiempo* concreto. De tal manera que cuando yo hablo por ejemplo, de que he conocido a fulano o a mengana, o cuando he dicho que he visto una montaña, un valle, o cuando he dicho que tengo que hacer un viaje, etc., etc. Cuando hablo de toda esas cosas, esas cosas siempre están *situadas*. Están situadas en un espacio determinado y en un tiempo concreto. Entonces dice Kant, ¿qué es el espacio y el tiempo? ¿Son conceptos? No. Porque el concepto por definición es representación (por construcción decimos nosotros hoy)... Son *intuiciones*. Son intuiciones, visión inmediata, es una visión inmediata. Es una intuición inmediata. Esa intuición inmediata ¿está fuera de mí? No, porque ya estamos metidos en el pensamiento. Con Descartes ya hemos entrado en el pensamiento y ya no vamos a poder salir. Desde dentro del pensamiento ¿el espacio

y el tiempo qué son? Son estructuras del pensamiento, en virtud de las cuales el pensamiento (en su dimensión de inmediatez con las cosas, que eso es la sensibilidad para Kant), tiene la capacidad de *determinar* aquello que le afecta al hombre. Determinarlo, de ponerlo y de dejarlo fijado espacial y temporalmente.

Aprehendemos el pasado, el presente y el futuro. De alguna manera ¿qué vienen a ser?, pues el *tiempo*. Entonces ¿qué es este tiempo? Para Kant es una forma interior: el modo que tenemos nosotros de localizar las cosas en un antes, en un ahora y en un después. ¿Eso qué es? Eso es un *algo* inmediato al pensamiento humano, es inmediato. No podemos ni prescindir de ello, ni podemos conceptualizarlo más allá de la inmediatez. ¿Por qué? Porque no podemos separar esa intuición de ninguna cosa que nos afecte. Si hablamos del *antes*, hablábamos de cosas que nos sucedieron desde este momento hacia atrás, si hablamos del *después*, hablamos de cosas que queremos que nos sucedan o no, en el futuro. Y ¿si hablamos del *ahora*?, pues de cosas con las que estamos en él, en el ahora, en el actual presente, por decirlo así. Por lo tanto, no puede uno separar el tiempo de las cosas sensibles que se nos fijan en la conciencia.

Por otra parte, a su vez, cualquier “cosa” está situada fuera de nosotros en un espacio determina-

do. No podemos concebir nada que no esté ahí en un espacio. Esto es lo elemental del conocimiento previo. Es decir, tenemos dos estructuras que pertenecen a la forma del pensamiento, él las llama formas *a priori*, con las cuales nosotros determinamos todo lo sensible. Pero son *ciegas* —dice—, estas intuiciones o formas *a priori* de la sensibilidad... ¿Cómo comprendo yo lo que me viene ahí? Lo comprendo porque yo tengo unas categorías que las voy aplicando a las unidades espacio-temporales. A la unidad espacio-temporal, por ejemplo, yo les aplico la idea de hombre, la idea de mujer. Y este es el modo que tiene la mente humana de funcionar.

Kant no inventa nada, reestructura las cosas de otra manera. Si inventa algo Kant, es el *modo* de analizar esto. Y entonces dice que la *lógica*, la lógica ésta con la que todos combinamos juicios entre sí, como hemos hecho siempre, tiene una dimensión *transcendental*.

¿Qué significa transcendental? Significa que esa lógica *transcendente*, está sobre nuestra operatividad, nuestro normal conocimiento de las cosas. Y al trascenderla, se convierte en objeto de nuestro análisis. Entonces podemos analizar cómo funcionan los principios lógicos del entendimiento, cuya función transcendental es avalar nuestros juicios empíricos como juicios —diríamos—, que tienen salvedad sustancial ¿De qué?, del buen fun-

cionamiento trascendental de los principios lógicos.

Ahora bien, dice él, no tengo ninguna experiencia de que estos principios lógicos se puedan aplicar más allá de las unidades espacio-temporales. Por lo tanto, la ciencia como tal es una ciencia de fenómenos, es la ciencia de la organización de los fenómenos. Y ahí empieza la tensión moderna avalada por Kant.

¿Qué significa fenómeno?: La unidad espacio-temporal de aquello que nos afecta. Eso es el fenómeno. Y el fenómeno, entonces, es el contenido de los conceptos que yo, mientras los tengo en mi cabeza sin funcionar, son vacíos. Los conceptos que tenemos, un concepto cualquiera, el concepto de *dimensión*, el de *disponibilidad*, el concepto de *sustancia*, etc., etc., son un bagaje que tengo y lo voy relleno de unidades fenomenales. Así al combinar yo las unidades fenomenales de *más y menos*, etc., etc., ya sea cualitativa, cuantitativa, dispositivamente, etc., etc., voy creando formulaciones de tipo universal que van dando de sí los saberes determinados. Formulación de tipo universal sobre el funcionamiento del cosmos, *la astrofísica*; funcionamiento universal sobre cómo se desarrolla la vida, *la biología* etc., en el sentido de las plantas, en el sentido animal, en el sentido humano, etc.

Está naciendo un mundo nuevo. ¿En qué? En el hecho de que

los filósofos han descubierto que el pensamiento tiene una estructura que está hecha para conocer *el ser* —que dijo Parménides—, pero *el ser* ya no es algo que está en las cosas, porque a las cosas a su vez, sólo llevo si de alguna manera las *determino* conforme a la totalización espacio-temporal.

¿Qué hacemos con esa otra parcela de la realidad que, aparte de poderla localizar espacio-temporalmente, tiene como una dimensión que no hemos enunciado aquí, pero que es tan *íntima* a nosotros o más, que las formas espacio-temporales de determinación? Evidentemente existe la conciencia de que nuestra conducta es una conducta que no está necesariamente espacio-temporalizada, y que no funcionamos —diríamos— como funcionan los astros por la atracción universal, las fuerzas de la gravedad, etc., etc. Solucionamos los asuntos (o no), porque nos da la gana, porque podemos y porque queremos.

Hay un sentido profundo de la *libertad*, realmente nos sentimos y somos libres. ¿Qué hacemos con ello? Todo el panorama de la ética, del derecho, de la comunicación humana, del querer o no querer, del odiar y del amor. Dice Kant, ¿qué hacemos con todo ese mundo? El pensamiento encuentra también una estructura dentro de sí para poder regularlo. Y esto es *tan importante*, tan importante que yo tal vez me

muera sin saber una cosa: *realmente si no hubiera llegado Kant a descubrir esto que vamos a decir ahora, ¿hubiera existido el mundo moderno tal y como lo sentimos y vivimos?*

Cómo están complicados los modelos de países que se quieren imitar unos a otros; las categorías de las relaciones comerciales, las categorías de las relaciones diplomáticas, de las relaciones internacionales jurídicas, el respeto a los pactos, etc., etc. Porque Kant viene a decir que en el pensamiento humano hay una estructura *a priori*, —como hay las formas espacio-temporales y como hay las categorías conceptuales para determinar lo objetivo de la naturaleza, (vamos a decirlo así). Hay también un *a priori*, un algo *a priori* que está ahí, desde el cual el pensamiento va universalizando la conducta humana, y la va regulando, y va formulando leyes, que diríamos, hacen posible que los pueblos se aglutinen en federaciones u otras fórmulas similares. Y esa realidad interior es algo tan simple e intuitiva como *el deber*. El deber. Y lo nominó *imperativo categórico*.

Hay dentro de nosotros una capacidad de legislar, una capacidad de mandar que es *absoluta*. Lo que pasa es que es subjetiva —dice él—. Es subjetiva, es absoluta, pero también es universal. ¿A qué se debe este universalismo? Porque encuentra dentro de sí como una formulación: *procede de tal manera*

que tu conducta pueda convertirse en conducta universal. He ahí el *a priori* del deber y consiguientemente, el fundamento de las éticas y en general de eso que podríamos llamar la racionalidad que da vida e identidad a los pueblos.

Kant era de religión cristiana-protestante y además muy practicante, entonces a partir de la filosofía kantiana toda la corriente política protestante se polarizó, como si dijéramos, en estos términos: aquí se fundamenta racionalmente todo un modo de organizar el Estado. Por eso tiene tanta importancia —diríamos—, esa teoría de Kant. Paralelamente a esta situación, discurre Montesquieu sobre la división de poderes, y sobre la fuerza, o el llamado imperio de la ley... Kant converge también en este punto.

Tenemos ya que dentro del pensamiento, descubierta la capacidad para el conocimiento de la naturaleza, y la estructura, a su vez, para la regulación del mundo humano de la libertad y de las apertencias.

La pregunta no se hace esperar para Kant: ¿qué hacemos con aquello que es *transcendente*? Porque seguimos teniendo la idea de *Dios*, seguimos teniendo la idea de *Hombre libre* como inmortal, y seguimos teniendo la idea de *Mundo* como el cosmos, como algo que da de sí, y que puede seguir indefinidamente funcionando. Este es el objeto últi-

mo de la metafísica en cuanto que ordenamos los juicios que tenemos sobre esas cosas, hacemos unidades de la totalidad de los juicios. No podemos dar un juicio sobre la realidad de Dios en el sentido de sustancia, de la sustancia antigua, pero sí podemos regular nuestros juicios sobre lo que es lo *transcendente*. Y entonces regulamos los juicios en unidades de *totalidad*. Y tenemos dos dimensiones en el pensamiento, dice Kant, con las cuales volvemos comprensible todo el mundo de nuestras apetencias intelectuales, que es el mundo del *gusto*, —belleza, estética— y el ámbito de lo *sublime*. Es decir, que Dios para Kant se convierte en lo sublime, porque de alguna manera es lo otro distinto pero que está como realidad amparando todo este orden maravilloso, que va descubriendo con su accionalidad el pensamiento humano.

A Kant no se le ocurrió toda esta concepción en una noche de insomnio, no, sino que Kant arribó seguramente a ello por haber estudiado muy lentamente a Descartes, y a Leibnitz, y a Spinoza. Y a Hume, a Locke y por haber reflexionado sobre la contradicción entre empiristas y racionalistas. Entonces, viene a decir, hay que radicalizar más el análisis del pensamiento. Vamos a analizar las estructuras del pensamiento *en función* del conocimiento.

En función del conocer, conocer tanto la naturaleza, tópicamente

hablando, como conocer nuestro modo del proceder humano, éticamente hablando. Y también por encontrar una respuesta consoladora sobre el hecho de lo que sea la realidad después de la muerte en cuanto que nos afecta, y el hecho del Dios que se nos revela en las religiones. Y qué base racional, a su vez, tiene ese Dios. Esta es la obra de Kant.

Parménides formulaba, como ya sabemos, que el pensamiento tiende al ser, es igual al ser (*to gar noein esti to einai*): “necesariamente el pensamiento está hecho para el ser”, podríamos traducir nosotros. Si así fuere, entonces resulta que el pensamiento se ha confundido en el análisis realizado por Descartes y hasta Kant, —que es toda la filosofía moderna—, y ello por haber identificado la actividad del pensamiento con *la figura del conocimiento*. Podríamos decir que pensamiento para Descartes, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, etc., Para todos los grandes empiristas y grandes racionalistas europeos del siglo XVII y XVIII, pensamiento es *igual* a conocimiento. En el sentido que el estudio del conocimiento nos da la mayor virtualidad del pensamiento, lo que el pensamiento puede dar de sí. Y esto todavía hoy funciona así en muchos aspectos... Todavía hoy funciona así, ¿por qué? Porque las grandes ideas avanzan muy lentamente en la historia de la humanidad, vienen siempre por detrás. Yo creo que hay mucho

kantismo perdido por ahí en el mundo del deber, la ley como deber, el deber, el deber... El deber, eso es kantismo puro. Todavía está influyendo y eso que han pasado doscientos años, y tal vez los que seguirán...

Pero si el pensamiento lo identificamos con el conocimiento resulta que ese conocimiento, ese instrumento del que nos servimos continuamente para decir *lo que las cosas son en cuanto que son*, en expresión aristotélica, (porque nadie va contra esa fórmula, se situará uno de distinta manera, pero la formulación sigue estando ahí). Entonces, en un momento dado, aparece la *figura* que realmente domina al conocimiento. ¿Cuál es la figura, la categoría que domina al conocimiento? Pues es la categoría del *yo*. El yo, el yo, yo transcendental, el yo que trasciende toda operatividad. Es importante esto.

En el momento en que aparece el yo ¿qué es lo que hace el yo? Pensar, ¿qué significa el *yo pensando*? El yo *pone* el pensamiento, lo pone, es suyo, *lo pone*. ¿Quién va a reflexionar entonces sobre la importancia de este yo?... Fichte.

Este yo activo ¿qué es lo que pone el yo?, se pregunta Fichte. Estamos en pleno final del siglo XVIII, principios del XIX. Hay tres grandes filósofos alemanes que son Fichte, Schelling y Hegel: los idealistas alemanes. ¿Qué significa

esto? Significa que la idea, desde la idea se constituye la realidad, por decirlo así.

El asunto es: ¿quién posee la idea? Fichte dice que la idea la posee el yo. Por lo tanto, el yo de Fichte es un yo factitivo, un yo que actúa, un yo que hace. (Está empezando a nacer, políticamente por ejemplo, lo que será el imperio alemán).

Hegel declara enfáticamente que va a enseñar a pensar en alemán a toda Europa, y a fe que lo ha conseguido. Este personaje grandioso, el día que Napoleón estaba bombardeando Jena, la ciudad de Jena donde él daba clases, toda su preocupación era salvar un manuscrito, su manuscrito de la *Fenomenología del Espíritu*. Y se fue corriendo por los arrabales de Jena, pero al mismo tiempo no estaba renegando de Napoleón, porque según Hegel, Napoleón era el ideal o representación histórica del yo que *pone* (mejor, *im-pone*) la realidad. Él vio la figura de Napoleón. Intuyó en esa figura de Napoleón, un momento de su elucubración sobre la historia del pensamiento.

Fichte es el primero que dice que el yo *pone* la realidad, por lo tanto el conocimiento va a ser superado. Por encima del conocimiento está el yo que pone la realidad. ¿Qué es esa realidad para el yo?

Algo muy elemental y en función del yo. ¿Qué es lo que *no* es el yo? Pues, es el *no yo*. No yo. De ahí nace el idealismo alemán. Toda la realidad externa al pensamiento es *no yo*, y *adquiere* su inteligibilidad desde el yo que piensa. Pero entonces el yo que piensa ya no sólo es el yo que quiere, etc., etc., etc., sino el yo que impone la realidad. Y *pone* la realidad, y la impone. ¿Cómo la pone? Pues porque la crea ¿Y cómo la crea? Porque la ordena. ¿Y cómo la ordena? Porque tiene *poder* para hacerlo. De ahí va a adquirir su racionalidad el pensamiento europeo absolutista...

El yo lo que pone, dice Schelling, es que nos descubre la realidad que está detrás del no yo. Y lo que está "detrás", la realidad detrás del no yo, es *la naturaleza*. Schelling fue un idealista, diríamos que fue el padre de todos los grandes ecologistas románticos. La naturaleza es un poco de donde brota todo lo que, de alguna manera, nosotros después vamos transformando racionalmente. Pero la base está en aquello que está representado por el *no yo*. ¿Por qué?

Porque es un proceso dialéctico. *Dialéctico* significa que ante la posición del yo, surge el no yo, el no yo deja al descubierto la naturaleza, eso vuelve sobre mí y entonces ya lo que vuelve sobre mí dialécticamente es *la configuración*, es ya *la anexión*. Yo me anexiono la naturaleza, y al anexionarme la na-

turalidad, ¿en qué me convierto? Me convierto verdaderamente en un ser natural que es más que natural, (esa mezcla en opinión de Hegel respecto de Schelling, era algo así como aquello de "que por la noche todos los gatos son pardos", es decir, que ya no sabemos si somos espíritu, o si somos naturaleza). De ahí que Hegel afirme: hay posición del yo, pero la posición del yo es representación a su vez de la posición del *absoluto*. Entonces la realidad es lo absoluto como tal, y lo absoluto se va representando como si fuera un *film*, una película. ¿A través de qué? A través de la conciencia humana. *La conciencia humana* es el gran *film* de la realidad. O sea, cuando nosotros vemos una película sobre la realidad, la película no es real, sino que el *film* nos lleva a nosotros a una realidad determinada pero sólo representada en el tal *film* de la conciencia. En definitiva, que lo que viene a decir Hegel es que la conciencia humana en su ver todo lo que va pasando por ella ¿qué va descubriendo? Va descubriendo cómo *el absoluto* se va manifestando a través de dos dimensiones; una que le llamamos *la historia*, la historia de los acontecimientos; y otra, las *figuras* lógicas de la conciencia.

Ese entrelazado entre el análisis de la historia y las figuras de la conciencia, es la obra de Hegel que se llama *Fenomenología del Espíritu*. El espíritu ¿qué es? El espíritu absoluto. La fenomenología ¿qué es? El modo como aparece el espíritu,

el espíritu se nos va manifestando en la historia de la humanidad y se nos va aclarando en las figuras de la conciencia.

El despliegue del método. La lógica de Hegel es ir descubriendo la interpretación de este entrelazado, de tal manera que al final sucede lo que estaba en el principio que es lo absoluto en cuanto absoluto. Pero lo absoluto, en cuanto absoluto, la mayor determinación del absoluto, ¿qué es? ¿El *ser*? No. El *ser* es lo más indeterminado que hay, afirma Hegel. Por lo tanto Hegel considera no directamente al *ser* sino su actividad ¿Qué es ese pensamiento en cuanto actividad? Su manifestación más directa la ve Hegel en el mundo griego, en su modo de pensar el *ser*, y en el mundo escolástico medieval como su primer replanteamiento.

¿Qué hace la Filosofía desde Descartes?, pues tender hacia el pensamiento que se reflexiona a sí mismo, pero se reflexiona a sí mismo como poseedor del conocimiento exclusivamente.

Hegel entiende que el conocimiento es solamente una figura de tantas que tenemos nosotros en la conciencia, y que tendrá que ser interpretada desde otras figuras también: la duda, la certeza, el juicio,... la figura más radical es *la razón*. Y en cada época histórica hay como una concreción de esas figuras intelectuales. Entonces, el

análisis de Hegel consiste en ir viendo cómo se desarrolla la conciencia desde el juego dialéctico entre el pensamiento directo, el pensamiento reflexivo y la independencia entre el pensamiento directo y el reflexivo que es la autoconciencia. Entonces, por ejemplo, tenemos la figura del amo y del esclavo, la época del amo y el esclavo que analiza él en la etapa histórica del emperador romano Marco Aurelio. El esclavo es la conciencia del señor. Sólo que es la conciencia —le llama él— infeliz, porque no goza del poder que tiene sobre el señor. Pero el señor a su vez no puede hacer nada sin el esclavo, entonces necesariamente surgirá la emancipación como síntesis en la que se resuelve la tal contradicción.

En la figuras lógicas, en la impresión sensible, la certeza sensible. Ese “es” del juicio, “esto es un libro”, ¿qué fuerza tiene? Ninguna, porque esa fuerza del *es*, toda la fuerza del *es*, es el *esto*. ¿Y el *esto* qué es? Lo más indeterminado que hay, luego estamos apoyando la certeza de un juicio en algo muy indeterminado; y en un *ser* que de alguna manera no tiene ningún tipo de entidad precisamente porque expresa lo más indeterminado, *la nada*. Entonces ¿dónde nos encontramos? Estamos tocando la *nada*, dice Hegel. Pero no podemos permanecer en la nada. Salimos despedidos desde la nada hacia el ser. Ese revolver de la nada al ser es *el devenir*.

Esta figura del *devenir* que ahí está, es la que va alumbrando las distintas figuras de la conciencia hasta llegar a la última figura de la conciencia que es *la razón*, la razón en cuanto universal, pasando por la razón subjetiva (el gran descubrimiento de Descartes), pasando por la razón objetiva de Kant, hasta llegar a la razón universal o espíritu, que es Hegel, Hegel mismo.

Hegel ve que toda la realidad no es nada más que representación de la evolución del espíritu. El espíritu, al final, ¿cómo se manifiesta? Cuando ha llegado hasta el final esta dialéctica de la lógica, entonces se manifiesta en un tercer libro que Hegel titula *La enciclopedia de las ciencias*. Ahí se manifiestan los distintos saberes que han ido surgiendo a lo largo de toda la historia de la humanidad. Pero esos distintos saberes tienen una dimensión subjetiva (siempre la dialéctica de lo subjetivo, lo objetivo y lo absoluto). No está bien decir que un momento dialéctico niega al otro. En realidad el uno asume al otro, la palabra alemana es *aufhebung*. *Aufhebung* significa *absorber*. Asumir lo que hay, transformándolo en un momento superior. Entonces, lo subjetivo queda absorbido en lo objetivo, y lo objetivo queda absorbido en lo absoluto.

Según Hegel, el espíritu subjetivo cuya manifestación fundamental hace posible el ámbito de los saberes, lo constituyen las ciencias

subjetivas. Las ciencias que se refieren al sujeto humano, las ciencias anímicas como la psicología, etc., se quedan a veces reasumidas en ciencias objetivas. De las objetivas como la física, las matemáticas, etc., quedan reabsorbidas a su vez, en las ciencias absolutas como es para Hegel la filosofía y la teología.

Como existía el mundo estético de Kant, así se dan también las ciencias subjetivas del mundo estético. La religión es la ciencia subjetiva por excelencia para Hegel pero como ciencia de la religión. Las religiones son un conocimiento de lo trascendente que los pueblos tienen dentro de lo subjetivo. ¿Dónde queda asumida esa subjetivización? en lo objetivo dentro del mundo estético: Todas las manifestaciones artísticas.

Para Hegel, ¿cuál es lo absoluto que absorbe esta realidad?, ¿qué saber es ese? La filosofía-teología. Toda la filosofía de Hegel es una teología porque todo acaba en lo absoluto. Y en lo absoluto, ¿cuál es la representación absoluta de lo absoluto? Pues sería Dios. ¿Cuál es lo absoluto en cuanto absoluto?, dice Hegel, el concepto. Y el concepto es libertad. En último término el sistema de Hegel desemboca en la libertad. Todo esto es grandioso. ¡Y todo ello sin salirse del puro pensamiento!

Hay una cita de Zubiri a propósito de esta grandiosidad de Hegel.

Está tomada de su libro, *Problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 289): “Este hombre debió de vivir en un perpetuo festín porque en cada momento debía de tener la íntima, la irrefragable fruición de inteligir y seguramente la tuvo; que se equivocase es otra cuestión”.

Hegel es como la culminación de todo lo que hemos descrito en la relación del pensamiento y el ser. Hegel acaba su *Enciclopedia de las ciencias* con aquel famoso aforismo de la *Metafísica* de Aristóteles, en que la realidad última es el pensamiento que se piensa así mismo: *noésis noeseos*, dice Aristóteles. En último término ese era el *Theos* para los griegos. Así acaba Hegel la *Enciclopedia de las ciencias*, citando cuatro líneas en griego, como diciendo: “aquí completo yo lo que Aristóteles y Platón dijeron”. Para Hegel ahí remató la filosofía.

Podríamos decir que estamos en la cordillera del Everest, en la cima de la Filosofía. Entonces la Filosofía en un momento dado queda totalmente agarrada, sellada, categorizada en la determinación máxima del concepto. Y la máxima determinación del concepto ¿qué es? Libertad. ¿Por qué? Porque todo este proceso, lo único que está demostrando es la libertad del absoluto que ha llegado a ser eso...

Nuestra individualidad ¿qué es? Para los que son antihegelianos,

no es nada, somos inexistentes. Kierkegaard ante este panorama entiende que la filosofía no está hecha para que el hombre pierda toda su esperanza metido en el ámbito de las ideas. Sino que hay que dar un vuelco e ir a lo más real y más inmediato para el hombre. Lo más inmediato para el hombre no son las ideas que tiene en el pensamiento, sino su propia *existencia*, entender su propia existencia. Comprender la propia existencia, de esta comprensión nacerán las nuevas ideas. Esta es la postura de Kierkegaard frente a las filosofías idealistas.

Otra postura, la de Nietzsche respecto a Hegel y todo lo que comportaba este idealismo. Eso es lo que yo llamaría “la voracidad del logos”. O sea que, Nietzsche entiende que el logos es algo voraz. ¿Cómo devora? Devora la realidad convirtiéndola en una lógica determinada. Por eso odiaba tanto a Platón y en su tanto al cristianismo metamorfoseado por las ideas platónicas. Porque es la voracidad del logos. ¿Qué es lo que hay que hacer, según Nietzsche? Destruir todo eso. ¿Y desde dónde hay que destruirlo? Colocándonos en la postura más irracional, entendiendo por postura irracional lo más lejano y contradictorio al logos platónico-hegeliano.

Nace así la corriente llamada tópicamente de los autores de la sospecha. Sospecha de las posibilidades radicales de la razón. La razón no es tan poderosa como

han creído todos los que desde Parménides hasta este momento histórico se apoyaron en la fuerza del pensamiento, (aunque los clásicos griegos creyesen en la fuerza del pensamiento porque el pensamiento se encontraba enfocado al ser). Y siempre que daba con el ser se fortalecía el pensamiento. Si se alejaba del ser el pensamiento se desvanecía. Los modernos, como hemos visto, dejaron al ser de lado como término orientador y *entraron* de lleno en el pensamiento. Al entrar de lleno en el pensamiento, todavía Descartes conserva las categorías clásicas, pero Kant toma la figura del conocimiento, la desentraña, y los idealistas acaban ya por afirmar que nuestro pensamiento activado no es más que el reflejo de la representación del absoluto, del espíritu que se manifiesta desplegándose, etc., etc.

Entonces vienen los *autores de la sospecha* y dicen: la razón humana que hace todo ese proceso no es tan potente. Por lo tanto, la lógica con que se actúa ahí, no es una lógica que por definición esté identificada con la realidad en la medida que funcione bien, sino que no tiene que ver nada con la realidad porque la razón está *condicionada*. Ya la razón aquí empieza a depender de la conciencia. Esa razón o conciencia está condicionada por algo previo a la conciencia y a la razón.

Marx viene a decir que la conciencia se forma no en una razón que vuelve sobre sí misma, sino que se determina para el hombre según su situación, según su posición. Seguimos (im)poniendo... siglo XIX, según su posición en las relaciones de las fuerzas de producción. Aquí habría que remitirse al ensayo de Ignacio Ellacuría: *Filosofía de la realidad histórica*. Todo lo que es la idea de Hegel para nosotros hasta aquí, y su contraste con el materialismo dialectico y el materialismo histórico, está perfectamente descrito en ese libro. (*Filosofía de la Realidad Histórica*, está editado en la UCA, de San Salvador y en la editorial Trotta de Madrid).

Freud, ¿Qué viene a decir Freud? Viene a decir que el hombre cuanto más se deja llevar de la razón, más demuestra su enfermedad... significa que está controlada por los deseos de los que no es consciente en su operatividad racional. A través del estudio de la esquizofrenia llegamos a comprender cómo se va formando la conciencia humana desde el deseo interior del *thanatos*, de la autodestrucción.

La Filosofía va a intentar acotar mejor su campo de reflexión. Entonces se empiezan a negar realidades *no* porque no existan o dejen de existir, sino porque no son las realidades que pueda afrontar la Filosofía. De alguna manera la Filosofía se propone alcanzar algo de realidad sólo con la fuerza de

lo que produce la mente. ¿Qué es lo que produce la mente con más fuerza, con más coherencia, con más posibilidades de conseguir evidencias, aunque haya que reducir inmensamente el campo de operatividad mental? Surgen entonces las *filosofías del lenguaje*: filosofías lógicas, filosofías analíticas. Tal vez el autor más significativo de estas filosofías, por decirlo así, haya sido *Witgenstein*.

En el lenguaje encontramos aquello a lo que realmente podemos acceder. Si no podemos decir algo de una cosa, lo mejor es callar. Si yo no puedo hablar de Dios porque Dios no entra en el lenguaje directamente, sino analógicamente por medio de metáforas, etc., pues no hablemos filosóficamente de Dios.

En esta amalgama de diversas corrientes de pensamiento en el ámbito de los positivimos, pragmatismos e historicismos de comienzos del siglo XX, empieza a vivir filosóficamente nuestro autor, Xavier Zubiri.

Zubiri se forma académicamente, fundamentalmente, en la dirección de *Ortega y Gasset*. Ortega ya ha acabado su carrera de filosofía y llega a Alemania alrededor de los años 1906 a 1908. Zubiri está por entonces en la escuela, en San Sebastián, tenía siete años solamente.

Ortega llega y ante este panorama, lo primero que hace es estudiar lo que él entiende que es lo último de la filosofía. Y lo que él cree que es lo último de la filosofía son estas interpretaciones de Hegel y las interpretaciones de Kant. Porque para Ortega, Marx no es un metafísico puro, por lo tanto deja todas esas corrientes a la sociología, él no las estudia. Desde el punto de vista de la metafísica, Ortega, de entrada, va a por la interpretación de Kant. Descubre que Kant, como él afirma en un ensayo en el centenario de la muerte de Kant, quien entra en el kantismo queda encerrado en la interpretación que tiene del conocimiento. No salimos nunca de Kant. Damos vueltas siempre a lo mismo: Que el pensamiento, si se pone a reflexionar sobre sí mismo para encontrar el ser, esa reflexión sobre sí mismo consiste radicalmente en estudiar la estructura del conocimiento, pero de ahí nunca se sale. Entonces con esa especie de brillantez intelectual que tiene Ortega, se presenta en España anunciando: "Señores, les vengo a prevenir a ustedes, porque yo he conseguido salir de Kant, si nadie sale de Kant, yo he conseguido salir de Kant".

Con el tiempo se dirá que tampoco consiguió salir... Dejémoslo ahí, el hecho es que, como suele decirse, "dio la voz de alarma".

Explica a Kant en unos cursos maravillosos hasta los años 20 en que describe el modo único cómo

se puede salir de Kant. Dice: los alemanes tienen una vía para salir de Kant, que es la *fenomenología*. ¿Cuál es el origen de la fenomenología? El origen de la fenomenología está puesto a la par, en el origen de lo que se llama la ciencia de la psicología que empieza a aflorar entonces, a finales del siglo XIX.

Hay un filósofo alemán, *Von Brentano*, (gran estudioso de los griegos como todos los filósofos que se precien de tal). Cuando Hegel era estudiante y no tenía en la cabeza todo lo que es la idea última como comprensión del todo, se fijó en un autor griego que es Heráclito. Cuando Heráclito dice: *παντα ρει*, *panta rei*, "todo fluye", "no nos podemos bañar dos veces en el mismo río". Heráclito por haber dicho eso no ha pasado a la historia de la filosofía. ¿Qué quiso, entonces, decir Heráclito? Quiso decir Heráclito que en la dimensión del pensar al ser, el ser se descubre en el hecho de que el *todo está en movimiento*. El ser no es algo fijado a la manera de Parménides, pero el ser es. Lo que sucede es que la *ruta* del pensamiento al ser, es una ruta envolvente, es una ida que siempre está circulando, es el pensamiento el que tiene que *enrolarse* para llegar al ser. Eso es lo que le impactó a Hegel.

¿Qué le impactó a Marx de su lectura de los presocráticos, en concreto, de Demócrito? Pues que la realidad última no está depen-

diendo de algo que es como una fuerza extraña y ajena a esa misma realidad. Entonces la realidad es dialéctica en el sentido de que se va desarrollando, desplegando, pero es una dialéctica que nace del hecho de que todo es material, (por contraposición al principio de reflexión), todo es materia y en un momento dado la materia se vuelve reflexiva. En ese momento en que la materia se vuelve reflexiva, estamos ante la historia.

Pero volvamos a recuperar a *Von Brentano*, este autor estudia a Aristóteles. Hay una corriente a finales del siglo XIX, que es una nueva lectura de Aristóteles a propósito de la obra de Werner Jaeger. Entonces hay una nueva lectura de Aristóteles. ¿Qué significa esto? Que nos fijamos en el Aristóteles que reflexiona sobre lo que es lo inmediato, el pensamiento. Y así se reactualiza todo lo que es la *Metafísica de Aristóteles*, el tratado *De anima* y el *Libro de las categorías*. Aquello que tiene que ver con el análisis del pensamiento.

Hace su aparición la *fenomenología*, que consiste en analizar la estructura del pensamiento desde el primer momento en que el pensamiento se pone a funcionar. Zubiri, en su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, tiene un estudio titulado "Hegel y el problema metafísico". Hace unas agudísimas puntualizaciones a Hegel y al inicio de la fenomenología. Es una conferencia que dicta el

año de 1931 en Madrid, nada más volver de Alemania. Ortega en esa conferencia vino a decirle: "Vd. por el modo radical que tiene de plantear los problemas, pasará muchas dificultades para que le entiendan su metafísica, pero es que nunca he oído una mejor exposición de Hegel que la que Vd. acaba de hacer".

Con la fenomenología seguimos en el esquema del "pensamiento que tiende al ser", pero ya nos estamos cuestionando qué es el pensamiento, por qué el pensamiento cuando piensa, piensa algo *de-necesariamente*. ¿Esa necesidad, qué está indicando? Que el pensamiento no es lo radical y primario, sino que lo radical y primario es aquello que activa el pensamiento.

Pero si resulta que el pensamiento, según Parménides, está hecho para el ser, hay que volver a criticar el ser, hay que volver a analizar ese *ser*, no vaya a suceder que ese *ser* haya tenido tales reducciones a lo largo de toda la historia del pensamiento, que el ser de Parménides y este *ser* que ahora nosotros comentamos, o estamos comentando, no se parezcan en absoluto.

Se va cambiando, por decirlo así, la fisonomía del ser, el ser como sustancia (identificada o no con su esencia), el ser, pura materia, el ser, el puro espíritu, el ser etc., las cosas en cuanto que son, -por ejemplo-, entes. El ser y el ente

se funden para los escolásticos. Es el modo radical de interpretación del *medio aevo*. Se hacía necesario revisar todo este planteamiento.

¿Quién viene a revisarlo? El ser como tal ser, lo revisa *Heidegger*, es la filosofía de *Heidegger*, ¡ya!, pero apoyándose en el pensamiento. Y partiendo del pensamiento canaliza la fenomenología. Por lo tanto, tendremos que ver cómo la fenomenología canaliza el pensamiento. ¿Y por qué lo tenemos que ver? Porque Ortega es el primero que introduce la fenomenología en la filosofía española, y lo que es más importante en la lengua castellana. El primero, el primero,...

Hay un espléndido libro de un colombiano, Danilo Cruz. Un libro estupendo. Este hombre encontró unos inéditos de Husserl. Estamos hablando de los años 50, ahí en Alemania, los encontró y los tradujo y escribió un libro que tituló una *Filosofía sin supuestos*. Es un espléndido libro. *Husserl* cree que él encuentra una filosofía sin supuestos, entonces *Heidegger* dice: sí, pero hay todavía un supuesto. Husserl (su maestro por cierto), se mueve en el mundo de los entes y no en el mundo del ser. Luego, Vd. tiene el supuesto todavía de los entes sobre el ser. *Heidegger* entiende que la posición radical es descubrir el ser por otra vía distinta de la de los entes. Y eso se descubre desde la existencia humana (*Dasein*), porque el pensamiento humano está

hecho para desvelar el ser, no para desvelar las cosas en cuanto que son, sino el ser directamente. Se inicia así una nueva búsqueda del ser. Zubiri entiende que por ahí no hay salida. Heidegger hace del tiempo, digamos, que un mito para expresar el ser.

Ser y tiempo es la obra de Heidegger. Hay que irse a otra vía, una que esté más allá del ser. ¿Qué vía está más allá del ser? Zubiri la va a llamar la vía de *la realidad*. Hay que describir esa realidad.

Ortega, en la lección XII de su librito *Unas lecciones de metafísica*, dice: "Partimos a la conquista de una seguridad radical que necesitamos porque, precisamente, lo que por lo pronto somos, aquello que nos es dado al sernos dada la vida,

es radical inseguridad. Necesitamos hacer pie, hallar algo firme entre lo que hay y nos preguntamos qué es lo que verdaderamente hay, cuál es la realidad."

El estudio de *la filosofía de Xavier Zubiri* es el estudio de esta realidad. Zubiri va a repensar todos estos planteamientos desde la ribera que le sitúa más allá del ser como comprendido por una conciencia. Previa a esta comprensión del ser está la aprehensión en la impresión sensible, de la formalidad de realidad de la que el ser sólo es su actualización en el mundo.

Esta es la tarea de todo estudioso de la filosofía y muy en concreto de los planteamientos de los que ha de partir una investigación de corte doctoral.

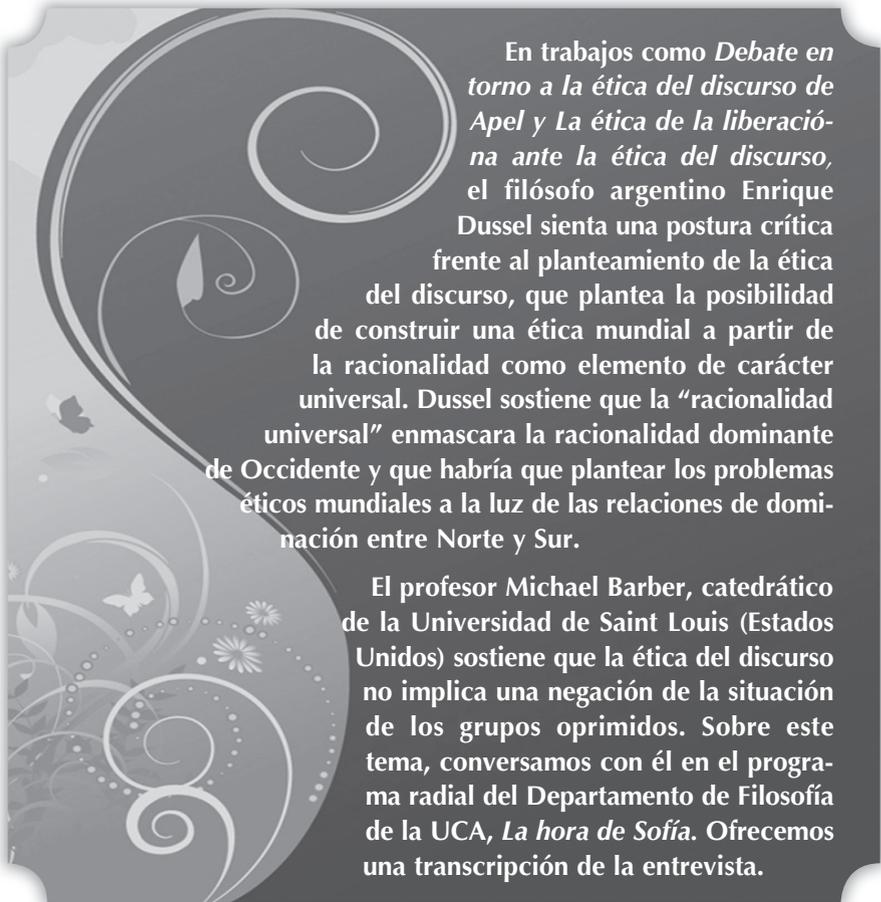
“La ciencia tiene que conformarse con el mundo, pero la ética debe decir que el mundo tiene que cambiar”.

Entrevista con Michael Barber

CARLOS MOLINA Y LUIS ALVARENGA

Departamento de Filosofía

UCA, San Salvador



En trabajos como *Debate en torno a la ética del discurso de Apel y La ética de la liberación ante la ética del discurso*, el filósofo argentino Enrique Dussel sienta una postura crítica frente al planteamiento de la ética del discurso, que plantea la posibilidad de construir una ética mundial a partir de la racionalidad como elemento de carácter universal. Dussel sostiene que la “racionalidad universal” enmascara la racionalidad dominante de Occidente y que habría que plantear los problemas éticos mundiales a la luz de las relaciones de dominación entre Norte y Sur.

El profesor Michael Barber, catedrático de la Universidad de Saint Louis (Estados Unidos) sostiene que la ética del discurso no implica una negación de la situación de los grupos oprimidos. Sobre este tema, conversamos con él en el programa radial del Departamento de Filosofía de la UCA, *La hora de Sofía*. Ofrecemos una transcripción de la entrevista.

Barber, quien estuvo en el país el año pasado para ofrecer un curso doctoral titulado "Ética y política de la liberación: Lévinas y Dussel", obtuvo su doctorado en la universidad de Yale con una disertación acerca de la sociología del conocimiento de Alfred Schutz. Sobre el tema que compete a esta entrevista, publicó, en 1998, un libro titulado *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. La Universidad de Ohio le publicará este año el trabajo que lleva por título *The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians*.

Carlos Molina:

¿Cuáles considera usted que son los problemas filosóficos que se enfrentan quienes intentan formular lo que debería ser una ética mundial?

Michael Barber:

Yo pienso que muchas de las cosas que están escritas son cosas que debemos pensar, por ejemplo hay que pensar en la mayoría de la humanidad que está sufriendo de hambre, por ejemplo. Por eso yo estoy completamente de acuerdo con las conclusiones a las cuales llega Dussel. Pero también tengo unos problemas con la filosofía de Dussel y de cómo él llega a sus conclusiones. Cuando Dussel se refiere al sufrimiento de la mayoría de la humanidad, yo creo que hay una

lucha por mantener la racionalidad, que puede criticar lo que no es bueno, y a la vez hacer una crítica de la racionalidad misma que no puede ser suficientemente amplia, que se puede encerrar en sí misma, que se puede olvidar del sufrimiento del resto de la humanidad.

Carlos Molina:

Y esa concepción de la racionalidad en sí misma, ¿no debería ser cuestionada? Usted plantea que esta racionalidad puede descuidar ciertas cosas, pero en un filósofo como Dussel, probablemente el problema no sea este y se piense que esto no es suficientemente radical. ¿No será más bien que es esta misma radicalidad, porque también es una racionalidad históricamente constituida la que genera los problemas? ¿Cómo lo ve usted esto?

Michael Barber:

Yo pienso que la crítica de la racionalidad es una obra de la racionalidad, y que la racionalidad se mejora por eso. También hay que considerar la racionalidad como una cosa normativa. Entonces podemos ver una racionalidad que se encierra en sí misma, y podemos decir que esto no es justo, que no es razón, sino una ideología que está encubriendo la realidad. Pero esta queja es una crítica de la racionalidad a la misma vez: se usa la razón porque estamos viendo que esta racionalidad no es suficientemente

razonable, está influida por otros deseos y otros intereses que están distorsionando la racionalidad. Yo acudo muchas veces al planteamiento de Emmanuel Lévinas, que habla de una relación ética con la otra persona, que es la conclusión de la racionalidad. Cuando yo tengo un encuentro con otra persona, en ese momento yo me siento como desafiado por la otra persona, y en ese contexto surge la racionalidad porque yo tengo la responsabilidad de responder a la otra persona, y también si otra persona está sufriendo, éste pone preguntas a mi forma de ser racional o lo que yo pienso. A mí me gusta eso como un desafío constata de la racionalidad, que es la responsabilidad que yo tengo con lo otro y a la otra persona éticamente.

Luis Alvarenga:

Usted decía que concuerda mucho con las conclusiones de Dussel, pero no tanto con el camino por el que llega a estas conclusiones. ¿Por qué?

Michael Barber:

A mí me gusta Lévinas en este sentido, pero yo pienso que es necesario establecer dos niveles: este nivel del encuentro con la otra persona, que es como el comienzo de la racionalidad y que es un desafío a la racionalidad, pero el problema que yo tengo con Dussel es con su formalismo. Yo pienso

que esta es una mala interpretación de lo que dicen Apel y Habermas especialmente. El formalismo, según Dussel, es que yo tengo que huir de los problemas, de las cosas materiales, del hambre, de las personas, y yo pienso que esto no es exactamente lo que estos autores están haciendo. Habermas, por ejemplo, dice que en una discusión sobre la ética necesitamos que las personas traigan sus problemas, problemas que tienen que ver con la materialidad, con el hambre, y éste es el comienzo sobre el cual debemos reflexionar. En éste momento comenzamos con un proceso de justificación filosófica: si yo veo que el hambre es horrible, que hay injusticias en el mundo, tengo que desarrollar una justificación por la cual puedo decir que esto no es éticamente correcto. ¿Cómo voy hacer eso? Yo pienso que en Habermas y Apel hay elementos importantes en este sentido. Primero tenemos que pensar en nuestro modo de reflexionar: estamos haciendo ética y no ciencias naturales por ejemplo. En las ciencias naturales partimos de los hechos, por ejemplo, un eclipse de luna, pero con la ética necesitamos principios, porque esta es nuestra forma de razonar. Ahora tenemos que decir cuáles son los principios, y después debemos justificar éstos principios. Yo pienso que Apel y Habermas están diciendo entonces, que si nos enfrentamos con problemas como el hambre, la injusticia, la violencia, en el mundo, especialmente estos problemas

internacionales, debemos buscar un principio.

Aún podemos ver en el mundo diario que esto es una degradación de las personas humanas, y esto no es justo porque es una degradación. Debemos tratar a uno y a otro como un fin en sí mismo, y vivimos en sistemas económicos y políticos que maltratan a las personas, que degradan a las personas, que no tratan a las personas como fines en sí mismos. ¿Cómo voy a justificar este principio? Yo pienso que Apel y Habermas plantean que debemos ofrecer argumentos que permitan la libertad de la otra persona para poder estar de acuerdo, o de estar en desacuerdo con nosotros, entonces en el argumento estamos tratando. Una persona que niegue la validez de la argumentación no puede argumentar en realidad, porque va entrar en una contradicción performativa.

Carlos Molina:

Yo estaba pensando que Dussel podría responder recurriendo a una crítica que hace Richard Rorty a Habermas y a Apel, en el sentido de que estos dos autores están pensando que esa estructura racional la compartimos todos, y ese compartir, diría Apel, es un compartir trascendental de alguna forma, esa estructura de ser discurso, y esa comunicación que hay entre nosotros sobre éstos problemas que nos atañen a todos, que son problemas

distintos pero que la estructura formal, ahí es donde vendría lo de formalismo, la estructura formal es algo que compartimos todos, pero Rorty diría que esta es la trampa, porque esto que usted considera trascendental, etc. realmente no lo es, es algo que en realidad ha sido construido históricamente. Habermas y Apel piensan así no sólo por ser humanos, sino porque son alemanes del siglo veinte, porque son europeos, porque han recibido una historia del desarrollo de la ilustración y de la modernidad europea, y de las ideas liberales, etc. Entonces Dussel podría agarrar este argumento y afirmar que esto tiene una limitación porque es fruto de la modernidad europea. Es decir, si ahora estamos hablando de un proyecto, de una ética mundial incluyente etc., ¿no será esto una limitación?, ¿no será que hay una especie de ilusión al pensar que estos son principios trascendentales? En otras palabras, el formalismo que Dussel mira en Apel y Habermas hace alusión quizás a esa noción de que hay acuerdos o principios trascendentales. ¿Cómo ve usted esto?

Michael Barber:

Buena pregunta. Yo pienso que si Rorty va a argumentar conmigo exactamente como tú dices, yo le diría: “mire, señor Rorty usted presupone que voy a escucharlo, que no voy a usar violencia para silenciarlo”. Yo pienso que esto pasa muchas veces en otras culturas,

por ejemplo. En esta idea vamos a entrar en niveles más prácticos en vez de este nivel trascendental. Yo pienso que esto pasa mucho en un matrimonio. Si una persona está hablando con su esposa, y no está de acuerdo en la forma que está reaccionando, ella entra en un discurso, pero en un nivel muy práctico, ¿y qué es lo que espera? Un argumento. No espera violencia, no espera coerción. Ella está esperando que yo como esposo la respete a ella como un fin en sí mismo. Ella tiene derecho a decir lo que quiera, yo tengo que escuchar lo que ella diga, y yo espero lo mismo de ella. Pienso que es lo mismo: en un discurso sobre estos problemas no podemos evitar este presupuesto.

Apel y Habermas reflexionan sobre lo que cualquier persona presupone en cualquier discusión sobre lo que debemos hacer. La ética entra aquí con Lévinas, porque este autor habla de un nivel muy práctico: cuando yo veo a otra persona, siento el llamado de esta persona a responderle. Aquí tengo a la otra persona como un fin en sí mismo. Lo que yo quiero hacer es extender la idea de trascendental: yo espero que podamos encontrar esa idea de un ser humano como un fin en sí mismo en niveles muy prácticos, que existen en muchos aspectos de la vida: una persona que viene pidiendo limosnas, por ejemplo. Es esto lo que dice Lévinas y pienso que Apel y Habermas pueden decir lo mismo.

Luis Alvarenga:

Dussel arguye es que en la relación entre el norte y el sur, entre los poderosos y los que no tienen el poder, los poderosos y las víctimas, no se ve tanto a la víctima o al otro como un fin en sí mismo, sino más bien se le aborda como un objeto para conseguir una finalidad determinada. Para Dussel el poder no actúa para discutir sobre problemas éticos, sino más bien para lograr determinados fines. Esa racionalidad estratégica convierte a la persona inocente en un medio.

Michael Barber:

Por eso es importante ver que la razón práctica es diferente a la ciencia. La ciencia describe lo que es, la ética insiste en lo que debe ser. Lévinas está hablando de la misma cosa, está hablando de esta otra persona, que tiene una demanda y pide una respuesta.

Lévinas estuvo en un campo de concentración. Él supo que el mundo es así como tú dices: es violento, las personas no escuchan, usan el dinero y el poder para dominar a las otras personas. Este filósofo dice que también pueden matarlos. Cuando él escribe: *“los ojos de Abel miran a Caín desde la tumba”* quiere decir que Caín tenía el poder de matar a Abel, pero todavía en este caso, uno puede ver que están insistiendo en que no debes hacer eso. Estoy completamente de acuerdo

contigo. Muchas personas, en muchos países —mi país por ejemplo, que quiere resolver el problema de Irak con violencia—, no responden éticamente a la otra persona que está pidiendo una respuesta. La ética dice lo que debe ser y yo sé que algunas veces los poderes quieren justificarse, parecer como éticos. Scheller dice que la ética es un poder que no tiene poder, por ejemplo en una disputa sobre el sueldo entre los obreros y entre los dueños de una fábrica, los dos quieren parecer como justos, buenos, honrados, porque saben que van a perder legitimidad si no tienen esa ética. Es un caso de poder, pero muchas veces es un poder débil, dice Lévinas, quien describe a la ética como el poder que no tiene poder

Carlos Molina:

Asumiendo la postura de defensor de Rorty, me llama la atención que se ponga el ejemplo del campo de concentración, porque efectivamente también podríamos decir que los nazis buscaban ser vistos por sus seguidores como gente que estaba construyendo la moral, la ética, pero sin escudarse en un discurso, para el caso, de los derechos humanos, sino en el racismo presentado como idea moral. Vi hace poco un vídeo sobre el Frente Nacional español, algo así como el frente fascista, y ellos argumentan razones por las cuales se debe seguir su línea política. Esto podría dar a entender que efectivamente

Kant, Apel, Habermas, etc., tienen razón en este punto, que al final todos tratamos de argumentar nuestras posturas.

Pero Rorty podría decir: “cuando tú piensas que hay alguien que va argumentar acá para defender el racismo y tú lo interpelas y le dices que está entrando en una contradicción en el momento que te está excluyendo, al mismo tiempo que estamos discutiendo, suponiendo que no debe tener exclusión porque estamos discutiendo”, Rorty dice que esto no es ninguna contradicción. Según él, no hay ninguna irracionalidad. El nazi o el que está a cargo del campo de concentración no piensan que aquí se cae en ningún tipo de contradicción irracional. Sencillamente, este sujeto está llevando sus propios planteamientos a sus últimas consecuencias.

Michael Barber:

Yo pienso que el problema con Rorty es que muchas veces él piensa que aquí hay dos grupos: aquí hay un grupo A que piensa que el racismo es malo, aquí está el otro grupo que dice que el racismo es bueno. Rorty estaría ubicado en el punto C, encima de todo, pero sin comprometerse con nada. Por eso digo que nosotros debemos tomar una posición. Debemos escoger A o B, en vez de huir de la discusión. Rorty tiene la facilidad de crear un relativismo desde este nivel que está por encima de todo. Él puede ver

que este grupo tiene una idea y este grupo otra y no pueden convencerse el uno con el otro. El relativismo es el resultado de eso.

Yo pienso que si vamos a entrar en una posición A o B, y según lo que yo veo, yo pienso que el racismo es malo, y yo tengo mis razones, y en este sentido hay diferentes niveles también. Me parece que en el caso de los nazis, éstos están pensando que este judío no es un ser humano igual a mí, no tiene la misma moralidad. Lo mismo pasó en los Estados Unidos con los morenos. Las personas pensaban que no eran iguales a nosotros, que no podían leer como nosotros, pero cuando una mujer morena escribió un libro en 1700, todos los blancos tuvieron que probar que ella en realidad no escribió este libro porque era algo imposible para ellos.

Yo pienso que aquí tenemos una escisión de los hechos. Yo no veo ninguna evidencia de que un moreno no es igual a un blanco, no hay evidencias, o de que un judío sea una forma de ser humano inferior. Si es un ser igual a mí en tanto ser humano, ahora la pregunta es: ¿es esta forma de maltratar a la otra persona que es igual a ti una forma de no respetarlo como fin en sí mismo? Yo pienso que sí, es obviamente eso. Por eso el nazi que quiere argumentar conmigo —con sus razones por las cuales él cree que puede maltratar a esta otra persona—, está en una contra-

dicción performativa. Es decir, que está esperando que yo lo trate a él con respeto, pero al mismo tiempo está abogando por una situación en la que él sí puede maltratar a otra persona como si esta no fuera un fin en sí mismo.

Carlos Molina:

Dussel hace otra acusación a los seguidores de Kant, y que tiene que ver con su antropología. El filósofo argentino piensa que la de Kant es una antropología dualista. ¿Cómo mira usted esto y qué piensa usted acerca de esta argumentación? También lo quiero relacionar con otro punto porque usualmente también se hace ver que muchos de estos planteamientos sobre la ética parten del supuesto que en los seres humanos, no sólo que hay dos partes, sino que hay un predominio de lo racional. Se ha escrito mucho de cómo Freud, Nietzsche y otros autores han atacado constantemente esta manera de entender al ser humano. ¿Qué piensa usted acerca de esto, es efectivamente la antropología de Kant dualista, se podría interpretar de esta manera?

Michael Barber:

Pienso que Kant psicológicamente tiene muchos desastres en su forma de pensar. Si tenemos intereses y deseos, en su opinión debemos negarlos. Por eso Dussel tiene esta objeción en contra de Kant y yo pienso que el formalismo es eso:

es negar, es huir de los deseos, de los intereses, de mi propio bienestar; yo pienso que, al contrario, la idea de Habermas y Apel es que no debemos negar eso. Si yo tengo un interés de hacer algo, hay que preguntarse si es generalizable, universalizable. La idea de universalizar algo es solamente incluir el punto de vista de otra persona. Cuando quiero universalizar algo, voy a preguntarme si eso que quiero hacer a otra persona va a molestarla. Si no va a oprimirla, está bien. Si yo pienso que si la otra persona es un fin en sí misma, no solamente debo pensar sobre lo que es permitido hacer, también debo ayudar a esta otra persona. Kant tiene eso también, por eso no debemos excluir nuestros deseos e intereses.

Kant dice que a la hora de pensar no sólo debo tomar en cuenta mis intereses, sino que también debo tomar en cuenta lo que piensan las otras personas y mis intereses afectarán a las otras personas. En ese momento yo no debo depender de mis deseos. Esto es como decir: yo quiero hacer esto por el dinero, así que voy a reflexionar sobre la mejor manera de lograr eso. Cuando yo pienso en la mejor forma de ganar dinero, eso no es universalizable, es una forma en que mis intereses dominan mi pensamiento. Comenzamos con los máximos deseos, y vamos a reflexionar sobre eso. En la reflexión, solamente en ese momento, debemos que estos deseos influyan so-

lamente si se abren a las otras personas, es decir, lo universalizable y no solamente lo que yo quiero en ese momento. Si yo decido que algo está bien y que eso que quiero es una cosa que todo el mundo puede tener, es un buen deseo, un deseo universalizable. En ese momento, yo puedo regresar y seguir satisfaciendo mis deseos en lo que quiero.

También es cierto que la ética se puede convertir en masoquismo, en represión de los deseos, como lo dicen Nietzsche y Freud. Yo planteo una forma de ética en que no debemos reprimirnos pero esto puede pasar. La represión de los deseos en nombre de la ética no es racional en realidad, es como un instrumento de los deseos: el principio de la muerte que señala Freud. Esto equivale a que yo me reprima usando la razón como un instrumento para destruirme a mí mismo. Esto es posible. En una ideología pasa la misma cosa: yo puedo usar la razón para destruir a otra persona. Esto no es la razón, es *un abuso de la razón* para dominar a la otra persona. Si la razón es suficientemente crítica, va a descubrir el masoquismo, el odio de uno mismo que puede esconderse detrás de la razón. Es difícil. Yo pienso que necesitamos una comunidad para hacer eso, contar con amigos que pueden ayudarnos en nuestras reflexiones éticas, que nos puedan decir: "Tú tienes una actitud negativa contra ti mismo, no debes hacer eso." También los psicólogos pueden hacer eso por nosotros.

Quiero decir también que Freud y Nietzsche no son en realidad antimodernos, pero señalan que la racionalidad siempre debe explorar los motivos escondidos, porque es una cuestión de honradez. Nietzsche dijo que la cristiandad iba a matarse porque su primer mandamiento era la prohibición de mentir. Nietzsche está tratando de no mentir, de ser racional, de descubrir lo que en el fondo son mis motivos. Esa es una obra de la racionalidad.

Carlos Molina:

Yo pienso que si lo planteamos de otra forma, es como si dijéramos que esta racionalidad tiene problemas, puede incluso ser manipulada, pero incluso cuando estamos usando la razón para perseguir nuestros intereses sin importarnos los demás, o cuando esta razón es un mecanismo para la represión, incluso al sentarse a reflexionar sobre esta situación que estoy viviendo, yo reconozco como esta otra concepción de la razón que es la correcta. Pero, ¿qué pasa si se plantea una situación distinta? Voy a referirme aquí a lo que plantea Bernard Williams en su libro *Moral luck*, que sería algo así como *Suerte moral*. Pareciera que los problemas sobre los que vamos a discutir son como los mismos o muy similares, pero en la vida práctica hay decisiones que toman ciertas personas. Por ejemplo, un muchacho joven que vive en un barrio popular en El Salvador, en Soyapango digamos o en Ilopan-

go, un miembro de una pandilla por ejemplo, que a los 18 o 20 años ha tomado una serie de decisiones que yo o los que estamos acá nunca hemos tomado en nuestras vidas: por ejemplo la decisión entre matar o no. Este muchacho a lo mejor ha tomado muchas veces esta decisión. Podríamos decir que la moral referida a estas personas es lo mismo que estamos discutiendo nosotros ahora, que somos individuos que toman otro tipo de decisiones. Por ejemplo, decisiones que yo he tomado en mi vida sobre si me he de casar, si he de estudiar una carrera o no. O decisiones de un funcionario que tienen que ver con las políticas públicas, la decisión sobre una política pública de salud o de educación, por ejemplo, que a lo mejor a largo plazo pueden generar muertes, pero nunca son decisiones entre si he de matar o no. Bernard Williams dice que aquí hay un elemento de irracionalidad que se cuele. No sé si lo he interpretado mal. Yo creo que no. Williams pregunta: ¿qué es lo que se ha metido acá? Se ha metido la suerte. Es decir, los aquí presentes tenemos la suerte de no haber nacido en ese lugar y en esas condiciones y de no ser hijos de estas personas y de no tener esos vecinos, porque nunca nos hemos vistos enfrentados a tomar estas decisiones. Pero esto no es una condición que compartimos todos los humanos. Algunos tenemos la suerte de nacer en esta situación y otros no. Por lo tanto, ahí hay un elemento de irracionalidad en la base. Bernard

Williams diría entonces que no se puede hablar de una especie de homogeneidad. No se pueden tomar ciertas decisiones si no estamos anclados en una situación concreta. Es esa situación concreta la que nos enfrenta a esas decisiones.

Desplazando un poco el problema, no sólo de si tenemos estructuras de razonamiento muy similares, o universales, sino que es la suerte la que nos pone en ciertas situaciones y que, por lo tanto, pareciera que eso exige morales diferentes, ¿esto nos exige pensar en estructuras de decisión distintas, o incluso en estructuras de valores diferentes?

Michael Barber:

Esto tiene que ver con las razones externas. Bernard Williams habla de las razones internas del sujeto. Ese autor está en contra de las razones externas, es decir, de algo que es independiente de una persona, por ejemplo, cómo creció esta persona. Yo pienso que en realidad esto tiene el problema de llegar a la conclusión de que si yo tengo esta ética interna que he recibido desde mi juventud no hay ninguna forma de criticarla, porque tú no podrías decir que mis decisiones no son buenas, nadie podría decir eso. Me parece que se llega a un punto de relativismo otra vez. si la forma en que te criaste es diferente a la mía, entonces no puedo criticar lo que piensas y que no podríamos

decidir quién tiene la razón en esta situación.

Yo pienso que hay una posibilidad de hablar desde una razón que puede criticar esta forma de pensar. Otra vez voy a usar a mi amigo Apel y a Habermas. Creo que si tú eres una persona que pretende decir que no se le pueden juzgar sus decisiones, al mismo tiempo estás suponiendo que yo voy a escucharte, que yo voy a responderte a lo que dices, entonces tenemos aquí la racionalidad.

Pienso, por ejemplo, en los diálogos entre las religiones, entre los musulmanes y los cristianos. Son personas que crecieron en diferentes lugares, con diferentes valores y todo esto. Siempre hay personas que quieren defender los valores musulmanes, es decir, están ofreciendo una justificación. También los cristianos hacen lo mismo: están esperando que la otra persona los escuche, que responda, pero no con violencia, no con coerción, pero que va a escuchar o a criticarme, o que yo puedo tener una respuesta, pero en todo caso, respetándonos los unos con los otros como fines en nosotros mismos.

Muchas veces esos jóvenes que han hecho cosas como jóvenes pueden mirar hacia atrás años después y pueden decir: yo he hecho cosas malas en mi vida. Pienso que en ese momento tienen más racionalidad, porque pueden ver que no se han

tratado bien a sí mismos, o que no han tratado bien a otras personas. De todos modos esta situación es una tragedia de la suerte moral: hay personas que no han crecido en un ambiente bueno, nosotros reconocemos eso.

Desde mi propio punto de vista esto me causa más simpatía por ellos. En vez de decir que ellos tienen diferente razón que yo, yo voy a decir que estos pobrecitos sufrieron tanto que su razón fue desfigurada un poco por su ambiente sociopolítico y psicológico. Por eso

yo voy a sentir más responsabilidad en cambiar esta situación sociológica, psicológica, política. Si yo pienso que esta persona que roba y que mata tiene diferentes creencias por la forma en que creció, ¿qué razón tengo yo para cambiar su situación? Esta es una forma conservadora de mantener la situación como es. Por eso la razón es crítica, es una forma de desafiar las situaciones. Kant siempre pensó que la ciencia tiene que conformarse con el mundo, pero la ética debe decir que el mundo tiene que cambiar. Esto para mí es una cosa interesante.

Comercio y cultura: Imanes de sueños sociales

KATHERINE MILLER

Directora de Asuntos Culturales

Biblioteca Florentino Idoate

UCA, San Salvador



Pero por regla general los mitos antiguos no ofrecen una historia sencilla y coherente, y por ello nadie debe extrañarse si algunos detalles de mi recensión no concuerdan con los de cada poeta e historiador.

Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, libro IV, 44: 5, 6
El Argo, por Lorenzo Costa (1535)

La tesis que se defenderá en este ensayo será: ¿Es el caso que el comercio transforma la cultura y que se pueden buscar, en las metáforas e imágenes subyacentes de una sociedad y su cultura, vestigios de actividades comerciales que son resonancias de actividades relacionadas con intercambios comerciales? Una segunda premisa, que se desprende de la primera, es que estos dos conceptos, comercio y cultura son, por lo tanto, inseparables a través de los siglos y que, además, expresan visiones sociales anheladas por las sociedades no obstante el desprecio que algunos de la misma sociedad expresan contra actividades de comercio.

Es nuestra intención presentar un año de estudio sobre la relación entre estos dos fenómenos —comercio y cultura— comenzando con los griegos antiguos y continuando hasta la fragmentación del Imperio Romano y la Antigüedad Tardía, pasando por la relación del comercio con el teatro y drama en Europa Occidental durante la Modernidad Temprana, y terminando con un examen de la relación de actividades de comercio y cómo éstas le dieron forma a la novela victoriana en el desarrollo del imperio de agua azul de Gran Bretaña.

Por ahora, nos limitamos al primer segmento del curso, que lleva por título “El comercio y la cultura”, y comenzaremos con la Antigüedad en la cuenca del Mediterráneo.

Siguiendo las líneas de investigación indicados por Diodoro Sículo en sus comentarios de su *Bibliotheca Histórica* (citados arriba), este historiador griego del primer siglo que vivía en la actual Sicilia, en la Magna Grecia, afirma que la metamorfosis de los mitos en historia o poesía no es sencilla ni coherente. La esencia de la transformación que se detectan en las líneas que conectan artefactos y actividades, es que sufren cambios en que están transformados en artefactos culturales como poemas y drama que, por ser artefactos culturales son, necesariamente, separados de la realidad cotidiana: digamos, de la realidad nacional. En este sentido la

literatura es, a veces, una expresión de sueños sociales, o de las visiones del futuro. Es una manera de visualizar e internalizar lo que nos sobreviene y no se detiene.

Este es el caso de las posibilidades de una vida marítima en un pequeño país en la costa del Océano Pacífico. En otros tiempos y otros espacios geográficos, los mitos marítimos energizantes para un pueblo han expresado una separación entre las actividades del comercio y sus expresiones culturales. El comercio es transformado en la cultura y la cultura es transformada en una expresión de las actividades del comercio, en este caso, para empezar, en el comercio marítimo internacional en la vida de un pueblo.

No hay duda que el intercambio comercial —el comercio marítimo internacional— siempre trae cambios. Lo que es nuevo, sin embargo—aunque es, en realidad, antiguo—usualmente trae resistencia a cambios, especialmente cuando los cambios son tan grandes como los que se nos avecina con la activación de los puertos en la costa pacífica de América Central. Inevitablemente, se construirán carreteras y canales secos, se integrarán aduanas y aeropuertos, además de todas las nuevas concepciones en el desarrollo de ciudades portuarias. Todo ello representa una reasignación de espacios culturales en una sociedad.

Puede que estos puertos traigan, también, cambios en los mitos nacionales en que comenzarán a aparecer visiones, tal vez, de una república marítima como plataforma de integración regional fomentada por actores internacionales.

Pero, a la misma vez, ¿es el caso que nos asusta la apertura a otras culturas y costumbres que el comercio marítimo internacional nos traería, inevitablemente? El Salvador no ha tenido contacto amplio —aislado, así como está en la costa Pacífica— con las culturas de la Unión Europea, la India, China continental, Indonesia y otros países que inevitablemente llegarían a las puertas en un afán comercial y, por lo tanto, penetran las esferas culturales del país.

¿Es el caso que estamos concentrados en las pretensiones sociales y nostalgia de grandeza de un pasado agrícola hasta el punto de un solipismo cultural? ¿Estaremos, desde esta óptica, parecidos a los elegantes sureños de los Estados Unidos de América antes de la Guerra Civil, aferrados a su cultura nacional en los tiempos del cultivo de añil, algodón y café pero defendiendo la esclavitud?

¿O es que se puede sentir miedo a cargar con el olor que viene con el trabajo en las muelles? Es posible que se anhela siempre un pasado dorado de la cultura de los antepasados en que el folclor rural tiene

ascendencia y se resiste y se cierre a lo que es nuevo: es decir, otras culturas que vienen con el comercio marítimo. Por cierto, seguramente veremos nuevos sueños y nuevas pesadillas, esquemas que no encajen con la realidad nacional y el *status quo* cultural. Todavía. Hay un desfase entre la realidad que viene encima y su manifestación cultural.

Siempre ha habido una falta de resonancia —por no decir tensión— entre los que se dedicaban al comercio, sea industrial o marítimo, y los que se dedicaban a la fabricación de una cultura nostálgica. Pero la modernidad huele a cambios continuos en el modo de vivir, especialmente a causa de la intromisión de otras culturas en la cultura nostálgica. Por los objetivos de este argumento, no se está hablando de avances tecnológicas, si no de la esfera del impacto de lo que es ajeno y extranjero que trae el comercio a una cultura.

Sumergidos en esta red tejida de sueños, folklore, restricciones, privilegios, prácticas y celebraciones que nos vinculan a la naturaleza de un pasado compuesto de una neblina luminosa de los ancestros se puede rechazar la conflación de otras modalidades culturales que provienen de los cambios profundos en las prácticas comerciales internacionales.

Puede que haya resonancias con las prácticas sociales de los británicos de la época de la reina

Victoria, quienes, durante el siglo XIX —cuando Karl Marx estaba escribiendo *Das Kapital* en el Museo Británico— sentían horror y angustia ante la posibilidad —o necesidad— de caer en la categoría social “of being in trade” —trabajando en el comercio, siendo mercader o comerciante y no practicante puro de la política y el arte del estado.

Los “Manchester Men” del norte de Inglaterra, con sus fábricas textiles quedaron muy lejos de obtener ni siquiera una mención en una conversación cortés de una cena familiar o social durante el auge de la Revolución Industrial. Con eso, se puede presentar la aseveración de que este fenómeno de rechazo y desprecio a actividades comerciales e industriales es transformado culturalmente a otras formas. (Por medio de ilustración, podría ser lo que hizo el eminente novelista victoriano, Bram Stoker, quien, durante el mismo período de industrialización, transformó en novela los miedos primordiales de los buenos ingleses contra la inmigración de personas que buscaban trabajo en las fábricas provenientes desde Europa Central a Inglaterra. Los miedos los transformó en pesadillas de vampiros que chupaban la sangre de la sociedad victoriana [véase *Dracula* (1897)].

Pero las raíces del repudio y del desprecio de las actividades comerciales en sus formas más antiguas están representadas en sombras en

los escritos de Platón en sus prejuicios contra los artes mercantilistas, rechazaba —especialmente— el comercio al por menor.

Además, la práctica de la política, del arte del estado, se ha alejado la clase política de los estamentos de los que practican los artes comerciales. Hay una brecha, una ruptura profunda que se percibe entre la televisión y en los periódicos, entre los empresarios y el gobierno. Platón puede ser el culpable original de este desprecio de comercio y actividades comerciales en el imaginario social de Europa importado por estos lados.

Veamos primero a Platón, el filósofo político de los políticos que desprecian a los empresarios y animan a un complejo de superioridad hacia los que se dedican al arte del estado. Estas actitudes se han filtrado en líneas de continuidad desde Platón y podemos examinarlos explícitamente en su último libro, *Las leyes*.

Si bien es cierto, como alega algún pensador prestigioso, que la civilización occidental es solamente una nota al pie del pensamiento de Platón, este griego eminente, podemos ver en sus obras que más que cualquier otro arte adquisitivo, el comercio al por menor es una tentación al ciudadano de bajarse moralmente a un comercialismo degradante, estimulando su ansia para ganancias.

En su última obra, *Las leyes*, Platón declara que cualquier ciudadano terrateniente, de las clases altas, quien se dedica al comercio al minoreo, deberá ser castigado con encarcelamiento, porque solamente extranjeros residentes están permitidos a este arte de intercambio comercial al minoreo. [*The Laws*, traducido por Benjamin Jowett, XI, 920^a].

Y es posible que las invocaciones y execraciones de hoy contra el consumismo provienen de la proclamación de Platón que se debe ejercer control moral contra los deseos adquisitivos y así resolver la decadencia de la *polis*. (Se dice, públicamente hoy, hasta en las publicaciones de una universidad reconocida, que participar en la cultura requiere el rechazo del consumismo comercial).

En *La República* de Platón, Glaucón se enfrenta contra el autor —su hermano estricto y ascético—, y contra un estado igualmente ascético y pide comodidad, más y mejores bienes y servicios especializados como música, artes, etc. Pero, responde su hermano estricto: esto que pides requiere mas producción y comercio y mercados que se desarrollan con vendedores ambulantes y tiendas, mercaderes de larga distancia e intercambios marítimos comerciales. Eso, dice el hermano de Glaucón, produce un estado lujurioso con una actividad febril, en que los deseos adquisiti-

vos causan *cupiditas* y usura que se encuentran atrás de cada esquina y debajo de las camas. La comodidad y la opulencia rompen con la armonía social de un estado ascético y virtuoso. (¡Que viva la pobreza!) Termina su respuesta a Glaucón al declarar que donde el espíritu empresarial, estimulado por deseos insaciables, asume el control de la sociedad y donde el pueblo junto a los mercaderes agarra la palanca de acumulación, la virtud cívica escapa de los patrones y los moldes tradicionales y desemboca en la ruptura de la cohesión social lo cual resulta en una guerra entre los ricos y pobres (*Republica*, VIII, 551 d de la traducción de Benjamin Jowett).

Estos son las categorías de un imaginario social que pasan por ser las únicas “culturas” imaginables fomentado por un costumbrismo de corte férreo en la educación nacional. Estas categorías coexisten paralelas a la realidad nacional y al trabajo diario y arduo en las fábricas, en las calles, en los campos y en las casas. Se escuchan los ecos de esta construcción mental y cultural en el comentario reciente, y muy ilustrativo, de un joven que trabaja en una fábrica. Hablando de El Salvador, dijo: “Mi país es un país muy folclórico.” El pasado dorado permanece simultáneamente entre las prensas cortadoras y máquinas a coser.

El comercio marítimo internacional traerá consigo todo lo

que trajo a Odiseo, “saqueador de ciudades” (léase, pirata o mercader marítimo). En la nueva y definitiva traducción al inglés de la *Odisea* por Robert Fagles, escuchamos a Odiseo declarando que “I have plundered the city of Troy” [He saqueado la ciudad de Troya]. Y cuando Odiseo quiso hablar con el profeta Tiresias y con su madre para reafirmar quién era y ver su futuro, viajó al bajo mundo e hizo sacrificios de la sangre de ovejas para que la sombra de Tiresias pudo beber de la sangre (acto necesario para las sombras y espíritus de los muertos griegos que desean hablar con los mortales en vida) y cobrar vida para conversar con Odiseo y predecir, en forma humana, el futuro, asumiendo una forma en que Odiseo pudo entenderlo.

Para explorar el imaginario social de futuras culturas que nos viene encima con la imposición de la realidad de la expansión portuaria y la apertura del país a nuevos mundos, talvez las sombras del presente pueden beber la sangre del

pasado, metafóricamente, para conversar con nosotros —como Tiresias conversó con Odiseo— y así poder vislumbrar el futuro, nublado y con formas todavía imperceptibles. Hasta puede ser posible hundir las diferencias ideológicas del presente en los imperativos del futuro. El pasado puede ser un espejo para el futuro. Y los pensadores hoy pueden beber la sangre de los escritores del pasado porque hay una línea de continuidad entre este entonces y la historia del presente en las obras literarias —y en la sociedad mediática del diario sabiduría proyectado a la ciudadanía. Todo eso se ve cargado con temas subyacentes de la posible riqueza del comercio marítimo.

Para acercarnos a este tema, en este ensayo, no se va a adherirse a ningún lado ideológico de las riendas políticas actuales. Pero siendo conciente de las navajas que brillan y destellan en la periferia, se va a partir de una provincia, del terreno de una zona de seguridad que no está en disputa: el desarrollo histórico de la cultura intercalado con las



Poseidón ofrece el caballo y Palas Atenea, el olivo, a la ciudad de Atenas

rutas marítimas como pasaje para la interrelación entre el comercio y el estado. Digamos, para comenzar, entre Agamenón y Aquiles y aquella ciudad enormemente rica por su comercio con el oriente: la ciudad ubicada en el traspaso entre el Mar Egeo y el Mar Negro, en la esquina del Bósforo: Troya, centro de una serie de rutas comerciales, marítimas y terrestres, Troya en la Costa Pacífica del Cono del Sur.

Para evitar la osificación intelectual y literaria que es la característica de la mayoría de las consideraciones del poema de Homero, comenzamos con una definición de apoyo para el acercamiento que propongo. El análisis de la cultura en conjunto con el desarrollo del comercio es que las causas últimas de la lucha entre los dos fenómenos se pueden encontrar en el conflicto de corrientes de pensamiento — conceptos— que presentan perspectivas solamente en su propio tiempo.

La Grecia antigua es una península rocosa con un suelo poco productivo: hay un friso o cenefa de la antigua Grecia que presenta a Poseidón regalando el caballo a los griegos que deseaban formar una ciudad; mientras que Palas Atena, la diosa que los romanos llamaron Minerva, regala a los griegos el olivo y el cultivo del mismo. Así, la ciudad se llamaba *Athenaeae* (la ciudad de Atenea) de los regalos de los dioses,

el caballo y el olivo. Este último era considerado más necesario, por ser alimento. Los granos básicos para la alimentación de la población y su sobrevivencia fueron importados al Peloponeso desde Egipto, que tenía un suelo fuertemente fértil. Lo que nos lleva de vuelta al comercio marítimo internacional.

También llegaron desde Egipto a Atenas no solamente granos básicos como el trigo a Atenas, sino también joyas, cerámicas y aceites aromáticos hechos de las flores para bañarse los pueblos y para encubrir los olores apestosos de los altares donde sacrificaron los animales. La cultura griega requería de perfumes y aceites fragantes de Egipto. La cultura refleja —es— el comercio.

Hay un escritor griego que nos permite apreciar los productos del comercio marítimo internacional del siglo V A. de C. Es el dramaturgo Hermippus, quien recita, en un fragmento de una de sus comedias, *The Basket-bearers* (cargadores de cestas), lista de las riquezas alimenticias que llegan a Grecia provenientes de la Cuenca Oriental del Mediterráneo.

Hermippus era un dramaturgo de la Antigua Comedia Griega, de la generación antes de Aristófanes (s. V, a. de C.) y aquí celebra el comercio e intercambio cultural del Mediterráneo:

Ahora, cuéntame, Musas, moradoras de Olimpia, cuáles bienes trajo Dionisio para los pueblos en su barco negro, desde cuando él comerciaba sobre el mar oscuro como el vino. Desde Cirene, tajos de sílfide y cueros de bueyes, desde el Helesponto, caballas y cada clase de pescado salado, desde Tesalia, harina fina y costillas de res. Y de Sitalces la picazón para los espartanos. Desde Perdiccas, barcos llenos de mentiras. Y los siracusanos nos abastecen con cerdos y queso; Y los de Cócira —ruégole a Poseidón que destruya sus barcos, porque tienen entusiasmo por ambos lados. Desde Egipto, velas alzadas y libros. Y desde Siria, más allá, [incienso franquicense]. Y la isla fina de Creta provee ciprés para los dioses. Y Libia, marfil abundante para vender; Rodas [envía] uvas y pasas e higos dulces como sueños. Además, desde Euboea, peras y manzanas. Esclavos desde Frigia y desde Arcadia, mercenarios. Pagasae provee esclavos y marcas para esclavos Pfallagonia envía los bellotas de Zeus y almendras luminosas. Sirven para ornamentar los banquetes. Fenicia, además, [envía] frutas de las palmeras y harina fina de trigo. Cartago [envía] alfombras y almohadas de muchos colores.

[Hermippus, apud Athenaeus, I.27e. Citado en Kassel, R. y C. Austin. *Poeta Comici Graci I. Comoedia Dorica Mimi Phlyaces*. (Berlín, 2001)(Traducción propia).

Pero los ojos de los griegos, aventureros-piratas-comerciantes-guerreros-mercenarios, se habían vuelto hacia el oriente y hacia sus alimentos y otras riquezas. Primero, los que más tarde fueron llamados griegos, capturan a Knossos de Minoia, y después, el comercio de los hititas en la Isla de Ciprés, seguido por las rutas marítimas comerciales en el Levante, entonces Mileto en el Asia Menor (Turquía). Estos eran los micenos, aqueos y argivos de los que nos cuenta Homero y a los que los romanos denominaron “griegos”. Desarrollaron rutas marítimas, construyeron barcos, comenzaron asentamientos humanos y comer-

ciales en Asia y en el Levante. Hay documentación de obligaciones de tratados entre Ilión (léase, Troya) y los hititas de Asia Menor, donde queda Troya. La interrelación entre comercio y cultura sigue en línea directa desde este entonces.

Jenofonte nos cuenta que la riqueza de Atenas y su puerta en el Pireo se basaba en el comercio marítimo (*On Revenues*, literalmente, *Del fisco*,. 4331-355 a. de C.) Exportó pescado salado, frutas cítricas y plata de las minas en Anfípolis donde Tucídides y su familia eran dueños de las minas.

Llegando al siglo V a. de C., Atenas era una ciudad rica y poderosa, hasta el punto que Esparta temía el poder de Atenas y su Liga de Delos, como cuenta Tucídides. Egipto exportó el trigo que Atenas necesitaba para alimentarse y así los griegos de Atenas ayudaban a los egipcios levantar una insurrección contra los persas (los habitantes del actual Irán), quienes ocuparon el país. Las guerras tenían como objetivo el control de estas rutas marítimas y sus ciudades portuarias, enormemente importantes, no solamente para los lujos, sino también para la alimentación y la sobrevivencia.

En la hora en que se produce la *Iliada* (ca. S. VIII a. de C.), la ciudad de Troya, en la actual Turquía, recibió en calidad de intercambios comerciales toda la riqueza de Asia Central y Oriente. Era un centro comercial, la cruzada de rutas marítimas y terrestres. Los hambrientos guerreros-cum-piratas de Micena montaron una expedición para conquistar la ciudad. Helena posiblemente existía, pero si existía como mujer histórica raptada por Paris en un viaje diplomático a Micena en que representaba a los troyanos ante los micenos. Helena siempre ha representado la más bellas riquezas de oro, seda y alimentos disponibles en Troya.

Ahora, la cultura antropológica y literaria, mítica, que rodea la expedición de Menelao para conquistar "lo que era de él", es de

enormes dimensiones. Los esfuerzos para cumplir con este propósito se ven en la unificación de las tribus de la península del Peloponeso. En la *Iliada* Homero celebra dichos esfuerzos en el catálogo de barcos, el sacrificio de su hija Ifigeneia para levantar los vientos para la flota, en las luchas sectarias entre los tribus, ejemplificados en el enfrentamiento de Menalao de Micena contra Aquiles y sus mirmidones por el botín de una mujer raptada. El poema celebra con violencia y furia la unificación de tribus griegas y revela los pleitos sectarios y tribales para montar la flota que tomaría control de la riqueza del comercio necesario para la sobrevivencia y alimentación de los griegos del Peloponeso, saqueándolo las ciudades de Asia. Y el poeta envuelve estas actividades esencialmente comerciales en un disfraz metafórico que es una celebración de la fuerza y violencia que requería el comercio marítimo internacional.

Piratas, aventureros, saqueadores de ciudades, los griegos estaban ansiosos para la riqueza del comercio para el bienestar material de sus pueblos. Es por eso que la expedición marítima de los griegos del Peloponeso conquistó otros griegos más ricos en Anatolia. Al fin de tanto, Príamo y Menelao, ambos, hablan dialectos del griego que son mutuamente comprensibles en las conversaciones y negociaciones que el poema presenta.



Grúas antiguas en una puerta mediterránea

Obviamente esta no es la única interpretación. Pero es una interpretación subyacente, aunque la elegancia literaria también se presta a muchas interpretaciones multifacéticas y simultáneas. El poema celebra un acto de comercio-cum-saqueo-cum-piratería. ¿Cómo se distingue entre el comercio y la piratería ante la ausencia de leyes marítimas y la arbitrariedad ante la ausencia de tratados de libre comercio? El punto es que en la *Ilíada*, el comercio inspira la cultura y la cultura literaria —y oral, por supuesto— se apodera del comercio como uno de sus temas principales. ¿Dónde está el poeta del comercio marítimo de la costa Pacífica actual?

Ahora, en la *Odisea*, escuchamos a Odiseo cuando, al llegar a Ítaca, miente ágilmente a Palas Atenea (que está disfrazada). Odiseo le asegura a esta última que él es un mercader de Creta. Lo importante de este episodio es que revela que en esta sociedad antigua no solamente había mercaderes, sino que

el hecho de ser mercader pasaba por una profesión bien definida, aparentemente respetable, dado que el gran guerrero-marinero-saqueador de ciudades, Odiseo, desea hacerse pasar por un mercader en trabajos de comercio marítimo en una isla tan importante como Creta. No es tan sorprendente, pues, que Odiseo, “saqueador de ciudades”, se llame mercader ante la diosa.

Llegando al siglo III a. de C., el viaje para capturar el vellocino de oro, emblema sobresaliente de riqueza y su producción que puede ser raptado, captura la imaginación del poeta egipcio, Apolonio de Rodas, poeta y bibliotecario de la gran Biblioteca de Alejandría. La búsqueda de riquezas puede interpretarse en la obra *La argonáutica* en el sentido de que todos los héroes del mundo griego, Orfeo, Polifemo, los hijos de Poseidón y muchos más, son los marineros griegos que cruzan el Mar Negro para apoderarse del oro. ¿Una forma de intercambio comercial, piratería?

Jasón tiene que hacer varios gestos heroicos y también rapta a Medea junto con el vellocino de oro (léase la riqueza de la Cólquide en las orillas del Mar Negro y de Asia Central —la actual Georgia, en las vecindades de Rusia—) y llevarlo a Corinto en Grecia. El vellocino representa la riqueza que Jasón lleva a la ciudad de comercio y mercaderes *par excellence*, Corinto. Ésta era una de las ciudades portuarias más importantes, tan suntuosa y sibarítica que San Pablo, siglos después, alude a esta ciudad como el colmo de comportamiento lascivo (y en eso, sigue a Platón, que tanto tuvo que ver en la influencia sobre la teología de los cristianos). Corinto era central en el comercio de Grecia en la Megáride (istmo que se encuentra en medio de la península del Peloponeso). Y eso es donde Jasón regresa con el vellocino de oro —y con Medea a Corinto.

Apolonio escribe el fantástico viaje de Jasón hasta el final de la tierra —o, por lo menos, hasta el otro lado del Mar Negro— hasta llegar a la ciudad de la Cólquide donde el oro era abundante. Los pueblos de la Cólquide buscaban el oro de los riachuelos por medio de un procedimiento en que se sumerge un vellocino de oveja en la corriente recia de un río para capturar los pequeños granos de oro de los sedimentos del río (así como sigue haciéndose hoy). Así, al sacar el vellocino del agua, es, literalmente,

un vellocino de oro, transformado por Apuleyo en el toisón mágico. Es un viaje para conocer el misterio de la producción de riqueza y monopolizar el comercio de la zona del Mar Negro. La captura del proceso de capturar el oro del río con el vellocino es la esencia de esta obra. El producto (oro) y el proceso de recogerlo se transforma en esta obra literaria en una búsqueda de algo mágico. El comercio hace riqueza, y es, *en revanche*, transformado en la literatura, voz de la sociedad y sus pueblos.

Veamos *Los nueve libros de historia* de Heródoto (484-425 a. de C.) para apreciar cómo, desde las neblinas del pasado prehistórico y el intercambio (trade), se transforma en metáfora literaria el comercio marítimo en la región oriental del Mar Mediterráneo, entre los fenicios, con los cananeos (palabra que, en sí, significa “mercader”). Escribiendo durante el siglo V a. de C., es fascinante que Heródoto comience su obra con explicar que, en el primer renglón, ha escrito este documento: (1) para registrar los hechos de hombres, ya sean helenos o algunos bárbaros, (2) para que no sean olvidados, (3) para preservar su gloria (*Kleos*) y (4) para que las causas de sus hechos sean recordados. Pero lo maravilloso es que Heródoto inmediatamente comienza un recuento del comercio marítimo entre los fenicios y los griegos:

[...trayendo mercadería de Egipto y Asiria, llegaron a Argos. Ahora Argos estaba en este tiempo la ciudad más importante dentro de la tierra que ahora se llama Hellas; los fenicios llegaron entonces a esta tierra de Argos, y comenzaron a disponer de la carga de su barco. Y en el quinto o sexto día después de que habían llegado, cuando sus bienes habían sido casi todos vendidos, llegó al mar una gran compañía de mujeres, y entre ellas la hija del rey y su nombre, como dicen los Hellenes, era Ío, la hija de Ínaco. Estas, paradas cerca del frente del barco estaban comprando los bienes tales que los complacían, cuando de repente, los fenicios, pasando la palabra de uno a otro, corrieron hacia ellas y la gran parte de las mujeres escapó, pero Ío y otras de ellas fueron raptadas. Así las pusieron en su barco y zarparon hacia Egipto.

*Los nueve libros de historia de Heródoto, Libro I, Clío.
(Traducción propia)*

Es fascinante que Heródoto comience su historia con el “rpto” de Ío, una mujer de Argos, quien viene con otras mujeres al mercado en los muelles de la ciudad, donde está el barco de los marineros mercaderes de Fenicia, quienes la raptan. Después Heródoto cuenta la versión del rpto de Europa y sigue con el rpto de Medea y el toisón mágico de oro, y finalmente con Helena por Alexandros (Paris). Todo eso es el preámbulo de las guerras con los persas. Las fuentes de riqueza, alimentación y comercio son simbolizadas por mujeres raptadas.

Estas cuatro mujeres representan la riqueza de ciudades portuarias y de mercados, emblemáticos o simbolizados por las mujeres míticas. Son, al fin de tanto, los fenicios quienes colonizaron el Magreb y Cartago antes de las disputas sobre

las rutas marítimas con Roma en las Guerras Púnicas, que eran guerras comerciales por encima de todo. El robo del toisón de oro por Jasón es simultáneo al rpto de Medea de la Cólquide por una tripulación internacional, humana y divina. Y el rpto de Helena de Micenas en Lacedemonia por Alexandros (Paris) es lo que emblemática el comienzo de la flota de los aqueos para capturar la riqueza del comercio y las rutas comerciales que se cruzan en Troya.

La historia ilustra que los cuatro raptos señalan el comienzo de los pleitos por las riquezas de las ciudades portuarias en la Antigüedad, porque en cada caso la guerra sigue después del secuestro. Heródoto utiliza el *logos* del robo de mujeres, lo más precioso de una cultura, y también la chispa de celos, luto y

guerras por la riqueza. Así comienza la obra de Heródoto: con los raptos de estas cuatro mujeres que provocaron las guerras con Persia.

Ahora bien, estos secuestros están contados por los griegos y los persas en diferentes versiones. Algunas versiones aseguran que Ío se enamoró en realidad del marinero fenicio; otras versiones del raptó de Helena declaran que ella fue voluntariamente; y Medea es representada en otras versiones como enamorada de Jasón. Depende de quien escribe o cuenta los eventos, como dice Diodoro Sículo. Para Heródoto, estos cuatro incidentes al comienzo del primer libro de sus *Historias*, son el preámbulo de conflictos bélicos que tienen sus causas y raíces en la riqueza y el comercio en el Mediterráneo del oriente hasta las orillas más lejos del Mar Negro, desde Argos a Anatolia en el Asia Menor, hasta la Cólquide en el Cáucaso.

Debemos tomar nota de que los fenicios hicieron intercambios comerciales con colonias (emporios) marítimas no solamente en Egipto, sino que también en Tunisia, Malta, Sicilia y Cartago (que cayó en ruinas después de las Guerras Púnicas (150-146 a. de C.)) Estas Guerras Púnicas fueron el resultado de una diáspora de comercio que causó una convergencia cultural con el creciente Imperio Romano. En todos estos lugares, el progreso en el comercio marítimo requería

nuevas técnicas en la construcción de barcos, nuevos tipos de barcos, avances en la tecnología de pesos y básculas, en infraestructura y apoyos para las facilidades en las muelles y bodegas en las ciudades portuarias de la Magreb. Resulta una transformación o metamorfosis marítima de la ciudad y la sociedad: un “*sea-change*”, como dicen los ingleses. O sea, un cambio brusco en la marea que cambia toda la composición de una sociedad. O, quizás una sociedad marítima.

Jenofonte (431-355 a. de C.) declara, en su obra *On Revenues* que la riqueza de Atenas se basó en el poder de su comercio marítimo y las rutas marítimas que ella controlaba en las albores de la guerra civil del Peloponeso de que escribe Tucídides. En Atenas, solamente a los *metecos*, hombres libres, pero extranjeros, se les permitía practicar el comercio —y el comercio marítimo internacional. Los productos disponibles para la exportación eran sal, pescado salado, aceite de oliva y vino, igual como la plata de las minas en Anfípolis, que eran propiedad del clan de la familia de Tucídides durante el siglo V a. de C.

Hablando de Tucídides, su obra maestra, *La historia de la guerra del Peloponeso* —que algunos consideran historia pura, otros, literatura, y otros más la tragedia de Atenas— describe las estrategias de boicots marítimos como sanciones económicas en la guerra llevada

entre Atenas y Esparta. Es decir, el comercio y las rutas marítimas, así como los puertos, siempre son blancos en los conflictos, además de ser causa de guerras.

Atenas aplicó un bloqueo-cum-boicot económico como sanción económica contra Megara (ca. 432) un poco antes de que irrumpiera la Guerra del Peloponeso. El decreto implementó un bloqueo militar alrededor de las puertas y mercados de los megarenses en todo el imperio ateniense y así estranguló la economía de Megara y la Megáride en la misma península con Corinto.

Aristófanes, que escribía durante el sexto año de la Guerra del

Peloponeso en su obra, *Los acar-nienses* (II.530-7) menciona cómo este decreto de Atenas contra Megara deja a los pobladores de dicha ciudad en un estado de “hambruna” y los obligó a apelar a los espartanos (y a la Liga del Peloponeso) para obtener ayuda. En su humor absurdo, Aristófanes transforma esta tragedia de boicot comercial en humor e inclusive en una apelación para el fin de la guerra.

Escrito, como se dijo arriba, en el sexto año de la guerra, Diceópolis, el personaje principal de esta comedia, negocia un tratado de paz unilateral con los espartanos y él mismo, como individuo goza de los beneficios de la paz, no obstante la



oposición de sus compatriotas atenienses. Esta comedia fue presentada en enero o febrero, durante el festival de Lenaia, cuando solamente los atenienses estaban presentes en la audiencia —sin la presencia de extranjeros. Así, Aristófanes obró con más franqueza ante sus compatriotas. Es una comedia negra y amarga en que, por el hambre resultante del boicot de Atenas contra su ciudad, un padre megarense ofrece a sus hijas a la esclavitud sexual, disfrazadas como cerditas y las intercambia en el mercado negro por ajo y sal. Después, un espía intenta confiscar a las hijas/cerditas como contrabando enemigo. Son comentarios fuertes e irónicos.

No debemos omitir las Guerras Púnicas entre Roma y Cartago. Usualmente esta serie de tres guerras es presentada como una simple agresión en el mundo antiguo, pero en realidad, históricamente, la política internacional plasmada en tratados marítimos entre los dos superpotencias es la verdadera razón.

El puerto más reconocido de la Antigüedad era Cartago, ubicada en el Magreb, que dominó el lado occidente del Mar Mediterráneo. Cartago, ciudad portuaria poderosa fue fundada en 814 a. de C. por los fenicios de Tiro en el Levante. Unos setenta años *después*, fue fundada Roma y había necesidad de establecer relaciones diplomáticas y comerciales entre Roma y Cartago.

Estos tratados políticos, diplomáticos y comerciales están descritos por Polibio en sus *Historias* [de Roma, 509 a. de C.]. Cuenta Polibio que llegó el momento en que era necesario que Roma y Cartago firmaran el primer tratado marítimo 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 cruzaron el golfo de Cartago, salvo si fuera por enemigos o tormentas; y si algún barco 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 Sardinia y Libia solamente en la presencia de un heraldo diplomático cartaginés para que la venta pudiera ser asegurado por el estado. Obviamente este tratado incluyó arbitraje internacional para los intercambios comerciales entre las dos superpotencias, Roma y Cartago, en el Mediterráneo ca. 509 a. de C.

Por su parte, los cartagineses no podían, bajo los términos de este tratado, atacar aquellos asentamientos que estuvieran sujetos a los romanos; no podían construir fortalezas en territorio romano y no podían pasar la noche en el Lacio (territorio romano)

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 comerciales de cada poder.

El primer siglo de la Era Común produce la única novela romana que sobrevive con texto completo. Como obra literaria, *El asno de oro* de Apuleyo nos abre una ventana a la vida socio-económica de las áreas rurales del norte y Grecia central — Tesalia y todo este territorio formaba parte en este entonces del Imperio Romano. Describe con detalles deliciosos la vida de mercados y prácticas religiosas de las ciudades del Magreb y de Macedonia. La novela nos presenta fotografías antiguas, detalladas, realistas y cómicas de la vida cotidiana de la Grecia romana. Esta novela romana y griega lleva por título *El asno de oro*, no porque el burro se vuelva dorado: era el *estilo* literario de Apuleyo lo que era dorado; es decir, exquisito.

Por el pecado de *curiositas*, Lucio es transformado en un asno, pero todavía puede pensar y observar como un hombre para contar su historia, aunque sin poder hablar. En este estado, es brevemente propiedad de un soldado romano, quien lo vende de repente cuando recibe órdenes del Emperador que deberá reportarse inmediatamente en Roma para llevarle una carta.

Este episodio nos revela sistemas de comunicación, comercio y centralización entre Roma y las provincias de Aquea y Macedonia durante el período cuando Grecia formaba parte del Imperio Romano.

Ahora, no hay guarniciones estacionadas, ni retenes, ni aduanas al entrar las ciudades presentadas. Apuleyo presenta la sociedad y su funcionamiento religioso y económico con episodios que ilustran minuciosamente las actividades comerciales para la sobrevivencia de la población pobre del campo. No hay ni policía rural ni urbana, ni fuerzas de las Legiones de Roma presentes, pero, en el transcurso de sus aventuras, Lucio encuentra a su amigo, antes compañero de clase en el mismo colegio: Pitias. Éste, quien ahora es edil del mercado y quiere exhibir su inflada y cómica importancia ante su antiguo compañero haciéndole un favor, interrumpe una transacción comercial en el mercado en la que Lucio le ha comprado a un mercader un pescado podrido a un precio exorbitante. Pitias insiste, en la pomposidad de su poder, en rectificar la situación en beneficio a su amigo, exigiendo que el mercader cambie el pescado podrido por uno fresco. Pero en el altercado, la cena de Lucio —la canasta con el pescado— está tirada en el suelo. Pitias en su afán de ayudar y mostrar su superioridad como oficial del mercado, patea los peces y Lucio se queda ya sin el dinero ni la cena. Ironías del poder y del comercio.

Las aldeas rurales en esta novela, están presentadas con detalles minuciosos no como centros de producción, sino como centros de intercambio de bienes y contratos de trabajo —todo ello con dinero. Es una economía completamente monetarizada— pero que padece un desempleo crónico. Es una economía de subsistencia. Hay bandidos y ladrones. Apuleyo nos presenta descripciones de cómo los habitantes de la comunidad se organizan y, empuñando antorchas, toman el control de la aldea para protegerse contra los ladrones.

Esta novela romana y griega, en un estilo intrincado, cómico y dorado, relata la vida comercial y religiosa de las provincias griegas de Roma y de las ciudades del Magreb —Tunisia— con lujo de detalle, en las aventuras de un joven tesalio y demuestra que el comercio es la base de su trama hasta que Lucio, transformado en asno, come las rosas recetadas de una procesión religiosa y es restituido a su forma humana. La metamorfosis del hombre en animal y de nuevo en hombre presenta la ocasión de ver la sociedad y su funcionamiento en términos del comercio, que incluye la organización de ciudades y aldeas y sus mercados. La magia es el resorte de estas metamorfosis.

El comercio es transformado en la esencia del arte de Apuleyo.

El Salvador no existe fuera del flujo de la historia desde la Antigüedad. Ahora que tendrá un puerto muy importante, está en el camino hacia transformaciones parecidas a los de Grecia, Roma, África y Macedonia. El comercio marítimo de larga distancia e internacional que desarrollará con sus nuevos puertos y ciudades portuarias, lleva fuertes, bellos y espantosos cambios a la sociedad, inevitablemente.

Deben alistarse los poetas, cineastas y novelistas para capturar la metamorfosis. Las historias aquí presentadas, ya sean mitos o transformaciones, son emblemas de lo que nos viene encima. Para prepararse a entrar en estos cambios, no hay salida más que cerrar la brecha entre el arte de gobernar un estado y los artes comerciales para manejar los nuevos emporios marítimos. Ni el estado sobrevive sin el comercio, ni el comercio sobrevive sin el estado.

Seguramente hemos avanzado durante los últimos 2,500 años, desde las Guerras Púnicas. Esperamos, no un Platón, sino un Apuleyo.

Marzo de 2011

LECTURAS RECOMENDADAS:

Apuleyo. *El asno de oro* (México: Gredos, 2010)

Aristófanes. *Las once comedias* (México, D.F.: Porrúa, 1978)

Engineering an Empire. Serie de cuatro DVD (9 horas). The History Channel

Heródoto. *Historias* (Madrid: Gredos, 1977)

Merrills, A.H. *History and Geography in Late Antiquity*. (Cambridge University Press, 2005)

Polibio. *Historias* (Madrid: Gredos, 1981)

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Cátedra, 2000)

Crítica al concepto de “orden espontáneo” de Hayek

MOISÉS GÓMEZ

1. El concepto de orden

Hayek distingue dos tipos de orden, uno es el creado y otro es el espontáneo. Por *orden creado* entiende aquel que puede ser calificado de estructura, orden artificial u organización. Se trataría de un orden creado por fuerzas exógenas o ajenas al propio sistema. A este orden especial los griegos, según Hayek, le llamaron *taxís*¹. Hayek nos indica que el orden *taxís* es típico en una economía planificada o dirigida. Por orden espontáneo entiende aquel tipo de orden autógeno o endógeno y carente de fines, ya que no ha sido producto de ningún agente externo al sistema (p. 68). Este tipo de orden no ha sido deliberadamente hecho, no es intencional en ninguna manera (p.70). Siempre apoyándose en los griegos, Hayek sostiene que ellos denominaron a este orden espontáneo con el voca-

blo *kosmos* (p. 67). El economista austríaco recurre al especialista de la cultura griega Werner Jaeger para agregar que los antiguos griegos usaron el término *kosmos* para designar el adecuado orden de un Estado o de una comunidad, es decir, *la polis* (ver cita al pie de página 67). Este orden espontáneo es complejo y no está limitado por lo que una mente humana puede dominar, según Hayek, este orden no tiene por qué estar al alcance de nuestros sentidos dado que es sumamente abstracto (p. 69). Este *kosmos* u orden espontáneo surge de procesos evolutivos de la humanidad en los que nadie ha intervenido y cuyos efectos nadie previó ni proyectó (p. 68) La figura de la economía de libre mercado tal como se muestra hoy en día es fiel reflejo de ese orden espontáneo o evolucionista.

2. El orden espontáneo y el control de los acontecimientos

Es obvio que el orden del tipo *taxís* ejemplificado en las economías planificadas o dirigidas es artificial y simple, además de tener un fuerte carácter intuitivo (se

perciben). Este tipo de orden está lleno de fines y por ende al servicio de sus creadores. La capacidad de controlar este orden es accesible a la mente humana ya que de ella ha

emanado y es posible conocer sus limitaciones. En el caso del orden espontáneo o *kosmos* este es de carácter natural y dado que no es fruto de mente alguna es sumamente complejo e irreductiblemente incontrolable como proceso. La mente humana es incapaz siquiera de atisbar algún tipo de manejo del mismo orden ya que los elementos que intervienen son infinitos (Cf. pp. 69-70). A este respecto Hayek dice que “si numerosos reformadores políticos siguen perorando contra el caos en el que se debate la actividad económica, en la que tan sólo desorden perciben, ello se debe en parte a su incapacidad de concebir la existencia de un orden que no es producto de la creación deliberada, y en parte también a que, a su modo de ver, todo orden ha de pretender siempre algún conjunto de fines, característica que ha de ser ajena al orden espontáneo” (p. 68).

Para Hayek la actividad económica o el mercado es un orden natural y por lo tanto imposible su intervención para modificarlo, este orden natural *kosmos* es el resultado de la adaptación de sus elementos a ciertas situaciones que afectan a algunos de ellos en forma directa y que como ya se mencionó antes, es imposible conocer los elementos en su totalidad y por ello el control que se pueda tener será mucho menor en un orden espontáneo (cf. p. 73) que el que se pueda lograr en un orden deliberadamente creado por nosotros en los que plenamente

conocemos de antemano su arquitectura y estructuración.

Hayek refiriéndose a los economistas, sobre todo aquellos que asesoran a los gobiernos, en temas como desempleo, inflación y control de precios concluye que en vez de aliviar la situación les reprocha que: *como profesionales hemos enredado las cosas*. Por qué este gran economista neoliberal se refiere a sus colegas de esta forma tan poco profesional y sobre todo dejando entredicho la capacidad de los economistas para resolver problemas tan graves como los antes mencionados que agobian a las economías mundiales. Hayek en su texto *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, de 1990, sostiene que “El mensaje fundamental que he intentado transmitir a lo largo de mi argumentación queda reflejado en mi insistencia en el carácter meramente espontáneo de las normas que facilitan la formación de estructuras que disponen de la capacidad de autoorganizarse.”²

Para Hayek sus colegas economistas en vano han tratado de poner orden y control donde el propio sistema autogenera sus propias normas de control elaboradas a lo largo de un lento proceso evolutivo, según Hayek, lo que han logrado es interferir en ese proceso alterando el sistema y generando los conflictos que ahora vemos en la economía de mercado libre.

2.1 Normas que gobiernan el orden espontáneo o *kosmos*

Hayek ha dicho que la sociedad moderna por su complejidad indica que se trata de un orden espontáneo y no meramente una organización. ¿Que distingue un orden espontáneo de una organización? Para empezar, afirma el economista austríaco que el concepto de *organización* le sirve para designar al orden como *taxis* u organización artificial, jerárquico y estamentario. Ya nos ha dicho que ese tipo de orden se caracteriza por ser simple, que responde a una relación de mando y obediencia entre un sujeto que cumple y otro de mayor rango, que ordena cada paso a seguir en aras a lograr alcanzar determinados fines.

En este sentido las normas imperantes en este orden “deben estar relacionadas con la ejecución de determinadas tareas (...) el lugar que cada individuo ocupa en una estructura establecida es determinado autoritariamente y las normas que a cada uno corresponden obedecen al puesto que el individuo ocupe y según la misión asignada dentro de la organización” (p. 83). En este orden como *taxis* las normas obedecen a un legislador quien las ha establecido orientado por un fin a lograr.

Las normas que rigen en un genuino orden espontáneo son “las

normas generales del derecho (...) [ellas] propician la plasmación de un orden abstracto, cuyo contenido nadie puede conocer ni prever. Cuanto más complejo sea el orden propiciado (...) en mayor medida dependerá el control del sistema, no de mandatos específicos, sino de normas generales.” (p. 84). Valga decir que estas normas son idénticas para todos sus miembros y aplicables a un desconocido número de casos. Estas normas operan en los individuos en la medida que le son favorables para su propósito aunque desconozca el resultado de llevarlas cabo.

El éxito de esta serie de normas, que nunca fueron instauradas con el fin observado en la sociedad moderna, se visualiza en las sociedades complejas que se expanden a otros contextos. Es decir el éxito es su adaptación y sobrevivencia y expansión a otras sociedades basadas en la organización artificial. Entonces si le preguntamos al señor Hayek: ¿Cómo se ha de preservar este orden espontáneo si no admite racionalidad constructiva a futuro? Él nos dirá que “...aun cuando resulta posible perfeccionar un orden espontáneo mediante la revisión de las normas generales queda vedada la posibilidad de mejorar dichos resultados por medio de ordenes específicas que impidan a sus miembros hacer, según sus fines particulares, el mejor uso de los conocimientos disponibles” (p.86).

Hay que recordar aquí que para Hayek este sistema u orden como *kosmos* es autógeno, es decir, genera sus propias normas desde sí mismo en la medida que le son funcionales para la sobrevivencia del

mismo, este proceso de creación de normas adaptativamente, evolutivamente esta fuera de toda capacidad humana de imitarlas e introducirlas dentro de ese orden espontáneo.

3. Creencia común en la idea de orden como *taxis* (organización)

Según Hayek, la confianza de los hombres en poder abordar la sociedad bajo el concepto de organización viene como legado o consecuencia lógica del desarrollo de la capacidad intelectual del ser humano a partir de enfoque conocido como racionalismo constructivista. Resulta que el orden como *taxis* u organización es producto del ejercicio de la razón humana y contrapuesto al orden propio de la evolución o sea, el *kosmos*. Lo que proponen los partidarios del enfoque constructivista es que "las instituciones solo servirán a los propósitos para los que han sido deliberadamente creadas. La simple existencia de una institución es sobrada prueba de haber sido creada con determinada intención. Asevera que procede en cualquier caso remodelar la sociedad y sus instituciones de modo que todos nuestros actos queden orientados al logro de unos fines conocidos" (p.20)

Según Hayek, esta visión es completamente errónea en la medida que cree toda institución beneficiosa es producto de la intencionalidad y que por ese solo hecho

de la intencionalidad es adecuada a nuestros propósitos. De acuerdo al premio Nobel de economía de 1974: "el origen de esta opinión está en la gran propensión del pensamiento primitivo a interpretar en sentido antropomórfico cualquier regularidad observada, como si fuera resultado del diseño" (p. 21). Este pensamiento primitivo fue reforzado por un movimiento filosófico que supuestamente deseaba emancipar al ser humano de esta adicción a creer en una mente diseñadora.

Fue René Descartes (1596-1650) el gran artífice del constructivismo racionalista, al intentar establecer criterios de certeza y, a través de la duda radical, alcanzar ideas claras y distintas y consecuentemente indudables. Hayek sostiene que "para Descartes la razón consistía en la deducción lógica derivada de premisas explícitas, pasaron a ser actos racionales únicamente los determinados por una verdad conocida y evidenciable; (...), todo aquello a lo que el hombre debe el avance de la civilización tenía que ser producto del razonamiento así

entendido; (...), sólo mediante la razón puede el hombre atreverse a acometer la edificación de una sociedad nueva” (p. 23).

Hayek hace hincapié en que muchas de las instituciones sociales indispensables para nuestros fines son resultado de prácticas, hábitos o costumbres que ni son buscadas ni menos respetadas por los fines que el ser humano logre alcanzar a través de ellas, además este tipo de instituciones son las más eficientes; también sostiene que el ser humano alcanza sus propósitos sometándose a normas desconociendo los motivos por los cuales se pliega a ellas, es más ni siquiera las puede enunciar, son normas que están ahí y han evolucionado a través del mecanismo de la selección dentro de la sociedad en que vive. Hayek no ve racionalismo ni ese carácter intencional tan celebrado a partir de Descartes: “...toda nuestra civilización se basa, y ha de basarse, en otorgar fiabilidad a muchas realidades que, en el sentido cartesiano, no podemos con certeza conocer” (p. 27).

Según Hayek lo que pide el constructivismo racionalista a partir de Descartes es imposible debido a “...nuestro desconocimiento irremediable de la mayor parte de las circunstancias determinantes de los procesos sociales constituye

la razón por la cual la mayoría de las instituciones han adoptado la forma que hoy presentan” (p. 27); más grave todavía, continúa Hayek, resulta “...hablar de una sociedad conocida en todos sus pormenores por el observador, o por algunos de sus miembros, supone referirse a algo que nunca ha existido” (p. 27).

La postura de Hayek frente al racionalismo constructivista es contundente y clara: es irracional y antinatural. Si los hombres no han sido capaces de distinguir entre los dos tipos de orden, más aun, si han optado por el tipo de orden *taxis* a pesar de su artificialidad y nula eficiencia ha sido en una buena proporción responsabilidad del racionalismo cartesiano, que busca imponer la razón incluso en procesos sociales que escapan a la racionalidad humana; la insistencia cartesiana en la posibilidad de renovar a través de la razón humana el orden social sigue presuponiendo aquella denostada tendencia del pensamiento primitivo a interpretar en sentido antropomórfico, cualquier regularidad observada; sigue siendo presa de la creencia en una mente que ha diseñado en función del ser humano todo lo existente a su alrededor y lógicamente así en ese mismo sentido todo lo habido es producción intencionada, no pudiendo aceptar que exista algo fuera de esa ilusión racionalista.

4. Críticas al concepto de orden espontáneo

Desde un ámbito latinoamericano en el cual la sola realidad se convierte en contestataria de las irracionalidades subyacentes a la economía neoliberal, que en buena medida se basan en las propuestas hayekianas, pues en este contexto en el que la muerte expresada en la pobreza, exclusión social, marginación, destrucción del medio ambiente y abandono de las necesidades vitales de importantes grupos humanos quienes con su nuda presencia gritan ¡basta ya!, además hay una profunda reflexión encaminada a construir un pensamiento crítico en lo referente a la economía.

Javier Ibisate, sacerdote jesuita, desde la UCA de San Salvador dedicó prácticamente toda su vida académica a defender a los afectados por la implementación de economías antihumanas. Su pensamiento económico no concebía una sociedad dirigida por un mercado u organizada basada en el mismo, ya que: "toda sociedad necesita tener valores compartidos. Los valores del mercado no sirven para este propósito, porque sólo reflejan lo que un participante está dispuesto a pagar a otro, en un intercambio libre. Los mercados reducen todo, incluidos a los seres humanos y la naturaleza, a mercancías. Puede haber una economía de mercado, pero no una sociedad de mercado. Además de los mercados, la sociedad necesita instituciones con fines

sociales como la libertad política y la justicia social."³

Resalta aquí su filosofía social en la medida que postula la necesidad de superar el puro individualismo propio de las sociedades capitalistas, el ser humano es social por naturaleza y necesita vincularse con los demás para sobrevivir no es cuestión de una necesidad de intercambio que el mercado puede satisfacer sino que se juega la existencia misma del ser humano. Los auténticos valores no se venden o compran; simplemente, se comparten. ¿Cómo es posible articular un sistema de vida en el que desaparecen o se anulan las instituciones que garanticen la igualdad de las personas? "Podemos tener una economía de mercado, pero nunca una sociedad de mercado: eso sería convertir las personas en mercancías que se pueden negociar... el orden económico no es orden social."⁴ En definitiva, no se puede organizar la sociedad como si fuera una gran empresa, hacerlo implica grandes desajustes sociales que tarde o temprano pasarán la cuenta a los gobiernos de turno.

Por ello, Ibisate se pliega al lema de la cumbre de Copenhague (1995), "las sociedades prósperas son las que existen en función del ser humano"⁵. Este concepto se opone al concepto de sociedad basada en el orden espontáneo

como Hayek quiere, se opone al neoliberalismo que postula que las sociedades básicamente deben reproducir un darwinismo social donde la competencia escoge a los más individuos más aptos los cuales alcanzarían, por su capacidad natural, un crecimiento económico. Ibisate sostiene que más que crecimiento económico se trata de alcanzar un desarrollo humano y este no se logra individualmente sino cooperativamente, solidariamente dentro de un colectivo social.

Según el jesuita, el egoísmo de una sociedad donde impere el tal orden espontáneo conlleva en los individuos a obstaculizar el desarrollo humano ya que siempre quieren y desean tener más y acumular más y cada vez más sin pensar en los demás solo en su propio bienestar.

Para Ibisate este ideal de sociedad atomizada en individuos aislados y sin conexión alguna más que la que se da vía los *mass media*, ahora magnificada por las bondades de la Internet, es una sociedad sin futuro por ser insostenible dado que los recursos de que disponemos en tanto seres humanos son limitados y finitos.

Dentro de la sociedad las personas juegan un papel importante para vigilar al Estado y sostenía que "...debemos aplicar el principio de subsidiariedad a los mismos gobiernos: tenemos que subsidiarlos. Desde la sociedad debemos ilumina-

arlos, orientarlos y animarlos para que cumplan con sus funciones de un Estado moderno (...) solidario con el desarrollo humano"⁶.

Ello indica una idea de sociedad de carácter activo, que interactúa con y contra el gobierno, que va más allá de ser un conglomerado de individuos sino más bien una unidad cohesionada en función de sus intereses colectivos. Su visión de la sociedad refleja acción, él miraba una luz de esperanza en los movimientos sociales de resistencia frente al fenómeno de la globalización ingobernable: "se van sumando voces que nos dicen que la conciencia ciudadana está creciendo y que los gobiernos deben y necesitan escuchar esta conciencia de los grupos sociales. En expresión de Chirac, el objetivo es gobernar la globalización". La pregunta irreal es si entramos o no entramos en la globalización, cuando el interrogante real es si nos permiten o nos niegan el ingreso en ella, y para eso se hace necesario gobernarla. Para conseguirlo, la conciencia y la acción ciudadana deben tomar más fuerza."⁷

Tanto en lo local como en lo global, la acción organizada de la sociedad es vital para orientar el rumbo de nuestras sociedades. La visión de la sociedad en Ibisate es, para usar una metáfora, como un cuerpo y cada uno de los miembros tiene su función y lugar y está unido estructuralmente a través de los

valores compartidos. No es posible la configuración de la sociedad partiendo únicamente de lo económico. Insistir en esto es reducir lo humano a mercancía.

Frente a la tesis neoliberal que propone que el Estado es el problema y no la solución y que a más mercado menos Estado, Ibisate piensa que “el Estado es algo perenne: sus problemas, funciones y responsabilidades vienen del largo plazo y tienen por horizonte el largo plazo”⁸.

Para Ibisate el liberalismo de finales del siglo XIX tenía serios errores los cuales nos han sido subsanados por el denominado neoliberalismo y así nos ofrece más de lo mismo, de nuevo no presenta nada, de hecho ambos sostienen que “la libertad individual y el poder del Estado como magnitudes inversamente proporcionales, de tal forma que el desarrollo o la ampliación del poder del Estado conlleva inevitablemente la reducción de la libertad del ciudadano y, viceversa, el desarrollo de la libertad individual requiere inevitablemente el repliegue del poder estatal”⁹.

Sus razones tenía Ibisate para oponerse a tal esquema anulador sistemático de la figura del Estado, quizá una de ellas de mucho peso viene dada por el principio económico que regía su pensamiento en materia económica: básicamente se resume en que el mercado no

se puede autorregular y necesita de otra instancia fuera de ella, esa instancia es por excelencia el Estado. Pero un Estado fuerte que sea capaz de propiciar la actividad económica de una sociedad dentro de los límites de la razón, esto es, que la actividad económica no transgreda otras áreas de desarrollo social necesarias para las colectividades como son la cultura, el ambiente, etc. Es decir, Ibisate no considera a la economía como un sistema autónomo independiente de la actividad social como sí lo hace Hayek cuando dice que es un sistema autógeno o endógeno.

Para Ibisate la economía no puede darse reglas a sí misma sino que necesita que un agente externo como lo es un Estado fuerte le imponga ciertas normas y asimismo genere las condiciones bajo las cuales será más eficiente y que, además, luego distribuya los beneficios de forma equitativa y según las necesidades de cada uno.

Como se ve aquí Ibisate está proponiendo un cierto constructivismo racional a favor de humanizar la economía, cosa inaudita para Hayek. Lo que Hayek quizá no entendió es que la economía, como toda otra actividad, está al servicio de los humanos y no al revés. No es la economía la que debe regular y normatizar al ser humano. Por el contrario los seres humanos regulamos y establecemos los parámetros dentro de los cuales esa actividad

sirve a los fines humanos. Ibisate sostiene que se necesita que la humanidad viva y no solamente la institución del mercado.

Desde la óptica de Hayek, parece que no importa el ser humano, sino sólo las instituciones nacidas por el azar evolutivo. Tampoco importan las consecuencias mortales humanas, ya que son consecuencias que no sean buscados y que ocurren “espontáneamente” y no hay razones objetivas y válidas para deducir que todos los seres humanos tengan que vivir en un sistema social dado como el que se articula por medio del automatismo del orden espontáneo o *kosmos oeconomicus*.

Para Ibisate, si un sistema económico pretende anular el Estado por su incapacidad de defender la libertad individual, esa visión del Estado y del individuo es trunca o parcial, ya que “si la opresión política y las agresiones del Estado son negación de la libertad, también lo son la pobreza, la explotación laboral, la ignorancia (...), y es lo que más se está generalizando bajo la égida del neoliberalismo”¹⁰ y el neoliberalismo no hace más que aumentar la pobreza a nivel planetario, ahora con el *huracán de la globalización*.

El Estado, para Ibisate, desde su consideración analítica de la problemática económica, se caracteriza por ser “un Estado moderno

es el que en cada momento acompaña y camina con la nación. Sus funciones son los problemas de la nación y su gran función es conocer la realidad problemática de la nación, la historia de ayer y de hoy no es la misma historia, ni tampoco es la misma historia en las diversas naciones y continentes. Por lo tanto, no puede haber un único modelo de Estado”¹¹. Esto si no me equivoco es la posibilidad real y concreta de reformular el Estado de acuerdo a los problemas y necesidades de cada generación y cada época histórica. No se trata de un Estado o gobierno que solo proteja la libertad y la propiedad privada como Hayek desea.

Ibisate no considera el Estado como algo petrificado, sino como un ente dinámico que se adapta a las circunstancias históricas. La cuestión es que el Estado responda y acompañe a su sociedad. Se supone que de cara al neoliberalismo y considerando que es un sistema económico y político que excluye de la participación justa en la distribución de los bienes y más bien genera pobreza, el Estado si es que acompaña a su pueblo y se debe a él, debería reaccionar y en consonancia Ibisate postula que le corresponde al Estado proteger la libertad frente a cualquier tipo de agresión social: “toda economía compleja e interrelacionada requiere de un orientador (...) requiere de un Estado fuerte, capaz de orientar e impulsar la actividad económica”¹².

Esto debe ser así ya que como se dijo más arriba el mercado no se puede autorregular: “la distribución (de los frutos del trabajo, del capital, de la tierra, etc) que los neoliberales relegan al final del proceso de crecimiento, convirtiéndola en una distribución escatológica o sea al final de los tiempos (...) no es aceptable éticamente ni funciona adecuadamente (...) la distribución dejada al mercado es desigual y normalmente injusta”¹³

El mensaje para los gobiernos es claro: “...si [éstos] quieren llegar a ser Estados, deben convertirse de las mercancías al hombre, del crecimiento al desarrollo.”¹⁴. Esto es importante, debido a que Ibisate distinguía entre Estado y gobierno ya que el primero es de carácter perenne y el segundo más bien es temporal. Según él, muchas veces ocurre que el enemigo del Estado es el mismo gobierno y esto ya ha sido analizado por Ulrich Beck en su estudio del fenómeno de la globalización: los grupos que controlan el poder, estos es, los que gobiernan, no se dan cuenta o pretenden ignorar que en última instancia están desmantelando la estructura que hizo posible que sean lo que son: grupos de poder a costa de manipular el Estado.

Frente a la globalización se necesitan Estados fuertes con instituciones que respondan a las demandas de protección por parte de los más desaventajados por lo que

Ibisate, retomando a Hinkelammert, sostiene que “debemos elaborar las reglas y las normas para que el mayor número posible de hombres y mujeres pueda gozar de los beneficios reales de la mundialización e impedir los falsos desarrollos para nosotros y las futuras generaciones. Los mercados solos no pueden lograrlo”¹⁵.

Ante los desafíos de la globalización y los problemas que conlleva que sea el sistema neoliberal el que se imponga a nivel mundial, se nota la deficiencia y el corto alcance de los gobiernos, eso no obsta para que los Estados busquen soluciones a los problemas que los abaten, Ibisate pensaba que sólo a través del mecanismo de la cooperación los Estados podrían salir adelante: “No hay otra solución, porque nadie, ningún grupo, ningún país, ninguna institución dispone de medios y de la necesaria legitimidad para llevar a término, por sí misma, esta tarea. La búsqueda de soluciones viables exige una forma de gobierno en red”¹⁶.

En otras palabras, gracias a la cooperación entre la empresa (instituciones que crean valor), la política (gobierno y parlamento) y la sociedad civil ampliada: “organizaciones no gubernamentales, líderes sindicales, religiosos y académicos. Integrar la empresa y la sociedad civil es ampliar la representatividad y con ello la legitimidad. El mundo de la empresa y la sociedad civil

son actores mundiales mientras que los gobiernos a pesar que pueden legislar solo actúan localmente.”¹⁷

Según Pérez-Baltodano, la globalización es para los países del Norte una herramienta y un instrumento de desarrollo. No así para los países del Sur, donde se convierte en fenómeno letal e inhumano en la medida que el Estado llamado a velar por la seguridad social está ausente o fragmentado. Esto se debe en parte porque el tejido social es incapaz de hacer valer sus demandas y en parte por una burocracia controlada por aquellos grupos que se benefician de la muerte lenta de sus conciudadanos¹⁸.

Javier Ibisate, sacerdote, economista, académico y sobre todo, defensor de los derechos humanos

de las grandes mayorías empobrecidas, llegó al convencimiento que el orden social espontáneo como las sociedades de mercado dejan sólo a unos pocos la posibilidad de poder realizarse humanamente mientras que los demás quedan excluidos de esa legítima realización humana.

Según la opinión de otro economista crítico y muy cercano al ambiente de América Latina como es Franz Hinkelammert, “hay un proceso de socavación interna de los derechos humanos que parte de la consideración de grupos humanos enteros como no humanos. Eso es específicamente notable en la limitación de los derechos humanos a los derechos humanos liberales, cuya tendencia es la de imponer el automatismo del mercado como base del orden social”¹⁹

Conclusiones

Hemos visto en la primera parte de este breve escrito una aproximación al concepto o idea de orden espontáneo según Friedrich Hayek. Vimos que él distingue dos tipos de orden como son el orden creado, o *taxis*, y el orden espontáneo, o *kosmos*. Elementalmente se diferencian por que el primero persigue ciertos fines y obedece a una mente creadora mientras que el segundo al no surgir de ninguna mente diseñadora tampoco persigue fin alguno. El orden *taxis* es fruto del racionalismo constructivista, a

partir de Descartes, mientras que el orden como *kosmos* es fruto de la evolución humana dentro de un contexto natural.

El orden artificial o *taxis* necesita las normas desde un agente externo que conoce los fines y en base a ellos formula quien, cómo y cuándo realiza y cumple tareas, el orden o *kosmos* autogenera sus propias normas y leyes en base a una especie de mecanismo natural de ensayo-error, es algo automático y no busca más fines que la sobrevivencia del mismo sistema.

Por lo tanto, Hayek toma partido del orden como *kosmos*, ya que es, según él, el más eficiente ya que se ha adaptado naturalmente a nuestro modo de vida, el orden social más perfecto, *la societas perfecta* es la que deja operar este orden natural sin intervención alguna. Por otra parte Hayek indica que la sociedad de mercado es un ejemplo de ese orden kosmos y por lo tanto el ejemplo a seguir en la realidad social.

En la parte segunda relativa a la crítica de ese modo de considerar la sociedad y la economía hemos presentado y analizado algunas ideas del pensamiento del padre Javier Ibisate quien puso su saber al servicio y promoción de la justicia social desde la perspectiva gnoseológica de las personas afectadas o excluidas de la sociedad basada en el totalitarismo del mercado. Vimos que para Ibisate el orden social no puede dejarse al azar del mercado sino que debe existir mecanismos de regulación y además que el mercado debe estar al servicio de las personas, de la sociedad.

Digamos que para Ibisate lo económico es un subsistema dentro de un orden social más complejo sujeto a revisión y reencauzamiento de su actividad según sea la necesidad humana.

Podemos concluir de la mano con Ibisate que el concepto de orden espontáneo o *kosmos* de Hayek, es un intento ideológico de justificar y fundamentar las desigualdades sociales generadas por el egoísmo organizado socialmente en la figura del libre mercado totalitario, a través del recurso al racionalismo evolucionista.

Con dicho planteamiento se pretende hacer ver que es natural la desventaja de ciertos grupos frente a los recursos económicos existentes, se intenta librar de toda responsabilidad a los sectores favorecidos por dicho orden social y mantener así de modo inmutable las relaciones desiguales y de inequidad social que benefician al 20% de la población mundial y desfavorecen al 80% restante, condenándolos a lidiar con la pobreza, marginación y abandono estructural de sus necesidades vitales.

BIBLIOGRAFÍA

- Hayek, F.: *Derecho, legislación y libertad*, Vol. I Normas y orden, Unión Ed. Madrid, 1978.
- Diccionario de Ciencias sociales; Panamericana Ed, Bogotá, 2003
- Ibisate, F. J.: "La cumbre de la tierra en su entorno mundial" *Estudios Centroamericanos* ECA 647, 2002
- Ibisate, F. J.: "La estrecha ruta hacia la globalización de la solidaridad" *Estudios Centroamericanos* ECA 673-674, 2004
- Ibisate, F. J.: "Economía social de mercado y economía social con mercado" *Estudios Centroamericanos* ECA 486-487, 1989
- Ibisate, F. J.: "Génova G-7: la globalización impugnada" *Estudios Centroamericanos* ECA 633-634, 2001
- Ibisate, F. J.: "Propuesta de bienestar ¿con Estado de bienestar?" *Estudios Centroamericanos* ECA 576, 1996
- Pérez-Baltodano. A.: *Globalización, Estado y Sociedad*, Ed. CIRA Managua, 2004

NOTAS

- ¹ Hayek, F.: *Derecho, legislación y libertad*, Vol. I Normas y orden, Unión Ed. Madrid, 1978. Pág.67. En adelante y para no recargar el ensayo con citas y para hacer más fácil la lectura, solo indicaremos entre paréntesis el número de página dentro del ensayo. Caso contrario se indicará con la identificación de la fuente
- ² Consultado en http://www.eumed.net/cursecon/economistas/textos/Hayek_Origenes.htm
- ³ Ibisate, F. J.: "La estrecha ruta hacia la globalización de la solidaridad" *Estudios Centroamericanos* ECA 673-674, 2004, p. 1262
- ⁴ Cf. Ibisate, F. J.: Economía social de mercado y economía social con mercado *Estudios Centroamericanos* ECA 486-487, 1989, p.328.
- ⁵ Ibisate, F. J.: Propuesta de bienestar ¿con Estado de bienestar? *Estudios Centroamericanos* ECA 576, 1996, p. 882
- ⁶ Ibisate, F. J.: Propuesta de bienestar ¿con Estado de bienestar?, op. cit, p. 883

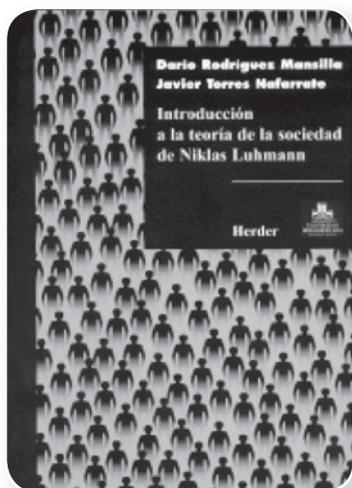
- ⁷ Ibisate, F. J.: “Génova G-7: la globalización impugnada *Estudios Centroamericanos* ECA 633-634, 2001, p. 721.
- ⁸ Ibisate, F. J.: Propuesta de bienestar ¿con Estado de bienestar?, op.cit. p. 883.
- ⁹ Ibid, p. 869.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Ibid. pág.882
- ¹² Cf. Ibisate, F. J.: Economía social de mercado y economía social con mercado *Estudios Centroamericanos* ECA 486-487, 1989, p.333
- ¹³ Ibisate, F. J.: Propuesta de bienestar ¿con Estado de bienestar?, op.cit. p. 877.
- ¹⁴ Ibid., p. 883.
- ¹⁵ Ibisate, F. J.: “La cumbre de la tierra en su entrono mundial” *Estudios Centroamericanos* ECA 647, 2002, p. 777
- ¹⁶ Cf: Ibisate, F. J.: “La estrecha ruta hacia la globalización de la solidaridad” *Estudios Centroamericanos* ECA 673-674, 2004, p. 1273
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Cf.Pérez-Baltodano. A.: *Globalización, Estado y Sociedad*, Ed. CIRA Managua, 2004
- ¹⁹ Hinkelammert, F. *Del mercado total al imperio total* Revista Pasos N° 6 Segunda época, Junio 1986

Rincón del libro

Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann. Darío Rodríguez Mansilla y Javier Torres Nafarrate, Herder-Universidad Iberoamericana. México, 2008. 590 pp.

Sólo lo difícil es estimulante.

-José Lezama Lima



A mitad del año 2008 se publicó la *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, escrita por los doctores Darío Rodríguez Mansilla y Javier Torres Nafarrate, respectivamente de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Esta obra proporciona una pauta de lectura para incursionar con más entendimiento y asombro entre las páginas de *La sociedad de la sociedad*, el trabajo de Luhmann considerado uno de los aportes de fundamen-

tación teórica de la sociología más importantes en la actualidad, una especie de “sociología primera de la sociología”.

El libro de los doctores Rodríguez Mansilla y Torres Nafarrate emergió a tono con el ritmo en que transcurría la titánica traducción al español de *La sociedad de la sociedad*, en español desde el año 2007. Para esta introducción los académicos utilizaron algunos contenidos disponibles en cassettes de un curso menos formal y más divulgativo impartido por el propio Luhmann sobre los fundamentos de su teoría. Además, los autores consideraron necesario incluir referencias a otros pensadores de la tradición sociológica para poner en contexto la importancia y los avances de la obra de Luhmann respecto de otras teorías de la tradición sociológica.

Los lectores disponen, de esta manera, de una síntesis del recorrido histórico de la sociología y sus discusiones, que a la vez de permitir aprender sobre la teoría de

Luhmann, también funciona como una introducción amena y completa a la sociología en general. En este sentido, la finalidad de esta *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann* es la de servir de lazarillo, distinto al de Tormes, dicen los autores, a quienes deseen incursionar en los laberintos de *La sociedad de la sociedad*.

Pero el libro es también un homenaje a la pasión teórica de Luhmann por la sociedad, a cuyo estudio dedicó décadas de infatigable y constante trabajo. Eso un poco al modo de un personaje de Edgar Allan Poe, quien, obsesionado por elucidar el mensaje encriptado en unos jeroglíficos imposibles, ante la incompreensión de su público, refiere que no “existe enigma tan intrincado que no pueda resolverse con una aplicación adecuada” (Poe *et al.*, 2009: 64).

Ese método adecuado para tratar las paradojas de la sociedad contemporánea, para liberar a la misma sociología de su propio inmovilismo teórico, es el que Luhmann propone en su teoría de la sociedad, y es la metodología de observación que desmenuzan con más didáctica Rodríguez Mansilla y Torres Nafarrate en su libro, cuyos contenidos están organizados en doce capítulos y siguen el mismo orden en el que Luhmann expone las temáticas de *La sociedad de la sociedad*.

Un primer bloque de capítulos presenta la génesis de la propuesta del sociólogo alemán. Allí se explica cómo la sociología se encuentra encallada en sus clásicos, rebasada por la complejidad sin parangón de la sociedad actual y que vuelve necesario utilizar otros instrumentos de análisis distintos a los de la tradición.

Los autores explican cómo utiliza Luhmann los conceptos de sentido, comunicación, sociedad mundial, racionalidad y otros que son depurados en función de disponerlos para una descripción mejor de lo social, cuyas características actuales han hecho cortocircuito en las categorías tradicionales que la sociología venía utilizando y que en su afán explicativo fundamentaba más al pasado de sus clásicos que al presente. Por eso Luhmann recurre a elaboraciones provenientes de otras áreas del saber: la matemática formal, la psicología, la biología, entre otras. Es el caso de los conceptos de autopoiesis, acoplamiento estructural, forma, distinción, re-entry, autorreferencia y heterorreferencia, y otros más.

En el libro estas innovaciones conceptuales a la sociología son justificadas al afirmar los autores que de ninguna manera Luhmann podía acudir a los conceptos acuñados por la tradición véteroeuropea, “porque le parecían incapaces de capturar las características emergentes de la sociedad moderna en este

momento radical de su evolución" (Rodríguez y Nafarrate: 2008: 18). El vino nuevo de la sociedad no puede contenerse en los odres viejos de los conceptos de la tradición. De esta manera, la *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, da cuenta con claridad y redacción elegantes de una de las grandes summas o síntesis de la sociología actual, que pone a la disciplina sobre fundamentos más sólidos de teoría.

Los autores dedican un tratamiento especial en el capítulo IX al tema de la comunicación, porque este concepto es la piedra angular de toda la obra de Luhmann, quien en *La sociedad de la sociedad* refiere que: "[L]a sociedad del mundo es el sobrevenirse del mundo en la comunicación" (Luhmann, 2007: 113). Una observación concisa y atractiva que puede considerarse de las tesis principales de toda la obra del sociólogo alemán, en tanto considera a la comunicación como el único acto genuinamente social cuya autopoiesis hace emerger a los sistemas sociales. Se puede utilizar una metáfora para referir que así como el Big Bang supuso el comienzo de la expansión del universo, la comunicación como Luhmann la entiende y describe fue el principio del ensanchamiento de la sociedad hasta la escala mundial que ahora conocemos.

La traducción al español de las obras de Luhmann todavía es reciente y su divulgación en algunos países

latinoamericanos tiene pocos años. A esta teoría suele achacarse el defecto de la oscuridad, por los grados de formalidad y complejidad de su escritura, pero tal reparo es también una exageración, propagado a veces por el temor a salir de la seguridad explicativa que ofrecen los conceptos sociológicos de la tradición, aunque ellos muestren de sobra sus limitaciones para hacerse cargo de las dificultades crecientes de la sociedad mundial de nuestro tiempo.

Por ejemplo, Roberto Saviano a propósito del problema mundial del narcotráfico indica que una de las dificultades para comprenderlo y tratarlo como programa de trabajo radica en que "los instrumentos de análisis son viejos... como si se hubiera congelado un cerebro hace veinte años y descongelado ahora, [cuando] actualmente todo ha cambiado, salvo los ojos de los espectadores" (Saviano, 2009: 107). Esa misma observación también es pertinente para otros problemas mundiales como la exclusión, la ecología, la política.

La teoría sociológica de Luhmann requiere tiempo, dedicación y concentración, y la introducción de los profesores Rodríguez y Nafarrate invita a sumergirse en ella al allanar las dificultades que pueden encontrar los no familiarizados con la historia y los conceptos de la sociología. En todo caso como recomienda José Lezama Lima a los lectores de su novela *Paradiso*, el

mayor sistema poético del barroco cubano, lo importante es "insistir en lo que no comprenden, que vuelvan sobre lo que no entienden, porque al final los ojos se abrirán ante un

mundo maravilloso" (Lezama Lima, 1980: 11).

Carlos Mario Castro
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA,
MÉXICO

BIBLIOGRAFÍA

Lezama Lima, J. (1980), *Paradiso*, Cátedra Letras Hispánicas, España.

Luhmann, N. (2007) *La sociedad de la sociedad*, traducción de Javier Torres Nafarrate, Herder-UIA, México.

Rodríguez Mansilla, D. y Torres Nafarrate, J, (2008) *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, Herder-UIA, México.

Saviano, R. (2009) *Gomorra*, DeBolsillo, México.

VV.AA. (2009) *Cuentos memorables según Jorge Luis Borges*, Punto de Lectura, Santillana, México.

Normas de publicación en *Realidad*

Realidad publica ensayos sobre diversas disciplinas propias de las humanidades, las ciencias económicas y las ciencias sociales. La publicación de originales se rige por medio de las siguientes normas:

Presentación de artículos, notas y reseñas

Los trabajos se remitirán en formato Word o RTF como documentos adjuntos de correo electrónico a la siguiente dirección:

alvarenga.luis@gmail.com,

O a la dirección postal:

Luis Alvarenga

Editor de *Realidad*

Apartado Postal (01) 168

San Salvador

El Salvador

1. Presentación de ensayos

- a) El ensayo deberá ir precedido de dos resúmenes [*abstract*] de entre 100 y 150 palabras cada uno: el primero, se escribirá en español y el segundo en inglés. La medida de los márgenes izquierdo, derecho, superior e inferior será de 2,54 cms.
- b) El nombre del autor o autores irá consignado después del título del mismo. A continuación, se incluirá el nombre de la universidad o la institución de procedencia.
- c) Las palabras en una lengua diferente a la de la redacción del texto aparecerán en cursiva o itálica; asimismo se empleará este tipo de letra para resaltar alguna palabra clave, y cuando esto suceda en un fragmento textual en cursiva, se procederá de modo contrario, i.e., destacar la palabra clave en caracteres normales.
- d) Las figuras, ilustraciones y tablas deberán ir numeradas con cifras arábigas y con un pie indicando su contenido (en letra Arial de 10 puntos); se incluirán preferentemente en el documento de Word. De no ser posible, se adjuntarán en archivos separados.

La extensión mínima para los ensayos es de diez cuartillas y la máxima, de treinta.

1.1 Tipo y tamaño de letra

Los originales se presentarán con justificación completa en letra Arial 11 puntos para el texto, la bibliografía, las citas y los resúmenes o *abstracts*. La letra Arial 10 puntos se requiere para las notas, números sobrescritos, tablas y figuras.

a) Apartados y subapartados

Los títulos de los apartados se presentarán en negrita, numerados con cifras arábicas, y separados por dos líneas del texto anterior y por una línea del texto siguiente. En cuanto a los títulos de los subapartados, se anotarán en negritas y serán nuevamente numerados (v. gr., 1.1., 1.2., 1.3.), debiendo separarse por una línea tanto del texto que antecede como del texto subsiguiente. Los niveles siguientes, que deberán evitarse en lo posible, serán numerados igualmente con cifras arábicas y se escribirán en texto común (v. gr., 1.1.1., 1.1.2.; 1.1.1.1., 1.1.1.2.).

b) Notas

Las notas se incorporarán al final del trabajo, antes de la bibliografía, e irán numeradas con cifras arábicas consecutivas que se separarán del texto de la nota por un punto y un espacio.

c) Citación bibliográfica

En esta publicación se empleará el sistema de citación tradicional.

2. Presentación de comentarios y reseñiones bibliográficas

Tanto los comentarios como las reseñiones se regirán por los mismos requisitos en cuanto al tipo y el tamaño de letra. La extensión mínima de los comentarios es de tres páginas y la máxima, de nueve. Los comentarios no requieren resumen.

Las reseñiones de libros irán encabezadas por la ficha técnica del libro (Autor o autores, *Título del libro*, Ciudad, Año, número de páginas. Número de ISBN). Tendrán un máximo de cinco páginas. Al final de la reseñión, se incluirá el nombre del autor o autora de la misma y el nombre de la universidad o institución de procedencia.

3. Criterios de publicación

Todo trabajo será arbitrada por los miembros del consejo editorial que se estime pertinente. No se entablará correspondencia por trabajos no solicitados.