

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 15105024
Montevideo,
Diciembre 2010
Año 10 • Número 1

Periodicidad y descripción: *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* es una publicación anual de la Facultad de Humanidades. Cada volumen contiene al menos tres secciones. La primera, denominada "Estudios", corresponde a un tema monográfico encargada a uno de los Departamentos de la Facultad: Filosofía, Historia y Filología. La segunda, "Artículos", se compone de trabajos misceláneos. Finalmente, cada número incluye una sección de actualidad bibliográfica "Reseñas".

Redacción y suscripciones:

Revista "*Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*"
Universidad de Montevideo
Dr. Prudencio de Pena 2544
(11600) Montevideo, URUGUAY
Fax: (598) 2708-3842
Tel.: (598) 2707-4461
E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy
<http://www.um.edu.uy>

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Imp. Continental - GAOR S.A.
Depósito legal: 346.765
Comisión del papel
Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703
ISSN 15105024
Año X – Número 1 – Diciembre de 2010

Humanidades

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

CONSEJO EDITORIAL

Fernando Aguerre (DIRECTOR)
Universidad de Montevideo

Juan Manuel Casal
Universidad de Montevideo

Juan Francisco Franck
Universidad de Montevideo

Eugenia Ortiz Gambetta
Universidad de Montevideo

Ramiro Podetti
Universidad de Montevideo

Mónica Salinas
Universidad de Montevideo

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Ignacio Pérez Constanzó
Universidad de Montevideo

EDITOR ASOCIADO

Francisco O'Reilly
Universidad de Montevideo

CONSEJO ASESOR Y CONSULTOR

Oscar Abadie-Aicardi (†)
Universidad de Montevideo

Rafael Alvira
Universidad de Navarra, España

Hebert Benítez
Universidad de Montevideo

Christián C. Carman
Universidad Nacional de Quilmes/CONICET, Argentina

Daniel Corbo
Universidad de Montevideo

Bárbara Díaz
Universidad de Montevideo

Mariano Fazio
Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Miguel Ángel Garrido Gallardo
Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Alberto Gil
Universität des Saarlandes, Alemania

Nilda Guglielmi
CONICET, Argentina

Carlos Melches
Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

Alberto Methol Ferré (†)
Universidad de Montevideo

William Rey
Universidad de la República Oriental del Uruguay/
Universidad de Montevideo

Rogelio Rovira Madrid
Universidad Complutense de Madrid, España

Jorge Siles Salinas
Academia Boliviana de la Historia, Bolivia

Josep Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra/Pontificio Comité de Ciencias Históricas

Arno Wheling
Universidade Federal do Rio de Janeiro/
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Las ilustraciones de este volumen se publican como homenaje al ilustre pintor uruguayo Rafael Barradas (Montevideo 1890-1929), a quien pertenecen. La figura de cubierta es "Hombre en la taberna", acuarela sobre cartón, 52 x 48 cm.

SUMARIO

Proemio		Artículos	103
• La búsqueda de la verdad como tarea universitaria	9	• Una aproximación al estudio de la obra del investigador Rolando A. Laguarda Trías	105
<i>Bárbara Díaz</i>		<i>José María Olivero</i>	
Estudios:	15	• Matices chestertonianos en la diferenciación entre <i>bussines man</i> y <i>gentleman</i>	135
• La Sociedad Civil y otras ficciones de la nostalgia. Hipótesis para una historia conceptual	17	<i>Santiago Argüello</i>	
<i>Héctor Ghiretti</i>		• Si las distinciones reales y cognoscitivas son jerárquicas. Un intento de mínima restauración filosófica.	153
• Después de la crisis: orígenes, causas y perspectivas actuales	39	<i>Juan Fernando Sellés</i>	
<i>Carlos Hoewel</i>		Reseñas	181
• La recuperación de la filosofía política en Gonzalo Fernández de la Mora	59	• Relatos de la época. Una cartografía de América Latina (1880-1920)	183
<i>Carlos Goñi Apesteguía</i>		<i>Adriana Rodríguez Pésico</i>	
• El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI	81	[Michel Marx]	
<i>Arturo Bellocq</i>		• Juana de Ibarbourou: las palabras y el poder	185
		<i>Pablo Rocca</i>	
		[Sofía Rosa]	
		• O dia em que odiaram o Carnaval. Política externa e a construção do Brasil	187
		<i>Luis Cláudio Villafaña G. Santos</i>	
		[Adriana Mirel Clavijo]	

Bárbara Díaz

Universidad de Montevideo



R. Barradas, Retrato de Bon, Carbonilla sobre papel, 28 x 22 cm.

PROEMIO

La búsqueda de la verdad como tarea universitaria

“La Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana”¹, afirmó Benedicto XVI en un discurso a profesores universitarios en la Basílica del El Escorial, al que tuve el privilegio de asistir en agosto de este año. La *diakonía* de la verdad está en la entraña misma de la Universidad, y no debe oscurecerse por consideraciones pragmáticas

o tecnocéntricas. Este rasgo universitario está presente también en la Misión de la Universidad de Montevideo, que “funda su quehacer académico en una visión trascendente del hombre comprometida en la búsqueda de la verdad”. Por tanto, parece pertinente referirse a esta cuestión en el proemio de una revista académica.

No obstante, al tomar este derrotero surge inevitable la

1 BENEDICTO XVI: *Discurso en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial*, 19 de agosto de 2011 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial_sp.html (visitado el 7.XI.2011).

pregunta: ¿no es “anticuado” hablar de la verdad? La afirmación de la existencia de la verdad, ¿no supone un fundamentalismo, una intolerancia? Lo “políticamente correcto”, ¿no es la libertad para hacer lo que a cada uno le plazca, a lo más, buscando el consenso mayoritario? Y, sin embargo, nuestra época está sedienta de verdad. Los padres reclaman la verdad de sus hijos, y estos, de los padres; los alumnos reclaman la justicia en sus profesores, que no es más que otro modo de expresar que se reconozca, por el docente, la verdad de lo que cada uno es y de lo que cada uno hace; los ciudadanos condenan el doble discurso y la corrupción, que son formas de engaño y mentira. Por tanto, si el deseo de verdad está tan presente en la vida cotidiana, ¿por qué habría que renunciar a ella en el ámbito académico?

La búsqueda de la verdad no es separable de la formación de una personalidad íntegra, como ha de ser la de todo universitario. El encuentro con la verdad no afecta solo a la razón, sino que es todo el ser el que, o bien se vuelca hacia ella o bien, renuncia a sus exigencias. “El camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano

por entero: es un camino de la inteligencia y del amor”², sostenía Benedicto XVI en el citado discurso. Romano Guardini, un gran pensador del siglo XX, afirmaba:

“Cuando el hombre rechaza la verdad, enferma. Ese rechazo no se da ya cuando el hombre yerra, sino cuando abandona la verdad; no cuando miente, aunque lo haga profusamente, sino cuando considera que la verdad en sí misma no le obliga; no cuando engaña a otros, sino cuando dirige su vida a destruir la verdad. Entonces enferma espiritualmente”³.

Quizás nuestra sociedad padezca la enfermedad de que hablaba Guardini. Por esto es tal vez más necesario que nunca ahondar en la verdad, y reflexionar sobre sus exigencias.

Una vez escuché a un gran profesor⁴, que establecía la siguiente correlación entre la verdad y la libertad: afirmaba que la verdad no conocida requiere del hombre la búsqueda; la verdad recientemente conocida reclama la profundización y la verdad muy conocida ha de llevar a su difusión. Me parece una buena síntesis de lo que ha de ser el camino de un universitario.

² BENEDICTO XVI: *Discurso en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial*.

³ R. GUARDINI, cit. en A. LÓPEZ QUINTÁS: *Romano Guardini, un educador para hoy*. En *Humanitas* 53 (2009), p. 17.

⁴ Se trata del Pbro. Danilo Eterovic, a quien escuché exponer esta idea en una clase.

La verdad como búsqueda:

La verdad se define como la adecuación del intelecto con la realidad. Por otra parte, los griegos se refieren a ella como *aletheia*, es decir, “desvelamiento”. En ambos casos puede observarse que es necesaria una actitud activa por parte de la persona. Adecuar el intelecto a la realidad implica, entre otras cosas acercarse a ella desde la humildad. Humildad para saber que la realidad siempre nos sobrepasa, siempre es más grande que nosotros, y hemos de situarnos ante ella como ante un misterio. Pero la tentación de encerrar lo real en los estrechos marcos de nuestra mente, o de nuestra cultura, es muy grande, y un humanista siempre debería estar en guardia frente a ello. Benedicto XVI explicaba que “en el ejercicio intelectual y docente, la humildad es asimismo una virtud indispensable, que protege de la vanidad que cierra el acceso a la verdad”⁵. A su vez, el desvelar los misterios que la realidad encierra, exige fortaleza para emprender tan ardua tarea y para adecuar la propia conducta a lo descubierto.

En esa búsqueda no estamos solos. La verdad no se busca en

solitario sino en comunión. El diálogo –discusión o trato en busca de avenencia⁶– es lo propio de la actividad académica, y es necesario cultivarlo. Requiere respeto por la opinión contraria, aprender a ponerse en el lugar del otro, “comprensión simpática”. La Universidad ha de ser un lugar privilegiado para el diálogo. Newman, uno de los grandes universitarios de nuestro tiempo, cuyo pensamiento ha inspirado nuestro proyecto educativo, buscó y encontró la verdad en el ámbito de la Universidad.

El diálogo también ha de darse con quienes nos han precedido. El tesoro de saber acumulado por las generaciones debe ser recogido en las Universidades y re-examinado continuamente: no hay contraposición entre tradición y progreso, más bien, ha de afirmarse que no hay verdadero progreso sin una adecuada ponderación de la tradición.

La búsqueda de la verdad acerca a las personas y, en cambio, el relativismo, la renuncia a la verdad, el escepticismo, separan. El relativista queda solo con “su” verdad pequeña, que no puede compartir con nadie, y a merced de que el poderoso de turno le imponga la suya, ante la cual ha de ceder indefenso. El diálogo,

⁵ BENEDICTO XVI: *Discurso en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial*.

⁶ *DRAE*, consultado en www.rae.es (visitado el 7.XI.11).

en cambio, es palabra que atraviesa el propio yo, para ser acogida por el otro y, en ese intercambio, fructificar en nuevas palabras, más verdaderas. Pero si cada uno tiene “su” propia verdad, solo cabe el monólogo estéril.

La verdad como profundización:

Romano Guardini afirmaba que “la verdad es compleja, polifónica”⁷. Por eso, la verdad conocida requiere profundización. Como un diamante, siempre dará nuevos destellos de luz a quien se acerca a ella con espíritu humilde. Por ello, nunca podremos poseerla por completo, sino más bien, dejarnos poseer por ella⁸.

Un universitario no puede ser superficial. Superficialidad es quedarse con argumentos al uso, es repetir una y otra vez las mismas clases, es no tener en cuenta las inquietudes de los alumnos, es no estar actualizado en la bibliografía de las disciplinas que cultivamos.

Superficialidad es despreciar la función sapiencial de la inteligencia, que se dirige a “entender el significado del mundo y el sentido de la vida humana. Acuña conceptos,

no con la finalidad de dominar, sino de alcanzar las verdades y las concepciones del mundo que puedan dar respuesta cumplida a la pregunta por el sentido de nuestra existencia, respuesta que a la larga nos resulta tan necesaria como el pan y el agua”⁹. Como humanistas, hemos de inyectar en una sociedad altamente tecnificada la reflexión sobre el por qué y el para qué. Como profesores, debemos hacer que nuestros alumnos se planteen las preguntas vitales de la existencia y darles pautas para que puedan hacer su propio camino en la búsqueda y profundización de la verdad.

La verdad difusiva:

La verdad muy conocida requiere difusión. Y aquí entronca la verdad con el espíritu de servicio: quien ha conocido la verdad no puede quedársela para sí, ha de compartirla. Esto lleva a ser profesores e investigadores generosos, a saber compartir con los colegas los propios descubrimientos, las fuentes que se han obtenido en una investigación, aquella bibliografía tan difícil de conseguir. Hemos de crear una verdadera comunidad de aprendizaje, donde el saber se comparte. Vivimos en una época en que parecería que el egoísmo campea en todos los ámbitos, también en el académico.

⁷ A. LÓPEZ QUINTÁS: “Romano Guardini...”, p. 15.

⁸ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial*.

⁹ A. RODRÍGUEZ LUÑO: *Relativismo, verdad y fe*. En *Romana*, 42 (2006), versión digital http://es.romana.org/art/42_8.0_1 (visitado el 7.XI.11).

Desde esta Universidad apostamos a cambiar esta cultura que es el origen de graves males para nuestra sociedad.

El gran desafío es abrirnos al diálogo con los que piensan diferente, saber dar a conocer las propias convicciones en el marco de respeto intelectual que debe presidir todo intercambio académico, buscar lo bueno que está tras los aparentes errores, hacer de la Universidad un lugar en el que todos los que tienen algo que decir se sientan bienvenidos.

La verdad ha de ser el gran servicio que los universitarios prestamos a la sociedad. Todos los hombres por naturaleza anhelan saber, decía Aristóteles, que es lo mismo que decir, todos los

hombres anhelan la verdad. Los alumnos lo están pidiendo con gritos silenciosos. No hemos de tener miedo de proclamarla, sabiendo que muchas veces eso implicará ir contracorriente.

El relativismo es un gran mal de nuestra época, pero me atrevo a decir que tiene los días contados. El relativista es pesimista, desesperanzado, porque no cree que haya algo por lo que valga la pena sacrificarse y también porque perdió la capacidad de admiración, que es el inicio de la sabiduría.

Sorprenderse cada día con la verdad, buscarla apasionadamente nos hará hombres y mujeres de esperanza y sabremos también infundirla a nuestro alrededor.



R. Barradas, Retrato de artista, Carbonilla y pastel sobre papel, 34 x 23 cm.

“Las nuevas fronteras entre la política y la sociedad”

**La Sociedad Civil y otras
ficciones de la nostalgia.
Hipótesis para
una historia conceptual**

Héctor Ghiretti

**Después de la crisis: orígenes,
causas y perspectivas actuales**

Carlos Hoewel

**La recuperación de la filosofía
política en Gonzalo Fernández
de la Mora**

Carlos Goñi Apesteguía

**El papel de la Iglesia en la
política a la luz de las
enseñanzas de Benedicto XVI**

Arturo Bellocq

Héctor Ghiretti

CONICET/Universidad Nacional
de Cuyo

La sociedad civil y otras ficciones de la nostalgia

Hipótesis para una historia conceptual

Desde el advenimiento del Cristianismo, la civilización occidental ha entendido el orden político en términos de clasificaciones duales o binarias. La originaria distinción entre Iglesia e Imperio dio lugar a otras sucesivas, como Iglesia y Estado, Estado y Sociedad, Estado y Mercado o Estado y Sociedad Civil. En realidad, se trata de formas miméticas de sostener una dualidad, siempre en beneficio de la supervivencia de uno de los grandes productos de la cultura cristiana: el Individuo.

Palabras clave: Estado-Individuo-Sociedad Civil-Iglesia-Dualismo.

Since the rise of Christianity, the Western Civilization has conceived political order according to dual classifications. The original and genuine distinction between the Church and the Roman Empire gave birth to others: Church and State, State and Society, State and Market, State and Civil Society. The hidden reason behind those mimetic dualisms is the protection and surviving of one of the great inventions of Christian religion - the Individual.

KeyWord: State-Individual-Civil Society-Church-Dualism

Hace más de un siglo, en un interesante contrapunto a James Frazier, Émile Durkheim y Marcel Mauss explicaron que el antropólogo británico se equivocaba al sostener que son las relaciones lógicas de las cosas las que sirven de base para clasificar las relaciones sociales de los hombres. En realidad, sostenían Durkheim y Mauss, son éstas las que han servido como prototipo de aquellas. De acuerdo con Frazier, los hombres se habrían distribuido en clanes obedeciendo una clasificación preexistente de cosas; por el contrario, explican los franceses, fue porque estaban distribuidos en clanes que clasificaron las cosas.

Durkheim y Mauss plantean una falsa confrontación (clasificación lógica vs. clasificación social), entre otras cosas porque toda clasificación es lógica, y las clasificaciones sociales no escapan a tal condición. Otro asunto es que las primeras categorías lógicas puedan haber sido sociales.¹ En cualquier caso, la disputa entre antropólogos sirve para mostrar hasta qué punto la concepción del mundo y sus categorías están íntimamente relacionadas con la visión del orden social, de su estructura, sus partes, sus relaciones jerárquicas.

Podemos preguntarnos entonces qué tipo de clasificaciones usamos en el Occidente contemporáneo para comprender la vida social. ¿Es que siguen guardando estrecha relación con nuestra concepción del mundo, al modo de los pueblos “primitivos” que estudian los antropólogos, o hemos arribado a un estadio de evolución cultural o científica que nos permite concebir política y sociedad con categorías autónomas, propias, independientes de la cosmovisión en la que nos situamos?²

Como clave de interpretación del recorrido crítico que aquí se propone, es preciso adelantar que el surgimiento y desarrollo del Cristianismo transformó sustancialmente la cosmovisión de los pueblos y las sociedades que lo adoptaron. Este acontecimiento incidió directamente en las formas de entender la vida en comunidad, al punto que impuso un esquema de clasificación de carácter *binario* o *dual* que persiste y predomina aún hoy en el ámbito del pensamiento político, enfrentando dos categorías bajo denominaciones y concepciones diversas.

El objeto de este trabajo es indagar sobre las transformaciones de esta concepción del orden político a lo largo de la historia, observar si se mantienen o desaparecen sus fundamentos reales y finalmente explorar sobre las razones que pudieran existir para sostenerlo.

¹ Émile DURKHEIM y Marcel MAUSS: *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel, Barcelona, 1996, pp. 96-97.

² Rodney NEEDHAM: *Symbolic Classification*. Goodyear, Santa Monica, 1979.

De la Polis a la Iglesia, pasando por el Imperio

Desde que apareció como acción diferenciada de otras prácticas sociales, y por tanto como objeto de reflexión específica, la política adoptó como referente principal una comunidad autónoma y autárquica, que no debía medirse sino con entidades similares que podían plantearle desafíos en términos de conflicto bélico o competencia económica. El resto de las entidades sociales le estaban subordinadas (familia, pueblo). Explica Eric Voegelin que el horizonte teórico de Aristóteles fue limitado por la concepción de una ciencia política entendida como un arte nomotético para la polis y *nada más* que la polis.³

La comunidad política, tal como se dio en los tiempos antiguos y se la definió teóricamente, no tenía rivales que le pudieran disputar, *desde su interior*, su integridad, o para decirlo en términos modernos, su soberanía. Podía ser una ciudad-estado, un reino o un imperio, tener divisiones político-administrativas, incluso formar ligas o alianzas: la comunidad política subsistía en su autonomía y autosuficiencia, hasta que era derrotada por otra comunidad política y asimilada a ella. Se trataba de un orden de estructura jerárquica centralizada, que sólo reconocía un analogado principal y nada escapaba a la cadena de subordinación: ni instituciones, ni grupos; mucho menos individuos.

Pero este orden político y la concepción teórica que se derivó de él tuvieron que enfrentar un importante desafío. El surgimiento del Cristianismo como religión universal y su encarnación institucional en un cuerpo jerárquico, dotado de una autoridad política propia y autónoma, puso en revisión los principios de la política a finales de la Edad Antigua. El Cristianismo, con su mensaje salvífico de alcance universal, su despliegue ritual y sus exigencias internas ascético-morales, rompe con el esquema ritualista y particularista de los antiguos cultos paganos y genera un conflicto de orden *político*.

El reconocimiento mutuo entre Iglesia e Imperio en el s. IV, su articulación en términos de orden político y legitimidad del poder, pareció resolver el problema. Favorecía el entendimiento la precaria supervivencia de una unidad política que abarcaba prácticamente toda la esfera de difusión del Cristianismo, cada vez más debilitada y decadente, necesitada de apuntalamientos simbólicos y de legitimación.

³ ERIC VOEGELIN: *Order and History III: Plato and Aristotle*. Edited with an Introduction by Dante Germino. University of Missouri Press, Columbia-London, 2000, p. 411.

La coexistencia de Iglesia e Imperio implicaba la superposición de dos *espacios políticos*, dos *comunidades políticas*, cada una con su estructura, sus instituciones y jerarquía y con fines diferenciados pero estrechamente relacionados en términos de subordinación y coordinación. El poder político imperial y el poder político eclesial formalizaban a un mismo pueblo, a una misma comunidad.

La declinación del Imperio fue dando a la Iglesia un margen creciente en los asuntos político-administrativos, al punto de constituirse en un poder subsidiario, cuando no sustitutivo.

En otros tiempos, las provincias debieron gran parte de su romanización a la inteligente política de administradores capaces; ahora se odiaba al funcionario, porque su obligación consistía en recaudar las contribuciones, en impedir que nadie abandonase su gremio, buscara otro trabajo o se evadiera del tributo al Estado en dinero, especie o servicios. El Estado era el amo universal. En los primeros tiempos de la República, cuando los plebeyos pidieron un defensor, obligaron a los patricios a crear el tribunado con el fin de proteger sus intereses. Y ahora, los oprimidos encontraron de nuevo protección, no en el magistrado del Estado, sino en la persona de los obispos de la Iglesia.⁴

La Iglesia, a través de su estructura jerárquica territorial, comenzó a desempeñar un activo protagonismo sociopolítico en términos de mediación entre la población y las instituciones imperiales.

La petición popular imponía el cargo de obispos a hombres de su elección. Ambrosio, Obispo de Milán, ni siquiera estaba bautizado cuando fue obligado por la multitud a cargar con las responsabilidades de este cargo. Las cartas de hombres como San Ambrosio y San Agustín demuestran claramente las obras de los obispos. Se oponían a la tiranía oficial, se enfrentaban a los gobernadores provinciales, con quienes personalmente mantenían a menudo relaciones amistosas, llevaban las cuestiones a los mismos oídos imperiales, eran los árbitros en las disputas y guiaban y protegían a su grey en todas las dificultades que se les presentaban.⁵

Pero esas funciones de responsabilidad creciente excedieron lo propiamente medial y la Iglesia fue generando una arquitectura institucional sustitutiva del decadente sistema imperial, aunque no llegara nunca a reemplazarlo ni a abrigar un proyecto jurídico-político de esa índole.⁶

⁴ R. H. BARROW: *Los romanos*. 4ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 196.

⁵ R. H. BARROW: *Los romanos*, p. 196.

⁶ Ferdinand LOT: *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*. UTEHA, México, 1950, p. 47

Fue entonces cuando la Iglesia se transformó en la fuerza principal contra la pobreza y el dolor; era la que proporcionaba hospitales, escuelas y orfanatos y todo género de obras caritativas. Así ofreció a los hombres una esperanza y la creencia de que el individuo tenía todavía valor, aunque la sociedad fuera esclava del Estado. El obispo asumió virtualmente las funciones del magistrado de la ciudad, que por esta época no era sino un instrumento del gobierno, a pesar suyo, mientras que el obispo era elegido por los habitantes.⁷

No fue de ningún modo casual que en su despliegue institucional, la Iglesia replicara la estructura política y administrativa del Imperio. La fragmentación de la unidad política del Imperio puso a la Iglesia en una situación cada vez más compleja, al tener que definir sus relaciones con cada reino o república, siempre en salvaguarda de su autonomía, sus intereses y su objetivo institucional específico. Esta es una de las causas del extenso conflicto que enfrentó a Iglesia e Imperio Romano Germánico en lo que se conocería como la *querrela de las investiduras*.

Y como se hizo evidente, la Iglesia no pudo resistir a una ruptura interna, que siguió las líneas de fractura de las unidades políticas resultantes, en un proceso que empieza con el cisma de Oriente y concluye con el de Occidente. Aún cuando en no pocas ocasiones la Iglesia fomentara la fragmentación política de la Cristiandad, en general terminó sufriendo las consecuencias de dicha desintegración, perdiendo en cada secesión importantes jirones de su autonomía y su unidad.

Nacimiento del Individuo

Estrechamente asociado a este proceso político-institucional, se dio también otro, de índole sociocultural, que tendría un profundo impacto en la formación de la conciencia cristiana y occidental. Es Peter Seewald, en su conversación con Benedicto XVI quien ha recordado recientemente, siguiendo las tesis de Hannes Stein, que fueron las leyes del Sinaí las que permitieron el nacimiento del *individuo libre*: “desde entonces cada ser humano tuvo que responder directamente ante Dios de sí mismo y de sus actos, ya fuera señor o esclavo, hombre o mujer”.⁸

⁷ R. H. BARROW: *Los romanos*, p. 196.

⁸ Joseph RATZINGER: *Dios y el Mundo. Una conversación con Peter Seewald*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006, p. 169.

Con las tablas de la ley y la Alianza del Sinaí “surge casi el sujeto jurídico autónomo”. La tesis es controvertida, puesto que la tradición intelectual ha atribuido la “creación” del individuo libre a la Grecia Clásica en sus formas políticas democráticas. Su origen, por tanto, no sería filosófico-político como se creía, sino moral-religioso.

Benedicto XVI, sin desconocer el aporte griego, suscribe a ella, afirmando que “la dignidad de cada individuo, que, de por sí, está solo ante Dios, al que Dios habla y que en cuanto persona está afectado por las palabras de la alianza, constituye realmente el punto central de los derechos humanos -concretamente la dignidad igual de las personas- y, en consecuencia, el auténtico fundamento de la democracia”.⁹

No obstante, cabe afirmar que la creación del *individuo libre* no estaría completa si sólo se hubiera limitado a la formación de una moral autónoma respecto del *ethos* exigido por la comunidad política. Se trata, indudablemente de un fundamento imprescindible: una regla de conducta que exige en lo íntimo y respecto de la cual se responde ante un tribunal divino.

Pero en sí misma la constitución del individuo, su formación, protección y defensa sólo podría llevarse a cabo a través de *otra* comunidad política, otro orden jerárquico que sancionara institucionalmente esa conducta impuesta y demandada por Dios. En el prólogo de su estudio sobre las tradiciones sociales en Francia, Philippe Ariès explica la estructura de la vida social o comunitaria.

*No hay sociedad humana que pueda existir sin un cuerpo, sin una estructura material. O bien se considera individuos aislados, que forman un todo en sí mismos, que son independientes los unos de los otros, individuos poco sujetos a las exigencias del espacio: son casos psicológicos que se caracterizan por estar liberados del medio. O bien los individuos se sienten miembros de un grupo social, y entonces el grupo adquiere una figura material, posee un terreno, bienes muebles e inmuebles que demandan una administración, personal dirigente, una jerarquía. Está inscrito en el espacio, es visible, tiene sus monumentos.*¹⁰

⁹ Joseph RATZINGER: *Dios y el Mundo*, p. 170. Resulta necesario revisar la precisión de Benedicto XVI en torno al fundamento teórico individual que atribuye a la democracia. Esta noción es incorrecta: el régimen democrático, en sentido genérico, no tiene tal fundamento: es el pueblo quien gobierna, no los ciudadanos. En realidad, el Sumo Pontífice parece confundir una especie democrática -más concretamente, su variante liberal, que en su articulación institucional reconoce y consagra la protección al individuo de posibles amenazas por partes de la voluntad popular, que la democracia *in genere*.

¹⁰ Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*. En: *Ensayos de la memoria 1943-1983*. Norma, Bogotá, 1995, p. 109.

Lo anterior también permite entrever, indirectamente, las condiciones de desarrollo de la individualidad: siempre se produce en un marco institucional comunitario.

Sin esa estructura material, los individuos no tardarían en liberarse de las exigencias del grupo, puesto que serían incapaces de representarse ese grupo como unidad durable. Una sociedad no es, en efecto, la reunión efímera de unos cuantos individuos. Existe a partir del momento en que sus miembros sienten una verdadera solidaridad. Estructura material y conciencia colectiva son las dos condiciones para la existencia de una sociedad. Si cierto número de individuos no logra representarse el grupo bajo una forma física, su unión resultará efímera: no pasará de ser un simple movimiento de opinión.¹¹

Los fenómenos asociativos conocidos como religiones no son ajenos a estas condiciones básicas de la vida de relación.

La historia de las religiones está llena de esos accesos de espiritualidad, surgidos en la misma época, entre un determinado número de hombres. Cuántos no se quedaron al nivel de sistemas metafísicos o sueños colectivos porque no pudieron constituirse en Iglesias, porque no pasaron de ser simples movimientos en torno a una idea o a un sentimiento. Sólo en la medida en que se hubieran aproximado a un estado social podrían haber influido en los hechos, ingresado a la historia política. Era necesario que en un momento dado todos los prosélitos experimentaran un sentimiento de identidad. De otro modo, su impulso místico sería ignorado por la historia política y sólo tendría lugar en la historia de las ideas, la historia de la filosofía. Un historiador político sólo se interesa por un pensador cuando éste no ha permanecido aislado, cuando ha tenido lectores. No hay religión sin Iglesia, y la Iglesia no es una pura concepción del espíritu. Ninguna Iglesia, por devota que sea, puede existir sin un templo, sin feligreses, sin liturgia ni pastores. No se puede decir, por lo tanto, que el confucianismo sea una religión. El catolicismo, las confesiones protestantes, el Islam, son religiones porque sí constituyen Iglesias.¹²

Con su peculiar forma institucional, el Cristianismo sienta las bases del desarrollo del individuo. Es en virtud de otra comunidad política que el individuo podía hacer valer sus derechos respecto de la comunidad política original. De otro modo, no existiría contrapeso institucional posible a la

¹¹ Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*, p. 110.

¹² Philippe ARIÈS: *Las tradiciones sociales en las regiones de Francia*, p. 196.

sanción del *ethos* comunitario: ese contrapeso sólo puede provenir de otro *ethos* comunitario.¹³

Puede decirse entonces que el individuo se forma y desarrolla en Occidente gracias a la coexistencia de dos comunidades políticas, primero Imperio e Iglesia, posteriormente Iglesia y Estado, que exigen una conducta diferenciada a cada persona, lo que la obliga a *articular* individualmente esa obligación.

Son precisamente los intersticios y las intersecciones que existen entre estas dos comunidades políticas los lugares en los que va creciendo el individuo moderno. Va desarrollándose como un “refugiado” de una de las dos comunidades, al tener la posibilidad de reclamar protección de la otra. Sólo una doble observancia -y la tensión derivada de ella- podía dejar crecer al individuo: de otro modo no habría sido posible tal emergencia.

Surgimiento del Estado

Esa tensión institucional terminaría cediendo ante un nuevo actor político, que crecería precisamente en relación de oposición a -y emulación de- la Iglesia, replicando -aunque con sustanciales variaciones- el modo en que esta habría crecido respecto del Imperio. Las monarquías comienzan a operar una progresiva unificación de los fragmentos atomizados de la Cristiandad medieval, a costa de las unidades feudales, las ciudades e inevitablemente, de la Iglesia, cuya posición se vería afectada por este proceso.

La Reforma Protestante ayuda decisivamente a la causa de la formación de los primeros estados modernos. Reducida la iglesia en el ámbito protestante a confesión nacional, se verifica una subordinación de la religión cristiana al poder político en todo el norte de Europa: *cuius regio ejus religio*. Lo determinante es la *regio*. En el sur de Europa, la Iglesia mantiene la relación de tensión que va desde el equilibrio y la cooperación a la oposición con los estados nacionales.

¹³ En su muy peculiar “itinerario histórico de la libertad humana”, Zakaria inicia su narración en épocas de Constantino, cuando el emperador decide trasladar la capital imperial a Bizancio, dejando en Roma a la cabeza de la Iglesia. Para este autor norteamericano de origen indio, este acontecimiento -que será el origen de la distinción entre Iglesia y Estado- pone la piedra fundamental de la libertad en Europa y el Mundo. El protagonismo decisivo de la Iglesia y el cristianismo en la configuración de la libertad parece una referencia particularmente valiosa y valiente, en épocas en las que se discute intensamente sobre la identidad de Europa. Fareed Zakaria: *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad* W. W. Norton & Company, New York – London, 2003.

Su estrecha relación con los estados católicos la obliga a aceptar condiciones que muchas veces no son propias de un equilibrio o simetría entre poderes.

Este proceso de reunificación del poder político no podría haberse verificado sin un concepto o referente nuevo en virtud del cual la entidad triunfante legitimara su empresa. El estado moderno surge y se desarrolla en conflicto (más o menos abierto, más o menos velado) con lo que podría denominarse, usando una terminología moderna y acuñada por una concepción ideológica muy concreta, las *organizaciones intermedias*: señoríos feudales, pequeños reinos vasalláticos, ciudades autónomas, gremios e instituciones eclesiásticas.

Es a costa de estas entidades sociopolíticas que crece el nuevo actor. Pero en esta reformatización de lo político tiene un aliado fundamental y una razón de ser: el Individuo. El viejo ideal republicano de la supremacía incontestable de la comunidad política, propia de la Edad Antigua, parece irremisiblemente perdida.

El Individuo, formado lenta e imperceptiblemente durante un largo milenio de conflictos entre poder político secular y poder político religioso -refugiado en una concepción cristiana de la *vida activa*, puramente doméstica y familiar, que desestima o excluye la participación en la política y los asuntos públicos,¹⁴ y que con el tiempo desarrollará un nuevo tipo humano: el burgués- pasa a ser el referente y la justificación del estado moderno. Se trata de un proceso que inicia a finales de la Edad Media y que en el s. XVIII muestra totalmente su carácter.

Se inaugura una nueva relación dual, dialéctica, sólo que ahora uno de los términos ha dejado de tener la densidad institucional, histórica y ontológica de la vieja oposición entre Iglesia e Imperio/Estado. Se trata de un término funcional al crecimiento del nuevo poder del estado, que justifica y explica su crecimiento.

Llámesese *ciudadano*, *propietario*, *súbdito* o simplemente *pueblo*, el Estado sólo concibe sus objetivos en alianza y promoción del individuo, lo inviste como *pendant* absoluto y excluyente. La lucha por la emancipación que se inicia en la modernidad política es una lucha por la emancipación de las viejas instituciones que obstaculizan esta relación dual.

¿Se trata acaso de una nueva tiranía, de un despotismo renovado? No necesariamente, pero en la nueva configuración política se encuentra larvada

¹⁴ Hannah ARENDT: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 25-29.

esa potencialidad, como se verá en los siglos venideros. El Estado moderno adquiere su configuración más característica con los regímenes democrático-liberales. El s. XVIII será el momento de la apoteosis plena del Individuo.

El liberalismo es la ideología legitimante del estado moderno posrevolucionario. Posteriormente se combinará con la componente nacional, evolucionará a formas democráticas e incluso podrá generar a su opuesto, siempre dentro de la dialéctica de referencia (Estado-Individuo): el socialismo.

Génesis de la Sociedad

Esta relación dialéctica, fundada en una ideología del poder, no podría pasar desapercibida a los estudiosos. Había *algo* que subsistía, ahí, en medio del esquema Estado-Individuo: formas de organización y de mediación, con fines y funciones limitados, que articulaban las relaciones intersubjetivas y de los individuos con el Estado.

Para Hannah Arendt, ese algo había comenzado a gestarse como algo diferenciado ya en tiempos medievales, cuando los filósofos cristianos establecen relaciones de sinonimia o analogía entre lo *político* y lo *social*, y empiezan a operar una progresiva sustitución del primer término por el segundo. Esta “equivalencia” supone un cambio conceptual de profundas y extensas consecuencias.

En realidad se trata de un concepto que va apareciendo a partir de una redefinición de la vida de relación que ya no reconoce lo político como referente principal, y que es desarrollo de la emergencia del Individuo como nuevo actor social, con el consiguiente despliegue de *intereses* particulares generalizados, que determinan el sentido y el rumbo de la acción política.

Arendt explica que el término *societas* es de origen romano y nace con un sentido político, al definir una agrupación popular con un objetivo puntual o particular. *Lo social*, en las transformaciones decisivas de la conciencia política europea durante los siglos medievales, habría implicado el ascenso de lo doméstico o familiar en el sentido antiguo a la esfera de lo público, desplazando la jerarquía de lo político y consecuentemente, subordinándolo.

Lo que en la Antigüedad estaba claramente diferenciado y por tanto, articulado –lo *privado-doméstico-familiar* como ámbito de la necesidad y la desigualdad, y lo *público-político* como ámbito de la libertad y la igualdad– empieza a dar lugar a una zona intermedia, que deviene pública pero no es política, y que consagra y jerarquiza el interés privado, convirtiendo lo político en funcional a sus intereses y haciendo retroceder lo privado a lo estrictamente *íntimo*.¹⁵

Arendt rectifica los remotos orígenes de la subordinación de lo político: “que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna.”¹⁶

Si en la Edad Media la *esfera pública religiosa* -la Iglesia- era la que otorgaba legitimidad a la *esfera pública política* -el poder político- a través de las ceremonias de coronación y la articulación del derecho político divino, a partir de la aparición de la *Sociedad* -es decir, de la *sustancialización* o *reificación* de lo social- como contraparte, se produce una sustitución: es ahora la nueva entidad la que otorga legitimidad al Estado.

Las concepciones liberal y democrática (y posteriormente la liberaldemocrática) no son sino expresiones de esa sustitución. El Estado -tanto si lo entiende como aparato burocrático-administrativo como esfera propia del gobierno político- se concibe en adelante como un ente al servicio de la sociedad.

La Sociedad, viejo término romano resignificado en otro concepto, opera como continuador y sustituto del concepto de Individuo, en una relación con el Estado que resulta más equilibrada al enfrentar dos entidades que parecen “simétricas”, o que al menos poseen cierta relación de proporcionalidad, al suponerse colectivas. El nuevo concepto oculta y hace proseguir el proceso en curso de subordinación de lo público al interés privado.

Lo social es el nuevo nombre del Individuo. En el s. XIX nace la Sociología, ciencia que se ocupa de esas interacciones, esas formas de organización intermedia. La Sociología estudia la *sociedad*. En el ámbito teórico aparece una nueva relación dual, dialéctica, que parece ocultar o solapar a la antigua.

¹⁵ Hannah ARENDT: *La condición humana*, pp. 38-44.

¹⁶ Hannah ARENDT: *La condición humana*, p. 45.

Por primera vez después del agotamiento de la dualidad Estado-Iglesia surge una dialéctica que enfrenta a dos entidades formadas por *colectivos*: Estado y Sociedad. Pero mientras éste resume y concentra la politicidad, la otra aparece desprovista de ella, sin politicidad ni organicidad alguna (aunque entendida como un todo), sometida en ese aspecto al primero.

Con la aparición y generalización del concepto moderno de sociedad continúa desvaneciéndose la idea de primacía e integralidad de la comunidad política, fracturada ya con el doble ámbito de Iglesia y Estado, mimetizada con la oposición Estado e Individuo y transfigurada en la de Estado y (la ficción teórica de la) Sociedad. La equivocidad actual del término *Estado* es buena prueba de ello. Persiste con un doble significado: pero de “comunidad política” ha ido evolucionando a aparato burocrático administrativo al servicio del poder político.

La “comunidad política” entendida como Estado *más* Sociedad, requiere de otros conceptos de origen clásico (*república*) o bien de turbulento origen cultural (*nación, estado-nación*; he aquí un caso de un par conceptual moderno que sólo aparece enfrentado con el propósito de lograr la *convergencia* en una entidad política soberana: nación y estado se enfrentan cuando la nación pretende formar un estado diferente al que pertenece o está sometida) para expresar la antigua unidad.

Es preciso resaltar la compleja transformación operada, para advertir hasta qué punto se trata de una verdadera persistencia del dualismo o de otra cosa. El Estado consigue, a lo largo de varios siglos de lucha, vencer a la Iglesia como contendiente político y restablecer su primacía. Pero lo hace a costa de encontrar su legitimación en un concepto que no es intrínseco ni propiamente político: el Individuo. Y en tanto ese concepto resulta insatisfactorio por asimétrico, se opera una recomposición discursiva del antiguo dualismo, sustituyendo al Individuo por la Sociedad.

Por su parte, el concepto de Sociedad emancipa teóricamente de la comunidad política a las instituciones que la componían en el marco de la teoría política aristotélica: la familia y organizaciones. Se pierden así las profundas y mutuas relaciones analógicas que poseían en la visión clásica. La lógica Estado-Sociedad las pone una contra otra.

La dualidad Estado-Individuo/Sociedad se mantuvo en su configuración ideológica original (el liberalismo, como ideología del individuo encarnada en el Estado) en tanto que tal concepción social y política no mostró signos de inadecuación, agotamiento y crisis. En la medida en que esta legitimidad

individualista/societaria del Estado se revelara como falsa conciencia -es decir, que el Estado asumiera una legitimidad inmanente, derivada directamente de su primacía y su poder- cabía la posibilidad de que diera paso a formas más ajustadas a la realidad.

Hacia finales del s. XIX, el repertorio conceptual disponible mostraba un movimiento pendular hacia el Estado, aún cuando se mantuvo el principio de subordinación a la Sociedad. Una variada gama de teorías políticas y económicas estatalistas, desde formas limitadas de intervencionismo al socialismo, pasando por nacionalismos cada vez menos liberales y los primeros ensayos del Estado Social, comenzó a ponerse en práctica en Occidente.

Totalitarismo y Mercado

Con la aparición de los totalitarismos, en la segunda década del s. XX, la dialéctica Estado-Individuo/Sociedad evolucionaría a su forma más extrema. El Estado, al desarrollarse y aumentar sustancialmente su tamaño y poder durante la Primera Guerra Mundial, se reviste de nuevas formas ideológicas que sustituyen al liberalismo y a la promoción y salvaguarda del Individuo. En algunos países europeos no parece haber nadie ni nada que lo salve del despotismo estatal. Sin rival político, el Estado “avanza” sobre el otro término de la dualidad: de una dualidad ficta, construida.

Los años que siguieron a la Gran Guerra y que concluyeron en la Segunda Guerra Mundial mostraron a las claras la peligrosidad de la dialéctica Estado-Individuo y también su debilidad para mantener un orden en el que la primacía del orden político no pudiera evolucionar sin frenos ni limitaciones.

Durante los años posteriores a la segunda posguerra se alzaron voces que buscaban otra dialéctica, con un nuevo actor social. Como ha mostrado John Kenneth Galbraith, tocaba la hora de las ideologías de mercado,¹⁷ que vinieron a resignificar la dialéctica Estado-Individuo bajo otro tipo de desarrollos teóricos, derivados de la tradición de la Economía clásica.

El *Mercado*, por tanto, tomaba la posta. Pero no se trataba -al igual que sus antecesores sustitutos- de un agente político simétrico o equivalente al Estado. Más bien era un *lugar o espacio*, real o virtual, habilitado por el Estado, *dentro*

¹⁷ John Kenneth GALBRAITH: *The Affluent Society*. 3ed. Penguin Books, New York, 1984, pp. 7-27.

del cual se permitía la más o menos libre operación de actores económicos: empresas, corporaciones, consumidores. Este espacio podía ser más amplio o más estrecho, pero se concebía como limitado.

Con flujos y reflujos, el concepto de Mercado como *pendant* del Estado fue consolidándose a lo largo de los años en los países centrales, y a partir de la década del ochenta tuvo su apoteosis en los países periféricos. La ampliación de tales espacios y la coordinación de mercados nacionales por parte de las corporaciones, devenidas en multinacionales, instalaron a estos actores económicos como verdaderos contrapesos de los Estados.

Ese contrapeso dejó de ejercerse exclusivamente respecto de estados pequeños y países periféricos y pudo incluso oponerse a los centrales. La globalización, potenciada por el capitalismo, introduce nuevos actores internacionales. Las multinacionales pueden mantener pugnas con los grandes Estados y salir victoriosas de ellas.

A fines de la década de 1980, Jürgen Habermas explicó que Estado y Mercado constituían dos tipos de racionalización diversa pero complementaria de la vida social: la primera era de naturaleza burocrática y la segunda económica. Su campo compartido de expansión eran los “mundos de la vida”, las formas de vida comunitaria y social que antes se habían incluido en el concepto de sociedad.

Estado y Mercado formaron una alianza de colonización de las relaciones intersubjetivas. Ninguna de las dos formas de racionalización moderna opera la emancipación individual, que en opinión de Habermas constituye el proyecto fundamental de la Ilustración europea. Más bien cabe afirmar todo lo contrario.¹⁸

La última invención: la Sociedad Civil

Las transformaciones políticas que se sucedieron en las últimas dos décadas del siglo XX obligaron a los pensadores y científicos sociales y políticos a buscar un actor social emergente que pudiera asumir el contrapeso del Estado, y que habría tenido un protagonismo central en la caída de los regímenes socialistas del Europa Oriental.

¹⁸ Jürgen HABERMAS: *La necesidad de revisión de la izquierda*. 2ed. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 273-281.

Reapareció así un concepto de antigua data, ahora resignificado: la *Sociedad Civil*. El término (de problemática construcción) fue empleado en diversos momentos y según diversas acepciones, y sólo recientemente adquirió cierta precisión, dentro de lo que cabe. Explica quien es probablemente el especialista del ámbito hispano más reconocido en el tema que pueden distinguirse dos conceptos diferentes para el mismo término.

Sociedad civil sensu lato (“sociedad civil uno”) denota un entramado de instituciones sociopolíticas que incluye: un gobierno (o estado) limitado, que opera bajo el imperio de la ley; un conjunto de instituciones sociales tales como mercados (u otros órdenes espontáneos extensos) y asociaciones basadas en acuerdos voluntarios entre agentes autónomos, y una esfera pública, en la que estos agentes debaten entre sí, y con el estado, acerca de asuntos de interés público, y se comprometen en actividades públicas.¹⁹

Según Víctor Pérez Díaz esta es la acepción vigente entre los filósofos escoceses del s. XVIII, y que aparecerá en las configuraciones históricas de los países anglosajones en el s. XIX. Se trataría de una redenominación, según criterios propios de la ideología liberal y de la economía de mercado (de ahí el empleo de “sociedad”, en contraposición al vínculo comunitario, según la distinción que explicara Ferdinand Tönnies) de lo que podría entenderse por como comunidad política.²⁰

Dentro de la sociedad civil en sentido amplio (“sociedad civil uno”), hay una importantísima línea divisoria entre el estado y los ciudadanos. Esta línea divisoria ofrece un punto de partida para el desarrollo de un segundo concepto de sociedad civil en sentido restringido (“sociedad civil dos”), la cual se reduce a las instituciones sociales, tales como mercados y asociaciones, y a la esfera pública, excluyendo las instituciones estatales. En oposición a éstas últimas, aquéllas son áreas de vida social generalmente consideradas fuera del control directo por parte del estado.²¹

El concepto contemporáneo de Sociedad Civil es una reelaboración/refinamiento de la vieja noción. Sin embargo, no deja de ser problemático. Aparentemente, no hay presencia de lo comunitario, sino solamente de lo *asociativo*, y entonces todo un mundo de relaciones intersubjetivas e institucionales (el más importante, dentro del esquema vital de las personas) queda afuera del sistema.

¹⁹ VÍCTOR PÉREZ DÍAZ: *El retorno de la sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1993, p. 77.

²⁰ FERDINAND TÖNNIES: *Community and Civil Society*. Ed. Jose Harris. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

²¹ VÍCTOR PÉREZ DÍAZ: *El retorno de la sociedad civil*, p. 78.

La integración del *mercado* también es problemática, porque más que designar un actor social es la denominación genérica de varios actores: las corporaciones empresariales, que son las únicas entidades sociales que en la actualidad parecen poner en cuestión la primacía del Estado, reformulada y recuperada a partir de la modernidad revolucionaria. Finalmente, no se explica por qué la *esfera pública* es privativa de la Sociedad Civil y el Estado resulta excluido.

La pregunta es ¿en qué medida este concepto de Sociedad Civil es un instrumento más adecuado que otros anteriores para comprender las actuales estructuras políticas y sociales? ¿Realmente supone una mejora respecto de los intentos que lo precedieron? Analizado en detalle no parece mejor definida ni más útil que la antigua noción de Sociedad *simpliciter*.

Algo de eso puede verse en la discusión sobre la *emergencia, articulación o constitución* de la Sociedad Civil en algunos países, que ha entretenido a muchos científicos políticos y sociales. Si se trata de una mera categoría de análisis, no parece existir inconveniente en afirmar que casi no hay país que no la tenga. Si en cambio se trata de denominar un actor social que opera con una unidad de sentido comparable a la del Estado, prácticamente no será posible encontrarla en ninguna nación conocida.

Las recurrentes conceptualizaciones duales o binarias del orden político y la vida de relación parecen no dar con la clave que refleje adecuadamente su complejidad o su estructura. Resulta necesario preguntarse por qué se mantiene este esquema de clasificación y también plantear algún tipo de alternativa teórica que probablemente transformen nuestro modo de entender y de practicar la vida en comunidad.

Alternativas

La instauración estas conceptualizaciones tiene un origen muy concreto, derivado directamente de una realidad institucional que adquirió esa configuración: Iglesia e Imperio/Estado. Pero aún después de que el Estado se impusiera sobre la Iglesia, y concentrara en sí toda politicidad, se mantuvo el esquema dual, justificado por una realidad emergente, respecto de la cual se definiría toda la modernidad política: el Individuo.

Así, Sociedad, Mercado y Sociedad Civil vinieron a ocupar sucesivamente, en el plano teórico o representativo, el lugar dejado por la Iglesia. La

clasificación binaria venía impuesta por la necesidad de preservar, en el plano de las representaciones del orden social, las condiciones en las que surge y se desarrolla el Individuo. Es el tesoro oculto que pretende conservar esta visión dualista. Estos conceptos que mantienen la ficción del esquema político binario surgen como recreación nostálgica de la antigua dualidad entre Imperio/Estado e Iglesia.

Comparar al Estado con la Iglesia es como comparar un *hormiguero* con un *panal de abejas* (el símil es limitado, puesto que las entidades mencionadas tienen por componentes *a los mismos individuos*, formalizándolos según finalidades diversas), mientras que comparar al Estado con la Sociedad es como comparar al hormiguero con un montón de cucarachas que corren despavoridas en todas direcciones cuando se enciende la luz del sótano, o con unas moscas que vuelan insistentemente dentro de una habitación, en una noche de verano. Equivale a comparar un ente individual -*cerdo, olivo, boja, hombre*- con un sustantivo colectivo: *piara, olivar, bojarasca, gentío*.

Ante esta notoria inadecuación de los conceptos respecto de la realidad política y social, cabe preguntarse por diversas alternativas de conciliación. Es posible plantearse dos soluciones que provendrían de la experiencia histórica occidental y en ese sentido supondrían la restauración de concepciones político-sociales perdidas: una *clásica*, la otra *medieval cristiana*.

La solución clásica al problema sería restablecer la primacía unitaria del orden político, tal como puede verse en las teorías políticas de Platón y Aristóteles. Las entidades sociales subordinadas a la comunidad política -familia, pueblo- adquirirían una politicidad analógica, conforme a las responsabilidades por el conjunto social en su ámbito particular.

Desaparecería así la distinción entre Estado y Sociedad y las concepciones binarias divisivas, y se adoptaría una noción de *politicidad difusa*, que reconocería grados de responsabilidad en los diversos planos organizativos. Este restablecimiento podría permitir la redefinición de las esferas de lo público y lo privado, en términos de subordinación de la segunda a la primera, sin dimensiones distorsivas ni márgenes equívocos. Lo político dejaría de estar confinado al Estado, aunque se verificaría en él su máxima concentración, al ser el analogado principal de esa relación.

Cabe señalar que esta nueva concepción política inevitablemente conduciría a una regeneración del republicanismo clásico, es decir, de la supremacía de la comunidad política y la consiguiente subordinación de todos sus miembros a sus designios, e implicaría la supresión de la individualidad de origen

judeocristiano y despliegue moderno, la cual sigue desplegándose y alcanzando nuevas e inéditas cotas de desarrollo y fortalecimiento.²²

Es difícil pensar que podría darse una transformación de este tipo, en una sociedad de la complejidad y de progresiva relativización-decadencia de las identidades colectivas, sean sociales, políticas o culturales. También debe tenerse en cuenta que una hegemonía restaurada del Estado, al modo en que la comunidad política poseía en la Antigüedad, pero con los adelantos tecnológicos actuales a su disposición, arduamente podría evitar la evolución hacia formas totalitarias.

Por otro lado, la tendencia a la integración y formación de unidades políticas y económicas cada vez más grandes -a escala continental- hace poco probable una evolución en ese sentido: sería como pretender la restauración del viejo ideal republicano de Roma en su fase histórica imperial. El espíritu de la política clásica sólo parece florecer en entidades pequeñas, y se encuentra estrechamente asociado al servicio de las armas.

La solución *medieval cristiana* sería la reinstauración de la Iglesia como actor político de primer orden. Es notorio el cambio de perspectiva que se está verificando en ambientes académicos e intelectuales de los países centrales respecto de la importancia de la religión en la vida de los pueblos y las sociedades. El problema debe dividirse en dos partes. Por un lado, la evolución cultural y espiritual de las sociedades occidentales. Por el otro, las disposiciones internas de la Iglesia para aceptar ese desafío.

Es evidente que las condiciones que permitirían un retorno de la Iglesia como protagonista política no solamente están lejos de darse sino que además todo indica que seguirán en franco retroceso. El proceso de secularización de la cultura occidental, que se remonta a varios siglos y se acelera cada vez más hace remota esa posibilidad. Sólo una profunda crisis de la conciencia moderna, progresista e ilustrada podría operar una transformación sustancial en este sentido.

Por otra parte, la Iglesia en sí misma se muestra definitivamente resignada a pagar el precio de ser tolerada renunciando a toda pretensión

²² “La notable dilatación de la subjetividad, que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas, no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países del socialismo “real”. La diversidad de lo real muestra hoy, para quien se empeña en leer en el presente los signos del mundo del mañana, la materialidad de un sujeto que se presenta como irreducible al sueño utópico de una sede privilegiada -sea el estado, el partido o la iglesia- desde la cual se dicte la ley al mundo.” José María ARICÓ: *Presentación*. En: Carl SCHMITT: *El concepto de lo “político”. Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo “político”*. Folios, México, 1985, p. XX.

de institucionalidad política. La sumisa aceptación del restablecimiento del Estado como entidad que resume y condensa toda condición política no parece generar ya resistencias institucionales ni intelectuales. Explicaba Pío XII en el Discurso de Navidad de 1951 que

*La Iglesia no es una sociedad política, sino religiosa; mas esto no le impide mantener con los Estados relaciones no sólo externas sino aun internas y vitales. La Iglesia, efectivamente, ha sido fundada por Cristo como sociedad visible y, como tal, se encuentra en los Estados en el mismo territorio, abraza con su solicitud a los mismos hombres, y en múltiples formas y bajo varios aspectos usa de los mismos bienes y de las mismas instituciones.*²³

Esta declaración de la institucionalidad eclesiástica precedida por un rechazo rotundo de su politicidad (que es históricamente comprensible) ha causado no pocas confusiones y malos entendidos. La Iglesia *es* una sociedad política (vamos a evitar consideraciones sobre lo problemático del término *sociedad* empleado en este contexto) *precisamente* porque es religiosa.

Aún en estos tiempos en que destacados intelectuales y estudiosos de tradición moderna y laica redescubren la importancia fundamental de la raíz cristiana en la cultura, la vida social y política de Occidente, existe una notoria renuencia por parte de los pensadores cristianos (y concretamente católicos) a afirmar categóricamente la politicidad de la Iglesia, y explorar su naturaleza y sus posibilidades en ese sentido.²⁴

Una de ellas es la redefinición de la identidad cristiana a partir de una *ciudadanía eclesiástica*, entendida como facultad de participación en los asuntos del gobierno y la comunidad de la Iglesia. Este concepto debería fundarse en la revitalización de la estructura territorial de la Iglesia, dividida en diócesis y parroquias, a través de formas de participación inclusiva del laicado, en el plano de ámbitos específicos de actividades y toma de decisiones.

Este fortalecimiento de la Iglesia en términos de entidad política podría reinstalarla progresivamente como interlocutora y contraparte del Estado. Es por otra parte evidente que un proceso organizativo de estas características

²³ *La política en el pensamiento de Pío XII*. Selección y ordenamiento comentado de textos pontificios por César H. BELAÚNDE. Emecé, Buenos Aires, 1962, p. 88.

²⁴ Es el caso de Francesco D'Agostino quien en un reciente artículo, explicando la institucionalidad de la Iglesia, afirma que su misión tiene consecuencias y repercusiones políticas. Pero evita pronunciarse sobre el carácter propiamente político de la Iglesia, y de esa politicidad que la enfrenta y la vincula a otros poderes políticos. Francesco D'AGOSTINO: *Sacralización y desacralización del poder*. En: *Humanitas*. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, n. 59, invierno, 2010, pp. 472-489.

debería prever un horizonte de conflicto o confrontación con el Estado, que no permanecería pasivo ni indiferente ante la emergencia de un poder que no pretende ni inclusión en la estructura administrativa ni legitimación en el poder político ya existente.

No es razonable incluir, en el horizonte (improbable, al menos a corto plazo) de una rehabilitación de la Iglesia como actor político de primer orden, una complementación perfecta o coexistencia pacífica y libre de conflictos entre Estado e Iglesia. Los largos siglos de historia política de la Cristiandad medieval ofrecen lecciones abundantes en este sentido. El Estado sólo está dispuesto a aceptar actores sociales que operen en su interior en la medida en que estén subordinados o bien debidamente neutralizados. La Iglesia rehabilitada en términos políticos necesariamente pondrá en cuestión tales condiciones.

Futuro incierto: rearticulación comunitaria y pervivencia del Individuo

En la actualidad, sólo las grandes corporaciones empresariales parecen estar en condiciones de desafiar o contrapesar la primacía (no consciente, incluso vergonzante) del Estado. Pero este desafío no constituye una política alternativa, es decir, un ordenamiento institucional que persigue, según criterios o finalidades propias, el bien común.

La actividad empresarial se orienta a la maximización de beneficios para sus propietarios y/o accionistas. El bien común generalmente se entiende desde la perspectiva empresarial en términos subsidiarios: de ahí el concepto, que ha ido generalizándose, de *Responsabilidad Social Empresarial* o *Corporativa* (RSE-RSC).

Los empresarios recelan, temen o pretenden ignorar la dimensión política de su actividad, prefiriendo refugiarse en un ámbito de responsabilidad “social”. En este sentido apuntan a una forma cooperativa que asume en mayor o menor medida el orden social establecido, su estructura y sus modalidades: pero renuncian a intervenir en su diseño o su transformación perfecta, tareas propias del carácter arquitectónico de la política.

La importancia de las corporaciones va creciendo de forma sostenida: ¿serán capaces de responder al desafío político que les espera al aumentar su protagonismo? Para responder a esa pregunta parece necesario definir el tipo de relación social y de estructura organizativa que es la empresa. Según la ya mencionada distinción de Tönnies, existen dos tipos de relaciones sociales: las relaciones *comunitarias*, de naturaleza inclusiva, que proveen sentido a la persona y la insertan en un medio sociocultural en el que se acoge su integralidad, y las relaciones *asociativas*, que están motivadas por intereses puntuales específicos.

Esos tipos de vínculos son diferentes, pero frecuentemente están relacionados y muchas veces se transforman en un sentido o en el otro (de comunitario a societario y viceversa). Al primer grupo pertenecen el orden político, religioso, familiar, y las relaciones de dominación, cooperación y compañerismo. Al segundo grupo corresponden las relaciones laborales, de provisión de servicios (de locación, financieros, de capacitación laboral) y comerciales.

El mundo de las relaciones de la empresa se encuentra esencialmente configurado por formas asociativas. Es posible detectar vínculos societarios en relaciones comunitarias y presencias comunitarias en relaciones societarias (son categorías porosas e interactivas), pero la organización empresarial debería experimentar una mutación radical o sustancial para asumir los fines del orden político o religioso: debería *devenir* política, familiar o religiosa.²⁵

Se trata de una posibilidad más bien remota, que sólo podría considerarse en la medida en que no se tenga en cuenta que las relaciones asociativas, tal como se presentan en esta fase de capitalismo avanzado, son erosivas de las relaciones comunitarias y no consiguen generar nuevas formas de comunidad al menos hasta el momento. La transformación de ciudadano en productor/consumidor como perfil social dominante del capitalismo avanzado implica una destrucción de los vínculos comunitarios, que derivan en una notoria degradación cultural.

²⁵ En el esquema aristotélico, las actividades económicas, de naturaleza doméstica, entendidas como el ámbito de satisfacción de necesidades básicas, se encuentran subordinadas al orden político. Esta concepción puede verse claramente expresada en términos contemporáneos en Rafael ALVIRA y Alfredo CRUZ PRADOS: *Teoría de los subsistemas sociales, con especial referencia al derecho*. En: *Persona y Derecho*. Universidad de Navarra, Pamplona, n° 31, 1995, pp. 41-58. No obstante, en la actualidad, la actividad económica ha desbordado ese ámbito doméstico y en razón de su desarrollo ha debido adquirir una estructura organizacional y productiva que adquiere proporciones *políticas*, rivalizando con las entidades políticas tradicionales, pero sin asumir su finalidad propia ni entender la naturaleza del desafío *cualitativo* que supone tal cambio de escala.

La evolución futura de esta tendencia es, como todo ejercicio de pronosis, de difícil precisión. No obstante, resulta inconcebible la sustitución total de relaciones comunitarias por relaciones asociativas, no solamente porque las primeras satisfacen las necesidades humanas más profundas, sino porque la articulación de las segundas depende de la existencia de las primeras.

Es aquí donde nos encontramos nuevamente con una de las cristalizaciones más importantes de la cultura judeocristiana: el Individuo. Los esquemas dualistas que han servido para entender y explicar el orden político después de la desaparición de la Iglesia como actor social de primera magnitud parecen constituir sucesivas ficciones conceptuales destinadas a proteger y sostener la existencia del Individuo. La remisión de las condiciones institucionales de posibilidad que permitieron su emergencia permite explicar estos intentos, que manifiestan una pertinaz nostalgia por los orígenes.

Originado remotamente en la articulación de dos comunidades, devenido en sujeto racional, autónomo, consciente de sus intereses, el vínculo asociativo parece ser la relación más adecuada a la configuración del Individuo. La remisión total de lo comunitario no es razonable ni tampoco deseable, aunque el estado actual de la cultura y la supervivencia de las creencias de la Ilustración parecieran indicar lo contrario.

Cabe preguntarse ¿Bajo qué condiciones -modelo unitario o dual- inevitablemente se operará una regeneración de lo comunitario? ¿Permitirá esa regeneración la subsistencia del Individuo tal como lo conocemos hoy? ¿Es acaso posible que sobreviva a una cultura *postcristiana* plena, radical, como la que se perfila en el horizonte?

Carlos Hoewel

Pontificia Universidad Católica Argentina

Después de las crisis: orígenes, causas y perspectivas actuales

Partiendo de una descripción sobre los orígenes inmediatos de la crisis financiera del 2008, el artículo realiza, en primer lugar, un recorrido por las causas estructurales que la provocaron. En relación a éstas el autor se centra en aspectos como la desregulación de la economía, la ideología del mainstream economics, el sistema de incentivos y la matriz cultural posmoderna. Por otro lado, el artículo realiza una serie de propuestas para el futuro entre las que se encuentran la reinserción del mercado financiero en la economía real, los cambios en el pensamiento y en la enseñanza de la economía y del *management*, la modificación del sistema de incentivos a los agentes financieros y una profunda transformación cultural.

Palabras clave: crisis financiera-causas-desregulación- pensamiento económico-cultura

Starting from a description of the immediate origins of the financial crisis of 2008, the article focuses, in the first place, on the structural causes that provoked it. In relation to these, the author sheds light on aspects such as economic deregulation, the ideology of mainstream economics, the system of incentives and the postmodern cultural matrix. On the other hand, the article makes a number of proposals for the future among which includes the reinsertion of the financial market in the real economy, changes in economic and management thinking and teaching, the modification of the incentives' system for financial agents and a profound cultural transformation.

Keywords: financial crisis- causes- deregulation- economic thought-culture

1. Orígenes inmediatos

Como se sabe el origen inmediato de la última gran crisis financiera fue la llamada “burbuja” de las hipotecas *subprime* en los EE.UU. Durante los años anteriores a la crisis, miles de millones de dólares habían sido destinados a créditos para viviendas más allá de la capacidad de muchos norteamericanos para devolverlos. Estos préstamos de altísimo riesgo fueron después reempaquetados y de algún modo ocultados mediante sofisticados instrumentos financieros en forma de valores respaldados por activos, apalancados y vendidos en todas partes del mundo. Todo esto se dio, por otra parte, *en el contexto de una política monetaria con muy bajas tasas de interés, y el patrocinio por parte del gobierno de instituciones como Fannie Mae y Freddie Mac. Pero el aumento sorpresivo de las tasas de interés por parte de la Reserva Federal* y la incapacidad de los deudores para pagar sus créditos provocaron la caída de los precios de las viviendas. Como consecuencia, no sólo cayeron los valores de los activos financieros que ocultaban las *subprime* sino también los bancos comenzaron a tener graves problemas de liquidez, y el valor de las acciones de los mismos bancos también cayó. Finalmente, como consecuencia de la propagación de la desconfianza, el sistema de créditos se bloqueó, incluidos los préstamos interbancarios. Sólo a partir de los rescates masivos encarados por los gobiernos fue posible, después de largos meses de incertidumbre, detener la caída y restablecer un frágil clima de confianza. Por lo demás, las consecuencias en la economía real han sido realmente muy importantes, especialmente por el inicio de una profunda recesión especialmente en Europa y Estados Unidos, con una enorme pérdida de empleos y problemas en el financiamiento de los Estados que todavía no vemos claramente cuándo terminará.

La mayoría de los analistas coinciden en que, si bien la crisis de hipotecas *subprime* ha sido importante, su volumen no explica de ningún modo la crisis financiera de tamaño dimensión que se sucedió luego de ella. En una palabra, las *subprime* han sido solamente el disparador de una enfermedad que el sistema financiero global ya venía incubando dentro de sí mismo que lo tornaba extremadamente frágil e inestable. De este modo, la única manera de evitar la repetición de este fenómeno es a través de la investigación profunda de las causas estructurales de la crisis que existían en el sistema. El objetivo de este artículo es precisamente el de explorar dichas causas en el nivel económico, institucional, epistemológico y ético-cultural. Por otro lado, intentaré también presentar algunas propuestas que, a partir del análisis de la crisis, abran perspectivas hacia el futuro.

2. Causas estructurales

Desregulación, liberalización y financierización de la economía

Según analistas tan famosos como Josef Stiglitz o Francis Fukuyama, una de las causas estructurales de la crisis ha sido el paradigma de la *liberalización y desregulación de las actividades financieras*, entendido no ya como una medida prudencial para determinadas situaciones y tiempos, sino como dogma absoluto válido en toda circunstancia y lugar. “Las autoridades no deberían interferir con las abejas polinizadoras de Wall Street”¹ sostenía Alan Greenspan ex-presidente de la Reserva Federal de los EE.UU en su biografía. Según esta postura, las crisis financieras se producen siempre por un desequilibrio entre la oferta y la demanda producto del intervencionismo estatal (política monetaria discrecional, exceso de regulaciones) que es la que termina creando las burbujas. La única forma de prevenirlas consistía, por tanto, siempre en más liberalización y desregulación que permitiría la autorregulación automática o espontánea de los mercados.

La consecuencia de esta filosofía económica en el campo financiero fue el desmantelamiento de una serie de regulaciones establecidas especialmente después de la crisis del treinta. La más importante, como sabemos, fue la abolición en 1999 de la separación entre la banca tradicional y la banca de inversión establecida por la Glass-Steagall Act en 1933 con el fin de proteger los ahorros de las personas de ser invertidos en activos de alto riesgo. Con esta medida –realizada por otra parte con la anuencia tanto de republicanos como de demócratas con el auspicio de la industria financiera y la vista gorda de la agencia SEC (Securities and Exchange Commission) comisionada por el Congreso norteamericano para vigilar - los bancos de depósito tradicionales fueron integrados a los bancos de inversión que vendían todo tipo de productos nuevos y sofisticados y, por cierto, nada transparentes.

Otra medida desregulatoria clave fue precisamente la autorización de la proliferación de la llamada “finanza creativa”. Especialmente a partir de los años 90 se desarrolló fuertemente el proceso de securitización o bursatilización por el cual proliferaron instrumentos financieros sofisticados denominados derivados como los CDO (Collateralized Debt Obligations) o CDS (Credit

¹ Alan GREENSPAN: *The Age of the Turbulence: Adventures in a New World*. Penguin Books, New York, 2008.

Default Swap) que nacieron originalmente como modo de financiar a quienes no tuvieran fácil acceso al crédito, pero terminaron siendo la fuente para una gigantesca y altamente riesgosa actividad especulativa. De representar 100.000 millones de dólares en 2001 los derivados pasaron a más de 600.000 millones a fines del 2007. En términos relativos los que más crecieron fueron los CDS (*Credit default swap*) que pasaron en el mismo período de 750 millones de dólares a cerca de 59.000 millones de dólares

A lo ya señalado hay que sumarle la posibilidad dada a los bancos de inversión de comprar títulos no usando el capital del banco, sino simplemente endeudándose a brevísimo término. Cuando las cosas iban bien, una ganancia de 100 dólares sobre un capital invertido de 1 dólar produjo un rendimiento extraordinario. Pero cuando las cosas en el mercado inmobiliario comenzaron a andar mal, los bancos de inversión no tuvieron el suficiente capital para soportar las pérdidas ya que no podían tomar a préstamo liquidez del banco central. Lo mismo ocurrió con otras compañías de aseguración como Fannie Mae y Freddie Mac. Si bien los mutuos *subprime* representaban sólo un 10% de los mutuos inmobiliarios en los Estados Unidos, éstos fueron comprados por numerosos bancos por medio de un endeudamiento superior a su capital.

Por otra parte, la liberalización del sistema financiero se vio también en la delegación de la regulación a agencias calificadoras que otorgaron irresponsablemente la triple A a actividades financieras de enorme riesgo. Pero, ¿podía esperarse otra cosa de un sistema de control en que el controlador recibe su pago por controlar de aquel que es controlado? Más aún, muchas de las actividades financieras sofisticadas ni siquiera tuvieron el control de las agencias calificadoras por lo cual constituyeron un verdadero agujero negro del sistema financiero. Algo que devela el exagerado optimismo en la desregulación que reinó en esos años fue la confesión del propio Alan Greenspan después de la crisis cuando declaró ante el Congreso norteamericano que “aquellos que hemos confiado en el interés propio de las instituciones prestamistas para proteger el capital de los accionistas –me incluyo– estamos en un estado de incredulidad atónita”.

Por lo demás, este proceso de desregulación y liberalización de las finanzas que llevó a la crisis en los Estados Unidos no fue un hecho aislado sino que formó parte de un proceso de liberalización y globalización mucho más amplio de toda la economía mundial, iniciado en tiempos de Reagan y Thatcher, que llevó a un tipo de capitalismo financiero cada vez más centrado sobre sí mismo, desterritorializado y cuyo volumen de transacciones en el mundo

superaba ampliamente las realizadas en la economía real. Si bien hay que reconocer que esta liberalización de los capitales financieros permitió un importante aumento de la productividad, una serie de booms innovadores y un aumento prodigioso y continuo de la riqueza durante más de dos décadas, también es cierto que la exagerada libertad dada a los capitales y agentes en busca de ganancias generó una economía financiera sobredimensionada, con cada vez menor relación con el mundo del trabajo y de la producción y cuya lógica especulativa provocó una sucesión de falsos procesos de crecimiento o “burbujas” como las de las punto com., la de los países emergentes, y finalmente ésta última de las hipotecas, todas con terribles consecuencias económicas y sociales.

Especialmente durante la década del noventa muchas voces se alzaron para mostrar con gran dramatismo los graves riesgos económicos, sociales y éticos que planteaba este tipo de economía. En obras como “Falso amanecer” de John Gray, “Turbocapitalismo” de Edward Luttwak y también en una larga serie de mensajes y documentos papales sobre el tema,² se advertía que una liberalización indiscriminada de las finanzas en particular y de la economía en general implicaba un tipo de capitalismo extremo, fuertemente erosivo del tejido social, éticamente cuestionable y sin posibilidades de ser sostenible en el tiempo. Sin embargo, la euforia “mercadista”³ no se detuvo y sus profetas anunciaban una prosperidad indefinida en el tiempo.

La ideología del mainstream economics y los instrumentos financieros

En segundo lugar, en mi opinión, una causa estructural de la crisis fue el rol desempeñado por el pensamiento económico dominante, también llamado “mainstream economics”, a partir del cual se elaboraron toda una

² JUAN PABLO II: *Discurso a los dirigentes y miembros de la fundación “Centesimus Annus, Pro Pontífice*, 1999: “Por vuestra experiencia diaria habéis podido comprobar que, dentro del amplio fenómeno de la globalización, que caracteriza el actual momento histórico, la llamada “financierización” de la economía es un aspecto esencial y cargado de consecuencias. En las relaciones económicas, las transacciones financieras ya han superado en gran medida a las reales, hasta el punto de que el ámbito de las finanzas ha adquirido ya una autonomía propia. [...] Es fácil comprender que se trata de una situación bastante delicada, que exige una atenta consideración por parte de todos”.

³ Cfr.: Giulio Tremonti: *Rischi fatali. L'Europa vecchia, la Cina, il mercatismo suicida: come reagire*. Mondadori, Milano, 2005. Tomo esta denominación del actual ministro de economía italiano, Giulio Tremonti, quien durante muchos años describió los problemas de lo que el llama el “mercadismo suicida”.

serie de teoremas refinados, modelos, técnicas econométricas e instrumentos financieros de una “potencia de fuego” que nunca se había visto antes.

Piéñese solamente -ejemplifica el economista italiano Stefano Zamagni- en mecanismos tales como el program trading computarizado, que es algo análogo a un acelerador de partículas, el cual amplifica, de modo pro-cíclico, la tendencia al alza y a la baja del mercado de valores de la bolsa. Es evidente que una burbuja especulativa de las proporciones que hoy conocemos, jamás se habría podido realizar sin esta “burbuja mental” que ha hecho creer a tantos que sería posible reducir el riesgo a cero, desde el momento en que se hubiese logrado esparcirlo entre un número suficientemente elevado de operadores. Pero el riesgo, si existe, puede ser desplazado o reducido pero nunca anulado. Este sentido de omnipotencia, alimentado por varios años de euforia financiera, ha dominado los hábitos mentales, no sólo de los traders y de las instituciones de finanzas, sino también de las autoridades políticas, de los medios de comunicación, y de no pocos centros académicos y de investigación.⁴

De hecho Zamagni cita también a Paul Samuelson en el artículo del *Corriere della Sera* del 20 de octubre de 2008 cuando escribe: “Yo y algunos colegas en el MIT y Universidad de Chicago, de Wharton, Pensilvania, y muchas otras, corremos el riesgo de sufrir un trato muy descortés cuando encontremos a San Pedro en las puertas del Paraíso”⁵. Otra declaración similar es la de Edmund Phelps, también un premio Nobel, que en el artículo del 11 de noviembre de 2008 en el *Corriere della Sera* escribió:

Los bancos han hablado de la caída de los precios de las casas como si fuera la consecuencia de un shock cualquiera... En realidad no han sido terremotos, sequías u otros factores externos los que provocaron la caída de los precios. La causa principal fue una predicción basada en modelos teóricos totalmente erróneos.⁶

De este modo, esta crisis pone de manifiesto la futilidad de lo que el filósofo de la economía argentino Ricardo Crespo, denomina la “idolatría de los instrumentos”. En efecto, según Crespo,

“el uso excesivo de una serie de técnicas de evaluación financiera y contable, de sistemas de retribución, de modelos de riesgo financiero y de fijación de tasas de

⁴ Stefano ZAMAGNI: *La lezione e il monito di una crisi annunciata*. Working Paper, Università degli Studi di Bologna, Dipartimento di Scienze Economiche, noviembre 2008, p. 2.

⁵ Stefano ZAMAGNI: *La lezione e il monito di una crisi annunciata*, p. 9.

⁶ Cfr. ZAMAGNI op. cit., p. 2.

*interés, ocultaron los síntomas de la crisis y dificultaron su prevención. Los agentes, cual caballos con anteojeras, avanzaron casi inexorablemente hacia el precipicio, sin una responsabilidad clara de la mayoría de ellos, generando círculos viciosos crecientes que nadie individual e intencionalmente creó.*⁷

En la misma línea, de acuerdo al especialista en ética económica de la Universidad de Lovaina, Luk Bouckaert el uso de estos modelos llevó a muchas personas en el sistema financiero a hacer “caso omiso de los riesgos promoviendo conductas irresponsables, especulativas y orientadas al corto plazo y generando un alto grado de *miopía moral* y *ceguera selectiva*”⁸. Más aún, según Bouckaert, la seguridad aparente de las técnicas y modelos

*encandiló a las personas para que no se dieran cuenta de las consecuencias y no pudieran anticipar la catástrofe, del mismo modo que en las tragedias clásicas donde la caída del héroe siempre es precedida por una incapacidad para comprender las ambigüedades y la fragilidad de lo que está sucediendo. Un proceso de miopía moral e hybris siempre precede a la catástrofe*⁹.

Para quienes somos profesores en carreras de economía y administración de empresas es fácil comprobar cómo los alumnos buscan que se les enseñen instrumentos mediante los cuales puedan encontrar respuestas exactas para complejos problemas sociales y humanos. Esta pretensión es favorecida y fomentada por las propias disciplinas económicas. De hecho, según Michael Naughton, especialista en ética empresarial de la Universidad de Saint Thomas, Estados Unidos,

“los primeros principios de estas disciplinas son en general metodológicos y amorales, por lo que descartan cualquier responsabilidad moral profesional. Warren Bennis y James O’Toole, en un artículo sumamente crítico sobre la educación en los negocios en el Harvard Business Review (“Cómo las facultades de ciencias económicas perdieron su camino”), explican que las facultades de ciencias económicas han adoptado un modelo de excelencia académica que refleja un modelo científico ‘basado en el falso supuesto de que los negocios son una disciplina académica como la química o la geología cuando, de hecho, los negocios son una profesión y las facultades de ciencias

⁷ Ricardo CRESPO: *Sobre las causas de la crisis*. En *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 28.

⁸ Lou BOUCKAERT: *La catarsis financiera*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 10.

⁹ Lou BOUCKAERT: *La catarsis financiera*. p. 10.

económicas son escuelas profesionales'. Este modelo científico de la administración de empresas ha sido influenciado por la cuantificación de la economía y las finanzas¹⁰.

Este modelo científico-técnico de enseñanza capacita a los estudiantes para pensar en compartimentos pero no los prepara de ningún modo para ver el todo, en especial cuando éste se relaciona con el carácter social y moral de las relaciones humanas.

Se trata —agrega Naughton— de una educación que ignora lo que está en el corazón de una concepción profesional de los negocios: la inteligencia práctica, que implica competencia técnica, un fin moral enriquecedor y experiencia práctica. Cuando la educación empresarial adopta un modelo científico por sobre un modelo profesional, se reduce a sí misma a una capacitación técnica y no logra generar en el alumno una comprensión más profunda de la práctica empresarial. No debería sorprendernos que aquellos capacitados en nuestras universidades con este tipo de formación actuaran de una manera que propiciara nuestra crisis financiera actual.¹¹

Como señala agudamente Ricardo Crespo, ya Platón en el Protágoras criticaba el intento de reemplazar el azar incierto por la previsibilidad técnica. Pero esta pretensión sólo puede lograrse mediante una falsa simplificación de la realidad que en el fondo lleva a su falsificación con todas las terribles consecuencias del caso.

Sistema de incentivos individuales a corto plazo y propiedad desconectada

Una tercera causa que podríamos señalar, es la del sistema de incentivos y remuneraciones de los *managers* y *directivos financieros orientados a la obtención de ganancias a corto plazo que provocaron su deliberada negligencia en relación al largo plazo* y a los riesgos que hacían asumir a los bancos. Por un lado, uno de los problemas del sistema de incentivos es que socavaba la motivación personal intrínseca para hacer lo correcto y reemplazándola por una motivación extrínseca, que siempre es más débil que la intrínseca. Tal como lo señala el economista experimental suizo Bruno Frey, un sistema de incentivos equivocado puede

¹⁰ Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad para una reforma moral*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 35.

¹¹ Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad...*, p. 35.

provocar efectos perversos tales como el del “crowding-out” o desplazamiento por el cual el incentivo termina debilitando la motivación por el tipo de conducta que se supone que está fomentando¹².

Pero además, este sistema de incentivos fue el subproducto de una cultura empresaria extendida también durante las últimas décadas orientada al rendimiento financiero a corto plazo, un estilo de gestión con rápida rotación de puestos de trabajo, sistemas altamente individualizados de bonificación y remuneración, falta de inversión a largo plazo en las personas y concentración excesiva en las ganancias y beneficios y de una falta de responsabilidad y compromiso general con la empresa denominado por Michael Naughton como el fenómeno de “propiedad desconectada.” En efecto, según Naughton,

*el inicio de la crisis financiera fue en los años 90 cuando John Gutfreund, entonces Gerente General de Salomon Brothers (que alguna vez fue conocido como el “rey de Wall Street”), transformó a Salomon Brothers de una sociedad privada a la primera corporación pública de Wall Street. Además de beneficiarse enormemente con este cambio de propiedad, Gutfreund puso en movimiento la transferencia de riesgo financiero de socios/empleados conectados a accionistas desconectados. Este sistema de propiedades generó incentivos en ejecutivos y otros para asumir riesgos de intereses altos, lo que probablemente no hubieran hecho con su propio capital. Los accionistas que financiaban los riesgos no comprendían del todo lo que los agentes dispuestos a asumir estos riesgos estaban haciendo, y a medida que el asumir estos riesgos se volvía cada vez más complejo, su conocimiento de los instrumentos disminuía.*¹³

Esta cultura luego se extendió a todo el sistema financiero. En efecto, según Naughton, “lo que nos ha enseñado la crisis financiera actual es el peligro de lo que Jeff Gates denominó “capital desconectado”. La fe que tantos depositaron en el mercado ha tenido un problema fundamental: no tenía la propiedad de aquellos que operaban en el mercado. Los propietarios de viviendas compraban con poca propiedad y muchas deudas y con poca responsabilidad con respecto a lo que significaba ser propietario de vivienda. Los banqueros vendían estos préstamos a precios significativos y se los pasaban a los inversionistas. Los bancos de inversión y otros generaban incentivos para los bancos y los agentes hipotecarios para que emitieran los préstamos problemáticos que pudieran titularizar y pasar a otros especuladores. La demanda global de estos títulos era alta, basada en devoluciones poco

¹² Cfr. Bruno FREY: *Not Just for the Money: Theory of Personal Motivation*. Elgar, 1997.

¹³ Cfr. Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad ...*, p. 35.

realistas, lo que presionaba a los prestamistas para que bajaran sus estándares y generaran más préstamos. Así se desarrolló un sistema de incentivos que pasaba a otros lo que muchos consideraban productos problemáticos”¹⁴.

Una matriz ética y cultural posmoderna

Finalmente, para llegar a la raíz de la crisis financiera, debemos reconocer como otra de sus causas la matriz ética y cultural sobre la cual se montó la economía de las últimas décadas. Podríamos señalar al menos tres problemas ético-culturales graves detrás de la crisis. En primer lugar, un reemplazo de la cultura del trabajo por la cultura consumista, de necesidades ficticias, del crédito y del endeudamiento y de la renta especulativa. Detrás de una economía financierizada que permite a la vez la reducción del precio del trabajo y el de los precios destinados al consumo está la cultura posmoderna del “querer todo ya”, del “consumirse la vida” tal como afirma entre otros el sociólogo Zygmunt Bauman. Más aún, en las conversaciones que hemos podido tener con personas del sistema financiero, casi todos ellos coincidían en que la mayoría de los agentes y analistas financieros en su carrera por tener más y más ganancias se comportaban mucho más allá de la mera racionalidad monetaria movidos sobre todo por el deseo narcisista de tener más influencia, más prestigio, más poder. Esta mentalidad subjetivista posmoderna que asocia el tener más con el ser más grande fue lo que Christopher Lasch llamó la “cultura narcisista”¹⁵ que llevó en muchos casos a la conducta riesgosa e irresponsable de los banqueros y gerentes de ventas.

En segundo lugar, otro factor ético-cultural fue la despersonalización de las relaciones potenciada por los medios tecnológicos que reemplazó en los mercados las virtudes morales de confianza, reciprocidad e integridad por relaciones anónimas basadas ya sea en la pura liquidez financiera, la mera neutralidad, en vicios morales o en actitudes imitativas o de manada. De hecho tal como afirma Stefano Zamagni, esta despersonalización relacional convirtió el *free market en el greed market* (“Greed is good, greed is right” gritaba el protagonista del célebre film de 1987, *Wall Street*). Este vaciamiento moral de

¹⁴ Cfr. Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad...*, p. 35.

¹⁵ Cfr. Christopher LASCH: *The Culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. Norton, New York, 1991.

las relaciones se manifestó en una destrucción del tejido moral que requieren los mercados para su buen funcionamiento.¹⁶

En tercer lugar, podemos señalar el factor cultural de la mentalidad eficientista que predomina en nuestra sociedad por la cual se considera que es posible separar la eficiencia de la moralidad. Quizás lo que más debería atemorizarnos y preocuparnos de esta crisis en términos éticos y culturales es la conducta supuestamente eficiente, profesional y correcta de la mayoría de los que incurrieron en estas graves faltas morales. De hecho, el clima cultural del sistema financiero se parecía mucho a lo que Hannah Arendt denominó, para intentar explicar cómo pudieron ocurrir los hechos aberrantes del nazismo, el fenómeno de la banalidad del mal en que personas maximizan eficientemente medios sin siquiera tener conciencia de los fines. En efecto, según Michael Naughton,

*lo que muestra nuestra crisis financiera no son, en su mayor parte, personajes viciosos, sino personas con falta de carácter: una falta de consideración moral por parte de los agentes que persiguen ciegamente el dinero. Los consumidores, agentes prestamistas, banqueros inversionistas, especuladores, etc. en general intentaban capitalizar desde una parte específica del sistema, pero cada uno de ellos trasladaba los problemas a otra parte del sistema. Eran técnicamente competentes, trabajadores esforzados y en su mayor parte respetuosos de la ley, pero su centro moral y espiritual no los ayudaba a ver su rol en un todo destructivo.*¹⁷

Finalmente una cuarta causa cultural creo que puede encontrarse en la excesiva artificialidad y pérdida de contacto con la realidad que representa un mundo hipertecnologizado, dominado por lo mediático y desconectado de lo local. En tal sentido el sistema financiero se ha convertido en lo que algunos

¹⁶ Tal como lo describe acertadamente Samuel Gregg del Acton Institute, “todos sabemos que miles de los prestatarios de Wall Street *mintieron* acerca de sus ingresos, sus activos y sus pasivos al solicitar préstamos *subprime*. De la misma manera, muchos prestamistas fueron completamente *negligentes* para realizar las verificaciones correspondientes del historial de aquellos que pedían créditos. La *imprudencia* fue también uno de los pecados subyacentes a nuestra agitación financiera actual. En Main Street, miles de inversores se endeudaron hasta el cuello asumiendo imprudentemente que los precios de la vivienda sólo podrían seguir subiendo. Mientras tanto en Wall Street, los bancos de inversión abusaron del apalancamiento financiero, a veces en proporciones de 30 a 1. Por otro lado está el *materialismo* desenfrenado que al parecer ha impregnado a Main Street y a Wall Street en grados iguales. La virtud de la templanza también ha sido olvidada ampliamente. El ahorrativo y hasta avaro Adam Smith se habría horrorizado con la mentalidad de “lo quiero todo ya” que ha ayudado a que el índice de ahorro personal en los Estados Unidos ronde el 0% desde 2005: el índice más bajo desde los años de la Depresión entre 1932 y 1933. El mismo modo de pensar alentó a muchos en Wall Street, deseosos de mejorar sus perspectivas de obtener bonificaciones, de vender valores que sabían eran respaldados por las hipotecas *subprime* que colapsaban a compradores de Main Street cegados por la expectativa de ganancias rápidas.” Samuel GREGG: *Sin moralidad no hay mercado*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 49.

¹⁷ Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad ...*, p. 35.

analistas han denominado un “no lugar” en el que habitan miles de personas en el mundo. En el caso de los agentes y analistas financieros, Zygmunt Bauman los ha descrito también como personas que forman parte de una elite global conectada por Internet, habitando edificios con una arquitectura sin relación con la identidad de la ciudad o el país, y sin contacto directo con la realidad cotidiana de los habitantes del entorno.¹⁸ Todo esto quizás contribuyó no poco en la pérdida de sensibilidad, de sentido de realidad y de respeto por la alteridad que hizo vivir a muchas personas del mundo financiero la falsa sensación de que se movían con leyes y límites diferentes a los que rigen la vida cotidiana del común de los mortales.

3. Perspectivas hacia el futuro

Regulación y reinserción del sistema financiero en la economía real

Existe un consenso más o menos amplio de que el sistema financiero debe ser profundamente reformado y que una condición necesaria para ello es abandonar el paradigma de la desregulación sin límites y a toda costa en que se incurrió en muchos casos durante las décadas pasadas. En tal sentido hay quienes proponen, como Josef Stiglitz la reinstalación del Glass- Steagall Act, que separaba la banca comercial de la de inversión. También se habla de poner límites regulatorios a los instrumentos financieros y robustecer los controles y auditorias estatales. Pero quizás la discusión más ambiciosa y difícil en este punto sea la de pensar no sólo la regulación de los sistemas financieros dentro de los países sino de todo el sistema financiero a nivel global con el fin de volver a ponerlo al servicio del trabajo, la producción y las necesidades de la economía real.

¹⁸ “Sirva como ejemplo de esa tendencia [...] la hilera de edificios de oficinas y sedes de grandes empresas del frente marítimo de Copenhague, imponentes pero decididamente inhóspitos férreamente fortificados y escrupulosamente, cercados pensados para ser admirados de lejos, como los muros ciegos del complejo de La Defense, en París, admirados, pero nunca visitados. Su mensaje es claro e imposible de ignorar: quienes trabajan al servicio de las grandes compañías en el interior de esos edificios habitan un cyber espacio *global* su vinculación física con el espacio de la *ciudad* es puramente superficial, contingente y vaga. De hecho, la majestuosa y presuntuosa grandiosidad de la fachadas monolíticas, en las que apenas se aprecian unos pocos puntos de entrada cuidadosamente camuflados, no anuncia más que eso. Los ocupantes de esos inmuebles *están* en el lugar en el que se han construido sus despachos, pero no *son de allí*.” Zygmunt BAUMAN: *Vida líquida*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 111.

Ciertamente, es innegable el papel clave que tiene el Estado regulador en la consecución de un orden económico no sólo más justo sino también más eficiente. Tal como sostiene Charles Wilber, economista de la Universidad de Notre Dame,

existen fallas generales en el mercado del tipo de los riesgos morales en la vida económica diaria. En estos casos los actores económicos privados pueden también beneficiarse con las medidas del gobierno para su protección, porque la interdependencia y la información imperfecta generan desconfianza y llevan a las partes a una conducta contraproducente. Ciertos tipos de regulación gubernamental pueden reducir la desconfianza y por consiguiente la ineficiencia económica al proporcionar ventajas para todos los involucrados. Por otra parte, un objetivo fundamental de las leyes y regulaciones proclamadas públicamente es estigmatizar ciertos tipos de conductas y recompensar otros, de manera que se pueda influir en los valores individuales y los códigos de conducta.¹⁹

Según Aristóteles: “Los legisladores hacen al ciudadano bueno al inculcarle hábitos, y éste es el objetivo de todo legislador.” No obstante, agrega, “si no logra hacer eso, su legislación fracasa. Es en esto que una buena constitución difiere de una mala”²⁰. En efecto, la regulación gubernamental tiene sus límites. Por ejemplo, en los casos en que los que son regulados tienen poder concentrado (por ejemplo, las compañías financieras) los reguladores pueden terminar sirviendo a la industria más que al público, como evidentemente ocurrió con la SEC. Asimismo, hay situaciones en que el gobierno opera claramente para servir el interés propio de los miembros de su aparato burocrático. Incluso, algunos afirman que las crisis no se producen por la falta de intervención sino por la misma intervención de los Estados y que las regulaciones no sirven para las crisis futuras. Por ejemplo, como señala Samuel Gregg,

hay razones suficientes para mantenerse escéptico respecto de intentar prevenirlas a través de regulaciones. Como señala Johan Norberg, ‘la regulación [...] es siempre una respuesta a la última crisis. Los generales pelean la última guerra y siempre intentan evitar los errores cometidos en ese momento. Por eso nos dan nuevas reglas que tienen como objetivo los errores que todos ya saben que deben evitar. La próxima

¹⁹ Charles WILBER: *Crisis financiera e interés individual*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N°73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 18.

²⁰ ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, 1103b.

*crisis posible y sus causas son aún desconocidas y nuestras regulaciones pueden no tener efecto o incluso empeorarlas.*²¹

Pero otra limitación importante a la capacidad del gobierno para regular es la disposición interior que existe en las personas a ser reguladas. De hecho, colocar a un policía en cada esquina para impedir que se haga trampa simplemente no funciona. Los reguladores tienen una desventaja con respecto a la información relevante en comparación con aquellos cuya conducta intentan regular. Asimismo, ¿quién regula a los reguladores? Por otro lado, las sanciones externas pueden debilitar más los valores morales ya internalizados. Al promover el interés propio exclusivamente la sociedad fomenta ese tipo de conducta en lugar de una conducta ética. En una palabra, las regulaciones únicamente destinadas al control no son la solución ya que suelen convertirse en el refugio de los inescrupulosos ya que no existe un sustituto para una ley moral internalizada que guíe a las personas hacia la búsqueda de su interés propio de un modo ético.

De este modo si bien muchas regulaciones son imprescindibles no deben introducirse violando derechos, distorsionando los mercados o con efectos éticos contraproducentes. Sólo sirven las regulaciones que más allá del control apunten a defender y ampliar los derechos de todos y a formar virtudes morales. *Desgraciadamente, en los últimos meses muchos se han olvidado del rol fundamental del libre mercado para sacar de la pobreza a cientos de millones de personas, en especial a indios y chinos y propician una vuelta a fracasadas políticas intervencionistas y populistas del pasado. En una palabra, intervenciones y regulaciones deberían siempre realizarse en forma subsidiaria conforme a la ética y al derecho.*

Cambios en el pensamiento y en la enseñanza de la economía

Por otra parte, debemos atender al problema del pensamiento económico. En tal sentido son prometedores muchos de los economistas y de las nuevas escuelas que están cuestionando al *mainstream* de la economía y proponiendo alternativas. Tal es el caso de la economía experimental que alimenta el

²¹ Samuel Gregg: *Sin moralidad no hay mercado*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 49.

pensamiento económico de autores como Robert Frank, Bruno Frey, Vernon Smith, y tantos otros. Lo mismo cabe decir de las líneas de pensamiento nuevas como las de la economía de la felicidad de Daniel Kahneman, la economía de las capacidades de Amartya Sen o la economía civil de Stefano Zamagni.

Es necesario restablecer gradualmente en los departamentos de economía y de negocios, un tipo de formación que coloque en su justo lugar la exagerada importancia que hoy se da a los modelos matemáticos, poniendo a los estudiantes en contacto con las nuevas líneas de pensamiento económico mencionadas, con la realidad social y cultural y con los problemas de otras disciplinas. Tal como sostiene Ricardo Crespo,

*antes que las herramientas (modelos, etc.), que deben quedar para un segundo ciclo, los economistas deben aprender filosofía política, historia, sociología, psicología, antropología, filosofía moral e incluso literatura. De esto se dio cuenta Lionel Robbins, aunque un poco tarde. Sólo así formaremos verdaderos economistas políticos que no harán barbaridades. En efecto, los grandes economistas fueron grandes porque antes fueron humanistas: pensemos en Adam Smith, John Stuart Mill, Carl Menger, Ludwig von Mises, John Maynard Keynes, Friedrich von Hayek, Joseph Schumpeter, Herbert Simon, Albert Hirschman.*²²

En esto es clave el papel que tienen las facultades de ciencias económicas, en especial aquellas de las universidades católicas, que tan poco han hecho para fortalecer moral y espiritualmente a los agentes financieros para resistir a las tentaciones éticas del sistema. De hecho, especialmente en los Estados Unidos, es posible comprobar cómo las universidades católicas han sufrido lo que Michael Naughton denomina “la pendiente resbaladiza de la inclusión.” En efecto, la identidad de estas instituciones se fue desdibujando en la medida en que cada universidad católica se iba integrando al sistema de universidades, adaptando a las exigencias de los rankings y evaluaciones universitarias, y aceptaba los requerimientos de cada disciplina en particular. En el caso de las ciencias económicas, sostiene Naughton,

este reduccionismo cortó el vínculo de las universidades con la tradición moral y espiritual de las instituciones que las respaldan. Las facultades de ciencias económicas se han vuelto más fieles a su disciplina que a su institución, por lo que asimilaron los primeros principios de su disciplina e ignoraron sus propios compromisos institucionales.

²² Ricardo CRESPO: *Sobre las causas de la crisis*. En *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 28.

De allí que sea fundamental para las universidades católicas recuperar la identidad y buscar por todos los caminos una enseñanza humanística de la economía.

Motivación intrínseca, sistema de incentivos y dimensión social y moral de la empresa

Es necesario también revisar la ética existente en el sistema financiero en particular y en los negocios en general, estudiando cuál es la mejor manera de combinar la ética y la ley para lograr un funcionamiento eficiente pero también justo y por lo tanto menos riesgoso de los mercados. Lo que está claro, es que el supuesto comúnmente sostenido por la ciencia económica convencional de que el interés propio en un ambiente competitivo siempre es suficiente para propiciar el bien común y la justicia económica es una ilusión. Por el contrario, lo que ha demostrado esta crisis es que el interés individual librado a sí mismo no alcanza para lograr un orden justo y eficiente y se convierte en una excusa perfecta para la filosofía de los que sostienen que el que gana se lo lleva todo. La única posibilidad de un cambio está en que la motivación del interés propio sea complementada por motivaciones como la responsabilidad moral por el otro, el compromiso, la gratuidad y un fuerte sentido del bien común.

En este sentido, tal como afirma Charles Wilber,

los economistas han cometido un gran error al considerar el amor, la benevolencia y el espíritu colectivo como recursos escasos que deben economizarse para que no se agoten. Ésta es una analogía incorrecta porque, a diferencia de los factores materiales de la producción, el suministro de amor, benevolencia y espíritu colectivo no está fijado ni limitado. Éstos son recursos cuyo suministro puede aumentar más que disminuir con el uso. Además, no quedan intactos si no se los usa. Estos recursos morales responden positivamente a la práctica, en la forma de aprendizaje mediante el ejercicio, y responden negativamente a la falta de práctica.²³

En otras palabras, como señala Samuel Gregg,

los Estados Unidos, Europa y el resto del mundo están aprendiendo a la fuerza que virtudes como la prudencia, la templanza, el aborro, el respeto de las promesas, la

²³ Charles WILBER: *Crisis financiera e interés individual*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre de 2008, mayo de 2009, p. 18.

honestidad y la humildad—por no mencionar la voluntad de no hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros— no pueden ser accesorios opcionales en comunidades que valoran la libertad económica. Para que los mercados funcionen y se mantengan las limitaciones adecuadas al poder del gobierno, la sociedad necesita reservas sustanciales de capital moral.²⁴

Del mismo modo, necesitamos un sistema de incentivos que nos conecte con conductas responsables. En efecto, según Hellen Alford, especialista en ética empresarial de la Universidad Angelicum de Roma,

no es necesario que el incentivo económico esté totalmente ausente, sino que sea manejado de tal forma que refuerce la motivación intrínseca para hacer lo correcto en lugar de “desplazar” esa motivación y reemplazarla por la motivación puramente extrínseca de ganar dinero. Se trata de la diferencia, como señalan los economistas, entre “precio” y “premio”: un premio refuerza la motivación intrínseca, mientras que un precio puede tender a desplazarla.²⁵

Finalmente, siguiendo el argumento de Michael Naughton, necesitamos también estructuras de propiedad que conecten a los empresarios con el corazón de la conducta moralmente responsable y la justa distribución de las riquezas de este mundo: “Lewis explica —nos dice Naughton— que ningún banco de inversión propiedad de sus empleados hubiera podido apalancarse en proporciones de 35 a 1 o comprar y retener \$50 mil millones en obligaciones de deuda colateralizada (CDO)”.²⁶ En esta operación de alto riesgo donde únicamente la bonificación propia estaba en juego, el fracaso era en general problema de otra persona, ya que no existía propiedad en el sistema de aquellos agentes que operaban. Ningún sistema estructural puede prevenir el vicio, pero algunas estructuras son más propensas al pecado que otras.²⁷ De allí la necesidad de pensar nuevos modelos de empresas que superen el modelo de “empresa-mercancía”, pensada para ser subdividida, fusionada y revendida, y que expresen la idea de empresa como asociación de stakeholders y como entidad social y moralmente responsable.

²⁴ Samuel GREGG: *Sin moralidad no hay mercado*, p. 50.

²⁵ Hellen ALFORD: *La crisis y los sistemas de incentivos*. En: *Revista Cultura Económica*, Año XXVI-XXVII, N° 73/74, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, diciembre 2008, mayo de 2009, p. 24.

²⁶ Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad para ...*, p. 35.

²⁷ Michael NAUGHTON: *Una gran oportunidad para ...*, p. 35.

Apuntar al problema cultural y a la conversión espiritual

Tal como lo señalaban una serie de obras importantes de la década del cincuenta, sesenta y ochenta como por ejemplo, “La cultura de la satisfacción” de John K. Galbraith, “La agonía de la sociedad opulenta” de Augusto Del Noce o “Las contradicciones culturales del capitalismo” de Daniel Bell, la única salida para el capitalismo contemporáneo está en un profundo cambio ético y cultural, consistente en el abandono de un tipo de pensamiento utilitarista, subjetivista y hedonista originado en la Ilustración y acentuado últimamente en la cultura posmoderna contemporánea. Según estos autores, un orden económico sustentable en el tiempo debería dejar de lado la idea de que cada individuo pretenda convertirse en un ser absolutamente autónomo, al punto de que sus deseos o preferencias subjetivas puedan convertirse en exigencias absolutas sin importar las consecuencias que esto pudiera aparejar para el prójimo, para la sociedad o para la naturaleza. Tampoco es posible seguir pensando en la sociedad como un mero contrato utilitario con el fin de alcanzar las propias metas individuales.

Trasladado a la economía de mercado y al sistema financiero, esto implicaría: en primer lugar, el dejar de lado la filosofía del *homo economicus* y del *homo consumens* que justifica el consumismo, el endeudamiento exagerado y la especulación con fines hedonistas o narcisistas reemplazándola por una filosofía de la persona humana integral que se abre a los demás mediante el don de su creatividad y de su esfuerzo por medio del trabajo y a través de las relaciones de mercado entendidas no sólo como intercambios de equivalentes sino como modos de interrelación humana que incluyan la utilidad propia pero también las obligaciones y la responsabilidad hacia los otros.²⁸

En segundo lugar, la reintroducción del valor de la verdad en el sistema financiero y en la economía en general. El consumismo con sus necesidades ficticias es una forma de mentira hacia sí mismo y hacia los demás, lo mismo cabe decir sobre el excesivo endeudamiento y la especulación financiera. Es

²⁸ En palabras de Hellen Alford, “necesitamos recuperar la idea de las teorías éticas más tempranas, como la de Aristóteles y Santo Tomás, y desarrollada en nuestros días por filósofos como Maritain y Mounier, de que no somos seres puramente individuales para quienes los vínculos con otros son sólo útiles o instrumentales para alcanzar nuestras metas individuales en la vida, sino para los que relacionarse con otros *forma parte de lo que somos*. En otras palabras, nuestros vínculos son intrínsecamente importantes para nosotros, son una parte de nuestro ser. Una vez que hayamos dado ese paso adelante, entonces podremos comenzar a imaginar la posibilidad de verdaderamente compartir objetivos, de ser verdaderamente capaces de trabajar para alcanzar metas comunes y así crear bienes verdaderamente comunes entre nosotros. Y así, finalmente, cuando tengamos esto, tendremos una manera de decidir qué es lo ético en la esfera económica.” Hellen ALFORD: *La crisis y los sistemas de incentivos*, pp. 22-27.

preciso volver a la verdad mediante un consumo responsable que respete los límites de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular y mediante un sistema financiero que no produzca valores falsos sino aquellos basados en el valor económico real de los bienes.

En tercer lugar, es necesario superar el falso patrón cultural por el cual suele pensarse que es posible ser eficiente y profesionalmente competente independientemente de fines o valores morales. Tal eficiencia neutral a los valores no existe. Siempre estamos eligiendo los medios apuntando explícita o implícitamente a un valor. La racionalidad instrumental, la eficiencia en la tarea de los analistas y agentes financieros debe explicitar sus valores o fines implícitos y someterlos al análisis y a la discusión no sólo técnica sino también ética.

Finalmente, creo que será imposible un cambio, si no recuperamos el sentido de la realidad entendida como un orden creado dotado de sentido, misterio y belleza que no puede ser ignorado o manipulado a gusto. Esto implica que lo real no es un producto humano ni puede ser reemplazado por sistemas artificiales. El sistema financiero colapsó por falta de respeto al orden del ser que fue en cierto modo violentado por las pretensiones omnipotentes del hombre. Sólo una conversión espiritual que nos abra a la trascendencia podrá evitar que algo así vuelva a ocurrir en el futuro.

La recuperación de la filosofía política en Gonzalo Fernández de la Mora

Resumen: En la segunda mitad del siglo XX y debido a la crisis de la filosofía política hubo intentos de reivindicar su posibilidad y legitimidad frente al empuje de la ciencia política. Tanto los defensores como los detractores mostraron cómo la búsqueda de la sociedad perfecta era el elemento central de la filosofía política. Gonzalo Fernández de la Mora, pensador y diplomático español, realizó una lectura de la historia de la filosofía política como marcada por la adopción acrítica del axioma utópico. Frente a éste, el autor español propone una racionalización de la filosofía y el pensamiento político cuyo apoyo sea, fundamentalmente, la sociología política. Pese a la apariencia cientificista que pueda tener esta propuesta lo cierto es que el intento de Fernández de la Mora puede entenderse en una clave netamente filosófica en la que desaparece el postulado de la ciudad ideal sin eliminarse, por ello, la posibilidad de una filosofía política. Podría ser entendida como una nueva manera de considerar la filosofía política, como una recuperación de su perspectiva práctica frente a su encaminamiento ultrateórico.

Palabras clave: utopía, ciencia política, sociología política, racionalidad práctica.

Abstract: In the second half of the 20th century and due to the crisis of the political philosophy there were some attempts of claiming his possibility and legitimacy against the attacks of the political science. Both the defenders and the detractors showed that the search of the perfect society was the central fundamental of political philosophy. Gonzalo Fernández de la Mora, a Spanish thinker and diplomatic, gave us a reading of the history of the political philosophy as corrupted by the non-critical adoption of an utopic axiom. Opposite to this axiom, the spanish author proposes a rationalization of the philosophy and the political thought which support is, fundamentally, political sociology. In spite of the ultra positivist appearance of this proposal the fact is that Fernández de la Mora's attempt can be understood with in a philosophical perspective as the elimination of the postulate of the ideal city without eliminating the possibility of a political philosophy. It could be understood as a new way to consider political philosophy, as a recovering of its practical perspective against an ultratheoretical routing.

Key words: utopia, political science, political sociology, practical rationality.

Recibido: 03/05/2011 - Aceptado: 29/09/2011

1. La crisis de las ideas políticas

A finales de los años cuarenta y ante la fuerte caída de la tensión ideológica producida por el fin de la Segunda Guerra Mundial se produjo la eclosión de una polémica de indudable interés. ¿Se habían agotado las ideas políticas? ¿Había entrado la filosofía política en su crisis definitiva? Esta polémica venía incoada, probablemente, por dos factores: la irrupción y auge de la ciencia política que amenazaba con desplazar a la filosofía política y la aparente extinción de las ideas y pasiones políticas.

Buen ejemplo de este clima son los artículos señalados por Capestany como el origen de la polémica en torno al fin de la filosofía política. El primero de éstos sería el escrito por Foote Whyte y publicado en la revista *The American Political Science Review* en agosto de 1943 y que se anticipaban al vacío doctrinal post bélico¹. En dicho artículo Foote Whyte señalaba que pocos, de los denominados, científicos políticos (*political scientist*) habían mostrado algún interés en la política práctica. Para este autor, la perspectiva ética sería la que sigue animando a estos estudiosos. Es decir, Foote Whyte estaría animando al abandono de una perspectiva filosófica de la ciencia política que para ser verdadera ciencia requeriría el abandono de un encaminamiento normativo y axiológico². Como mostraría Hallowell en un artículo de réplica un año después, el tema no era nuevo. Eran numerosos los autores que habían señalado la búsqueda de la objetividad como único modo de lograr la elaboración de una verdadera ciencia política lo que para él nacía de una falsa y errónea lealtad hacia la ciencia³. Es más, para Hallowell esta búsqueda de la objetividad en el estudio de la política podía retrotraerse hasta la segunda mitad del siglo XIX en la que se habría impuesto la perspectiva positivista y empírica⁴. En definitiva, lo que Foote Whyte pretendía, así lo hace ver Hallowell, era una ciencia política sin referencia a ningún fin, sin juicios de valor y, por tanto, simplemente técnica o medial.

¹ Cfr. Edward J. CAPESTANY: *Filosofía Política*. Depalma, Buenos Aires, 1975, p. 14.

² “Political scientist should take an interest in politics. They should leave ethics to the philosophers and concerned themselves primarily with the description and analysis of political behaviour”. William Foote Whyte: *A challenge to political scientist*. En: *The American Political Scientist Review*. Vol. XXXVII, N° 4. Washington, agosto de 1943, p. 697.

³ Cfr. John H. HALLOWELL: *Politics and Ethics*. En *The American Political Science Review*. Vol. XXXVIII, N° 4. Washington, agosto de 1944, p. 655.

⁴ Cfr. John H. HALLOWELL: *Politics and Ethics*, p. 642.

La irrupción del positivismo en la teoría política tuvo sus contestaciones desde el plano de la filosofía política. Esta contestación representaba un reverdecimiento, un renacimiento de la disciplina de una generación de pensadores que no estaba dispuesta a ceder ante la disolución de la filosofía política. Entre estos pensadores cabe destacar, especialmente, a Eric Voegelin y Leo Strauss que denunciaron la precaria situación de las posturas filosóficas respecto de lo político e impulsaron su restitución.

Para Voegelin el antivalorismo en la ciencia, la ciencia libre de valores, era el colofón del positivismo comteano logrado por Max Weber. Y el positivismo, a su vez, constituía el principal elemento de la destrucción de la ciencia que hacía necesaria la floración de una “reelaboración teórica” de la misma. El positivismo ha logrado corromper la ciencia por sus dos presupuestos fundamentales: la superioridad cognoscitiva del método científico y la subordinación de la validez teórica a la adquisición de este método⁵. Es el segundo presupuesto, en opinión de Voegelin, el más nocivo en la medida en que anula el sentido original de la ciencia que es la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza o algún aspecto parcial del ser, es decir, filosofía. La filosofía política estaba directamente atacada por el positivismo. En primer lugar, porque su método no era científico-positivo sino especulativo o filosófico. En segundo lugar, porque la filosofía política había nacido de las plumas de Platón y Aristóteles con el fin de establecer un paradigma de la polis perfecta que arrojará un conocimiento acerca del orden social⁶. La utilización de este paradigma es incompatible el avalorismo del positivismo al que le resulta extraña la idea de orden y jerarquía valorativa.

Si para Voegelin la crisis de la ciencia política suponía la posibilidad de elaborar una nueva ciencia más comprensiva de lo político, para Leo Strauss la verdadera recuperación de la especulación acerca de lo político suponía la recuperación de su dimensión filosófica lo que requería la vuelta a los planteamientos clásicos⁷. Dos han sido, según este autor, las corrientes que han contribuido a la destrucción de la filosofía política: el positivismo y el historicismo. La decadencia de la filosofía política significa que se está poniendo en tela de juicio su propia posibilidad, lo que supone la ruptura con

⁵ Cfr. ERIC VOEGELIN: *Nueva ciencia de la política*. Rialp, Madrid, 1968, pp. 13-14.

⁶ “En la perturbación espiritual de aquella época se trataba de ver si era posible esbozar una imagen del recto orden de las almas y de la sociedad: un paradigma, un modelo, una imagen directriz para los ciudadanos de la polis, lo mismo que en los tiempos de Homero el mito parenético había servido a los héroes”. ERIC VOEGELIN: *Ciencia política y gnosticismo*. Rialp, Madrid, 1973, p. 23.

⁷ Cfr. DOMINGO MORATALLA: *Horizontes éticos de ciudadanía activa. El lugar de la filosofía política en el pensamiento contemporáneo*. En: *Diálogo Filosófico*. Nº 66. Septiembre-diciembre de 2006, p. 394.

una larga tradición⁸. El positivismo ha atacado duramente la filosofía política por su carácter obsoleto, especialmente, por su supuesto antidemocratismo y su acientificismo⁹. Acientificismo significaba, por supuesto, ausencia de método y, sobre todo, presencia de juicios de valor. Asepsia, esta última, que Strauss consideraba una falacia del positivismo¹⁰. Por su parte la crítica del historicismo, “el enemigo principal de la filosofía política”, se dirige contra el elemento principal de la filosofía política clásica, la sociedad perfecta. El historicismo niega la legitimidad de la pregunta esencial de la filosofía política por considerarla absurda, superficial y ahistórica¹¹. La utopía política aparece negada ya por la obra de los pensadores políticos modernos, empezando por Maquiavelo, que han considerado la filosofía política clásica como falta de realismo con lo que han preparado la ya señalada destrucción de la filosofía política genuina¹². La filosofía política tenía en el carácter normativo su principal seña de identidad frente a los planteamientos meramente científicos. Y esta normatividad requería de la imagen de la sociedad perfecta como norte genuinamente filosófico y arquitectónico de la exposición filosófica de la vida política.

También Aron consideraba que la pregunta genuinamente filosófica de la política, la que ha estructurado la historia del pensamiento político, es la que tiene como objetivo el mejor régimen posible. La filosofía política es eminentemente axiológica y, por ello, jerarquiza los regímenes dependiendo de su proximidad o lejanía respecto del mejor régimen. Retomando la teoría aristotélica, Aron indica que la pregunta acerca del mejor régimen iniciada por la filosofía política responde a una concepción finalista en la que cabría una teleología animada por la imagen de esa polis plena¹³. Sin embargo, el autor francés llama la atención sobre la caída en desgracia de esta visión de la filosofía política. Al dejarse de lado la concepción finalista de la naturaleza humana, la filosofía ha abandonado el anhelo del régimen perfecto. La última fase en esta

⁸ “Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método y su función, sino que la mera posibilidad se ha hecho problemática”. Leo STRAUSS: *¿Qué es filosofía política?*. Guadarrama, Madrid, 1970, p. 21.

⁹ Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*. Katz, Buenos Aires, 2007, p. 47.

¹⁰ Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*, p. 26 y ss.

¹¹ Cfr. Leo STRAUSS: *Liberalismo antiguo y moderno*, p. 34.

¹² “[...] los modernos rechazaban la filosofía política clásica por no ser realista, por culminar en utopías cuya realización es, sin discusión, sumamente improbable y dependiente de un azar incontrolable”.

Nathan TARCOV y Thomas L. PANGLE: *Leo Strauss y la historia de la filosofía política*. En: Leo STRAUSS y Joseph CROMPSEY: *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 862.

¹³ “Desde el momento en que uno se adhiere a una concepción finalista de la naturaleza humana, en que se admite una vocación humana, es legítimo plantear el problema del régimen mejor”. Raymond ARON: *Democracia y totalitarismo*. Scix Barral, Barcelona, 1968, pp. 34-35.

disolución de la filosofía política clásica es el “cinismo maquiavelista”¹⁴ que consiste en considerar la política, sola y exclusivamente, como una lucha por el poder y que se presentaría como una sociología “perfectamente objetiva”¹⁵.

La toma de posición de Aron respecto a este fenómeno de disolución resulta sustancialmente diferente a la de Voegelin y Strauss en cuanto que no reclama la necesidad de reconstruir la filosofía política. Es más, en opinión de Aron la búsqueda del régimen perfecto es absurda por cuatro razones. En primer lugar, no se puede hablar de régimen perfecto sin tener en cuenta la organización general de cada sociedad. En segundo lugar, la noción está unida a una concepción finalista de la naturaleza humana que Aron rechaza. En tercer lugar, los objetivos de cada régimen político no son unívocos y de hecho se suelen oponer. Por último, el tema del régimen mejor sólo se puede dar en un nivel especulativo ya que en cada sociedad las instituciones se concretan de una manera¹⁶. La historia del pensamiento político para Aron ha consistido en la progresiva sustitución de la filosofía política por la sociología política cínica de raigambre maquiavélica. Sin embargo, cabe una vía intermedia que consista en una sociología no cínica del poder. Una aproximación a la realidad efectiva y que omita las justificaciones ideales de cada régimen¹⁷. Este tipo de sociología aspirará a señalar el núcleo esencial de cada régimen al nivel de las instituciones. Así, este tipo de sociología aspirará a la definición de la función de las instituciones y su cumplimiento en cada momento histórico. Se abre la posibilidad de establecer una jerarquía de regímenes sin esperar que estos se aproximen a un supuesto ideal imposible¹⁸. Esta sociología no cínica del poder salva la caída en el maquiavelismo porque admite una jerarquía de las instituciones, es decir, admite que haya una cierta noción de la ciudad ideal, sin que esta constituya el contenido esencial de la especulación política.

Curiosamente, Aron participó también en otra polémica, más puntual, en la que tenía cierta incidencia el agotamiento de las ideas políticas. Se trata de la polémica del fin de las ideologías que venía a complementar en el plano práctico el agotamiento de ideas políticas que se daba en el plano teórico y,

¹⁴ Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 44.

¹⁵ Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 42.

¹⁶ Cfr. Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 45.

¹⁷ Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 50: “La teoría sociológica de los regímenes políticos acentúa las instituciones y no las justificaciones o los ideales que éstas reclaman para sí. La teoría sociológica incide sobre la realidad y no sobre la idea”.

¹⁸ Raymond ARON: *Democracia y...*, p. 297: “Ahora bien, es posible que en circunstancias dadas este régimen esencialmente imperfecto sea preferible a otro régimen sólo efectivamente imperfecto. Dicho de otro modo, es posible no poner a todos los regímenes en el mismo plano desde el punto de vista de los valores, sin que esta discriminación permita dictar, en nombre de la ciencia o de la filosofía, lo que hay que hacer en un momento dado”.

sobre todo, que compartía con él la aparición de una mentalidad escéptica. La polémica en torno al posible fin de las ideologías la había señalado Edward Shils, quien apuntaba como en el congreso mundial celebrado en 1955 en Milán con el título “The future of freedom” se había producido la constatación del final del entusiasmo ideológico¹⁹. En este mismo año Aron publicaba su obra *L’opium des intellectuels* en el que dedicaba el epígrafe final a la tesis finideológica. En Aron las ideologías tienen dos acepciones básicas. Por un lado, las caracteriza como “religiones seculares”²⁰. Éstas se caracterizan por representar una sistematización de la sociedad y la historia considerada por sus afectos como la verdad suprema²¹. La crítica teológico-política aroniana hacia las ideologías esgrimía el fenómeno secularizador como base para una prognosis referente al final de las ideologías de este cuño, fundamentalmente aludiendo al marxismo-leninismo. Por otro lado, las ideologías tenían el sentido de formulaciones lógicas de pulsiones emocionales²². En este segundo sentido, de claros ecos paretianos, las ideologías cumplían una positiva función social en cuanto base para la acción colectiva y antídoto contra el escepticismo²³. Este sentido de “ideología” era el que posibilitaba un “buen uso de las ideologías”²⁴. Su principal elemento era la capacidad que tenía de representar una idea o imagen de la sociedad perfecta²⁵. Es aquí donde la polémica acerca del fin de las ideologías y la crisis de la filosofía mostraban su conexión más fundada. Las ideologías y la filosofía política tenían en común, una en un plano teórico y otra en un plano práctico, estar animadas por la búsqueda de una sociedad perfecta.

¹⁹ Cfr. Citamos el escrito recogido en el volumen *The End of Ideology Debate*. Obra en la que se recogen los principales textos que intervienen en este debate. Edward Shils: *The End of Ideology?*. En: Chaiml WAXMAN: *The End of Ideology Debate*. Clarion, New York, 1968, p. 52.

²⁰ Esta terminología tiene un claro eco en Voegelin que había dedicado un volumen en 1939 a las “Religiones políticas”. Pese a esta aparente conexión directa, Aron señaló en una nota al pie de su obra *Democracia y totalitarismo* que la terminología era originalmente suya. Cfr.: Raymond ARON: *El opio de los intelectuales*. Leviatán, Buenos Aires, 1957, p. 258.

²¹ “Le mot ideologie, nous le savons, a des sens multiples; nous l’employons ici en un sens précis. Nous appelons ideologie une interpretation plus ou moins systematique de la societe et de l’histoire, considerée par les militants comme la verité supreme”. Raymond ARON: *Les desillusions du progres*. Calmann-Lévy, Paris, 1969, p. 264.

²² Cfr. Raymond ARON: *La ideología, base esencial de la acción*. En: Vladimir WEIDLÉ: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 270.

²³ También Julien Freund señala que las ideologías tienen un factor movilizador por apelación a ideales y mitos positivo. “Esta necesidad se impone tanto más imperiosamente porque hoy en día se trata, en política, de ejercer una acción sobre las masas a fin de arrastrarlas hacia objetivos que no se pueden alcanzar sin su ayuda. Desde este punto de vista, la ideología es, sin duda, indispensable, a pesar de todas las perversiones que se le achacan”. Julien FREUND: *La esencia de lo político*. Editora Nacional, Madrid, 1968, pp. 534-535.

²⁴ Raymond ARON: *La ideología, base...*, p. 281.

²⁵ Aron señala que en este sentido las modernas sociedades son esencialmente ideológicas ya que están animadas por debates ideológicos, es decir, por debates entre diferentes concepciones de la ciudad ideal. Cfr.: Raymond ARON: *La ideología, base...*, pp. 263-264.

2. La crítica a la utopía en la ciencia política en Gonzalo Fernández de la Mora

La obra de Gonzalo Fernández de la Mora, pensador y diplomático español, hacía una lectura especialmente crítica e interesante del encaminamiento utópico de la historia del pensamiento político. Y lo hacía en una obra a la que generalmente se ha prestado poca atención, pese a que él mismo consideró como central. Se trata de *Del Estado ideal al Estado de razón* concebida como discurso de ingreso en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas de España en 1972. Esta obra ha estado, irónicamente, eclipsada por la tesis plasmada en su *El crepúsculo de las ideologías* (1965)²⁶ que sería su particular contribución a la polémica sobre la agonía ideológica. Paradójicamente, este libro venía a completar prospectivamente el horizonte post-ideológico o, en palabras del propio autor, a cerrar “el arco de la circunferencia” abierto con la tesis crepuscular²⁷. En lo que a la concepción de la filosofía política se refiere la importancia de *Del Estado ideal al Estado de razón* es notablemente superior aunque en ambas obras se sigue el mismo análisis respecto de la filosofía política y su evolución.

En esta obra Fernández de la Mora expone su teoría del “Estado desideologizado”. Como trabajo propedéutico se describe lo que el autor considera la historia de la especulación política. Ésta siempre ha estado lastrada por la búsqueda de la sociedad perfecta. Fernández de la Mora concibe la historia del pensamiento político, al igual que lo habían hecho otros muchos autores, como la búsqueda de ese imposible que es el Estado ideal. La teoría política arranca con el postulado acríptico de la posibilidad de describir ese Estado y los abordajes de la temática política han sido intentos de describir esta modulación ideal de lo político²⁸. Para el autor español, la historia del pensamiento político está marcada por dos premisas de carácter teórico la primera y práctico la segunda. Por un lado, se presupone la posibilidad de

²⁶ La obra tuvo un importante eco en Hispanoamérica donde se editaron cuatro de las siete ediciones del libro. La resonancia fue especial en Chile donde se editaron la segunda y tercera ediciones en 1968 en la editorial Zig-zag. Por su parte, la cuarta edición se dio en Buenos Aires en 1970 en la editorial Andina, mientras que la sexta edición corrió a cargo de la editorial colombiana Edicol en 1973.

²⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, p. 32.

²⁸ “La historia del pensamiento político se reduce en Occidente a una infatigable búsqueda del arquetipo social. La ya milenaria aventura intelectual arranca de un supuesto pronto convertido en convicción firme: existe el Estado ideal. En este planteamiento del problema está el origen de extraordinarios esfuerzos teóricos y de formidables decepciones prácticas”. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, p. 17.

llegar a un concepto descriptivo tal que agote la esencia de lo que el Estado debe ser. Se trata de la posibilidad de definir teóricamente el Estado ideal. Pero, además, tras esta consideración late la postulación de su posibilidad existencial, es decir, de poder implantar dicho régimen en la realidad²⁹.

Fernández de la Mora hace un recorrido histórico rastreando la presencia de este elemento, la ciudad ideal, como un trascendental a todos los autores de teoría política. Desde Platón, a quien considera el autor que lleva la doctrina de la ciudad ideal a su “plenitud doctrinal”³⁰, hasta el marxismo la ciencia política ha tenido en la búsqueda de un modo de convivencia perfecta su norte iluminador y su presupuesto fundante. La existencia de la ciudad ideal es un axioma estable, un “supuesto homogéneo”, en la historia del pensamiento político³¹. El dogma de la posibilidad de dar con un modelo del Estado ideal es una afirmación “extraordinariamente problemática”, en opinión de Fernández de la Mora, que, sin embargo, no ha sido sometida a revisión por parte de sus cultivadores. Una nueva ciencia política debería partir por una problematización de este punto de partida, por una puesta en suspenso de la posibilidad de la posibilidad de dar con un modelo perfecto, con la *polis* perfecta. La revisión de este punto de partida es equiparada, por el autor español, a la revolución de las geometrías no euclídeas en matemáticas que consistía precisamente en una puesta entre paréntesis, y posterior negación, del corpus axiomático euclideano³².

Hay tres argumentos, según Fernández de la Mora, para mostrar la irrealidad de semejante axioma. En primer lugar, está la pluralidad de ordenamientos constitucionales a lo largo de la historia que se han sustituido entre sí y que indican, por tanto, la multiplicidad de consideraciones de cómo ha de ser un Estado. En segundo lugar, está el hecho de que en esta pluralidad se dan modelos diferentes y aun contradictorios entre sí, cuya pretensión de validez es idéntica y que han sido coetáneos. En tercer lugar, Fernández de la Mora señala que en esa sucesión de ordenamientos no hay un progreso unitario, no se vislumbra en la enumeración de los mismos un punto omega al que todos tiendan. No hay un progreso común que indique un punto al que todos los regímenes se dirigen y que sea el Estado ideal del que todos serían tentativas

²⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 42: “La existencia de un Estado ideal y su viabilidad histórica son los dos principios, tácitos o expresos, sobre los que se ha levantado la ciencia política”.

³⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 18.

³¹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 41: “Apelando ya a los dioses, ya a la razón práctica, ya a la razón dialéctica, la teoría del Estado en su conjunto tiene un denominador común y un supuesto homogéneo: hay una forma de convivencia perfecta”.

³² Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 41.

aproximatorias. La historia muestra una sucesión no lineal de formas políticas, un camino errático que no permite pensar en una evolución unívoca. No hay, por tanto, ningún argumento que permita hablar de una dialéctica histórica conducente hacia el anhelado Estado ideal³³.

Una vez que la historia ha mostrado, para Fernández de la Mora, al menos el carácter dudoso del axioma del Estado ideal el autor emprende la consideración del origen, el porqué, del surgimiento de este elemento. Considera que es el ansia de felicidad la principal motivación para la postulación del Estado ideal. La posibilidad de encontrar, tanto teórica como prácticamente, un régimen perfecto responde a un sueño innegable de la especie humana y el Estado ideal constituye la traslación colectiva del ideal felicitarario³⁴. El hombre necesita creer en la posibilidad de un régimen perfecto como garantía convivencial para su felicidad. Fernández de la Mora llega a calificar la postulación ideal como “evasión política”³⁵, es decir, un alejamiento de la autoconciencia del hombre, una negación de su precaria realidad. Ahí radica el origen del carácter utópico del pensamiento político que, por un lado, postula un objeto lógico y realmente imposible y, por otro, tiene como origen de esta acción una pulsión emotiva o pasional. Aunque la evasión utópica es “intelectualizada y en serio”³⁶ no deja por ello de reclamar una revisión de los fundamentos del pensamiento político.

¿Y cómo se ha articulado a lo largo de la historia la aparición de este Estado ideal? ¿Cuáles son las líneas argumentativas que justifican el Estado ideal una vez que se acepta su existencia? Según Fernández de la Mora hay tres vías históricamente. En primer lugar, la vía sacra, que responde a una mentalidad primitiva, y que apela a lo divino como elemento legitimante no sólo del poder sino de su forma. La perfección del Estado, en este caso, viene dada por su origen sacro y la divinidad aparece como garante de su perfección. A este tipo de argumentaciones Fernández de la Mora les augura un mal futuro, señalando que están destinadas a “desaparecer irremediamente”³⁷. En segundo lugar, está la vía arbitrista en el que el Estado ideal aparece como construcción intelectual que garantiza la felicidad. En el arbitrista se da un humanismo racionalizante cuyas características fundamentales son la “coherencia, lógica y

³³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, pp. 43-44.

³⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 47: “Todo paraíso terrestre implica una utopía política. La representación del Estado ideal es nada menos que el marco comunitario de la vida feliz; hunde sus raíces en la entraña cordial de la intimidad humana y es, por ello, uno de los más indeclinables ensueños de la especie”.

³⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, pp. 324-325.

³⁶ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El hombre en desazón*, pp. 324-325.

³⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 49.

sistematismo”³⁸. El arbitrista encuentra el Estado ideal por la vía especulativa y la legitimación de éste es su superioridad racional. En esta vía, a diferencia de la sacra, el Estado ideal no tiene un carácter obligatorio sino que es una posibilidad que se considera satisfactoria. El investigador propone el esquema como una posibilidad de óptima de cómo debe ser ese Estado ideal³⁹. En último lugar, está la vía ética que responde a un encaminamiento normativo de la teoría del Estado. En esta vía el investigador da un paso más allá del dado por el arbitrista ya que considera su arquetipo como imperativo moral. Es decir, convierte el arbitrio político en norma moral con lo que se da un sustancial “salto trascendental”⁴⁰. Se radicaliza el idealismo inherente en el arbitrista proporcionando a sus productos no sólo validez sino imperatividad ética y ontológica. Se trata de la fase culminante del axioma del Estado ideal.

La teoría política se realiza, especialmente, por la vía arbitrista donde se producen teorizaciones y arquetipos mentales del Estado ideal. Y es que el arbitrista tiene, ante todo, un estatuto teórico, es una indagación racional acerca de la ciudad perfecta, es decir, una filosofía política. Su dinámica es constructiva no descriptiva, por tanto, tiende a la construcción de un proyecto de *polis*, de un producto al que no le afectan los condicionamientos socio-históricos. El modelo creado es abstracto y de ahí su coherencia interna, es decir, coherencia en cuanto sistema de ideas que, sin embargo, carece de una referencia real externa, de una armonía con las condiciones histórico-sociales. De ahí que su principal defecto sea el ahistoricismo⁴¹. Los modelos políticos promovidos desde el arbitrista son estáticos, son modelos quietistas de una realidad, la sociopolítica, que es eminentemente dinámica. El arbitrista considera que su modelo, el Estado ideal postulado, es válido para todo momento y lugar e ignora así la heterogeneidad de las comunidades y la temporalidad y mutabilidad de la convivencia humana⁴². Es decir, pretende agotar una realidad plural y dinámica en un modelo homogéneo y estático, por tanto, irreal.

Es precisamente en el arbitrista donde se da, de manera más palmaria, la presencia de la utopía. En concreto, la utopía consiste en la radicalización del arbitrista, en palabras del propio Fernández de la Mora, su “estilización

³⁸ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 49.

³⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 53: “Hay otra manera, mucho más modesta, que consiste en proponer el esquema como una posibilidad que el investigador considera satisfactoria. Es el arbitrista político”.

⁴⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 56.

⁴¹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 57.

⁴² Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 59.

final”⁴³. La utopía se da cuando el idealismo congénito a la elucubración del Estado ideal no sólo adolece de la falta de un anclaje real sino que pone el constructo ideal por encima, ontológicamente, de lo real. La utopía es la radicalización del idealismo arbitrista y su característica más acentuada es la de “preferir la factibilidad”⁴⁴.

Fernández de la Mora define como utopía “lo que no existe en ningún lugar (topos) y se considera imposible que pueda existir”⁴⁵. Para este autor el imposible se da en tres niveles: el histórico, el lógico y el físico. La utopía se presenta como un imposible histórico. De hecho, la imposibilidad histórica es la única que se le puede conferir. Como productos racionales, animados por el sistematismo y la coherencia, los productos del arbitrista tienden a ser lógicamente posibles y, al mismo tiempo, hay modelos políticos utópicos que no contradicen ninguna ley física, ni estadística. Es la improbabilidad histórica lo que les confiere el estatuto de utopía. La utopía política nace, pues, de la existencia de una contradicción entre los postulados de la teoría y las posibilidades efectivas en la práctica. La imposibilidad fáctica, es decir, su inviabilidad histórica es la condición característica de los productos del arbitrista, es decir, de los diferentes modelos del Estado ideal. Para Fernández de la Mora, estos productos de la razón, estos modelos, quedan circunscritos al ámbito intelectual. Como productos de la razón, o como elucidación acerca de lo que cada pensador concibe como el ideal de lo político, no representan ningún riesgo. La utopía en clave intelectual adolece de lo que podría denominarse un “irrealismo consciente” ya que, como ya se ha indicado antes, el arbitrista considera la suya como una opción posible pero no como la única válida. De hecho, para el autor español el utopismo es, en cierto sentido, consustancial a la razón⁴⁶. El intelectual aspira a un conocimiento perfecto, aunque no considera sus productos o teorías como terminados, como final de ese camino. Por este motivo, los productos de la razón, la obra del intelectual y el teórico, ignoran las condiciones históricas sobre las que operan⁴⁷. Hay un cierto grado de utopía inevitable y hasta legítimo que ha animado la historia del pensamiento político.

⁴³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 50.

⁴⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 50.

⁴⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Razón y utopía*. En: *Razón Española*. Nº 11. Mayo de 1985, p. 257.

⁴⁶ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*. En: *Razón Española*. Nº 37. Septiembre de 1989, p. 151: “Limitarse es doloroso, pero lo cierto es que el predio intelectual es esencialmente abstracto y utópico”. Gonzalo Fernández de la Mora: *El filósofo y las aceitunas*. En: *ABC*. 7-I-1947. “El utopismo es consustancial a la razón. se aspira a la verdad absoluta y a la obra perfecta”.

⁴⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*, p. 151.

Es decir, esta pretensión de la razón de hallar un arquetipo que agote la esencia de lo político circunscrito al ámbito ideal no es “per se” dañino. Aunque adolezca de cierto irrealismo utópico. Dichas construcciones son aceptables en la medida en que no pretendan trasladarse al campo ontológico, es decir, en cuanto permanezcan como hipótesis de cómo ha de ser un Estado para agotar la esencia de lo político. El arbitrista por sí mismo, no sobrepasa el ámbito de la especulación y del ensayo explicativo. Aunque se ve acuciado por cuatro tendencias. A la ya descrita inviabilidad se le suman el maximalismo, la ideologización y el voluntarismo. Estas cuatro tendencias tienen un punto común que desvirtúa el valor teórico del arbitrista e, incluso, lo convierte en un elemento peligroso. Riesgo que se produce cuando el arbitrista pretende realizar su esquema mental, es decir, cuando se empeña en practicarlo en puridad ignorando las condiciones históricas y sociales.

Hay, claramente, en Fernández de la Mora dos sentidos de utopía. Por un lado, esta la utopía como aquello que es imposible que se dé en la realidad. Es decir, aquello que es ontológicamente inviable. Se trata de un sentido objetivo de la utopía. Es en este sentido en el que habla de utopía al referirse al arbitrista y al pensamiento político. Mientras que, por otro lado, esta la utopía como actitud en la que se normativiza un determinado modelo de ciudad ideal, es decir, se trata de darle existencia real como corolario preceptivo. A una utopía no le corresponde necesariamente una actitud utópica, en cambio, la actitud utópica siempre reclama una utopía a la que referirse. La actitud utópica es la dimensión práctica de la misma, es decir, la consideración de la posibilidad de una realización imposible de suyo. Se da la actitud utópica cuando el arbitrista hipertrofia la teoría y cuando la postula en no sólo posible sino imperativa, es decir, cuando la moraliza.

La especulación política es susceptible de incurrir en la actitud utópica sobrepasando así los límites que le son propios. A este respecto Fernández de la Mora distingue entre dos tipos de ente de razón. Por un lado, están los entes de razón descriptivos cuya finalidad es la de conceptualizar realidades. Mientras que, por otro lado, también existen los entes de razón normativos que son aquellos que proponen ideales. La actitud utópica se enmarca en este último grupo ya que pretende tener una validez absoluta que describe el “deber ser” de la convivencia colectiva. Esta actitud eleva el modelo utópico a imperativo moral irracionalizando el propio objeto que quiere realizar. Y es que, como se ha señalado, en principio, el producto del arbitrista, la utopía política, permanece para el teórico como posible hipótesis. Sin embargo, su postulación como imperativo moral, la dogmatiza, la convierte en un producto

no falsable o refutable y, por tanto, la irracionaliza. La utopía pasa de ser un modelo explicativo posible para convertirse en un acto de fe. Como señala Fernández de la Mora: “Es un proceso paradójico: la elaboración racional concluye en la exigencia de un acto de fe”⁴⁸. Así se fanatiza la utopía y adquiere un carácter totalitario: “...la utopía sublimada suscita el fanatismo. El modelo es defendido no como uno de los pensables, sino como óptimo, el único, el que excluye cualquier otro. Al margen sólo hay imperfección y tinieblas”⁴⁹.

Las tres vías señaladas por Fernández de la Mora no son tan nítidamente diferentes como pretende en un principio el propio autor. Los riesgos límite de la vía arbitrista muestran su perfecta conexión con la vía ética. No habría una diferencia sustancial sino que esta segunda vía sería una enfatización de los productos del arbitrista. La vía ética consiste en la conversión de los productos del arbitrista en normativos, convirtiendo la ciudad ideal en un mandamiento o precepto⁵⁰. La vía ética toma los modelos del arbitrista y los pretende imperativos imponiendo su realización. Por supuesto, esta consideración negativa de la vía ética por parte del autor español no significa un menosprecio de la ética. Fernández de la Mora señala que hay una notable diferencia entre los entes de razón normativos utópicos y los entes de razón normativos éticos. Se trata de la accidentalidad o necesidad de sus asertos. Las afirmaciones utópicas son corolarios de una elección. Como señala el propio autor: “El proyecto utópico entraña tantos elementos discrecionales o arbitrarios que constituye una opción y no propiamente un mandamiento moral”⁵¹. La utopía es intencionalmente ética, es decir, tiene un contenido con pretensiones normativas, pero carece de imperatividad moral ya que sus afirmaciones no establecen preceptos necesarios sino nacidos de la voluntad de quien las establece.

La moralización de las teorías políticas no se puede hacer, en opinión de Fernández de la Mora, sin la concepción del Estado como fin en sí mismo. En ese caso la ciudad ideal sería un ente de razón susceptible de absolutización⁵². Si el Estado es un fin en sí mismo ha de haber una forma estatal que lo agote, es decir, que sea plenamente el fin del Estado. El Estado ideal es concebible en un contexto finalista, es decir, en el de una teleología estatal. En la medida

⁴⁸ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*. En: *Razón Española*. N° 97. Septiembre de 1999, p. 130.

⁴⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*, p. 130.

⁵⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 54.

⁵¹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Utopía y razón*, p. 129.

⁵² Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 58: “Cabría, al cabo, concebir una ciudad ideal si el Estado fuera un fin, porque en tal caso se trataría de un ente de razón al que podríamos dar todo el absolutismo que apeteciéramos”.

en que el Estado es considerado como un fin y se determina la posibilidad de definir ese fin exhaustivamente, se admite la posibilidad de determinar cuál sea la sociedad perfecta, se produce una absolutización de la misma. Al igual que en la doctrina aroniana, la determinación de la sociedad perfecta sólo es posible en un contexto teleológico en el que la determinación de la forma estatal es posible y rectora de la elucidación y acción políticas⁵³.

En opinión de Fernández de la Mora la aparición del Estado ideal no contribuye sino a una mitificación del Estado y, por tanto, a una resistencia a la conversión de la reflexión política, de las disciplinas que estudian lo político, en ciencias a carta cabal. Es este elemento mítico el que se opone a la racionalización de los conocimientos políticos en la medida en que apela a un mito, a una utopía de imposible consecución.

3. La racionalización de la política

En su *El crepúsculo de las ideologías* Fernández de la Mora establecía una ley sociológica que señalaba la correlación entre el desarrollo económico y cultural y la decadencia de las ideologías⁵⁴. Fernández de la Mora tomaba una posición totalmente radical frente al tema del posible fin de las ideologías. Para él no cabía duda de que las ideologías estaban en trance inexorable de desaparición⁵⁵. Y se trataba de un proceso inexorable merced a la concepción de la historia del propio Fernández de la Mora entendida como racionalización de la existencia⁵⁶. De entre los diversos síntomas que, en opinión de este autor, demostraban la decadencia de las ideologías destacamos aquí la racionalización de la política.

Fernández de la Mora distingue tres acepciones para el término “política”. En primer lugar la filosofía del bien común y los deberes públicos. En

⁵³ Si bien, Fernández de la Mora no rechaza cualquier tipo de teleología como sí, al menos aparentemente, parece rechazar Aron en los textos referentes a este asunto.

⁵⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 33.

⁵⁵ En este sentido, su obra es diferente de la de aquellos autores para quienes el fin de las ideologías o era una tesis errónea o de cumplimiento meramente parcial.

⁵⁶ Este aspecto ha sido generalmente soslayado por la crítica lo que dificulta comprender la dimensión genuinamente filosófica de la crítica de Fernández de la Mora a las ideologías. Desgraciadamente el autor no lego una obra que compendiará sistemáticamente su concepción de la razón y el proceso racionalizador. Sin embargo, el grueso de su pensamiento a este respecto está expuesto en los más de cien editoriales de la revista *Razón Española* fundada en 1983 y que todavía hoy sigue siendo editada.

segundo lugar, la lucha o arte de obtener el poder. En último lugar, “como ciencia del comportamiento de las estructuras políticas de autoridad y de las relaciones entre los medios y los fines comunitarios”⁵⁷. La segunda acepción se correspondería a la protopolítica o prepolítica, mientras que la tercera tendría en las ciencias políticas positivistas su disciplina básica. La acepción genuinamente filosófica es la primera, es decir, la filosofía política es la disciplina cuya razón de ser es la determinación del bien común y los deberes sociales, esto es, el estudio de los fines de la comunidad política. Se trata de determinar el “deber ser” de la comunidad lo que equivale a un entendimiento de la política como capítulo de la ética. El autor español señala que el desarrollo de este enfoque del estudio político ha llegado a tal grado de concreción y determinación de la normatividad social que se puede equiparar a una “ingeniería social”⁵⁸. La ética social ha logrado un gran desarrollo y se ha racionalizado hasta el punto de que la cuestión de los fines en una comunidad política ha dejado de estar sujeto a la elección, se imponen con objetividad y se sustraen a la invención y la discusión.

La visión filosófica, sin embargo, esta criticada en este punto. La filosofía política ha pretendido la determinación de la ética social por la apelación a un modelo que Fernández de la Mora considera medial. El enfoque de la tradición filosófico-política, que es lo mismo que decir utópica, es apriorístico y por este motivo adolece de varias deficiencias. La crítica de Fernández de la Mora a la filosofía política se sintetiza en seis puntos, fundamentalmente:

*La primera es que no se opera con medios reales sino posibles, simples y artificiosos: no existió nunca la ‘polis’ platónica. La segunda es que se prescinde de la adecuación de las proyectadas formas políticas a las circunstancias concretas. La tercera es que se hace caso omiso de la viabilidad de hecho. La cuarta es que se olvida que un ancho margen separa al modelo estatal de su concreción histórica. La quinta es que la relación de causalidad se establece de modo deductivo sobre esquemas elementales de los que se han eliminado numerosas concausas que pueden tener actuación decisiva. Y la sexta es que una viciosa discriminación similar se introduce al seleccionar y jerarquizar el fin en que se apoya la argumentación: si el preferido es la libertad se deducirá la bondad de la democracia, si es el orden se abocará a la dictadura. De ahí resulta que las discusiones clásicas sobre la mejor forma de gobierno, desligadas del aquí y del ahora, sean tan amenas como bizantinas*⁵⁹.

⁵⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 125.

⁵⁸ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 135.

⁵⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 127.

El encaminamiento de la filosofía política, por tanto, falla por irreal, arbitrario, falto de rigor y ahistórico⁶⁰. La crítica de Fernández de la Mora hacia la filosofía política no dista mucho de la que habían realizado los autores a los que se enfrentaron Voegelin y Strauss. La filosofía política, con su doctrina de la ciudad ideal, no ha logrado superar el estadio de permanente hipótesis, de quimera especulativa sin refrendo de lo real. La filosofía política permanece en un plano normativo, es una disciplina fundamentalmente ética. Sin embargo, la “ciudad ideal”, el ordenamiento institucional y político de la comunidad perfecta, se refiere intencionalmente a lo existencial, es decir, se pretende que la polis perfecta diseñada colme la esencia de lo político. La discusión, en este sentido, permanece, pese a esto, en el plano de las esencias y de ahí que la supuesta “eticidad”, la voluntad de diseñar una normatividad universal, choque con el carácter medial y prudencial de los medios políticos⁶¹.

La variabilidad de las condiciones histórico-sociales de cada comunidad constituyen el límite realista de la utopía y, por ende, de la “ciudad ideal” diseñada por la filosofía política. Frente a la pervivencia de este elemento hipotético e inadecuado Fernández de la Mora señala que se está produciendo una racionalización de los saberes políticos. En el caso de la filosofía política eso implica el abandono del elemento mítico, totémico, que es la polis perfecta. En opinión del autor español, el mantenimiento de esa ficción idealista sólo se sostiene mientras se mantenga el carácter absoluto, finalístico del Estado. Frente a esta concepción, Fernández de la Mora señala que el Estado es un artefacto instrumental y, por tanto, no puede ser definido de manera apriorística con arreglo a un arquetipo ideal.

El Estado, considerado bajo el prisma instrumental, es un artefacto mejorable, perfectible y cuya justificación se realiza en la medida en que es capaz de lograr el fin para el que se ha construido. La justificación del Estado no depende de la propia esencia ideal de éste, de reflejar un supuesto ordenamiento perfecto, sino de su capacidad para lograr aquello para lo que se establece⁶². La imposibilidad de justificar la bondad de un Estado

⁶⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 57: “La causa primera de la inadecuación de cualquier forma de idealismo constitucional a la vida es su antihistoricismo congénito”.

⁶¹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 128: “Acontece, además, que los medios políticos existentes tienen un sentido práctico que se infiere de su modo más o menos eficaz de funcionar. En cambio, los que han sido proyectados en el laboratorio del pensador son puros instrumentos hipotéticos susceptibles de valoración en el plano de las esencias con arreglo a los preceptos de la lógica y de la ética; pero que existencialmente son neutros”.

⁶² Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 63: “El Estado no se justifica por sí mismo, como la obra de arte, sino por su rentabilidad; no es un lujo superfluo”.

por sí mismo conlleva un correlato axiológico que, sin duda, ataca la idea misma de la sociedad perfecta. Fernández de la Mora señala que el carácter instrumental del Estado implica que la valoración ha de ser circunstancial, es decir, en la valoración de la ordenación de toda polis depende de los condicionamientos socio-históricos. El Estado es un elemento medial que obtiene su valoración en la medida en que es capaz de lograr su fin que en cada sociedad se cifrará en una concreción del bien común determinada dependiente de condicionamientos estructurales⁶³. La gran paradoja de la historia del pensamiento político consiste en el intento de convertir una determinada ordenación constitucional, accidental y contextual en precepto moral, es decir, en válido para todo momento y lugar. Esta es “la gran paradoja implícita en la teoría tradicional del Estado”⁶⁴.

Fernández de la Mora niega la posibilidad del Estado ideal afirmando por el contrario la necesidad de la búsqueda del “relativamente eficaz”⁶⁵. Por tanto, la moralidad no recae en la forma del Estado, elemento medial, sino en el contenido del fin al que ese Estado se dirige, bien común, y en su capacidad para aproximarse a su consecución. El apriorismo evaluativo ha sido, sin duda, el mal congénito del pensamiento político. Cuando Fernández de la Mora criticaba el encaminamiento utópico de la filosofía política era porque consideraba que el error genético de este, la creencia en la imposible ciudad ideal, había sido explotado por el pensamiento ideológico⁶⁶. Es en este punto donde confluirían la visión de la filosofía política con la supuesta crisis de las ideologías⁶⁷.

⁶³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 69: “Porque el bien que en cada momento y en cada territorio resulta factible para una cierta sociedad es algo que varía en función de las condiciones estructurales. El Estado, falto de engarce con un destino preciso, se convierte en un medio moralmente neutro”.

⁶⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 70.

⁶⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 77.

⁶⁶ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 88: “Este engaño ha servido, ciertamente, para suscitar adhesiones y entusiasmos; pero el precio que se ha pagado por ello ha sido muy elevado”.

⁶⁷ No en vano la definición más utilizada por Fernández de la Mora del término “ideología” es el de una filosofía política simplificada, vulgarizada y patetizada. Sin embargo, es preciso señalar que no se trata de una identificación entre una y otra. La ideología es una corrupción de la filosofía política echando mano del elemento utópico inherente a ésta y de la necesidad de presentación racional de toda ideología. Sin embargo, la oposición entre una y otra persiste claramente en el pensamiento de Fernández de la Mora. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 68: “Todo esto quiere decir que cuando se contraponen una ideología a una filosofía política rigurosa y se da a aquélla un significado peyorativo, no se hace ningún malabarismo dialéctico...” Asimismo, un estudio de la filosofía política aristotélica lo culmina estableciendo sucintamente la conexión, en base a la utopía, entre la filosofía política y los conflictos ideológicos cuando equipara el conflicto entre ideas diversas de la ariste politeia o Estado ideal al conflicto ideológico este-este. Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El relativismo político en Aristóteles*. En: *Atlántida*. Julio de 1970, p. 361.

El decaimiento ideológico está correlacionado con una racionalización de la política que equivale, sin duda alguna, al abandono del mito de la óptima república. ¿Qué queda entonces para los saberes políticos? ¿Qué reforma está proponiendo Fernández de la Mora para la historia de la filosofía política? En primer lugar, el autor español reclama un mayor realismo para la filosofía política. Y la fuente de realismo la encuentra nada más y nada menos que en la sociología. El encaminamiento sociológico de la ciencia política pretende dotar la elucubración política de un mayor realismo. Por medio de este enfoque se consigue, en primer lugar, un encaminamiento descriptivo del pensamiento político⁶⁸. Si el Estado es un artefacto que pretende la consecución del bien común por medio de una modelación constitucional acorde a los condicionamientos socio-históricos, el conocimiento de éstos es fundamental. Esa es la labor de la ciencia política la de delimitar y describir el comportamiento político del hombre. La ciencia política carece de una aspiración normativa, es decir, la ciencia política no puede suministrar un sentido de finalidad pero sí sirve tanto para delimitar la realidad como para, en conjunción con un fin dado, establecer los medios más adecuados⁶⁹.

¿Quiere decir esto que Fernández de la Mora renuncia a un abordaje normativo de la política? ¿Es despojada la filosofía de cualquier capacidad prescriptiva para la política? ¿De dónde se obtienen los fines a los que se ordena el Estado gracias a la ciencia política positiva? En opinión de Fernández de la Mora la ética social ha llegado a describir de manera exhaustiva los deberes de los ciudadanos y de las sociedades en general. En concreto, señala que sobre los fines “ya hay poco que inventar y que discutir”⁷⁰. Es decir, no hay algo así como una elegibilidad para los fines sociales, estos se imponen y la labor de los especialistas es, simplemente, la determinación de la normatividad inherente a la realidad. El encumbramiento del pensamiento realista, por oposición al utópico o constructivo, en el pensamiento de Fernández de la Mora implica que la normatividad emana de la realidad, es decir, que los fines sociales se muestran por sí mismos. De aquí se deduce que para el autor español cualquier discusión en torno al valor rector, al fin adecuado, es superflua y nace de un

⁶⁸ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 53: “Cuando se analiza una situación histórica, es decir, una forma de comunidad concreta, se hace sociología política. Cuando se estudian unas leyes fundamentales promulgadas se hace derecho constitucional. En ninguno de los dos casos se propone o proyecta; es un quehacer narrativo. La construcción de la ciudad ideal es muy distinta de estos empeños puramente descriptivos”.

⁶⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 135: “Dadas unas metas, la ciencia política recomendará el medio más adecuado para alcanzarlas. Lo que nunca suministrará son los fines”.

⁷⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, p. 127.

exceso de la razón. Circunscribir la determinación de los fines sociales a la subjetividad es un error en la medida en que éstos, los fines, quedan sujetos a la volubilidad de la voluntad.

Sin embargo, lo cierto es que son los sujetos los que otorgan un fin al Estado. Señalar lo contrario sería sustancializar o hipostatizar al Estado. Para eludir este error Fernández de la Mora establece una identificación entre la subjetividad y la objetividad en lo que a fines sociales se refiere. Los fines sociales, las necesidades e imperativos, a que tiene que responder cualquier régimen se identifican con los de los propios individuos insertos en sociedad. Los trascendentales de la gobernación que son el orden, la justicia y el desarrollo se presentan como fines objetivos queridos por la subjetividad, esto es, es intrínseco a la condición humana, son imposición de la naturaleza. Ahora bien, estos fines objetivos son realizables de diversas maneras y es ahí donde recae la elegibilidad, en la formas político-institucionales. Son los ordenamientos institucionales los que resultan elegibles, si bien, siempre han de estar ordenados a la consecución de unos fines que son objetivos⁷¹.

Y es ahí donde falla la filosofía política tradicional que ha sustantivado el ordenamiento institucional y lo eleva a la categoría normativa. El elemento utópico sacraliza determinadas construcciones político-institucionales. Con ello, se da una legitimación apriorística de las realidades políticas. Frente a esto, Fernández de la Mora propone un modelo evaluativo que, podríamos denominar, consecuencialista o factualista en el que los regímenes son juzgados a posteriori en la medida en que cumplen esos tres fines objetivos impuestos por la propia naturaleza de la sociabilidad humana⁷².

Lo cierto es que la condición instrumental del Estado señala que sus fines emanan de la propia realidad, es decir, que todo estado como medio, es un medio ordenado a un fin. El fin del Estado es la consecución del bien común y esta finalidad tiene tres dimensiones correlacionadas entre sí. Esta triple dimensión de la finalidad estatal se concreta en el orden, la justicia y el desarrollo⁷³. Cada Estado animado por una inflexión en uno u otro fin puede poner el acento en una de estas tres dimensiones que, sin embargo, jamás dejan

⁷¹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 92: “Que para satisfacer esa apetencia se prefieran unas u otras instituciones es ya aleatorio; pero sea cual fuere la constitución preferida, los fines sociales últimos la preceden y condicionan; son, además, independientes de la voluntad porque los impone la naturaleza y poseen una validez universal”.

⁷² Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 95: “El legítimo juicio no es a priori, sino a posteriori; no se emite en función de modelos abstractos, sino ante logros concretos”.

⁷³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 87: “El orden, la justicia y el desarrollo no son, en rigor, tres fines, sino tres dimensiones de una finalidad prácticamente infragmentable”.

de implicar a las otras. La consecución de esta triple finalidad tiene la virtud de ser cuantitativamente medible, es decir, su adecuación a la circunstancia se basa en datos mensurables y no en especulaciones más o menos quiméricas. El saber político se convierte en un conocimiento de hechos y no en un esquema prejudicial o imaginario⁷⁴. En esto consiste, esencialmente, la racionalización de la política, en el abandono de la hipótesis imaginaria de la sociedad ideal por una doctrina política fáctica y realista.

4. Conclusión

La crítica de Fernández de la Mora a la filosofía política se sitúa en la línea del más claro positivismo en la medida en que propone una implicación de los saberes positivos, especialmente la sociología, en la elucubración política ¿Significa esto que Fernández de la Mora proscribiera todo planteamiento filosófico? Si se considera que un planteamiento filosófico de la política precisa de un elemento utópico, es decir, que la filosofía política es básicamente la búsqueda de la sociedad perfecta, lo cierto es que el planteamiento de Fernández de la Mora es rotundamente antifilosófico.

Ahora bien, que la búsqueda de un arquetipo irreal sea esencial al conocimiento filosófico del ámbito político es dudoso. Así, por ejemplo, hay quien señala que la utilización del elemento de la sociedad perfecta en la filosofía política se inicia como una defensa por parte de Platón de la racionalidad política frente a la disolución sofística que, sin embargo, tenía la desgraciada consecuencia de reducir la racionalidad política a racionalidad teórica dejando la practicidad de lado⁷⁵. Es decir, la aparición de un arquetipo ideal por el que valorar cualquier acción y ordenamiento políticos sería un claro ejemplo de imposición de una racionalidad teórica que implica la pérdida de sentido práctico y el desarraigo de la política del ámbito práctico-moral, es decir, su autonomía respecto de la ética. La reconstrucción de una genuina filosofía política pasaría por reascribir la política al ámbito práctico, esto es, por la búsqueda de una verdadera racionalidad práctica.

⁷⁴ Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Del Estado ideal al Estado de razón*, p. 91.

⁷⁵ Wolin señala que en Platón la filosofía política aparece como “Una ciencia enfrentada con su objeto...”. Sheldon WOLIN: *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1966, p. 52. Alfredo Cruz, siguiendo a Wolin, señala que el orden político platónico en la medida en que es perfecto no es práctico, es decir, no es político. Alfredo CRUZ PRADOS: *Éthos y polis*. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 98 y ss.

La crítica de Fernández de la Mora se puede inscribir en este intento de recuperación de una racionalidad práctica. El rechazo de la inclusión de la premisa de la posibilidad de la sociedad perfecta se basa en la nula capacidad para juzgar y actuar prácticamente. El modelo de la sociedad perfecta es una mera solución especulativa a un problema que es netamente práctico, ¿cómo lograr el bien común? ¿cómo conciliar los diferentes intereses enfrentados en la comunidad política? El criterio para la solución de estos problemas no es meramente teórico sino prudencial. Es a la recuperación de la prudencia política a la que apela Fernández de la Mora⁷⁶. El gran error de la filosofía política platónica, que ha arrastrado consigo a toda la filosofía política posterior, es la falta de elementos prudenciales en su modelo. El rígido esquematismo arquetípico de la filosofía política platónica erradica, según Fernández de la Mora, la posibilidad de la fundamentación prudencial de la política⁷⁷.

Incluso la “positivación” de la ciencia política que podría invitar a pensar en una concepción meramente teórico-positivista de la política se ordena a la voluntad de recuperación de la política para el ámbito ético-práctico. Los datos proporcionados por la ciencia política, la dimensión positivista del estudio político, tienen la función analítica y previsoras necesarias para que la toma de decisiones políticas. Es decir, el abordaje positivista sería el necesario momento racional teórico para iluminar la decisión práctica. La crítica a la filosofía política, por parte de Fernández de la Mora, desviada desde Platón es un intento de inscripción de la política en el plano de lo ético-práctico⁷⁸.

⁷⁶ La prudencia aparece como una virtud central, para necesaria animadora de la toma de decisiones políticas y, por tanto, como elemento central en toda doctrina y acción política. “Y la prudencia es la virtud política por excelencia, la que calcula a más largo plazo los efectos de una decisión que afecta al conjunto de la sociedad”. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Razón y tiempo*. En: *Razón Española*. N° 35. Mayo 1989, p. 258. Lo paulatino del cambio social convierte a la prudencia refuerza el protagonismo de la prudencia. Cfr. Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Neocorporativismo y representación política*. En: *Razón Española*. N° 16. Marzo de 1986, p. 155.

⁷⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El intelectual y el político*, p. 139.

⁷⁸ Curiosamente, en su crítico opúsculo dedicado a *El crepúsculo de las ideologías*, Frederick Wilhelmsen vendría a señalar que el pensamiento de Fernández de la Mora y su lo a la tecnicidad no vienen sino a confirmar la separación entre ética y política. Este artículo tiene como intención, precisamente, la de demostrar que en el pensamiento de Fernández de la Mora hay un intento de recuperación ético-práctica de la filosofía operada por medio de la crítica del enfoque racional-teórico de la misma. Para la crítica de Wilhelmsen ver: Frederick D. WILHELMSEN: *El pleito de las ideologías*. En: *Punta Europa*. N° 105. Enero 1966, pp. 87-97.

El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI

En este artículo se exponen las principales ideas del Papa Benedicto XVI acerca de la contribución que la Iglesia puede dar a la política. Aunque su producción teológica y magisterial sea más destacada en ámbitos distintos al de la doctrina social, su interés por las relaciones Iglesia-mundo –o sea, cuál es la naturaleza de la Iglesia y cuál es su misión específica en la sociedad humana– y por las relaciones fe-política –o sea, cuál es el mensaje específico de la fe cristiana para el ámbito de la política, la economía, las ciencias sociales, etc.–, ha cristalizado en un aporte decisivo para esta materia, no tanto acerca de problemas sociales concretos, sino más bien en reflexiones de fondo, ideas madre que dan un marco teórico adecuado para entender qué es lo que puede y debe aportar la Iglesia a la política y qué es lo que no le corresponde decir o hacer. Partiendo del tratamiento que el Pontífice hace del tema en su primera encíclica, *Deus Caritas Est*, se explica la distinta misión que tienen la religión y la política en la concepción cristiana, la ayuda que la fe presta a la política mediante la purificación de la razón, y el papel de los laicos cristianos en la construcción de una sociedad más justa.

Palabras clave: Benedicto XVI – Doctrina social de la Iglesia – fe y política – razón – laicos – ley natural – laicismo.

This article presents the main ideas of Pope Benedict XVI on the contribution that the Church can give to politics. Although most of his theological and magisterial writings are notable in fields different from the social doctrine of the Church, his concern about the relations between Church and the World –i.e., what is the nature of the Church and what is its specific mission in the human society– and about the relations between faith and politics –ie, what is the specific message of the Christian faith in the fields of politics, economics, social sciences, etc.–, has led to a decisive contribution to this matter, not regarding particular social problems, but mainly regarding fundamental ideas that provide an adequate theoretical frame to understand what the Church can and must bring in to politics, and what it should not attempt. Beginning from the way the Roman Pontiff treats this issue in his first encyclical letter, *Deus Caritas Est*, we explain the different missions that religion and politics have in the Christian conception of life, the contribution that faith provides to politics by means of purifying reason, and the role of Christian laymen with regard to the building of a more just society.

Key words: Benedict XVI- Social Doctrine of the Church- Faith and Politics - Lay men - Secularism - Natural Law.

Quien se dedique a estudiar la producción científica y magisterial de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI probablemente comprobará que su atención a la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI) no tiene el mismo peso que la atención que el Papa ha dedicado a otros temas, como la Escritura, la Liturgia, la Teología Dogmática. Y sin embargo, como sucede en otros campos de la ciencia teológica, el pensamiento de Benedicto XVI posee intuiciones y desarrollos muy luminosos y orientadores acerca del tema que deseamos abordar: *el papel de la Iglesia en la política* o, quizá mejor expresado, *la contribución que la Iglesia puede dar a la política*.

De hecho, el teólogo Joseph Ratzinger algunas veces declaró que no se consideraba un experto en DSI, pues era un ámbito al que no se había dedicado¹. Sin embargo, su interés por las relaciones Iglesia-mundo –o sea, cuál es la naturaleza de la Iglesia y cuál es su misión específica en la sociedad humana– y por las relaciones fe-política –o sea, cuál es el mensaje específico de la fe cristiana para el ámbito de la política, la economía, las ciencias sociales, etc.–, ha cristalizado en un aporte decisivo para la DSI, no tanto acerca de problemas sociales concretos, sino más bien en reflexiones de fondo, ideas madre que dan un marco teórico adecuado para entender qué es lo que puede y debe aportar la Iglesia a la política y qué es lo que no le corresponde decir o hacer.

Si bien es preciso distinguir entre lo que pertenece al Magisterio de Benedicto XVI y lo que pertenece a la teología de Joseph Ratzinger, en nuestra materia hay que reconocer una gran continuidad entre ambas etapas. En esta exposición nos basaremos principalmente en documentos posteriores a su elección como Papa, pues en nuestra opinión son suficientemente claros y completos.

De los muchos textos que se podrían usar como base de estas reflexiones, hemos elegido unos puntos de la primera encíclica del Papa, *Deus Caritas Est*, porque consideramos que sintetizan muy bien todos los elementos esenciales de su pensamiento en la materia. Luego, a lo largo de la exposición también iremos ilustrando las ideas del Papa con otras intervenciones.

¹ Cfr., p. ej.: Joseph RATZINGER: *Il mio amico Pavan*. En: *Pietro Licciardi, Sussidiarietà: pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*. Monti, Roma, 2000, p. 17, donde en una conferencia de homenaje a P. Pavan decía ser “incompetente en materia de doctrina social, la materia del Card. Pavan”. Sin embargo, él mismo había declarado también en 1991: “A decir verdad, el punto de partida de mi itinerario específico en la búsqueda teológica me ha parecido a primera vista verdaderamente muy distante de esta temática [la doctrina social cristiana]; a medida que he ido reflexionando sobre ello, he visto cada vez más claro que tal lejanía es, sin embargo, sólo aparente”. Joseph RATZINGER: *Una mirada a Europa*. Rialp, Madrid, 1993, p. 89.

Esta primera encíclica de Benedicto XVI no es una encíclica social —escribirá una 3 años después, la *Caritas in Veritate*, de junio de 2009—, sino una encíclica sobre el amor. Tiene dos partes: en la primera habla de la naturaleza del amor, en Dios y en los hombres; en la segunda —y es en la que nos detendremos—, el Papa trata “de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo”², o sea, qué debe hacer la Iglesia —como tal, *institucionalmente*— para cumplir con este mandamiento del amor.

Aquí la encíclica empieza a hablar del “servicio de la caridad (*diakonía*)”, su fundamento bíblico, las formas que tuvo en la historia, etc. Afirma que, junto con el anuncio de la Palabra de Dios y la celebración de los Sacramentos, la *diakonía* constituye una de las tareas que expresan “la naturaleza íntima de la Iglesia”, y es por tanto esencial en su vida³. Sin embargo, no siempre se ha entendido de la misma manera en qué debería consistir concretamente este “servicio de la caridad” que la Iglesia debe llevar a cabo entre los hombres, y que indudablemente es una parte importante de su misión en el mundo.

Dentro de este esfuerzo por determinar bien en qué consiste la *diakonía*, el Papa va a responder a una objeción que algunos han hecho a la actividad caritativa de la Iglesia, objeción que se suele formular así: “en vez de contribuir con *obras aisladas de caridad* a mantener las condiciones existentes, haría falta *crear un orden justo*, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad”⁴. Parafraseando la objeción, podríamos decir que esta propuesta consiste en que la Iglesia no debería dedicarse a “obras aisladas de caridad” sino a “crear un orden justo”, en términos de justicia social, política y económica, que es lo que realmente necesita el mundo. Ésta, por tanto, debería ser la manera adecuada de entender ese “servicio de la caridad” que es esencial a la misión de la Iglesia.

En resumidas cuentas, se podría decir que el Papa va a desarmar esta objeción —que quisiera cambiar las obras de caridad por el establecimiento de un orden social justo— con dos argumentos: 1) que es equivocado pretender un protagonismo directo e inmediato de la Iglesia en la realización de la justicia en la sociedad, y 2) que la justicia social es insuficiente para satisfacer las exigencias de la naturaleza humana: siempre será necesaria la caridad⁵.

² BENEDICTO XVI: *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, n° 1. El texto completo en *AAS* 98 (2006), pp. 217-252. En adelante *DCE*. Empleamos la traducción al español de la edición de la Libreria Editrice Vaticana de 2006.

³ Cfr.: *DCE* n° 25.

⁴ *DCE* n° 26. El resaltado es nuestro, para subrayar los dos términos que se busca oponer.

⁵ Estos dos argumentos coinciden básicamente con los apartados a) y b) en los que se divide *DCE* n° 28.

En esta argumentación, al Papa le interesa tratar solamente de cuál es el papel *de la Iglesia en cuanto tal* en la tarea de la construcción de una sociedad justa y de por qué este ámbito de su actividad es *distinto* de la actividad caritativa organizada. Por lo tanto, no pretende responder a otras preguntas como cuál es el lugar de la caridad en la vida política o en el comportamiento de los cristianos en la sociedad, o la relación entre las virtudes de la caridad y de la justicia.

Dividiremos este estudio en los tres aspectos del razonamiento del Papa que nos parecen más importantes: 1) la especificidad de la política y de la misión de la Iglesia; 2) la contribución de la Iglesia al orden justo de la sociedad, que consiste en la purificación de la razón; 3) el papel de los laicos en la Iglesia y en la política.

La tarea de la política y la misión de la Iglesia

Al inicio del n° 28 de DCE, Benedicto XVI afirma que el compromiso por la justicia es “necesario”, pero que

el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. [...] Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. [...] La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. [...] La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política.⁶

Después de cada una de estas cuatro afirmaciones, sigue otra que aclara que no se debe pensar entonces que la Iglesia sea indiferente a los problemas políticos: tiene una contribución que hacer, como se verá luego, pero primero nos centraremos en la diferencia de ámbitos de la política y de la religión.

Benedicto XVI basa estas afirmaciones en que “es propio de la *estructura fundamental del cristianismo* la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio

⁶ DCE n° 28. El Papa ha reiterado esta idea, con expresiones igualmente claras, en varias oportunidades (Cfr., p. ej.: BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana* (Verona), 19-X-2006. En: *AAS*, 98 (2006), pp. 813-814 (el discurso completo en pp. 804-815); BENEDICTO XVI: *Discurso en la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (Aparecida), 13-V-2007. En: *AAS*, 99 (2007), pp. 454-455 (el discurso completo en pp. 445-460). En adelante, citaremos estos dos discursos como *Discurso de Verona* y *Discurso de Aparecida*, según las páginas de *AAS*. También son numerosos los textos al respecto anteriores al 2005.

Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales⁷. En los escritos de J. Ratzinger es frecuente ver el énfasis en la *originalidad* de esta enseñanza de Jesús, de separar la esfera política de la religiosa. Si en el Antiguo Testamento existe en Israel una cierta unidad entre política y religión, esto se debe a que el fin de *ese* Estado no era la convivencia pacífica de sus ciudadanos, sino la preparación de un Pueblo Santo para la venida del Salvador. Con Jesús la salvación es universal y ya no está ligada a un pueblo, por lo que la comunidad política y la comunidad religiosa ya no son idénticas, sino claramente distintas la una de la otra —permaneciendo el núcleo moral del Antiguo Testamento, perfeccionado por Jesús, y que puede entrar en todos los ordenamientos políticos sin identificarse con ninguno⁸. Con relación a otras culturas políticas de la época, el cristianismo tenía precisamente esta originalidad: la *desmitificación del Estado*, la negación del carácter absoluto de la política, que pretendía para sí la absorción del ámbito religioso y moral, con la consiguiente promesa de una felicidad terrena donde el éxito político se mezclaba con el éxito religioso de los dioses de cada pueblo. En este sentido, la idea cristiana de separación entre política y religión era una garantía de libertad y también de racionalidad, puesto que no centraba la esperanza humana en una realidad política inmanente, sino que atribuía a la política la realización de lo que es posible —en términos de convivencia ordenada y pacífica— y situaba la verdadera esperanza en la dimensión religiosa y las promesas escatológicas⁹.

Esta distinción propia y original del Cristianismo entre el orden religioso y el orden político tiene para el Papa dos consecuencias:

- a) respecto al Estado, éste “no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones”¹⁰. En este marco se ubican todas las críticas de Benedicto

⁷ DCE n° 28. El resaltado es nuestro. J. L. Illanes muestra con ejemplos —y el que recorra sus escritos sobre las realidades sociales y políticas anteriores al 2005 lo comprobará constantemente— cómo estas palabras de Jesús que cita aquí el Papa “acuden espontáneamente a la mente de J. Ratzinger, que remite expresamente a ese dicho, y no de modo circunstancial sino presentándolo como un *hito histórico* y una *clave hermenéutica de valor decisivo*”. Cfr. José Luis ILLANES: *Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger*. En: *PATH*, N° 1, Año 6. Pontificia Accademia di Teologia, Città del Vaticano, 2007, p. 227.

⁸ Cfr. Joseph RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política*. BAC, Madrid, 1987, pp. 290-297.

⁹ Cfr. Joseph RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política*, pp. 163-168. Es una homilía pronunciada en 1981 que sostiene que esta liberación de los mitos políticos es la primera contribución de la fe a la política. La homilía es una buena síntesis de su pensamiento al respecto, planteado con más desarrollo en otros trabajos anteriores, como, p. ej. Joseph RATZINGER: *La unidad de las naciones*. FAX, Madrid, 1972. En la encíclica *Spe Salvi* (30-XI-2007), Benedicto XVI insistirá en que la fe cristiana aporta una noción profundamente racional al no prometer un paraíso en la tierra y poner sus esperanzas en la vida sobrenatural, cuya plenitud se alcanza después de la muerte para cada persona, y con el Juicio final y la nueva creación para todo el mundo.

¹⁰ DCE n° 28.

XVI –antes y después de ser Papa– a los sistemas que no respetan la libertad religiosa y a los que, diciendo que la respetan, pretenden imponer una ideología secularizadora que niega a la religión cualquier influencia cultural¹¹;

- b) respecto a la Iglesia, ésta “no es y no quiere ser un agente político”¹², es decir, no debe indicar –en nombre de la fe– cómo organizar política y económicamente la sociedad¹³.

En los escritos de Ratzinger hay muchos lugares donde se detiene en esta prescindencia que la Iglesia debe adoptar ordinariamente respecto a las decisiones políticas. Sin darles una autoridad que no tienen, consideramos que en ellos se evidencia con claridad la razón profunda de esta prescindencia: que la fe cristiana *no se identifica con ninguna síntesis política*, no incluye en su mensaje formas concretas de organización política, económica o social, sino una ética y una visión del mundo que orientan moralmente –sin determinar políticamente– la búsqueda de la sociedad más justa¹⁴. No pretendemos

¹¹ Entre los muchos ejemplos que se pueden citar al respecto, ver Benedicto XVI: *Discurso a los participantes en el 56º Congreso nacional organizado por la Unión de Juristas Católicos Italianos*, 9-XII-2006. En: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Vol. II/2 (2006). LEV, Città del Vaticano, 2007, p. 789; BENEDICTO XVI: *Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas*, 18-IV-2008. En: *AAS*, 100 (2008), p. 337; y Benedicto XVI: *Discurso a los representantes de la sociedad británica en Westminster Hall*, 17-IX-2010. En: *AAS*, 102, (2010) p. 637: “La religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional. Desde este punto de vista, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, en algunas partes, incluso en naciones que otorgan un gran énfasis a la tolerancia. Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada. Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Éstos son signos preocupantes de un fracaso en el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública”.

¹² BENEDICTO XVI: *Discurso de Verona...*, pp. 813-814.

¹³ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en el 56º Congreso nacional organizado por la Unión de Juristas Católicos Italianos*, p. 790: “A la Iglesia no compete indicar cuál ordenamiento político y social se debe preferir, sino que es el pueblo quien debe decidir libremente los modos mejores y más adecuados de organizar la vida política. Toda intervención directa de la Iglesia en este campo sería una injerencia indebida”. Es un discurso muy completo al respecto, donde el Papa explica la noción de “sana laicidad” y sus implicaciones por parte del Estado y de la Iglesia.

¹⁴ Textos al respecto se pueden encontrar desde los años 60 –cuando, criticando algunas nociones de derecho natural, calificaba al Evangelio como “idea reguladora” y a la DSI como “ideal social” verdadero, que implica el esfuerzo por relacionar todo el conjunto de fenómenos sociales a la idea-guía del Evangelio, pero sin principios materiales para la determinación de soluciones concretas (Cfr. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER: *Duplex ordo cognitionis. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*. Schöningh, Paderborn, 1991, p. 403)–, hasta sus enseñanzas como Papa. En 1992 afirmaba que “la fe incluye en sí misma lo social, pero no en la forma de un programa concreto de partido, de un ordenamiento estructural del mundo llevado a término. Lo social está presente en la fe precisamente en la *modalidad de la responsabilidad*, es decir, como mediación entre la razón y la voluntad” (Joseph RATZINGER: *Una mirada a Europa...*, p. 107).

entrar en el debate de hasta qué punto, a lo largo de la historia de la Iglesia, sus Pastores obraron siguiendo este principio. El mismo Benedicto XVI en su célebre discurso a la Curia Romana del 2005 señala que precisamente éste fue un aspecto en que el Concilio Vaticano II “recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia”, dando a entender que era uno de los ámbitos donde fue necesaria una profundización en la doctrina, para superar algunas aplicaciones contingentes de este principio perenne que ya no se correspondían con la situación de la sociedad¹⁵.

Estas formas políticas concretas –también llamadas por el Papa “estructuras”– pertenecen al ámbito propio de la *razón política*, “son una cuestión de la *recta ratio* y no provienen de ideologías ni de sus promesas”. Tampoco provienen de la fe, como acabamos de ver. La fe –como explicaremos luego– tiene un papel en la determinación de las estructuras justas, pero es un papel indirecto o *mediato*, a través de la purificación de la razón política y de la formación de las conciencias en un *ethos* político –un conjunto de virtudes y valores fundamentales–, que es lo que a la larga determina las estructuras justas¹⁶.

Consideramos que es significativo que Benedicto XVI coloque la determinación de las estructuras sociales justas –o del “derecho”– en el ámbito de la *recta razón* y no en el de la fe –aunque la fe esté siempre presente, como purificadora de la razón. En este sentido, el Papa cita muchas veces el principio de la autonomía de las realidades temporales para reafirmar que la política es uno de estos ámbitos, donde *la fe no tiene soluciones concretas para dar*. Por este motivo, cuando se refiere a la DSI, suele decir que ésta “argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano”¹⁷: su origen está en la fe –es teología–, y por eso puede servir a la “purificación de la razón”, pero a la hora de argumentar, de proponer su doctrina, no pretende que se acepten sus argumentos por el hecho de estar basados en la Revelación sobrenatural, sino que se dirige a

¹⁵ BENEDICTO XVI: *Discurso a la Curia Romana*, 22-XII-2005. En: *AAS*, 98 (2006), p. 50. El texto completo en pp. 40-53. Esta frase la dice en concreto de la doctrina de la libertad religiosa y, más en general, de la relación entre la Iglesia y el Estado moderno. Un análisis de las implicaciones de este discurso, a nuestro juicio de gran utilidad, se encuentra en Martin RHONHEIMER: *Cristianismo y Laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Rialp, Madrid, 2009, pp. 167-179.

¹⁶ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso de Aparecida...*, p. 454.

¹⁷ *DCE* n° 28.

convencer a la *razón natural*, por el simple hecho de que las realidades políticas no son cuestiones de fe, sino de recta razón¹⁸.

La DSI es pues, para Benedicto XVI, lo que la Iglesia ofrece a la política para que ella pueda ver más fácilmente cómo realizar una sociedad justa. La DSI —“argumentación racional”— y el “despertar las fuerzas espirituales” son la *contribución específica* de la Iglesia, la manera en la que ella “se inserta” en la lucha por la justicia¹⁹. ¿Y el “servicio a la caridad”? ¿Por qué no se mencionan las obras caritativas de la Iglesia como otra manera de “contribuir” a la lucha por una sociedad más justa? Porque no es ése el fin de las obras de caridad. Estamos frente a dos *áreas distintas* de la misión de la Iglesia: una —el servicio de la caridad— es “un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza”; mientras que la otra —“el establecimiento de estructuras justas— no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón auto-responsable. En esto, la tarea de la Iglesia es *mediata*, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo”²⁰.

A modo de resumen de esta primera parte, podemos decir que el Papa quiere dejar claro que la Iglesia no debe realizar directamente la sociedad justa ni tampoco decir cómo se hace, pues tanto el hacerla como el determinar la mejor manera de organizarla corresponden a la política, a la “razón auto-responsable”. Con esto, la Iglesia no quita importancia al establecimiento de un orden social justo, simplemente dice que no es la misión que le encomendó su Fundador. Por otra parte, la Iglesia no podría hacerlo en nombre de la fe, pues su mensaje no incluye una síntesis política determinada. Sin embargo, aunque no sea su cometido propio, la Iglesia *colabora* con la razón política *para*

¹⁸ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso a los representantes de la sociedad británica en Westminster Hall...*, pp. 636-637: “La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno *son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación*. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos”. El resaltado es nuestro. Cfr. también: Joseph RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política...*, pp. 294-297, donde se muestra que uno de los aspectos liberadores de la doctrina cristiana es poner el ámbito de la política en “el esfuerzo común de la razón práctica”.

¹⁹ Cfr. DCE n° 28.

²⁰ DCE n° 29.

que ella misma pueda descubrir cómo realizar la sociedad justa. La modalidad de esa colaboración es lo que veremos a continuación.

La purificación de la razón

Al determinar esta distinción de ámbitos entre la política y la religión, Benedicto XVI describe cuál es el fin propio de la política: “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia; (...) el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora”²¹. La política, a través de sus instituciones —englobadas a veces por el Papa en el concepto de “Estado”— debe *realizar la justicia* en cada sociedad y en cada época. Y la justicia —sigue el Papa— “es de naturaleza ética”, ya sea que hablemos de la naturaleza misma de la justicia, como de la manera de realizarla en cada circunstancia. Por ser de naturaleza ética, “es un problema que concierne a la razón práctica”. Y aquí es donde se hace necesaria la ayuda de la fe, porque la razón práctica del hombre —la inteligencia que guía el actuar humano hacia el bien— está amenazada constantemente por una “ceguera ética” que le impide ver y realizar lo justo²². Si la política fuese una realidad meramente técnica, probablemente no necesitaría la fe para “purificarse”, pues la *razón técnica* del hombre no parece amenazada, sino que se desarrolla con gran eficacia y velocidad.

A la hora de describir esta “ceguera ética” de la razón humana, el Papa habla de la “preponderancia del interés y del poder, que la deslumbran” y, de alguna manera, la incapacitan para descubrir una justicia que muchas veces está en contraste con ese “interés personal”, porque es un bien arduo y “siempre exige renunciaciones”²³. Desde una óptica cristiana es fácil ver aquí una alusión al pecado original, que oscurece la inteligencia y la voluntad para ver y para realizar el bien; pero esta explicación es comprensible para cualquier ser humano, que experimenta la dificultad para reconocer y realizar un bien ajeno, individual o social, que se oponga a su interés particular. Ante la tentación de que el interés particular sea el “criterio último” de decisión, la fe recuerda

²¹ DCE n° 28.

²² Cfr. DCE n° 28.

²³ Cfr. DCE n° 28.

que la justicia debe estar por encima, pero –y aquí está lo que a nuestro juicio es más interesante– no lo hace como una imposición que viene desde fuera del ámbito de la razón práctica, sino como una “fuerza purificadora” que “la ayuda a ser mejor ella misma” –a funcionar mejor, por así decirlo²⁴. El razonamiento del Papa en el n. 28 de DCE es muy claro en este sentido:

[...] para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente.

En este punto, política y fe se encuentran. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica.

La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano. Y sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales²⁵.

En estos párrafos densos de contenido, Benedicto XVI explica por qué la razón necesita purificarse –a veces el interés personal predomina sobre la

²⁴ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso de Verona...*, p. 814: “La Iglesia no es y no quiere ser un agente político. Al mismo tiempo tiene un profundo interés por el bien de la comunidad política, cuya alma es la justicia, y le ofrece en dos niveles su contribución específica. En efecto, la fe cristiana purifica la razón y le ayuda a ser lo que debe ser. Por consiguiente, con su doctrina social, argumentada a partir de lo que está de acuerdo con la naturaleza de todo ser humano, la Iglesia contribuye a hacer que se pueda reconocer eficazmente, y luego también realizar, lo que es justo”. Estos dos niveles de la ayuda de la Iglesia –*argumentos* para que se pueda reconocer la justicia y *energías espirituales* para que se pueda realizar– son recogidos también varias veces en los discursos del Papa y en el n° 28 de DCE.

²⁵ DCE n° 28.

justicia–, y explica también cuál es el cometido de la DSI en este trabajo de purificación. En primer lugar, la DSI se presenta como proveniente de la fe, una disciplina que “parte de la perspectiva de Dios” y que “nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón”: la DSI es *teología*, inteligencia de la fe. Pero, “al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma”, “la ayuda a ser mejor ella misma”, a “ver más claramente lo que le es propio”: tiene una *fuerza racional* que ayuda a la razón política “para que lo que es justo aquí y ahora pueda ser reconocido”. Por último, se señala que la DSI no pretende imponer las propias perspectivas a los que no comparten la fe, ni otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado, desea simplemente “contribuir”, “aportar su propia ayuda”, “servir a la formación de las conciencias”.

No parece que la fe deba decir lo que es justo en determinada situación, pues eso es tarea de la razón: la fe –la Iglesia– no colabora *indicando* lo que debe hacerse aquí y ahora, sino “argumentando”, enseñando a pensar los problemas sociales de una manera determinada, llamando la atención de la razón sobre los verdaderos criterios de justicia, *para que ella pueda* reconocer lo que es justo y hacerlo²⁶.

El Papa en DCE no da más detalles de cómo contribuye la Iglesia a purificar la razón, de cómo argumenta. Pero en varias ocasiones Benedicto XVI se ha detenido en dos campos vitales en los que la fe purifica la razón: el concepto mismo de “razón” y las verdades pre-políticas que fundamentan toda la labor política.

- a) Acerca de la noción de “razón”, es notable el esfuerzo del Pontífice por *mostrar la insuficiencia del concepto moderno o ilustrado de “razón científica”* que pretende reconocer como científico –y, por tanto, universal y aceptado por todos– solamente lo que se ajusta al modelo de ciencia que combina la matemática y el método empírico, relegando al ámbito estrictamente personal –y, por tanto, no científico– las realidades éticas y religiosas.

²⁶ Evidentemente, esto no quiere decir que la Iglesia no pueda pronunciarse sobre casos puntuales para orientar la conciencia de los fieles –piénsese en el caso de la discusión parlamentaria de una ley gravemente injusta o en la denuncia de situaciones de violación grave de los derechos humanos–, pero su fin en estos casos no es indicar positivamente cómo ha de estructurarse una sociedad o cómo solucionar un problema social determinado, sino dar la doctrina clara para que los que tienen que tomar una decisión respeten los criterios fundamentales de la justicia. El Card. Ratzinger escribía al respecto que “puede haber situaciones que hagan necesaria la unidad de acción política de los cristianos, precisamente en los casos en que están en juego una o más de las opciones fundamentales citadas [derechos fundamentales de la persona]. Sin embargo, este tipo de unidad de acción es temporal y no da a este vínculo la forma de un mandato general y permanente de la Iglesia; además, esta unidad debe encontrar su forma dentro del ámbito de la política y no puede ser prescrita por parte de la Iglesia, ni de la Jerarquía, ni de cualquier presunta “base” Joseph RATZINGER: *Natura e compito della teologia...*, p. 74.

Ante este concepto limitado de “razón”, el Papa no propone una vuelta atrás, sino un reconocimiento de los aspectos positivos del “desarrollo moderno del espíritu”, pero unido a una “ampliación del concepto de razón y de su uso”, que logre “superar la limitación *que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación*, y volver a abrir sus horizonte en toda su amplitud”²⁷. La filosofía y la teología tienen aquí un papel fundamental para mostrar las vías de respuesta a los “interrogantes fundamentales de la razón” del hombre, que están tanto en la base de la racionalidad de las ciencias empíricas como en la base de cualquier modelo ético de comportamiento.

No pretendemos entrar al estudio detallado de estos planteamientos del Papa, sino simplemente mostrar su relación con el problema del modo en que la fe puede purificar a la razón política en su tarea de construir la sociedad más justa. Si, por un lado el Papa reconoce la necesidad de que la DSI se presente en términos comprensibles para la razón natural y también reconoce el riesgo del abuso que la fe puede hacer limitando la razón, por otro lado llama a la razón moderna a ampliar sus horizontes, a volver a ser “sensible a la verdad”, a escuchar a las “grandes tradiciones religiosas de la humanidad” para recuperar toda su capacidad²⁸. Sólo con este camino de *acercamiento recíproco* será posible un diálogo fructuoso.

- b) El segundo campo en el que la fe tiene un papel vital para la purificación de la razón es el de las *verdades pre-políticas* que fundamentan toda la vida social del hombre. La razón política debe determinar lo justo aquí y ahora, pero para ello *presupone* muchas verdades de naturaleza antropológica y ética, cuyo origen no se encuentra en la misma política

²⁷ BENEDICTO XVI: *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12-IX-2006. En: *AAS*, 98 (2006), pp. 737-738. Todo este discurso (pp. 728-739) es una explicación muy profunda de la evolución moderna del concepto de razón, sus límites y las vías para que ella vuelva a encontrar toda su amplitud. Hay una explicación similar y muy útil acerca del origen de la razón moderna y los problemas que su absolutización produce en la cultura actual, junto con una propuesta al “mundo laico” de construir la sociedad *veluti si Deus daretur* en Joseph RATZINGER: *El cristiano en la crisis de Europa*. Cristiandad, Madrid, 2005, pp. 21-49.

²⁸ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso a la Universidad de Roma “La Sapienza”*, 17-I-2008. En: *AAS*, 100 (2008), pp. 109-111. Aquí el Papa retoma muchas ideas del discurso de Ratisbona acerca de la necesidad que la razón moderna tiene de la fe para recuperar esa *sensibilidad a la verdad*, sin la cual la razón es más proclive a poner como criterio último el interés personal y no la justicia: “Hoy, el peligro del mundo occidental –por hablar sólo de éste– es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como *criterio último*” (ibid., p. 114). En los escritos de J. Ratzinger aparece muchas veces la referencia a la fe y a la trascendencia como elementos *necesarios* para que no se absolutice el poder político y el derecho no se convierta en arbitrariedad del más poderoso (Cfr., p. ej.: Joseph RATZINGER: *Una mirada a Europa...*, pp. 80-83; Joseph RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política...*, pp. 236-242).

sino en ámbitos más fundamentales del saber como la filosofía o la teología²⁹. El Papa se ha referido a estas verdades en varias ocasiones con distintos nombres: son los “grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad”³⁰, que determinan “principios que no son negociables”³¹; en el fondo, es el contenido de la ley natural en cuanto fundamento del derecho. Benedicto XVI ha manifestado muchas veces la necesidad de volver a descubrir la *ley natural* como el “mensaje ético contenido en el ser”, como “fuente de donde brotan, juntamente con los derechos fundamentales, también imperativos éticos que es preciso cumplir”, tanto a nivel personal como social³², y que no pueden estar a merced de lo que opine el gobierno o la mayoría de turno.

Estos valores fundamentales, principios de la ley moral natural, son plenamente accesibles a la razón: “antes de ser cristianos, son humanos”³³. “No son verdades de fe, aunque reciban de la fe una nueva luz y confirmación. Están inscritos en la misma naturaleza humana y, por tanto, son comunes a toda la humanidad”³⁴. Las verdades pre-políticas, que son necesarias para que la razón pueda reconocer la justicia, no son materia de fe, de la Revelación sobrenatural, sino de la razón natural. Sin embargo, la fe —en su tarea purificadora de una razón natural debilitada por varias causas— confirma

²⁹ Sobre la naturaleza del Estado, la necesidad de que éste se apoye en una ética fundamental que debe “recibir de fuera” y el papel del cristianismo en la constitución de esa moral política, es muy completa una conferencia del Card. Ratzinger en Bratislava en 1992, recogida en Joseph RATZINGER: *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Rialp, Madrid, 1998², pp. 81-108.

³⁰ BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en el 56° Congreso nacional organizado por la Unión de Juristas Católicos Italianos...*, pp. 790-791.

³¹ BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en las jornadas de estudio sobre Europa*, 30-III-2006. En: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. II, 1 (2006), pp. 382-384. LEV, Città del Vaticano, 2006. Allí enumera algunos de estos “principios”: la protección de la vida en todas sus etapas, el reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, la protección del derecho de los padres a educar a sus hijos.

³² Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural* (Universidad Lateranense), 12-II-2007. En: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. III, 1 (2007), pp. 209-212. LEV, Città del Vaticano, 2007. Concluye el Papa que conviene recordar que “todo ordenamiento jurídico, tanto a nivel interno como a nivel internacional, encuentra su legitimidad, en su arraigo en la ley natural, en el mensaje ético inscrito en el mismo ser humano”. Tanto este discurso como el que pronunciara a los miembros de la Comisión Teológica Internacional el 5-XII-2008 (en: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. IV, 2 (2008), pp. 776-778. LEV, Città del Vaticano 2009) son un llamado a crear en la cultura una “conciencia plena del valor irrenunciable de la ley moral natural”, así como una crítica a la razón científica moderna, que es incapaz de percibir la dimensión metafísica y moral de la “naturaleza”. Un desarrollo más completo y fundamentado al respecto se puede encontrar en Joseph RATZINGER: *Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado*. En: Joseph RATZINGER y Jürgen HABERMAS: *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006, pp. 49-68.

³³ BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en el 56° Congreso nacional organizado por la Unión de Juristas Católicos Italianos...*, p. 791.

³⁴ BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en las jornadas de estudio sobre Europa...*, p. 384.

estos preceptos y ayuda a comprenderlos con más profundidad. Al no ser verdades de fe, “la acción de la Iglesia en su promoción no es, de carácter confesional, sino que se dirige a todas las personas, prescindiendo de su afiliación religiosa. Al contrario, esta acción es tanto más necesaria cuanto más se niegan o tergiversan estos principios, porque eso constituye una ofensa contra la verdad de la persona humana, una grave herida causada a la justicia misma”³⁵. Por eso la Iglesia no realiza una *ingerencia indebida en la política en nombre de la fe* cuando los defiende, pues está defendiendo principios de justicia comunes a todos los hombres. De hecho, el Papa ha afirmado varias veces que la Iglesia no pretende ser la única portadora de la razón política, sino simplemente *contribuir* a la constitución de una razón pública que sea sensible a la verdad y respetuosa de los principios del derecho natural³⁶. De ahí sus esfuerzos por explicar estas verdades fundamentales cada vez en términos más comprensibles a la razón natural, y sus llamados a la razón moderna a ampliar sus horizontes para poder acoger la ley natural dentro de la “razón”.

Una última observación que creemos importante hacer, aunque ya se ha abordado en otras oportunidades, es el delicado respeto que muestra el Papa hacia la razón como la que debe determinar el derecho. Este respeto implica que la Iglesia *no deba* descender a detalles que no son de su competencia. El Card. Ratzinger se ha referido a veces a que la Iglesia custodia “las raíces [sorgenti] del derecho”, pero ella “no dispone de ninguna iluminación específica para las cuestiones políticas concretas”³⁷. Por eso, “la Iglesia no puede actuar a favor de la paz, sino en contra, cuando abandona *su propio plano*, el de la fe, la educación, el testimonio, el consejo, la oración y el amor servicial, para transformarse en una fuerza concreta de acción política. Esto impide el acceso

³⁵ BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en las jornadas de estudio sobre Europa...*, p. 384. Estaba ya presente esta idea en el documento de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, 24-XI-2002. En: *AAS*, 96 (2004), pp. 359-370, n° 5: “No se trata en sí de “valores confesionales” [las exigencias éticas fundamentales e irrenunciables en ámbito social, caracterizadas en el n° 4], pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil”.

³⁶ En este sentido se mueven las palabras del Papa en el discurso a la Universidad “La Sapienza” cuando niega que la fe cristiana sea una “*religious comprehensive doctrine*” en el sentido que le da J. Rawls (Cfr.: BENEDICTO XVI: *Discurso a la Universidad de Roma “La Sapienza”...*, p. 113). J. L. Illanes también muestra cómo en los escritos de Ratzinger es recurrente la idea de que la política debe apoyarse en una racionalidad ética que ella no determina, pero también la idea de que la Iglesia no es la única portadora de la razón política (Cfr.: José Luis ILLANES: *Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger...*, pp. 229-233).

³⁷ Joseph RATZINGER: *Una mirada a Europa...*, pp. 83-84. Antes había dicho que la Iglesia “custodia y proclama conscientemente los *principios fundamentales de la justicia*”, y que esa luz que le viene de Cristo es capaz de iluminar los problemas que surgen en cada época (Cfr.: *ibid.*, pp. 80-83).

a las fuentes de las cuales puede siempre brotar de nuevo la fuerza de la paz y de la reconciliación”³⁸. En Aparecida el Papa repetirá palabras similares, afirmando que cuanto más descienda la Iglesia a cuestiones concretas de política, menos hace por la justicia y por la paz, porque pierde lo que es específico suyo: la mirada de fe, las fuentes del derecho³⁹.

Para resumir esta segunda parte, si antes el Papa había dicho que no es misión propia y directa de la Iglesia realizar la sociedad justa, porque para eso está la política y porque la fe no da ninguna receta política, ahora Benedicto XVI aclara cuál es la manera en que la Iglesia “se inserta” en la lucha por la sociedad justa: *despertando las fuerzas morales* –rezando, celebrando los sacramentos, formando conciencias moralmente rectas, etc.– y *argumentando a través de su DSI* para purificar la razón política, que está siempre tentada de poner el interés particular y no la justicia como “criterio último”. En nuestra opinión sus enseñanzas son un llamado a dedicarse a lo que es propio de la Iglesia y a ser extremadamente prudentes a la hora de emitir juicios concretos acerca de realidades políticas y económicas determinadas en nombre de la fe y de la moral. Y en el caso de que fuera necesario hacerlos, el Papa invita a hacer un esfuerzo por privilegiar el discurso dirigido a la *razón natural*, a mostrar que los valores que defiende la Iglesia en este campo son profundamente razonables.

³⁸ Joseph RATZINGER, *Una mirada a Europa...*, p. 87.

³⁹ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso de Aparecida...*, p. 454-455: “Si la Iglesia comenzara a transformarse directamente en sujeto político, no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales opinables. La Iglesia es abogada de la justicia y de los pobres precisamente al no identificarse con los políticos ni con los intereses de partido. Sólo siendo independiente puede enseñar los grandes criterios y los valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector”. En este sentido, es muy útil una conferencia del Card. Ratzinger en 1984 sobre las relaciones entre el cristianismo y la democracia pluralista, donde insiste en que la justicia del Estado no se basa sobre todo en unas “estructuras”, sino en un *ethos*, donde el cristianismo aporta elementos esenciales para la existencia y el buen funcionamiento de la democracia (Cfr.: Joseph RATZINGER: *Iglesia, ecumenismo y política...*, pp. 236-242. La conferencia abarca las pp. 223-242). En un contexto similar, el Card. Ratzinger se preguntaba qué deben hacer las Iglesias ante la crisis de la política, y respondía que “deben ante todo ser verdaderamente ellas mismas”, dedicarse a lo que les es propio. Y constataba que “hoy, en la Iglesia, cuanto más se entiende a sí misma como institución de progreso social, más decaen las vocaciones de servicio social: las vocaciones de cuidado a ancianos, enfermos, niños, etc., que solían florecer cuando la mirada se dirigía esencialmente a Dios” (Joseph RATZINGER: *Una mirada a Europa...*, pp. 212-213). Con estas palabras no se quiere afirmar que no debamos preocuparnos por el progreso social, pero sí llamar la atención ante el peligro de descuidar un “*opus proprium*” –en este caso, el servicio de la caridad– por atender, de manera desordenada, otras tareas.

La Iglesia y los laicos en la vida política

Retomando el razonamiento de *DCE*, el Papa había distinguido los dos ámbitos: “el empeño por el orden justo del Estado y la sociedad, por un lado y, por otro, la actividad caritativa organizada”. El segundo es un *opus proprium* de la Iglesia, el primero en cambio, no. Con la justicia social, sin embargo, la Iglesia colabora estrechamente, pero no de manera inmediata, sino *mediata*. Lo que hace en este sentido es “contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo”⁴⁰. Luego nos preguntábamos cómo –con qué medios, con qué actividades– concreta la Iglesia esta colaboración con la política. La respuesta de Benedicto XVI suele ser doble: por un lado, la Iglesia debe llevar a cabo la “argumentación racional”⁴¹ –“intervenir en el debate público” cuando sea necesario⁴²– para defender la dignidad de la persona y los principios de la justicia: las verdades pre-políticas; por otro lado, “formar las conciencias” de los fieles y “despertar las energías espirituales”⁴³.

¿Quién tiene entonces, como tarea *inmediata*, el orden justo de la sociedad? El Papa responde con claridad que “el deber inmediato de actuar en favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos”⁴⁴. Pero no en cuanto miembros de la Iglesia, como si ellos, de entre los integrantes de la comunidad eclesial, fueran los responsables de realizar una acción propia *de la Iglesia* –pues ya ha dicho claramente que no lo es–: ellos son responsables “como ciudadanos del Estado”⁴⁵. Por eso “están llamados a participar en primera persona en la vida pública [...], bajo su propia responsabilidad”⁴⁶. En

⁴⁰ Cfr. *DCE* n° 29.

⁴¹ *DCE* n° 28.

⁴² BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en las jornadas de estudio sobre Europa...*, p. 384.

⁴³ Cfr. *DCE* n° 28: “no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la *formación de las conciencias* en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales”. Cfr. también: BENEDICTO XVI: *Discurso de Aparecida...*, p. 454: “*Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes* individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector”; BENEDICTO XVI: *Mensaje a los participantes en la 45ª Semana Social de los católicos italianos*, 12-X-2007. En: *Insegnamenti di Benedetto XVI*. Vol. III, 2 (2007), pp. 446-449. LEV, Città del Vaticano, 2008: “la Iglesia, por una parte, reconoce que no es un agente político; y, por otra, no puede por menos de interesarse del bien de toda la comunidad civil, en la que vive y actúa, y a la que da su peculiar contribución, *formando* en las clases políticas y empresariales *un auténtico espíritu de verdad y de honradez*, encaminado a la búsqueda del bien común y no del beneficio personal”. Los resaltados son nuestros, para mostrar el énfasis en la labor formativa de la Iglesia.

⁴⁴ *DCE* n° 29.

⁴⁵ *DCE* n° 29.

⁴⁶ *DCE* n° 29.

continuidad con las enseñanzas de Juan Pablo II, en los discursos de Benedicto XVI es recurrente la idea de que la participación en la vida política de los fieles laicos se realiza *en cuanto ciudadanos*, consideramos que para distinguirla de otras actividades que realizan los laicos *en cuanto miembros de la Iglesia*⁴⁷.

Estas consideraciones del Papa determinarán las características de la actividad de los laicos en la vida política y social, y también la actividad específica de los Pastores de la Iglesia en este ámbito.

A los laicos su vocación cristiana les exige la *responsabilidad* por la justicia de la sociedad en que viven: “no pueden eximirse de la ‘multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*’⁴⁸. Cada uno, desde el lugar que ocupa en la sociedad, debe hacer todo lo posible, con generosidad, por promover el bien común⁴⁹. Una parte de la vocación a la santidad de todo cristiano es la “vocación de constructores responsables de la sociedad terrena”⁵⁰.

Al cristiano la fe o la Iglesia no le prescriben qué hacer concretamente para mejorar las condiciones de la sociedad, porque la política es el ámbito de la *recta ratio*, y porque la DSI no ofrece soluciones políticas concretas. Pero esto no quita que los laicos *deban* adentrarse en estos campos —en la medida de sus capacidades, que son más de las que ordinariamente pensamos—, poniendo en juego todas esas capacidades para lograr una sociedad más justa. No lo hacen, sin embargo, *en nombre de la Iglesia*, ni *en cuanto miembros de la Iglesia*, porque no están realizando algo que pertenezca a la misión de la Iglesia en cuanto tal, sino

⁴⁷ Cfr., p. ej.: BENEDICTO XVI: *Discurso de Verona*..., p. 814: “La tarea inmediata de actuar en el ámbito político para construir un orden justo en la sociedad no corresponde a la Iglesia como tal, sino a los fieles laicos, que actúan como ciudadanos bajo su propia responsabilidad”; BENEDICTO XVI: *Mensaje a los participantes en la 45ª Semana Social de los católicos italianos*...: “¿Qué ocasión mejor que ésta para reafirmar que comprometerse en favor de un orden justo en la sociedad es tarea inmediatamente propia de los fieles laicos? Como ciudadanos del Estado les corresponde a ellos participar en primera persona en la vida pública y, respetando las legítimas autonomías, cooperar a configurar rectamente la vida social, juntamente con todos los demás ciudadanos, según las competencias de cada uno y bajo su responsabilidad autónoma”.

⁴⁸ DCE n° 29. La cita interna es de JUAN PABLO II: Exhort. Ap. *Christifideles Laici*, 30-XII-1988, n° 42.

⁴⁹ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso de Verona*..., p. 814, donde la califica de “tarea de suma importancia”, a la que los laicos deben dedicarse “con generosidad y valentía, iluminados por la fe y por el Magisterio de la Iglesia, y animados por la caridad de Cristo”. Palabras similares usaba en el *Discurso de Aparecida* y en muchos otros donde se refiere a la responsabilidad de los laicos en campo social. G. Dalla Torre, comentando estos números de DCE, afirma con razón que el mandato de Jesús de *dar al César lo que es del César* contiene el imperativo ético —deber cívico y también precepto religioso, reforzado por las enseñanzas de San Pedro y San Pablo— de hacer todo lo posible por mejorar la sociedad en la que uno vive (Cfr.: Giuseppe DALLA TORRE: *Giustizia e carità*. En: Giuseppe DALLA TORRE (a cura di): *L'archetipo dell'amore fra gli uomini. Dens caritas est: riflessione a più voci sull'enciclica di Benedetto XVI. Studium*, Roma, (2007), p. 163).

⁵⁰ La expresión es de JUAN PABLO II: Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 30-XII-1987, n° 1.

a su condición de ciudadanos. El hecho de ser cristiano influirá en su labor política y social, como es evidente y necesario, pero no determinándola en sus formas *políticas*—porque no forman parte del *común denominador* cristiano—, sino en su núcleo *moral*, como sucede en el resto de las actividades humanas que se refieren a las realidades temporales⁵¹.

Por este motivo, al hablar sobre la formación que los Pastores deben procurar a los laicos en este ámbito, el Papa insiste en que “no forma parte de la misión de la Iglesia la *formación técnica* de los políticos. De hecho, hay varias instituciones que cumplen esa función. Su misión es, sin embargo, ‘emitir un *juicio moral* también sobre las cosas que afectan al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos, según la diversidad de tiempos y condiciones’⁵². De aquí que la educación y el acompañamiento pastoral que da la Iglesia no sean políticos, sino evangélicos, morales: la Iglesia enseña a los fieles a ser buenos cristianos, lo cual implica ciertas *opciones morales* en ámbito político y social, pero no determinadas políticamente⁵³.

⁵¹ Esta idea se hallaba bien expresada ya en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política...*, n° 3: “No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas, y menos todavía soluciones únicas para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno, aunque la Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o a ley moral. [...] En el plano de la militancia política concreta, es importante hacer notar que el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política, y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos explican el hecho de que generalmente pueda darse una pluralidad de partidos en los cuales puedan militar los católicos para ejercitar [...] su derecho-deber de participar en la construcción de la vida civil de su país. [...] La legítima pluralidad de opciones temporales mantiene íntegra la *matriz* de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana”.

⁵² BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en la 24ª asamblea plenaria del Consejo Pontificio para los Laicos*, 21-V-2010. En: *AAS*, 102 (2010), p. 348. La cita interna es de *Gaudium et Spes*, n° 76. Los resaltados son nuestros. La asamblea tenía como tema “Testigos de Cristo en la comunidad política”. Todo este discurso del Papa (pp. 347-350) trata de lo que la Iglesia espera de los laicos en este ámbito y del papel de los Pastores en la formación de “políticos auténticamente cristianos, pero antes aún fieles laicos que sean testigos de Cristo y del Evangelio en la comunidad civil y política” (ídem).

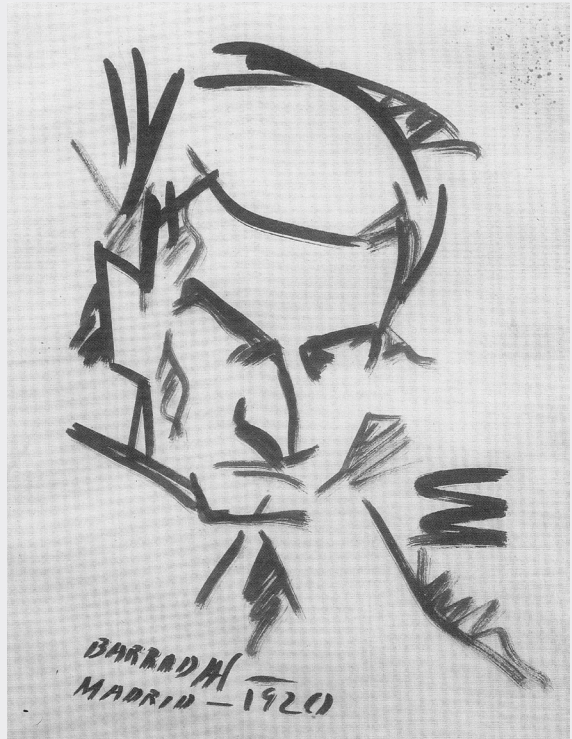
⁵³ Cfr. BENEDICTO XVI: *Discurso a los participantes en la asamblea plenaria del Consejo Pontificio para los Laicos*, 15-XI-2008. En: *AAS*, 100 (2008), p. 845: “Reafirmo la necesidad y la urgencia de la *formación evangélica* y del *acompañamiento pastoral* de una nueva generación de católicos comprometidos en la política, que sean coherentes con la fe profesada, que tengan rigor moral, capacidad de juicio cultural, competencia profesional y celo de servicio para el bien común”. De los textos que hemos leído al respecto, rara vez concreta más la especificidad del acompañamiento pastoral de los laicos en este ámbito. Sí pide que se busquen “nuevas formas” para asegurar una formación eficaz.

Consideramos que es todavía necesario profundizar en las diferencias que existen entre juicios morales –que son propios de la misión de la Iglesia y del contenido de la *DSI*– y juicios políticos –propios de la razón política, donde a la Iglesia no le corresponde entrar–, para determinar las características de cada uno, pues a veces la diferencia es difícil de establecer. Así será más fácil evitar las confusiones que pueden darse, sea del lado de los Pastores que podrían descender a juicios políticos que no son de su competencia, sea del lado de los laicos que no atenderían verdaderos juicios morales por considerarlos meras opiniones políticas. Creemos, sin embargo, que esta caracterización detallada no es tarea directa del Magisterio de la Iglesia sino de la reflexión filosófica y teológica. Además, en general las cuestiones políticas y económicas son bastante complejas, con elementos tanto morales como técnicos –pensemos, por ejemplo, en una reforma tributaria, que se propone unos fines de mayor justicia, o de favorecer a cierto sector, etc. y luego unos medios técnicos para lograrlo, que pueden ser más o menos adecuados para lograr esos fines– y esto hace que se requiera una enorme prudencia al emitir una valoración.

Pero un criterio orientador podría ser el siguiente: la fe –y por lo tanto, la Iglesia– puede iluminar la conciencia de los hombres para saber qué es razonable proponerse como contenido del *bien común político*, que es el fin de la sociedad. Esta es la contribución de la Iglesia: formar las conciencias para que tengan una sana concepción del bien común –o sea, de aquellas condiciones de la vida social que son necesarias para que todos los miembros de la sociedad puedan alcanzar su pleno desarrollo; a esto, cabría añadir que son condiciones en las que todos los miembros de una sociedad deberíamos estar de acuerdo, porque son lo que la define como sociedad de justicia, de libertad y de paz–; y que en base a esa concepción puedan juzgar la ordenabilidad de las distintas propuestas al bien común –al contenido esencial e irrenunciable del bien común, que en general no son recetas concretas sino principios generales, que después en cada caso se verá cuál es la mejor manera de llevar a la práctica–. Por eso nos parecen muy orientadoras las referencias del Papa a que la Iglesia debe defender las “exigencias éticas fundamentales e irrenunciables”, los “principios no negociables”, los “derechos fundamentales de la persona”, etc., y no entrar en el debate sobre las maneras concretas de llevarlos a cabo, que es sobre todo un tema técnico.

A modo de síntesis conclusiva, quisiéramos señalar las tres ideas que aparecen constantemente en el pensamiento del Papa y que creemos resumen bien la orientación de fondo que desea dar a la *DSI* y que espera que los cristianos pongan en la base de su actuación en la sociedad política:

- 1) La Iglesia no tiene ninguna síntesis política concreta que se derive de la fe. En este ámbito –social, político, económico– la fe ayuda a la razón a que ella pueda ver qué es lo justo, purificándola, pero no dándole recetas que son extrañas a ella. Estas enseñanzas son, en nuestra opinión, un llamado del Papa a que la *DSI* se centre en los grandes principios y no tome partido, en nombre de la fe, en las discusiones sobre materias opinables –de política, economía, etc.– para las cuales la religión no tiene una respuesta y los fieles cristianos gozan de una gran libertad, siempre que respeten esos principios fundamentales. Pero al mismo tiempo son un llamado a que en el debate político los cristianos hagan un esfuerzo por defender estos principios morales irrenunciables con *verdaderas razones*, que no se ahorren el trabajo de buscar *motivos políticos capaces de convencer a la razón natural*, en vez de refugiarse en lugares comunes o en argumentos de autoridad.
- 2) El papel de la Iglesia en la lucha por la justicia social es *indirecto*, porque esta no es su misión en el mundo. Sin embargo, si ella se dedica verdaderamente a su misión propia con todas sus fuerzas –o sea, a dar a los cristianos la educación moral y los medios sobrenaturales (la oración, la catequesis, los sacramentos, etc.) para que sean *buenos cristianos*–, esa influencia *indirecta* será políticamente muy eficaz, porque habrá más personas con una concepción sana del bien común que tendrán energías espirituales para llevarlo a cabo y para influir positivamente en los demás miembros de la sociedad.
- 3) El hecho de que los Pastores de la Iglesia de ordinario no den indicaciones concretas en ámbito político o económico no quiere decir que para los cristianos éste sea un campo secundario o poco importante. Parte fundamental de su vocación a la santidad cristiana es *hacer todo lo posible* por mejorar la sociedad en la que viven. Esta responsabilidad tendrá formas distintas según el lugar que cada uno ocupe en la sociedad y según las capacidades que cada uno tenga, pero de todos se espera un empeño serio en su formación ética, el cumplimiento acabado de los propios deberes sociales y la búsqueda de formas siempre nuevas para influir en la construcción de una sociedad digna del hombre.



R. Barradas, Esbozo para el retrato de A. Laplaces,
Tinta china sobre papel, 28 x 22cm.

Una aproximación al estudio de la obra del investigador

Rolando A. Laguarda Trías

José María Olivero

Matices chestertonianos en la diferenciación entre
business man* y *gentleman

Santiago Argüello

Si las distinciones reales y cognosivas son jerárquicas.

Un intento de mínima restauración filosófica.

Juan Fernández Sellés.

Una aproximación al estudio de la obra del investigador Rolando A. Laguarda Trías: Su acción pionera en la geografía histórica en el ámbito nacional

Rolando A. Laguarda Trías (1902-1998) fue un destacado militar e historiador uruguayo. Miembro de academias científicas en Uruguay y otros países, recibió varias distinciones por su contribución al conocimiento histórico. La especificidad de su campo de trabajo, sin embargo, hizo de su obra un conjunto aislado que no conformó una escuela historiográfica. Pese a ello, por su precisión terminológica y su habilidad para la contextualización, su contribución a la geografía histórica merece ser estudiada y recomendada a nuevos investigadores interesados en el tema.

Palabras claves: Historia, geografía, investigación, método, ciencia, navegación, militar, experiencia, Uruguay.

Rolando A. Laguarda Trías (1902-1998) was a prominent Uruguayan military officer and historian. A member of several scientific societies in Uruguay and other countries, he received several awards for his contributions to historical knowledge. The specificity of his field, however, turned his work an isolated effort and prevented it from forming a historiographical school. Yet, his terminological precision and ability to contextualize make his contribution to historical geography worth studying and recommendable to new researchers on the field.

Key words: History, Geography, research, method, Science, Navigation, military science, Uruguay.

Introducción

En el presente artículo, tratará de plantear no solo una apreciación de la acción del fallecido investigador Rolando A. Laguarda Trías, sino en qué medida ha dejado descendencia el conjunto de intereses e inquietudes que motivaron y pautaron su trabajo, también me dedicaré a reflexionar respecto a la actitud renovadora y heterodoxa, destructora de los límites auto impuestos de disciplinas, lo cual le ha llevado muchas veces a confrontaciones con otros eruditos de la temática, pero que sin lugar a dudas ha abierto nuevas puertas y formas de enfocar la tarea.

Debemos plantearnos en consecuencia una serie de interrogantes esenciales antes de penetrar en el estudio del investigador que motiva nuestra atención, para, a su vez, desde éstos comenzar el desarrollo del mismo. Seleccionadas éstas, las podemos resumir en una breve serie a partir de dos iniciales: ¿cómo se caracterizaba la Geografía Histórica en el momento de trabajar Laguarda Trías? ¿Cómo su acción ayudó a transformar esa caracterización? Junto a estos interrogantes, a su vez, surgen otras ¿Cuál fue la trayectoria vital de este investigador?, ¿Cómo ha sido recordada su trayectoria?, ¿Cómo podemos caracterizar su método y la obra que construyó?

Esta sucesión de preguntas son las que han pautado el desarrollo del artículo que ponemos a la atención del lector.

Una aproximación a la geografía histórica

En forma aceptada se ha definido a la geografía histórica como la parte de la geografía que estudia la distribución de los estados y pueblos de la Tierra a través de las distintas épocas. Esta es de por sí una definición problemática pues en ese relacionamiento no hay un condicionamiento geográfico estricto, pues la acción de las sociedades humanas, dependiendo de su avance tecnológico, los relativiza en mayor o menor manera pues recrea el medio ambiente.

El “padre de la historia”, como lo definió Cicerón, el autor griego Herodoto consideraba en el siglo V a.C. que los ojos de la Historia eran la cronología y la geografía, preocupándose por explicar tanto la evolución de los pueblos

como el medio en el cual desarrollaban su accionar. La evolución posterior, la extensión de este trabajo impide desarrollar con mayor profundidad el tema, llevó a que el aspecto geográfico histórico fuera saliendo del ámbito del historiador y entrando en el del geógrafo, en especial en el siglo XIX, con el desarrollo de la geografía humana y el expansionismo europeo junto a las reclamaciones nacionalistas de territorios “históricos” que llegaron en algunos casos a torcer la idea original para convertirse en una alegato ideológico o un determinismo científicista.

En el Uruguay un geógrafo e historiador tan importante como Orestes Araujo, todos recordamos su “Diccionario Geográfico del Uruguay” a comienzos de siglo XX, al intentar bosquejar unos “Apuntes sobre Geografía Histórica del Uruguay”, planteaba la importancia de los estudios histórico geográficos de una manera muy clara

Son de tal trascendencia y tienen tan notoria importancia los estudios geográficos en sus relaciones con la historia de la humanidad ó de cualquier pueblo en particular, que es imposible darse cuenta exacta de la marcha de la civilización sin el consentimiento completo de la evolución geográfica del universo.¹

Es indudable que el investigador Rolando Agustín Laguarda Trías, debía estar completamente de acuerdo con esta visión, que sin embargo resulta tan difícil de aceptar por los historiadores. Por lo general, hay una tendencia entre los estudiosos de la historia a concentrarse en el acontecer humano, haciendo aparecer al medio geográfico como una especie de comparsa o decorado de los actores principales sin darle su justo valor.

Sin embargo, en la compleja relación con el medio, es inevitable la correlación que el investigador Norman J. G. Pounds ha visualizado como un triángulo en cuyos extremos se encuentra: a. el medio geográfico, b. el nivel de tecnología de los humanos y c. las actitudes, percepciones y organización humanas, que condicionan el uso de la tecnología para transformar el medio.²

El investigador argentino Antonio E. Brailovsky ha planteado:

¹ ARAUJO, Orestes *Apuntes sobre geografía histórica del Uruguay*. En: *Revista Histórica, Archivo y Museo Histórico Nacional*, Tomo V, N° 13, Archivo y Museo Histórico Nacional, Montevideo, 1912, p. 134; lamentablemente su estudio de geografía histórica, centrado en el tema fronteras, no tuvo la calidad de otras obras donde el tema histórico geográfico estaba incluido.

² POUND, N. J. P. *Geografía histórica de Europa*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 15.

[...] no hay nada más heterogéneo que la naturaleza. Ni nada más diverso que los ecosistemas. Un bosque es un sistema complejo que interactúa con el suelo y el agua pero también interactúa con grupos humanos cuya cultura está en cambio permanente. Y uno de los motores del cambio de esas culturas es la modificación de los ecosistemas en que habitan, sea por causas naturales, sea por causas sociales. [...] De este modo, las sociedades humanas y los ecosistemas coevolucionan...³

En el mundo globalizado que hoy domina, que a pesar de los llamados cada vez más urgentes por el control ambiental, el avance tecnológico parece haber “vencido” a la naturaleza según la visión miope y orgullosa de los humanos, el peligro de subvalorar el elemento geográfico es mayor aún.

Buscando aclarar en algo esta difícil relación analicemos una definición tradicional de esta disciplina: el historiador alemán Wilhelm Bauer en su clásica obra “Introducción al Estudio de la Historia” al tratar la geografía histórica como ciencia auxiliar de la historia establecía “La Geografía histórica deberá definirse como aquella rama de la Geografía que expone las situaciones y cambios de la superficie terrestre en relación con el suceder histórico”⁴

Considerado ciencia auxiliar de la investigación histórica, dominio atribuido a los geógrafos, surgió rápidamente una corriente por la cual debía también ser reclamado por el historiador pues este nexo, de definición imperfecta, nos lleva a que visualicemos un medio geográfico inerte, que importa en cuanto es transformado por la actividad humana, cuando en realidad la acción humana se ve condicionada en mayor o menor medida por el medio, es tan evidente que parecería no tener discusión.

Sin embargo este hecho ha sido muchas veces ignorado en la práctica, y precisamente en la época en que comienza a actuar Laguarda Trías, era discutido no solo en nuestro país, donde el revisionismo histórico, con un fuerte impulso en la década de 1960, se centraba esencialmente en los problemas sociales, económicos y culturales, sino en todos los medios históricos a nivel internacional.

El historiador francés Fernand Braudel de destacada actuación en el ámbito del análisis histórico desde una perspectiva que asume la importancia del condicionamiento geográfico, consideró necesario plantearlo en su obra “La historia y las ciencias sociales”. Rememorando una discusión surgida en

³ BRAILOSKY, Antonio Elio *Historia ecológica de Iberoamérica: de los mayas al Quijote*, Kaicron-Le monde diplomatique, Buenos Aires, 2006, p. 9.

⁴ BAUER, Wilhelm, *Introducción al Estudio de la Historia*, 4ta ed., Casa Bosch., Barcelona, 1970, p. 227.

el renombrado y renovador grupo de los Annales del cual formaba parte nos introduce a esa problemática:

Una tarde en 1950, en los Annales, en el curso de una discusión amistosa [...] se puso en tela de juicio a la geografía. Lucien Febvre insistía en subrayar en el fondo de cada civilización esos vínculos vitales e infinitamente repetidos con el medio que crean a lo largo de su destino mejor dicho que deben volver a crear a lo largo de su destino estas relaciones elementales, y en cierta manera todavía primarias, con los diferentes tipos de suelo, los vegetales, las poblaciones animales, las endemias.⁵

Esta necesidad era comprendida en numerosas ocasiones, pero no aplicada, hecho que se tornaba aún más compleja en nuestro continente por la mediatización de ópticas dada por la visión eurocéntrica de muchos investigadores americanos de la época. Considerando el caso americano y más concretamente uruguayo, el recordado investigador Prof. Washington Reyes Abadie en un artículo publicado en 1976, justamente llamado “Geopolítica o la conciencia histórica del espacio” establece:

Sin embargo, en los estudios de historia de nuestra América, distorsionados durante más de un siglo por los mitos e ideologías coloniales irradiados desde los centros hegemónicos del poder, estaba ausente la visión del espacio, la realidad geográfica, como variable ineludible para la recta comprensión del proceso.⁶

Estas palabras de quien, en un marco diferente al desarrollado por el Laguarda Trías, trabajó en el ámbito de la geografía histórica nacional y en especial sobre la trascendencia de nuestro territorio como pradera, frontera y puerto, cierra definitivamente la discusión perimida, pero que lleva a otra tanto o más peligrosa, como es la negación de la misma. Esto trae como consecuencia la aceptación de explicaciones históricas geográficas planteadas en forma general, sin análisis objetivo o solo basándose en la autoridad de quien la planteara originalmente

Quizá una de las funciones esenciales de la “Geografía Histórica” sea la de romper los límites tradicionales entre las disciplinas histórica y geográfica, en una ecuación en la cual no interesa el deslinde de límites, sino la renovación de visiones que genera.

⁵ BRAUDEL, Fernand *La historia y las ciencias sociales*, 2da.ed. Alianza, Madrid, 1970 ,p. 180

⁶ REYES ABADIE, W. *Geopolítica o la conciencia histórica del espacio*, En *Revista Geopolítica*, año 1, n° 1, IUEG, Montevideo, 1976, p. 19.

Para el investigador que aquí tratamos, en ese camino, el uso de la herramienta dada por la cartografía antigua, ocupaba un rol fundamental, considerándola situada no en el campo de estudio del cartógrafo sino de la geografía histórica. Volveremos sobre el tema luego al tratar con mayor extensión “El hallazgo del Río de la Plata por Américo Vespucci en 1502”.

Intentando dar un redondeo a esta primera parte, Laguarda Trías, en el panorama de la geografía histórica contribuyó al desarrollo de esta disciplina desde una óptica centrada fundamentalmente en un estudio de la dinámica de las exploraciones geográficas y los conocimientos y limitaciones técnicas que tenía sus propulsores. Para lograrlo debió realizar una aproximación que no podremos comprender sin analizar, aún antes de su obra y su método, la formación personal y profesional así como la trascendencia que logró.

Rolando Agustín Laguarda Trías, una trayectoria vital⁷

El 19 de noviembre de 1902 nacía en Montevideo, vástago de Rolando Laguarda Dols y Juana María Trías Laguarda, quien llegaría a ser el reconocido investigador Rolando Agustín Laguarda Trías. Sus padres no eran profesionales, pero sí personas de gran cultura, que educaron a sus hijos en el amor al estudio.

Educado en la Escuela Italiana, llegado el momento de elegir carrera profesional se decidió por la medicina. Estudió durante dos años esta disciplina, esperando ser investigador médico, pero sus intenciones se vieron frustradas por problemas económicos.

Luego de intentar entrar a la Escuela Naval, para lo cual se encontraba excedido en años, ingresó en la Escuela Militar en 1924 como cadete, no tuvo necesidad de realizar el Curso Preparatorio por sus avanzados estudios de Medicina.

7 Los datos básicos de la vida del Cnel. Rolando Laguarda Trías fueron extractados de la publicación del Ejército Nacional *Obras Reimpresas I – Historia A Cnel. Rolando A. Laguarda Trías* a cargo del Cnel. (R.) Angel Corrales Elhordoy, los artículos *Ante la Muerte del Coronel Rolando Laguarda Trías* del Cnel. Pedro Zamarripa en la Revista El Soldado año XXIII, N°151, setiembre Diciembre 1998, p. 32 a 36 y *Un gran investigador de nuestro pasado: el Cor. (R.) Rolando A Laguarda Trías* de Jorge Frogoni Lacasu, en *Revista Comunicaciones del Museo Municipal Prof. Lucas Rosell*, Nueva Palmira, Colonia, año 1, n° 1, setiembre de 1997, p. 11 a 16, así como de las inestimables entrevistas personales con la Sra. María Teresa Ferreira de Laguarda Trías.

Iniciaba así un intenso pero también extenso entramado de lazos entre su carrera militar, como oficial del Arma de Ingenieros del Ejército Nacional, en la cual pasa a retiro voluntario en 1954 y sus estudios históricos y lexicográficos en los cuales trabajará hasta su muerte.

La visión de tipo táctico y estratégico, aprendidos como militar, pero aplicados a sus estudios, le permitía una visión con perspectivas diferentes.⁸

En su vocación de geógrafo histórico enlazó estos conocimientos con un riguroso método en el cual no se permitía las extrapolaciones temporales, así como una cuidadosa exégesis documental. Ante las dudas que surgían en el estudio de documentos escritos y cartográficos, desarrolló diferentes herramientas, en algunas de las cuales alcanzó gran destaque, como ocurrió con la lexicografía.

Por otro lado, aprovechó las oportunidades que se le brindaron durante sus viajes al exterior como militar, no solo para atesorar una importantísima biblioteca, sino desarrollar una intensa actividad investigativa en los archivos de diferentes países.

El primero de dichos viajes se produce a los 27 años a causa de su destacada actuación como estudiante en su carrera militar, obtiene el primer puesto en el curso de pasaje de grado para teniente; por lo que fue designado el 20 de agosto de 1929 para realizar estudios en la Escuela de Ingenieros de Guadalajara en España. Estos estudios, que se prolongaron finalmente hasta 1935; le permitieron incursionar en otros centros como la Academia Especial de Ingenieros de Segovia y en diferentes centros de estudio tanto civiles como militares incluido el curso de aplicación para tenientes de Ingenieros en el Centro de Transmisiones y Estudios Técnicos.

De ese período son sus primeros contactos con los museos y archivos españoles y portugueses, los cuales renovará en cada viaje que realice, obteniendo un conjunto de informaciones para su trabajo investigativo. En ese período, participa en cursos en el Museo Naval de Madrid sobre cartografía, exploraciones marítimas a fines del siglo XV e introducción a la arqueología

⁸ Sin profundizar en un tema que de por sí es apasionante, debemos recordar que la estrategia tiene como elemento condicionante de cualquier planteo los fines que se están buscando, planteando las líneas generales para lograrlo, mientras la táctica plantea el despliegue efectivo de medios para obtener fines u objetivos limitados. Analizar las estrategias y tácticas desarrolladas en el marco de las expediciones trans oceánicas, permitía comprender mejor las dificultades, así como los “secretos” que se debían guardar, en especial el comienzo del siglo XVI en esta área platense. Con respecto a la influencia de su formación militar, así como una lista pormenorizada de sus publicaciones ver el artículo del autor *El Coronel Rolando Laguarda Triás, militar y científico*. En: *Revista Armas y Letras*, año I, n° 3, Dpto. EEHH del EME, Montevideo, Noviembre 2005.

naval a cargo de investigadores que hoy son clásicos sobre sus respectivos temas: los profesores Abelardo Merino, Antonio Ballesteros y el entonces capitán de corbeta Julio F. Guillén. Asimismo, mostrando una agenda abierta en la búsqueda de mayores conocimientos, aprovecha para realizar cursos de Ciencias Geológicas, Astronomía y Geodesia en la Facultad de Ciencias de Madrid

Este fue un período especial tanto en España, donde pasamos de la Monarquía a la Segunda República, con los conflictos sociales consecuentes, como en Uruguay, donde los coletazos de la crisis económica de 1929 contribuyeron al golpe de estado del presidente Dr. Gabriel Terra.

En 1942 publicó su primera obra histórica, “El Ingeniero Militar Don Carlos Cabrer, precursor de la fortificación moderna”⁹. En ella, a pesar de temprana publicación, ya aparece su visión innovadora recuperando los elementos novedosos que este ingeniero militar introdujo en el Río de la Plata.

Su carrera militar le permitió nuevos viajes actuando como Agregado Militar de la Legación de Uruguay en España desde el año 1948 hasta 1951. En 1957, ya retirado, retornó por dos años a España, con el fin de realizar estudios históricos y geográficos.

Su acción militar, como en otras ocasiones, sirvió de apoyo para su perfeccionamiento intelectual, contacto con otros especialistas y desarrollo de investigaciones en archivos y bibliotecas. Expresión de ello lo constituye que cuando realice el ex libris para su biblioteca en 1951, el lema que eligió fue “La pluma no embota la lanza”.¹⁰

De este período es muy interesante la lectura de lo que podemos considerar un boceto de un artículo, manuscrito, donde el investigador Rolando Laguarda Trías relata su experiencia personal recopilando en España material cartográfico de importancia para Uruguay, siendo apoyado por los expertos españoles, en especial el C/N Julio Guillen Tato. En este documento, atesorado en el Archivo Laguarda Trías de esta Universidad, plantea una serie de opiniones personales sobre el tema cartología y acción de los investigadores en el Río de la Plata, sin faltar una cuota de crítica.

⁹ Editada en Montevideo por Publicaciones de la Biblioteca de Historia Militar, Cuaderno 1. *Colección a cargo del Dr. Ariosto Fernández*, 1942.

¹⁰ Esta frase simplificación del proverbio escrito por el guerrero y literato castellano Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana en 1437 en su “Proverbios de gloriosa doctrina e fluctuosa enseñanza” destinado a animar al príncipe don Enrique de Castilla a que desarrollara el conocimiento intelectual y no solo el guerrero.

Entre sus reflexiones metodológicamente planteaba que era necesario tener la técnica del cartógrafo aunada a la del archivólogo amalgamados para un trabajo efectivo sobre método de catalogación y vocabulario.¹¹

Es importante esta doble referencia: catalogación, siguiendo a los historiadores clásicos como Seignobos el cual consideraba que los documentos, para ser aprovechables, debían estar catalogados, localizables, y por otro lado la comprensión del vocabulario para evitar falsas interpretaciones.

A su retorno de esa misión, considerando la experiencia obtenida, fue nombrado para el Ministerio de Relaciones Exteriores y posteriormente Director Interino del Departamento de Límites Internacionales realizando una experiencia práctica que aprovecha y a la vez apoyaba sus estudios.

En el ámbito docente actuó en los centros de formación de oficiales del Ejército Nacional: Escuela Militar, Escuela de Armas y Servicios (hoy IMAE) y en el Instituto Militar de Estudios Superiores (IMES).

Mientras tanto, al mismo tiempo que culminaba su carrera militar, su reconocimiento como investigador se extendía rápidamente participando en numerosos congresos y seminarios a partir de 1968 que fueron hitos que pautaron una incansable actividad hasta su muerte, que le permitían viajar y explorar archivos de otros países, y siendo socio de gran cantidad de Institutos académicos.

Miembro de diferentes Academias a nivel internacional en nuestro país, fue miembro del Grupo de estudios y reconocimiento geográfico del Uruguay (GERGU), de la Asociación de Amigos de la Arqueología, así como miembro de número de la Academia Nacional de Letras y del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay entre otros.

Como referencia, quizá anecdótica pero que lo enlaza con otro historiador uruguayo el cual también abrió caminos de investigación en su época, el sillón que ocupó en esta Academia Nacional de Letras, uno de los 19 de la institución, llevaba el nombre de Francisco Bauzá.

Por su trabajo fue sido reconocido con la “Condecoración de la Orden del Infante Don Enrique” en grado de “Comendador” por el Gobierno de Portugal el 4 de octubre de 1973.¹² Obtuvo a su vez el premio “Almirante

¹¹ Archivo Laguarda Trías, Universidad de Montevideo, documento MFN 462.

¹² La condecoración actualmente se exponen el Museo Militar 18 de Mayo de 1811, calle Soriano 10 90, Montevideo Uruguay, habiendo sido donada por la viuda del investigador.

Teixeira da Mota” en el concurso organizado por la Academia de Marinha de Lisboa en 1981 con su obra “Pilotos portugueses en el Río de la Plata en el siglo XVI”. En ese año, aprovecha para realizar diferentes estudios en la Biblioteca Ricardiana de Florencia, dentro de su estudio sobre el viaje de 1501-2 de Américo Vespucio.

En su archivo personal ha quedado plasmado el aprecio y respeto que en el medio intelectual se le tenía. Un claro ejemplo lo constituye la carta que un querido amigo, el muy conocido historiador argentino Enrique de Gandía le escribía el 8 de octubre de 1974:

Mi distinguido, admirado y querido señor y amigo:

Su obsequio de “El predescubrimiento del Río de la Plata por la expedición portuguesa de 1511-1512” tan generosamente dedicado, es algo que no se olvida jamás [...] No hay en América conocedores más profundos que usted en estas materias. Sus análisis son perfectos y sus deducciones inobjetables. [...]

En fin; estamos en un pequeño grande mundo de nuevas visiones y análisis: Usted es un maestro insigne y puede enseñarnos mucho a todos. Seguiremos escribiéndonos y comentando detalles [...]”¹³

Al año siguiente al recibir la ya referida condecoración el diario el País (Uruguay) le realizó una breve entrevista, en la cual el periodista responsable consignó:

El País de los Domingos hace pocos días visitó al Coronel Laguarda Trías quien riendo señala: “Esto parece que ha tenido más éxito fuera de fronteras que aquí”. Nada más acertado. Fue la Junta de Investigadores de Ultramar de Portugal la que en lujosa edición de dos mil volúmenes editaron la investigación de este estudioso uruguayo bajo el título de “El Predescubrimiento del Río de la Plata por la Expedición Portuguesa de 1511-12”. [...] Para él el campo de la investigación encierra aún incontables y apasionantes secretos. Quizás sea en parte por lo que sobre la despedida comentó humorísticamente: “No pasamos de media docena los que nos ocupamos de estas cosas”.¹⁴

De la correspondencia que ha quedado de este autor, por otro lado, obtenemos importante información sobre el intercambio intelectual que

¹³ Carta del historiador argentino Enrique de Gandía datada en La Lucila el 8 de octubre de 1974, archivo de la Sra. Viuda del Cnel. Laguarda Trías

¹⁴ A.C. En Punta del Este hace 462 años. En El País de los Domingos, Montevideo, 23 de noviembre de 1975.

realizaba con otros autores. Tenemos una excelente muestra en el archivo Laguarda Trías que conserva la Universidad de Montevideo, al cual ya nos hemos referido y al cual volveremos, accesible por Internet, los documentos MFN 81 al 85 son cartas y respuestas entre el investigador uruguayo y el francés Roger Hervé entre 16 de diciembre de 1982 y el 28 de setiembre de 1983. Allí encontramos alusiones elogiosas, pero también intercambio de opiniones, no siempre consonantes, entre dos investigadores que se reconocen cada uno en su importancia, pero mantiene opiniones divergentes.

Estas referencias previas nos llevan a una contracara que explica una de las facetas de este complejo investigador y su relación con el medio nacional: a pesar de su relación con otros investigadores a nivel internacional, y el reconocimiento conseguido por sus estudios, éstos no resultan de un alcance popular, a la vez que su acción limitada en el ámbito académico hace difícil una difusión de sus ideas. En consecuencia su trabajo es casi desconocido, tanto a nivel público como incluso entre otros investigadores del país. Como el mismo Laguarda Trías escribía en una carta fechada el 13 de enero de 1989 y dirigida al investigador José Laurino:

Hoy, al ojear El Día he visto y leído con atención, en la página Ciencia y Técnica su artículo sobre la “Esfericidad de la Tierra introducida por Pitágoras” que constituye una notable y valiosa recensión sobre mi libro de las tablas de coordenadas geográficas compiladas en la España Medieval. [...] No me engañé cuando le envié mi libro y le expresé que Ud por su gran versación era el único en este país [capaz] de interpretar mi trabajo.

Lo quedé más que reconocido por su decisiva intervención que salva a mi obra de caer en el más absoluto vacío – léase descrédito – en mi propia tierra en tanto que en Italia el profesor Vincenzo Cappelletti la ha incorporado, según me escribe, a la Enciclopedia Italiana que dirige.¹⁵

En 1994 ya con 92 años, designó al Prof. Luis Víctor Anastasia para que comunique en la VIII Internacional de la Historia de la Náutica realizado en Portugal que se retiraba de la participación activa de congresos y reuniones en Europa y América. Este hecho muestra un deseo de disminuir el desgaste que significaban estos eventos, pero no un abandono de su actividad investigativa que mantendrá hasta el último momento. Volveremos a este hecho al estudiar el método de trabajo de Laguarda Trías pues el Prof. Anastasia en su ponencia

¹⁵ Carta del Cnel. R. A. Laguarda Trías al Sr. José Laurino datada en Montevideo el 13 de enero de 1989, Archivo de la Sra. Viuda del Cnel. Laguarda Trías.

hace el primer homenaje y análisis del trabajo del eminente investigador que tratamos.

El coronel Rolando Agustín Laguarda Trías, aquejado en sus últimos tiempos por problemas de la vista, por lo cual su esposa debió colaborar con él como lectora, falleció en Montevideo el 9 de setiembre de 1998, dejando como legado sus investigaciones para que abrevaran conocimiento nuevos investigadores.

Su Obra

Luego de este resumen, siempre sucinto, de la vida y homenajes recibidos por este investigador, pasemos a uno de los puntos esenciales de su trabajo, ya esbozado someramente al comienzo de este artículo, los temas que estudió y el método de trabajo de Laguarda Trías.

Su legado édito contabiliza 59 publicaciones, entre libros y folletos además de incontables artículos publicados en medios de prensa nacionales y extranjeros referidos algunos a temas de su carrera militar y en su inmensa mayoría a temas históricos y lexicográficos. Especial relevancia en el rubro artículos tuvo los publicados en el reconocido suplemento dominical del desaparecido diario *El Día*, el investigador Luís Alberto Musso¹⁶ ha contabilizado 27 artículos publicados en un amplio período que va de 1971 a 1985, que cubren desde carpología a lexicografía, analizando no solo materiales específicos, sino las herramientas para entenderlos, incluidos los sistemas de medidas utilizados en ellos. Algunos, como los reunidos en el libro “Aclaratorios Colombinos”¹⁷ presentan, en su corta extensión individual, una cohesión y claridad que muestra claramente el cuño de originalidad y erudición del autor.

Un ítem aparte merece el recuerdo de sus innumerables conferencias tanto en el país como el exterior. Tomemos solo como referencia, si se pone su nombre en un buscador de internet a escala internacional inmediatamente se patentiza el aprecio de sus conocimientos en los medios académicos.

¹⁶ Musso Luís A. *Veintidós autores, 1350 fichas de El Día*, (3ra. Ed.), Biblioteca Nacional Montevideo 1996, p. 15-16.

¹⁷ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *Aclaratorio Colombino*, Museo Didáctico Artiguista, Maldonado, 1992. Reúne una serie de artículos que bajo el mismo título general aparecieron en el Suplemento Dominical de El Día entre 1983 y 1987.

Este volumen de trabajos, así como su complejidad, crea una nueva dificultad. Cuando se comienza a analizar su obra, reflejo de sus múltiples intereses, esta es difícil de clasificar. Laguarda Trías no es específicamente un geógrafo histórico pues desarrolla aspectos que superan esa disciplina, no es solo un historiador militar, pues su obra cuya parte más reconocida trata la historia marítima del siglo XVI en el Río de la Plata no trata aspectos específicamente militares, no comienza como un lexicógrafo “puro” interesado en el significado de las palabras como tales, sino fundamentalmente en cuanto ayudaban a llenar huecos en sus investigaciones geográficas e históricas y servían para desarrollar el conocimiento sobre estos temas.

Sin embargo su inquieta naturaleza pronto lo lleva a transitar este camino en forma independiente, en consonancia con una personalidad centrada en el trabajo creativo, faceta que comparte con otros investigadores. Como recuerda su sobrino el Cnel. (R.) Pedro Zamarripa, quien le conoció toda su vida, su contestación preferida cuando le preguntaban por su salud en los últimos años era “Yo estoy bien porque no me preocupo por mí, sino por lo que tengo que hacer”.¹⁸ Asimismo, en una entrevista otorgada al suplemento dominical de *El Día* en 1971 explicaba su actitud vital y su interacción con los temas que investigaba: “Yo no buscaba los temas, los encontraba y me atraían. Siempre había querido esclarecer los orígenes de nuestro pasado, en el aspecto histórico-geográfico”.¹⁹

Una aproximación a su método

Realizada la referencia anterior, necesaria para tener una panorámica de la obra de este autor, dediquémonos al aspecto principal de este estudio: comprender y sintetizar una visión del método de trabajo de este éste.

Planteado este reto, y ante la imposibilidad de estudiar en este trabajo el total de la obra de Laguarda Trías, tomemos solo algunos aspectos de los tantos en los que constituyó una figura señera, dejando de lado otros para una futura investigación.

¹⁸ ZAMARRIPA, P. *Ante la muerte del Coronel Rolando Laguarda Trías*, Ibid., p. 36

¹⁹ LAGUARDIA, Ana Rolando *Laguarda Trías o el virus de la cartografía*, En *Suplemento dominical de El Día*, año XXXVIII, N° 1983, Montevideo, 11 julio de 1971, s.p.

Para ello planteemos dos ítems:

- Una primera visión global del método y sus diferentes aspectos.
- El uso de un libro paradigmático de su obra que nos ayude a penetrar en diferentes aspectos de su labor. Para ello tomaremos “El hallazgo del Río de la Plata por Amerigo Vespucci en 1502” como punto de partida, utilizando como complemento referencia de otras obras.

Una primera visión global del método

Establecer una caracterización inicial del método nos lleva inmediatamente a negar cualquier compartimentación de disciplinas, pues todas están demasiado relacionadas. Como consecuencia podemos hablar de un Laguarda Trías cartólogo, también de uno lexicógrafo, geógrafo o historiador, y en algunos casos específicamente historiador militar, así como especialista militar, perteneciente al Arma de Ingenieros, pero estos son todos aspectos de una acción conjunta, donde su método de trabajo lo llevó a profundizar en diferentes aspectos, sin olvidar otros.

Tomemos un caso como ejemplo: como investigador que trabajó la toponimia, sus estudios sobre este tema le abrió un campo de acción autónomo de su ámbito de investigación principal, en el cual desarrolló la definición de términos desde el punto de vista histórico y etimológico, sosteniendo una reconocida actuación en el ámbito lexicográfico. En éste se comprende su destacada participación en la Academia Nacional de Letras, dejando un imperecedero recuerdo en ella. En el ya referido homenaje realizado con motivo de su fallecimiento el Secretario de la misma, Académico Carlos Jones Gaye expresaba su sentido reconocimiento, y nos acerca a un aspecto de su metodología integradora de trabajo:

Es que nadie como él sabía de la historia de las palabras. En ese tipo de estudio sus logros no tienen par. Ellos son el fruto de una original instrumentación metodológica que supo conjugar su saber lingüístico con su entrenamiento, casi detectivesco, de burgador de archivos, códices y manuscritos, al que lo había llevado su afición a la cartografía náutica medieval. Para entender cabalmente aquellos mapas tuvo que

*estudiar palabras para desentrañar los auténticos significados. Y en esa búsqueda se hizo lexicógrafo y etimologista, el único etimologista uruguayo.*²⁰

En los apuntes autógrafos para una conferencia sobre los viajes de descubrimiento en el Río de la Plata realizando un extenso proemio sobre el método del historiador plantea que

Como toda ciencia la historia es autónoma. El historiador tiene la obligación de decidir mediante los métodos de esa ciencia cual es la situación correcta.

*Durante mucho tiempo el historiador aceptaba respuestas precondicionadas (testado) en los asuntos que estudiaba. Esa respuesta constituía la “autoridad y la apreciación hecha por esa autoridad (testado) al testimonio. Esta historia a base de autoridades constituye lo que el gran (testado) autor de la filosofía de la historia, el genial profesor de Oxford, Robin G. Collingwood llama historia de tijera y engrudo.”*²¹

Para los que no lo han estudiado en profundidad, el investigador Robin C. Collingwood (1889-1943), filósofo e historiador inglés, profesor de Oxford, conformó parte de la visión renovadora de la disciplina histórica en la primera mitad del siglo XX. Influído por el pensador italiano Benedetto Croce, ha sido considerado por Edgard H Carr en su obra “¿Qué es la Historia?” como el único aporte de esa nacionalidad a la filosofía de la historia en el siglo XX.²² Muerto tempranamente, en 1946 se publicó por primera vez en inglés, en castellano en 1952, una serie de papeles éditos e inéditos de su autoría bajo el título “La Idea de la Historia”. Sin embargo, en un primer acercamiento desde la geografía histórica, causa sorpresa que no sea un autor que trate este tema, sino que es un filósofo de la historia que no realiza referencias directas al tema geográfico, salvo cuando trata a determinados autores en su estudio sobre historia de la historiografía, como ocurre con Montesquieu y Benedetto Croce.

A pesar de ello este autor, atrajo al investigador uruguayo por su concepción no conformista. Criticando concepciones tradicionales, Collingwood considera que la historiografía del “papel y el engrudo”, copiando a autores de

²⁰ “Rolando A. Laguarda Trías, in memoriam” en la ya referida carta fechada el 15 de noviembre de 1998 dirigida a la Sra. María Teresa Ferreira de Laguarda Trías por la Academia Nacional de Letras, foja 2. Este mismo académico en una entrevista realizada por el diario *El País*, en *El País de los domingos*, Montevideo, 29 de agosto de 1999, p.3 resalta, al hablar sobre incorporación a la Real Academia Española, la función de Laguarda Trías en su formación junto a otros académicos.

²¹ Notas sin fecha ni referencia específica a la conferencia que se trata, 4 hojas manuscritas. Material perteneciente al archivo del autor, amablemente regalado por la Sra. Viuda de Laguarda Trías.

²² CARR, E. H. *¿Qué es la Historia?*, Planeta, Argentina, 1985, p. 29.

prestigio sin investigación directa original, procede de la época grecorromana, y llegaba al siglo XVIII o comienzos del XIX, por lo que si un historiador de su momento lo usaba estaba por lo menos un siglo atrasado²³.

Este autor británico planteaba al lector que la historia es la historia del pensamiento, la reconstrucción histórica realizada por el historiador se apoya en los hechos, pero éste realiza una reconstitución del conjunto basado en la selección e interpretación de los mismos. Pautando la gran diferencia con la historia natural consideraba que mientras ésta está basada en la observación y la percepción, el historiador hace una aprensión interior del hecho quitándole precisión e inmutabilidad. A la vez, y en directa relación con la última afirmación de método y estilo de Laguarda Trías, Collingwood, en el aspecto del estilo, considera que el historiador puede tener contactos con el novelista, dando un estilo agradable e interesante, pero con tres importantes reglas: localizar la imagen en el espacio y el tiempo, la historia tiene que ser coherente consigo misma y por último, lo más importante, se mantenga relacionado al testimonio histórico²⁴. Por otro lado, y relacionado a la tercera de las reglas antes enumeradas, al considerar a esta disciplina como referencial, plantea que la historia, a la cual caracteriza como una ciencia con rasgos diferenciales, tiene en común con otras disciplinas científica el :

*[...] que no permite al historiador arrogarse nada a menos que pueda justificar su pretensión exhibiendo ante sí, primeramente, y luego ante quien pueda y quiera seguir su demostración, las bases de las que parte...El conocimiento en virtud del cual un hombre es historiador, es un conocimiento de lo que prueba acerca de ciertos acontecimientos el testimonio histórico de que dispone.*²⁵

Cerrando este breve espacio referido a las influencias de Collingwood, tenemos la suerte de contar con la copia del libro de este autor que perteneció a Laguarda Trías, el cual se conserva en los fondos de la biblioteca de la Universidad de Montevideo. Un hecho llama la atención desde el comienzo, en una publicación que como ocurría comúnmente en el período, debían abrirse los pliegos que conformaban las páginas, esto no lo hizo entre las páginas 33 y 136, mostrando, aparentemente, que el núcleo de su interés se encontraba en los planteos de filosofía de la historia de Collingwood, así como su estudio de la historia de la historiografía a partir de Hegel. Asimismo, encontramos, en la

²³ COLLINGWOOD, R. G. *La Idea de la Historia*, FCE, México, 1952, pp. 298-299.

²⁴ COLLINGWOOD, R. G. *La Idea de la Historia*, pp. 283-284.

²⁵ COLLINGWOOD, R. G. *La Idea de la Historia*, p. 290.

última sección del libro, donde el autor inglés desarrolla sus ideas, diferentes marcas indicando puntos de interés y una frase subrayada, que indica una atención especialmente destacada y que nos lleva a comprender mejor las concepciones metodológicas del propio Laguada Trías. En el capítulo sobre “La evidencia del conocimiento histórico”, al trata la “Declaración y la prueba histórica” criticando al historiador de tijera y engrudo, considera que no se lo puede considerar un pensador científico, careciendo de la autonomía que es parte esencial del pensamiento científico agregando “...y por autonomía quiero decir la condición de ser uno mismo su propia autoridad, de hacer declaraciones o de emprender acciones por iniciativa propia y no porque esas declaraciones o acciones las autorice o prescriba nadie más.”. En la misma página, unos renglones más abajo marcó una serie de interrogantes fundamentales para el historiador: “...el historiador científico no se pregunta jamás: “¿Es verdadera o falsa esta declaración?”, en otras palabras, “¿La incorporaré en mi historia sobre ese tema o no?”. La pregunta que se hace es: “¿Que significa esta declaración?”. Lo cual equivale a la pregunta “¿Qué quería decir con ella la persona que la hizo?”²⁶. Volveremos a este autor pues es expresamente nombrado en el libro que tomamos como referencia para estudiar el método de Laguarda Trías.

Saber, investigación documental, capacidad de enlazar los hechos para obtener visiones claras y clarificadoras, son aspectos que encontramos como primera síntesis ya al arrancar esta sección del estudio. Estos aspectos se repiten cuando trate la geografía histórica e investigación histórica-cartográfica

Como experto en estos aspectos, sus obras son de consulta, en especial con referencia a los primeros viajes de descubrimiento y exploración de América.

En su trabajo, y este es un punto importante en el cual debemos insistir, se consideró esencialmente historiador, recuperando para esta disciplina la dimensión geográfica de la historia.

Con esta óptica, no dejaba sólo en manos del geógrafo la comprensión de la geografía histórica y el estudio de la cartografía antigua, sino que consideraba que sin la comprensión dada por el historiador, específica de la geovisión de cada época, sin falsas interpretaciones basándose en extrapolación de conocimientos actuales, constituye la clave de todo estudio.

²⁶ COLLINGWOOD, R. G. *La Idea de la Historia*, pp. 314-315.

En este ámbito, y en el amplio abanico de temas que trató con su habitual solvencia, reconstruyó con fuertes argumentos documentales una ignorada exploración portuguesa del Río de la Plata en 1511-1512.²⁷ No satisfecho con ello, y también dentro del marco del estudio de los viajes secretos portugueses al Río de la Plata, fundamentó la visita a este estuario del navegante italiano Américo Vespucio en 1502, descubriendo a su vez un origen hasta ahora no considerado de la palabra “Montevideo”.²⁸ Comprobó, por otro lado, con su mismo cuidado en el análisis documental, el descubrimiento de las Islas Malvinas por la Expedición de Magallanes en 1520.²⁹

Al intentar comprender su marco teórico, la definición de sus líneas de pensamiento, no encontraremos sin embargo un texto dedicado a este tema o donde éste sea el aspecto principal. Las ideas metodológicas, expresadas en forma clara por Laguarda Trías, se deben buscar en los trabajos de carácter específico, no teóricos y en observaciones realizadas en entrevistas así como su correspondencia particular.

Principiemos Laguarda Trías aparentemente no consideró realizar trabajos teóricos sobre sus premisas metodológicas, pues esto creaba el peligro de encerrarse en sus propios conceptos, que una vez expresados como un método, lo limitarían. En realidad su trabajo prioriza la adaptación continua de su método base al tipo de material con el cual contaba y la búsqueda de un análisis lógico del mismo, considerado como la fuente de toda investigación. Aclarando este concepto, dejemos expresarse al propio investigado. Para ello debemos recordar el trabajo dedicado a la colombinista norteamericana Alice B. Gould, estudiando su obra, el investigador uruguayo define el método heurístico, del cual la considera eminente representante, pero también plantea sus limitaciones:

La acción destructora del tiempo y de los hombres elimina buena parte de la documentación y a este factor hay que sumar la inexistencia escrita de muchas preguntas que hoy nos formulamos pero que los contemporáneos no creyeron necesario registrar. En suma, la heurística no puede suministrar respuestas a todas nuestras interrogantes, por lo cual opinamos que el historiador al reconstruir el pasado debe hacer intervenir su imaginación para colmar, mediante hipótesis no discordante pero

²⁷ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *El Predescubrimiento del Río de la Plata por la expedición portuguesa de 1511-1512*, Junta de Investigações do ultramar, Lisboa, 1973.

²⁸ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *El ballazgo del Río de la Plata por Américo Vespucio en 1502*, Academia Nacional de Letras, Montevideo, 1982.

²⁹ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *Nave española descubre las islas Malvinas en 1520*, C. Casares Impresores, Montevideo, 1983.

*coherente, el vacío documental y permitir la recreación de la realidad extinguida hasta que surjan nuevos métodos más afinados y eficaces que resuelvan lo que hoy son indescifrables enigmas.*³⁰

Esta opinión es concordante con la que del mismo Laguarda Trías expresó el reconocido historiador nacional Aníbal Barrios Pintos, que en una nota sobre el libro del primero referido al viaje de Amerigo Vesputcio en 1502 al Río de la Plata, luego de remarcar el estudio en repositorios europeos, pues en América no se conserva nada, aclara: “Los detalles contradictorios del mismo [material], fueron otra dura prueba para Laguarda Trías, que lo ha obligado a ir en ocasiones, de conjetura en conjetura, para explicar al lector lo que no se encuentra registrado en documentos.”³¹

Si hemos de intentar una sistematización, el método de Laguarda Trías, es claramente heurístico en su acepción tradicional, con un conocimiento y estudio de las fuentes, pero también es heurístico, dentro de las nuevas corrientes, evidentes en especial en matemáticas e informática, que consideran los métodos empíricos, Esta veta existe en su técnica de indagación y de descubrimiento en la cual a los documentos o fuentes históricas se agrega la búsqueda de soluciones a los faltantes de información a través del uso de hipótesis lógicas, coherentes con la información que disponemos. Es una búsqueda racional basada en la experiencia.

Su visión globalizada queda resumida en sus mismas palabras en el ya referido artículo dedicado a él por el suplemento dominical de *El Día*:

*Aunque algunos lo niegan, la historia de la ciencia es un nuevo humanismo. Se trata aquella del progreso de la humanidad. Y lo que uno debe hacer al estudiarla es reconstruir la verdad en su tiempo, respetar el documento original, no emplear la imaginación sino para servirlo no violarlo ni pasar nada por alto.*³²

Volvemos a repetirlo pues es un punto importante, Laguarda Trías no fue eminentemente un teórico sino un “resolvidor” de problemas. Esta tónica lo llevaba por el camino de impartir enseñanzas prácticas, sin complejos marcos teóricos. Al leer sus obras encontramos inmediatamente consejos y herramientas, que utilizando la terminología de la educación a distancia,

³⁰ LAGUARDA TRÍAS Rolando A. *La colombinista Alice B. Gould desafía las limitaciones de la Historia en Aclaratorio Colombino*, p. 23.

³¹ BARRIOS PINTOS, A. *Notable Libro de un historiador uruguayo: Acerca de la estada de Amerigo Vesputci en 1502 en el Río de la Plata*, Montevideo *Suplemento dominical de El Día*, año LI, n° 2557, 24 de octubre de 1982.

³² LAGUARDA, Ana *Rolando Laguarda Trías o el virus de la cartografía*, ibid.

actuaban como una guía de curso, un “facilitador” de dudas y problemas para quien leyera su obra comenzando a adentrarse en el tema geográfico histórico.

En términos simples, no se dedica a crear formulas que cierren con aparente perfección, solo existe un trabajo razonado caso a caso realizando viajes multifacéticos por la geografía histórica de la cual surgen, luego de un importante trabajo de síntesis, enseñanzas utilizables. El mismo Laguarda Trías advertía, al tratar la historia de la Colonia del Sacramento “La gente cree que la historia es una cosa fácil. La historia es una de las cosas más difíciles, porque requiere la contribución de una cantidad de conocimientos de distinta naturaleza...”³³

Ahora, teniendo estas claves iniciales, intentemos crear una serie de aspectos en el método que aplica en toda su obra Laguarda Trías:

1. Cuando tenemos un problema que resolver se debe tomar decisiones. El conocimiento es la base de todo proceso, no siguiendo el camino más fácil o aceptado por comodidad, sino el más lógico basado en el conocimiento profundo de los datos sobrevivientes. En esta tónica planteó en su obra sobre la expedición portuguesa de 1511-12: “Ante ciertos enigmas de la Historia lo que más sorprende al investigador que se enfrenta a ellos no es el tiempo que tardan en ser aclarados sino la falta de interés por resolver esos problemas.”³⁴
2. Elegir una solución racional que maximice los resultados de la investigación. Se establece lo que en la investigación heurística se define como “plan de control” que se modifica según avanza la investigación. Como consecuencia obtiene una profunda visión crítica, basada en una actitud honesta, conocimiento e incluso recreación a base de la información que queda, de las herramientas necesarias (ejemplo sistemas de medidas en portulanos, toponimia utilizada, etc.).
3. Consecuencia de lo anterior, y como parte del método no extrapolar conceptos fuera de su marco histórico, sino buscar su sentido original.

³³ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *Antecedentes políticos de la fundación de la Colonia del Sacramento*, en Daragnée Rodero, Ernesto (coord.) *300 años de la Colonia: ciclo de conmemoración*, GERGU y Universidad de la República, Montevideo, 1988, p. 36.

³⁴ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *El Predescubrimiento del Río de la Plata...*, p. 1.

4. Una vez obtenida una conclusión en la cual los datos sobrevivientes han sido analizados con inspiración pero siempre basándose en la lógica de los mismos comprendidos en su marco histórico original, comunicar los resultados, buscando no el ser aceptado sino transmitir la conclusión honesta de los hechos, aunque ello lleve a la confrontación con respecto a los defensores de las teorías aceptadas. En ese proceso, y como han hecho otros investigadores, se debe tomar distancia de la propia obra para releerla con la objetividad necesaria. El mismo Laguarda Trías en una carta de setiembre 1981 donde explica aspectos de su investigación del viaje de Vesputio de 1502 al Río de la Plata, aclarando que agradece el ofrecimiento de publicar la obra resultante la declina por el momento pues "...acostumbro a dejar en reposo lo que escribo para volverlo a leer después de cierto tiempo, como si yo no fuera su autor. Sólo en caso de que resista esta prueba considero que el trabajo está en condiciones de ser publicado."³⁵

Pasada esta última prueba, la única discusión aceptada en este rango es la basada en un análisis comparable en su rigurosidad al propio con conclusiones diferentes o la basada en nuevos datos que luego de riguroso análisis ayuden a completar el mosaico de la información.

Con respecto a este último aspecto este investigador se vio muchas veces enfrentado a críticas sin fundamento teórico o con bases documentales, ya lo hemos mencionado antes, por lo cual en algunas de sus obras vemos una defensa casi agresiva de este principio. En 1983, en su "Ofrenda" que prologa su obra "Nave española descubre las Islas Malvinas en 1520" escribe, resumiendo su idea de sinceridad histórica

No me arredra que puedan continuar siendo ciertas las palabras de Carlos Vaz Ferreira acerca de que "toda investigación original y propia en estos medios es una forma de heroísmo" (Moral para intelectuales, Montevideo, 1920-1927, p. 19). Como no es la primera vez que emprendo trabajos de investigación, sí que no cuento más que con mi sola iniciativa. Ello explica que, pese al interés del tema me haya visto compelido a costear esta reducida edición, para no demorar innecesariamente la difusión de estas novedades y poner en claro la verdad sobre este punto.³⁶

³⁵ Carta de Rolando Laguarda Trías al Sr. Demetrio Ramos, Director del Seminario de Historia de América, Valladolid, España, del 10 de setiembre de 1981, una hoja mecanografiada escrita de los dos lados, copia existente en el archivo del autor por gentil regalo de la Sra. María Teresa Ferreira de Laguarda Trías.

³⁶ LAGUARDA TRÍAS, R. A. *Nave española descubre las Islas Malvinas en 1520*, p. 3.

En este momento debemos hacer referencia al análisis que realizó el Prof. Luis V. Anastasia en su homenaje al investigador en 1994. Este estudioso entronca las investigaciones del coronel Laguarda Trias sobre la historia de la navegación en el marco teórico creado por Thomas Khun en su libro “La estructura de las revoluciones científicas” donde considera que cada revolución científica modifica la perspectiva histórica.³⁷

Un ejemplo: “El hallazgo del Río de la Plata por Americo Vespucci en 1502”

AL realizar su trabajo, Laguarda Trias buscó llegar a la fuente de la información, sin quedarse en la repetición de opiniones de autoridades reconocidas, que por tales, no necesariamente siempre tienen la razón. Para ejemplificar este trabajo, así como la aplicación práctica de los conceptos metodológicos que tomaba como Norte, detengamos a su libro “El hallazgo del Río de la Plata por Americo Vespucci en 1502”, el cual ha aparecido referido repetidamente en este estudio. En esta publicación hace un claro y sucinto intento de explicar sus premisas metodológicas sin caer en formalidades que lo condicionaran.

El mismo Laguarda, como veremos, plantea que en esta investigación intenta se note su método de trabajo. Para ello lo deja expuesto, no plantea conclusiones sin permitir que el lector conocedor las analice en su evolución. No es una búsqueda de enseñar o solo explicar, esta centrado en aclarar y permitir una visión crítica, sin depender el lector que las conclusiones del investigador sean ciertas sin poder comprobarlas. Esto lo convierte así en un peldaño utilizable para nuevos investigadores para continuar el trabajo iniciado allí.

En un fragmento de su “Nota Prologal” plantea su posición crítica a lo ya establecido en el ámbito académico sobre el tema:

En el curso del trabajo fueron perfilándose los hechos que se exponen en este libro. La mayor dificultad con que se tropezó fue la necesidad de retornar la investigación

³⁷ Cfr. ANASTASIA, Luis Víctor *Comunicación en la VIII Internacional de la Historia de la Náutica*, 1994, pp. 9-10.

*a punto cero, desechando tratamientos indebidos de la documentación vespuciana, afirmaciones infundadas o absurdas que impedían llegar a la verdad histórica. Baste con decir que las contradicciones existentes entre las diversas cartas vespucianas se han considerado por ciertos historiadores como algo natural, sin percatarse que tales admisiones ofenden a la razón.*³⁸

Cuando pasa a su “Introducción”, amplía sus ideas, planteando hacia el final de la misma una serie de conceptos con referencias directas al historiador R. G. Collingwood y su obra “Idea de la Historia”, dándonos una nueva clave sobre la inspiración de su método:

Si bien es cierto que Collingwood ya había denunciado que los que escriben historia crítica estaban atrasados por lo menos en un siglo, no pretendía con esta afirmación eliminar los procedimientos críticos de la metodología histórica sino solamente la pretensión de creer que ellos constituían la finalidad última de los estudios históricos. Hay que reconocer que si bien no puede prescindirse del empleo de la crítica en el campo histórico, su uso ha de limitarse al de simple herramienta de trabajo y aceptar que se trata de un medio y no de un fin.

Del mismo modo que la historia, a base exclusiva de citas de autoridades para fundar en ellas las conclusiones—historia de engrudo y tijera como la llama Collingwood— fue reemplazada por la historia crítica, esta también ha de ser sustituida por la historia científica, caracterizada por la renovación del método histórico a base de la actitud interrogativa del investigador, quien en vez de adoptar una actitud simplemente receptiva para averiguar lo que dicen las fuentes, toma la iniciativa y decide por su cuenta lo que quiere averiguar.

*En suma, la actitud interrogativa es el factor dominante de la historia como en todo trabajo científico, en este estudio se hará amplio empleo del método, formulando siempre que sea necesario, la pregunta que provoque la respuesta que ha de iluminar los hechos. [...] No nos preocupa que la reconstrucción de lo acontecido — fin primordial de la historia - no constituya, por su forma, una obra de arte, aspiración válida de la historia; por ello en vez de ocultar la estructura del trabajo, como el arquitecto hace desaparecer la trama constructiva bajo revestimiento artístico, dejaremos al desnudo la armazón reconstructiva, con el fin de hacer resaltar la superioridad del método que recomendamos sobre los hasta ahora usados.*³⁹

³⁸ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A., *El hallazgo del Río de la Plata por Américo Vespucci en 1502*, p. 7.

³⁹ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A., *El hallazgo del Río de la Plata por Américo Vespucci en 1502*, pp. 15-16.

Como vemos reaparece Collingwood como referencia obligada de Laguarda Trías, al cual utiliza también como valedor al tratar la condición de la cartología, donde encontraremos el planteo de las preguntas esenciales que debe realizarse el historiador.

El investigador uruguayo aplicó la actitud creativa pero a la vez respetuosa de la documentación, en una función de corte casi “detectivesco” en sus diferentes obras. Tomando otros ejemplos, esta actitud es especialmente relevante en sus estudios sobre Acarette du Biscay y los viajes de Cristóbal Jaques, así como muy representativo en su estudio sobre “Tres planos dieciochescos de Montevideo encuentran autor”. Este respeto por la documentación lo llevaba a una continua búsqueda de confrontación de informaciones, aún en sus mínimas expresiones. En el ya referido Archivo Laguarda Trías, se pueden observar numerosas piezas, donde se enumeran listas de topónimos o de nombres, a la vez encontramos comparaciones de piezas cartográficas. Es especialmente interesante, a mi modo de ver, el documento MFN 497 donde encontramos anotaciones mostrando el método analítico del investigador Rolando Laguarda Trías, con lista de piezas cartográficas de una exposición realizada en 1954 indicando cuales se encuentran reproducidas en las obras de Travieso y Regules así como fotos que de las mismas tiene quien escribe el apunte

Pero detengámonos en este momento y retornemos en el estudio de su método en la obra sobre el viaje vespuciano:

Este investigador propugnó el estudio detenido de los materiales que habían sobrevivido del período vespuciano para, analizados en su estructura y su contenido, decantarlos estudiando sus contradicciones y sus puntos en común sin concentrarse en un solo aspecto, sino tomándolos en su conjunto:

Como primera medida analiza las cartas de Vesapucio, para agruparlas desde un punto de vista lingüístico e histórico en grupos, descartando el material verdadero de las falsificaciones antiguas.

En segundo lugar analiza la toponimia de cartas del mismo período y que presentan influencias vespucianas, para sintetizar sus puntos en común surgidos en consecuencia de la misma fuente.

En tercer lugar analiza las cartas geográficas de las cuales había sacado la toponimia, para estudiar la estructura y localización de los topónimos. En este punto aprovecha para definir lo que el mismo caracterizó como “Cartología”, término utilizado por otros prestigiosos investigadores, como

el español Guillén Tato, o sea el estudio de la cartografía antigua, de la cual protesta que no se encuentra bien definida todavía⁴⁰, a la vez que caracteriza las condicionantes para un estudio fructífero de las cartas del cambio del siglo XV al XVI.

Por ultimo, estudia al hombre para definir, considerando al ser humano detrás del personaje, en que medida su cultura, su reconocimiento por parte de sus contemporáneos y su accionar eran compatibles con la posibilidad de la obra que se le atribuía.

Luego de esquematizados los puntos esenciales en esta investigación y profundizando en este análisis, podemos retornar a su definición de carpología, así como los puntos que hay que tener en cuenta al estudiar las cartas náuticas

Al caracterizar esta disciplina establecía:

En su mayor parte, los errores padecidos provienen de que se aplicaron a las cartas náuticas del siglo XVI los mismos principios que caracterizan a las cartas náuticas actuales por desconocimiento de que la carpología no es lo mismo que la cartografía.

En efecto, cartografía es una rama de las ciencias históricas cuya finalidad es el estudio crítico-analítico de las cartas geográficas y náuticas antiguas, mientras cartografía es una rama de las ciencias matemática- geográficas cuyo objeto es la construcción de las cartas geográficas y náuticas.

En tanto que la cartografía es una ciencia bien constituida, la carpología no ha logrado sintetizar sus principios, por lo cual puede afirmarse que aún no ha llegado a tener plena existencia propia. Si bien se dispone de estudios cartológicos monográficos de sumo valor e interés, se carece de un tratado general de esta especialidad cuya necesidad es cada día más apremiante.⁴¹

Esta explicación, Laguarda Trías la amplía en un libro que fecho en 1993 y publicó en 1995 referido al surgimiento de las cartas portulanas “Marino Sanudo, creador de las cartas portulanas”. En él, continuando su crítica al temor a apartarse de la corriente de aceptación de algunos investigadores, sin arriesgar hipótesis aunque estén fundadas, introduce nuevamente las ideas de Collingwood en su esquema de pensamiento:

⁴⁰ En la aplicación de sus análisis cartológicos son interesantes las obras de Rolando A. Laguarda Trías *Estudios de Cartología*, publicada en Madrid, 1981 y la ya referida obra póstuma *Introducción a la Cartografía Portulana*.

⁴¹ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A, *El hallazgo del Río de la Plata por Américo Vespucci en 1502*, p. 68.

Pedro Visconte fue el primer cartógrafo que firmó los trabajos que compuso, pero nadie se ha preocupado por averiguar el motivo que lo indujo a romper el anonimato seguido por todos sus colegas.

Lo expuesto revela que los cartólogos adolecen de falta de imaginación o tal vez, no se atreven a romper con la rutina, por temor de que puedan confundirse sus trabajos con las obras de ficción. Es justificable tal desconfianza: ninguna novela histórica ha incorporado un real descubrimiento o hecho nuevo el campo de la reconstrucción del pasado.

La historia — y la Carpología, rama suya, desde la intervención de R. Collingwood debe ser con liderada como una verdadera ciencia, siempre que el investigador se proponga descubrir algo que ignoramos del pasado, para lo cual debe tomar la iniciativa — como hace el hombre de ciencia - y formular las preguntas tendientes a encontrar la solución en vez de repetir pasivamente lo registrado por las llamadas autoridades.⁴²

Retornando su libro sobre el viaje vespuciano, y extendiendo su explicación sobre la aplicación de un estudio correcto cartológico, Laguarda Trías establece los cinco errores comunes al estudiarse el tema, planteando condicionantes para el buen estudio del mismo:

- Aún cuando las cartas presentan coordenadas (fundamentalmente luego de 1505), el investigador no debe cometer el anacronismo de basarse en las escalas actuales, con lo cual los errores de apreciación se amplían al encontrarse condicionado por datos no correspondientes a los usados en la poca de realización de la carta. Consideremos solamente como ejemplo el caso de la carta de De la Cosa en 1500, donde el espacio costero euroasiático y africano se presenta bastante conocido, pero el Nuevo Mundo está totalmente fuera de coordenadas.
- En consecuencia, indefectiblemente, se debe utilizar las coordenadas de la carta, las cuales presentan lógica interna. Las cartas así presentan, con rumbos y/o coordenadas, siempre varias escalas gráficas aplicables a todo el mapa, por lo cual dimensiones iguales están representadas por escalas iguales dentro de la pieza.
- En el análisis interno, cuando se estudian los toponímicos hay que atenerse estrictamente a la forma en que aparecen escritos éstos. Los

⁴² LAGUARDA TRÍAS, Rolando A, *Marino Sanudo, creador e las cartas portulanas*, Pesce, Montevideo, 1995, p. 5.

intentos de interpretación sin un cuidadoso trabajo de análisis pueden llevar a errores que oscurezca en vez de dar luz, sobre determinados toponímicos y su interpretación para colocarlo en su relación con los demás de la carta. Un ejemplo es el canje que se produce entre el toponímico Cananor y Cananea de las primeras etapas de las exploraciones en el siglo XVI.

- La toponimia por sí no permite dictaminar sobre el origen de la nomenclatura. En los mapas aparece la nomenclatura de diferentes viajes, quedando dudas en la relación entre cada exploración específica y la toponimia que produce finalmente.
- Las piezas cartográficas sin fecha, autor y origen, son de difícil atribución. En general, y a pesar que desde la Baja Edad Media diferentes cartógrafos ponían su nombre y la fecha en la carta, muchas no contienen esos datos. Ante la dificultad de atribuir un autor sin demasiadas discusiones, se ha optado por buscar la nacionalidad de la carta, y para ello se estudia el idioma de la toponimia. La búsqueda del año también se produce por el análisis comparado con otras cartas de año conocido para ver que elementos toponímicos y de diseño comparten.

No solo en esta, sino en diferentes obras de Laguarda Trías son numerosas las críticas a métodos que no respetan los documentos cartográficos. Esta visión es especialmente incisiva cuando considera que se cayó en el error por falta de criterio crítico, oscureciendo así aún más la situación.

En el libro que estudiando, tomemos la crítica realizada al geógrafo argentino Roberto Levillier, conocido desde la década de 1941 por su clásico “América la bien llamada” en dos tomos. Tratando el viaje vespuciano referido en la “Letrera” “Levillier en su “Nueva Versión del Tercer Viaje” descarta como erróneo el rumbo S.E. y lo sustituye por el SSW, sin previo estudio crítico de la longitud de su decisión, ni establecer las razones que lo condujeron a aceptar el nuevo rumbo. El proceder así implica desentenderse de los métodos críticos”⁴³ La crítica a Levillier aparece ya antes en otras obras de Laguarda Trías, cuestionándolo al estudiar su medición de la situación del tratado de Tordesillas aclarando que “Como desenlace de esta comedia de

⁴³ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A, *Marino Sanudo, creador e las cartas portulanas*, p. 15.

equivocaciones hay que señalar que ningún cosmógrafo del siglo XVI hubiera incurrido en los errores de Levillier”.⁴⁴

Considerando los aspectos enumerados, para este momento se lograba una visión global de la metodología de Laguarda Trías, donde no domina una lógica que reconstruía un panorama lógico, basando un caso en pruebas consideradas por el investigador como contundentes.

Algunas reflexiones finales

Culminando el estudio que hemos realizado, queda claro que el trabajo de este investigador, no ha dejado, al menos en Uruguay, una escuela historiográfica que siga sus pasos en forma coherente. Esto no impide que se reconozca su aporte, y que éste no quede constreñido a una obra considerada solo como una excepción dentro de las normas del país.

La figura de este investigador debe considerarse en el marco de un medio intelectual con un nivel muy limitado de interés en las temáticas que investigaba, lo cual no impide que desarrolle sus estudios con un nivel de esfuerzo y tenacidad que debe tener todo aquel que se dedica a la investigación histórica. La fama éste en consecuencia era limitada en nuestro país, como compensación este hecho no se repetía en el exterior dónde era ampliamente reconocido.

La originalidad de su pensamiento le trajo muchas veces confrontaciones, pues al no atenerse a las explicaciones “aceptadas”, su visión era descalificada sin mucho análisis, en especial en el medio no académico⁴⁵. Debió en consecuencia defender sus ideas incluso frente a objeciones en la prensa como

⁴⁴ LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. *El Predescubrimiento del Río de la Plata por la expedición portuguesa de 1511-1512*, p. 173. Con respecto a este tema, es muy interesante el documento MFN 406, del archivo Laguarda Trías de la UM, un manuscrito titulado *Observaciones sobre América Vespucio de Levillier (Madrid, 1966)* realizado por el investigador Rolando Laguarda Trías. En esta pieza nos encontramos con dos temas. Por un lado presenta observaciones sobre la obra *América Vespucio* de 1966 escrita por el investigador argentino R. Levillier con indicación de página del libro estableciendo errores cartográficos y conceptuales. Por otro lado datos de una obra del investigador Konrad Kretschner referido a cartógrafos del mismo período que estudia la obra de Levillier.

⁴⁵ En el ámbito del tratamiento del tema, es interesante uno de los documentos, MFN 88, del Archivo Laguarda Trías de la UM, es una carta mecanografiada del historiador Buenaventura Caviglia (h) al investigador Rolando Laguarda Trías enviada el 29 de marzo de 1948. Realizada con varios anexos, que incluye recorte periodístico y copia de carta anterior, se centra en el tema del origen del nombre Montevideo, muy discutido, y la atribución por parte de la prensa uruguaya a Rolando Laguarda Trías de una interpretación que considera equivocada.

la que debió hacer el 29 de enero de 1996 a causa de una carta publicada en un matutino de Montevideo y ante lo cual filosóficamente concluye, en una nota enviada en ese mismo día al medio de prensa “...En tales condiciones resulta muy arriesgado salir a la palestra a defender tesis enfrentadas como si se tratara no de Historia sino de opciones de mesa de café.”⁴⁶

Quizá su mayor debilidad fue la falta de capacidad de difusión pedagógica de sus estudios, realizada fundamentalmente a través de sus obras, su influencia actual se encuentra limitada pero presente. El Ejército Nacional estableció un Instituto con su nombre para realizar investigaciones históricas, si bien la orientación que se le ha dado al mismo tiene poco que ver con el campo de estudio de este investigador. Asimismo en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo se desarrollan estudios de geográfica históricos aprovechando parcialmente la importante biblioteca que le perteneció, donada por su familia luego de su fallecimiento, así como su mapoteca y un archivo, extractado de la biblioteca.

Precisamente, para los miembros de una institución como la Universidad de Montevideo, Laguarda Trías es un ejemplo constituyendo inspiración para futuras generaciones por su legado en el ámbito de su investigación, que debe ser recogido y continuado, no con reverencia, sino con criterio crítico, como el mismo lo habría deseado, al mejor estilo de José Enrique Rodó en “La despedida de Gorgias” cuando dice a sus discípulos “Por quien me venza con honor en vosotros”.⁴⁷

⁴⁶ Carta dirigida al Sr. Director de *El País* del 29 de enero de 1996, copia en el archivo de la Sra. María Teresa Ferreira de Laguarda Trías.

⁴⁷ RODÓ, José Enrique. *Motivos de Proteo, Ariel y otras páginas*, Banda Oriental, Montevideo, 1978, p. 82.

Santiago Argüello

Universidad Nacional de Cuyo/
CONICET (Mendoza, Argentina)
yagoarg@yahoo.com.ar

Matices chestertonianos en la diferenciación entre *business man* y *gentleman*

Resumen: En el cap. "El hombre de negocios estadounidense" de *Mi visión de Estados Unidos*, Chesterton establece una compleja relación, por un lado, entre ser inglés, ser *gentleman*, portar un bastón y dedicarse al ocio; y por el otro, entre ser yanqui, ser hombre de negocios, llevar un abrigo de piel y dedicarse al negocio. En términos científicos, en uno y otro caso tales términos pertenecen respectivamente a un *carácter*, un *tipo*, un *símbolo*, y una *acción*. De este modo, en uno y otro caso, existe un tipo revestido de un carácter, el cual se reconoce por un símbolo y cierta clase de acción. Chesterton señala que la dificultad de entender un símbolo reside en ese hábito "fatal de observar los hechos sin la capacidad para observar la verdad." Es decir, de por sí los hechos no tienen significado; es más, pueden significar cosas contrarias. Para lograr un correcto entendimiento de un símbolo, debemos incluir su hecho en su verdad, y no al revés. De otra manera, se reduciría la verdad al hecho. ¿Cómo procede Chesterton a fin de capturar la verdad de los símbolos? Presta atención a lo que el símbolo significa para el que lo usa. Es así cómo se revela el tipo, que es lo que interesa en orden a la verdad del símbolo. Y el tipo se decide en la acción: en el ocio o en el negocio, según el caso de análisis presente.

Palabras clave: Chesterton, gentilhomme, hombre de negocios, ocio, negocio.

Abstract: In chapter 7 of *What I Saw in America* ("The American Business Man"), Chesterton sets out the complex relationship that arises among each of the following four elements: on the one hand, being English, a gentleman, to carry a stick and to lead a life of leisure; and, on the other hand, being a yankee, a businessman, to wear a fur coat and to be engaged in business. In philosophical terms, in both cases such terms belong to a *character*, a *type*, a *symbol*, and an *action*, respectively. Thus, in both cases, there is a type disguised by a character, which is recognised by a certain symbol and a certain kind of action. Chesterton points out that the difficulty to understand a symbol comes "from the fatal power of observing the facts without being able to observe the truth." That is, a fact in itself does not have any meaning; moreover, it can mean opposite things. So, in order to attain a correct understanding of a symbol, we must include a fact in its truth, and not the other way around. Otherwise, truth would be equal to fact. How does Chesterton obtain the truth of a symbol? By paying attention to the meaning people attach to a symbol they use. By this analysis the type is revealed; understanding the type we can reach the truth of a symbol. Finally, the type settles in action: in leisure or in business, according to the present study.

Key words: Chesterton, *Gentleman*, *Business man*, Leisure, Business.

Recibido: 18/11/2010 - Aceptado: 16/12/2011

“For these disguises did not disguise, but reveal.”

G.K. CHESTERTON, *The Man Who Was Thursday* (últimas palabras del antepenúltimo capítulo, “The Six Philosophers”, dedicadas a Gabriel Syme)¹.

“Man is not, perhaps, the only creature who dresses himself, but he is the only creature who disguises himself.”

Id., *A Miscellany of Men*, “The Mummer” [la máscara]².

Para saber lo que de verdad pasa hoy en día, es preciso escoger algún buen libro de hace 100 años que analice la realidad de aquel momento; así como para desentenderse de lo que pasa hoy en día, coger los periódicos del momento o los programas informativos del día a día³. Es difícil saber si el inglés o el estadounidense de nuestros días se sobrecoge leyendo *A Short History of England* o *What I Saw in America* del mismo modo que el argentino de nuestros días lo hace leyendo *Meditación del pueblo joven*.

Con todo, el inglés y, quizá más aun, el norteamericano lector de Chesterton cuenta con una ventaja sobre el lector argentino de Ortega y Gasset: el autor español sólo habla de Argentina, e indirectamente de sí mismo, mientras que el autor inglés habla de tipos humanos, disfrazados de *yankees* e ingleses⁴. Puede que el disfraz lleve ya muchos siglos y muy bien amoldado al sujeto en cuestión, de tal modo que parezca que ya es del tipo, pero bien puede suceder un buen día que el argentino, o incluso el español, cansado ya de no tener disfraz como la gente⁵, vaya a probarse uno de aquellos. Descubrirá entonces que el mismo no era el de un ser nacional en particular, sino que, tras

¹ “Pues estos disfraces no disfrazaban, sino que revelaban.” A lo que sabiamente se ha comentado que cada uno se disfraza de aquello que es por dentro.

² “El hombre no es, quizá, la única creatura que se viste, pero es la única creatura que se disfraza.”

³ Cfr. Gilbert Keith CHESTERTON, “The Ignorance of the Newspapers”, May 16, 1914, en [ID.] *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. XXX (“The Illustrated London News 1914–1916”), ed. by Lawrence J. CLIPPER, Ignatius Press, San Francisco, 1988, 89-93; ID., *George Bernard Shaw*, John Lane Company, New York, 1910, *in fine*; Miguel de UNAMUNO, *Temas argentinos*, El Elefante Blanco, Buenos Aires, 2002, 17-18; Albino LUCIANI, *Illustrissimi* (1976), cuya ed. castellana es *Ilustrísimos Señores. Cartas del patriarca de Venecia* (trad. De José L. LEGAZA, José L. ZUBIZARRETA, Manuel GARCÍA APARISI y Gonzalo HAYA), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 101978, pp. 160-161.

⁴ “Una buena novela nos cuenta la verdad acerca de su héroe; pero una mala nos cuenta la verdad acerca de su autor.” G. K. CHESTERTON, *Heretics* (1905), cap. 15.

⁵ “Si solevantáis un poco las solapas del frac con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre el gaucho más o menos civilizado, pero siempre el gaucho.” Domingo Faustino SARMIENTO, *Facundo*, Planeta / Booket, 2007, p. 198.

las apariencias, se encuentra el ser humano universal, el tipo que él también puede ser o debería ser. En otras palabras, verá que el birrete cuadra con todas las cabezas calvas de la academia⁶.

Es común (o lo era hasta no hace mucho) asociar en cierto modo el hombre de negocios al estadounidense, y el gentilhomme al inglés. Chesterton, quien nunca gusta de ser «original», también así lo hace. Ahora, qué entiende él por hombre de negocios y qué por gentilhomme, junto a su interrelación aparejada, es lo que aquí expondremos, si no exhaustivamente sí esencialmente, al menos en una fase inicial⁷.

La asociación del *gentleman* como la del *business man* a diversos caracteres más o menos nacionales conlleva la asociación a diversos símbolos utilizados por dichos caracteres: el símbolo es como el instrumento del tipo –*gentleman* o *business man*–, el cual, como dijimos, está concretamente asociado a un modo de ser más o menos nacional o, al menos, cultural⁸. Según la tesis de *What I Saw in America*, en la interpretación de los símbolos reside el *quid* del entendimiento o falta de entendimiento mutuo entre las gentes de diversos países o culturas. Y hasta podría decirse que, en un mundo de tanta producción informativa y cambios tan acelerados como el nuestro, donde los límites de las referencias culturales y filosóficas han desaparecido del horizonte mental común, ese *quid* se ha extendido incluso a la relación mutua entre personas aparentemente tan cercanas como dos hermanos o dos colegas del Departamento de estudios inimaginablemente más específicos de una Universidad occidental. Al parecer, cien años atrás era relativamente más fácil que ahora reconocer el sentido de pertenencia a una aldea local, siendo más difícil, en cambio, comunicarse con el ser extranjero. En nuestros días, en ciertos casos parece más fácil sentirse hermano de un miembro de la aldea global, y figurarse que el Gran Hermano es una soberana estolidez local; Gran Hermano o Gran Cuñado; mi propio hermano o mi propio cuñado. Con todo, esto no quiere decir que hoy en día

⁶ Existe la expresión inglesa ‘if the cap fits, wear it’, que literalmente significa ‘si el gorro te sienta bien, úsalo’, pero que figuradamente se traduce por ‘aplíquese el cuento’.

⁷ Nuestra exposición se ciñe a la primera parte del cap. VIII, “El hombre de negocios estadounidense”, *Mi visión de Estados Unidos*, introd., trad. y notas de Santiago ARGÜELLO, Losada, Buenos Aires, 2010, pp. 130-156. Versión original: “The American Business Man”, *What I Saw in America* (1922), recogido en [G.K. CHESTERTON,] *The Collected Works of G.K. Chesterton*, Vol. XXI: *What I Saw in America – The Resurrection of Rome – Sidelights* (ed. by George J. MARLIN, Richard P. RABATIN et alii, with Introd. by Robert ROYAL) Ignatius Press, San Francisco, 1990, 109-125 (texto original, editado por Hodder and Stoughton, London, 1922, disponible en <http://www.gutenberg.org/files/27250/27250-h/27250-h.htm>). No hay espacio aquí para tratar la segunda parte del mismo capítulo, el cual debería ser tratado en un artículo subsiguiente.

⁸ “Es un lugar común que todos los hombres están de acuerdo en usar símbolos”. G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 130.

se haya avanzado mucho en el entendimiento internacional; más bien parece que a este problema se ha añadido el del desentendimiento local⁹.

La dificultad de entender un símbolo reside para Chesterton en ese hábito “fatal de observar los hechos sin la capacidad para observar la verdad.”¹⁰ Mejor dicho, la dificultad constituye realmente más bien una imposibilidad. A primera vista parece curioso el hecho de que “las mismas impresiones falsas” sobre un símbolo provengan “de datos fiables de hechos muy verdaderos”¹¹. Pero esta curiosidad se deshace cuando uno se percata de que dichas falsas apreciaciones “proviene de ver el símbolo con la claridad más intensa de todas y estando a ciegas para todo lo que él simboliza.

Es como si un hombre que no supiera griego imaginara que puede leer una inscripción griega por tomar la R griega por una P inglesa o la E larga griega por una H inglesa.”¹² Es decir, no por el mero hecho de que alguien pueda pronunciar perfectamente lo que está escrito en una frase griega, efectivamente sabe lo que esa pronunciación significa. Más de uno sabe leer en griego la *Metafísica* de Aristóteles, así como más de uno se piensa que verdaderamente la entiende. El hecho de desenvolverse con habilidad en el dominio de la filología griega no es garantía de entender lo que en griego escrito está. Y lo mismo ocurre con el latín.

Mas no quisiera yo desviarme aquí del hilo argumentativo del propio Chesterton, el cual se mueve más bien al ras del sentido común y no en el ámbito de la ciencia. Por eso, para verificar sus asertos, lo mejor es tomar los mismos ejemplos que él usa en el capítulo de *What I Saw in America* que estamos examinando; “el ejemplo de dos objetos muy corrientes y triviales de

⁹ Estos dos aspectos vienen tratados a la vez con gran agudeza y amplitud de miras por Benedicto XVI en la reciente Carta Encíclica *Caritas in veritate*, cap. 3º: “Fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil” (disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html#_ednref104). Allí, analizando la situación económico-ético-política del presente mundial, su autor pone de manifiesto las “graves distorsiones y disfunciones” de las “actuales dinámicas económicas internacionales” (nº 40), al tiempo que, observando inteligentemente la única vía maestra de fondo para solucionar aquellos desarreglos, muestra que el asunto tiene al mismo tiempo una cara local y una internacional, las cuales son hoy en día indisolubles (cfr. nº 40-42). Es digno de observar que, gracias a esa mirada inteligente y a la vez amorosa manifestada allí por el Romano Pontífice (según ambos términos se entienden allí mismo: “No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*” (nº 30)), su expectativa de que los hombres podamos alcanzar una comprensión mutua en el mundo moderno es, ciertamente, vivida.

¹⁰ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 135.

¹¹ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 135.

¹² G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 135.

la vida moderna: un bastón y un abrigo de piel.”¹³ El equívoco que él encuentra en la interpretación de estos símbolos es el siguiente. Por el simple hecho de que un norteamericano promedio señale un objeto y lo identifique como un bastón, no quiere decir que para él signifique lo mismo que para un inglés promedio. Los estadounidenses ven en torno al hecho de portar un bastón “un ligero sabor a lujo y gandulería”¹⁴; en una palabra, un signo de dandismo. Todo esto, señala nuestro autor, es opuesto a lo que un bastón significa para la gran mayoría de los ingleses: para ellos, “un bastón a menudo significa realmente caminar. Con frecuencia sugiere el mismo reverso del galán con su caña oscurecida [alusión a unos versos de Alexander Pope, de su poema más exquisitamente frívolo: “The Rape of the Lock”]; no sugiere un tipo de ciudad, sino más bien especialmente un tipo de campo. Da a entender más bien la clase de inglés que anda por aquí y por allí en senderos y prados y corta la punta de los cardos. Sugiere la clase de hombre que ha portado el bastón a través de sus bosques autóctonos, y hasta quizá lo haya cortado en sus bosques autóctonos.”¹⁵ La diferencia entre el lujo del dandi de ciudad y la gandulería del caminante de las zonas rurales, añade Chesterton, se remonta “a muchos orígenes ingleses, posiblemente a orígenes aristocráticos, a la idea del viejo hidalgo, un hombre vigoroso y hasta rústico, sólo que entrenado para sostener un inútil cayado antes que una herramienta útil”.¹⁶ Sea, pues, que este señor de raigambre campestre fuera o no un gandul, el caso es que el bastón que él usa (o usaba), “en Inglaterra sugeriría una persona que trabaja de forma ardua y monótona, y casi un peregrino”.¹⁷

El equívoco no deja de ser notable y aleccionador: si para un *yankee* el bastón es signo de dandismo; para un inglés, es signo de aristocracia; y si de la vieja, esto es, de la sacrificada y religiosa (gandulería ausente), mejor aun. Esta es la conclusión: aristocracia no es dandismo, aun cuando algún dandi pueda ser aristócrata. Gandulería no es libertad, aun cuando sólo quien es libre pueda ser un holgazán. Lujo y frivolidad no son nobleza, aun cuando sean hijos suyos.

¹³ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 131. En el cap. XVII de *A Short History of England* también el mismo autor acude a un accesorio masculino y una vestimenta de uso común como símbolos que sirven para explicar hechos históricos: el sombrero de copa y los pantalones. Existe una reciente ed. castellana de esta obra: G. K. CHESTERTON, *Breve historia de Inglaterra* (trad. de Miguel TEMPRANO), Acantilado, Barcelona, 2005.

¹⁴ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 133.

¹⁵ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 133.

¹⁶ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 133.

¹⁷ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 135.

El experimento contrario no deja de ser igualmente significativo e interesante:

Cuando me encontré por primera vez—refiere el pensador de Fleet Street— en medio de las multitudes sobre el piso principal de un hotel neoyorquino, mi impresión un tanto exagerada de lujo del lugar fue en gran parte producida por el número de hombres con abrigo de piel, y lo que deberíamos considerar más bien ostentosos abrigos de piel, con toda la piel afuera.”¹⁸ Impresión que se agudiza de la siguiente manera: “No quiero decir que [el inglés] piensa que un hombre con abrigo de piel no tiene más remedio que ser un hombre rico y malvado; pero sí digo que, conforme a sus propios ideales e imagen de perfección, un hombre rico y malvado usaría un abrigo de piel.”¹⁹

Y, de nuevo, la apreciación es equívoca, en este sentido:

en realidad, el hombre con el abrigo de piel incluso no era un millonario estadounidense, sino simplemente un estadounidense. No significaba lujo, sino más bien necesidad, y basta una necesidad rigurosa y casi heroica. [...] si el estadounidense no es exactamente un viajero ártico que se mueve deprisa de polo a polo, por lo menos a menudo está literalmente buyendo de hielo a hielo. Tiene que hacer una distinción excepcional entre ropa puertas afuera y puertas adentro. [...] el caso es que el mismo abrigo de piel que en Inglaterra indicaría la vida sibarita, puede que aquí indique muy bien una vida agotadora.”²⁰

En resumen: así como el *gentleman* está como disfrazado con el ser inglés, el cual usa bastón, el *business man* lo está con el ser estadounidense, el cual usa gabán de cuero. Esto no es otra cosa que decir, de modo aun más genérico, que hay un sujeto disfrazado, el cual se reconoce por el instrumento que usa. O si se quiere, de modo aun más filosófico, habría que decir que aquí no tenemos sino *un tipo revestido de un carácter, el cual se reconoce por un símbolo.*²¹

Lo difícil para Chesterton, recordemos, consistía en la interpretación del símbolo, esto es, del bastón o el abrigo. De esa dificultad, según él, surgen todos

¹⁸ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 134.

¹⁹ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 134.

²⁰ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, pp. 134-135.

²¹ El *símbolo* no es el disfraz del *tipo*, sino su *proprium accidens*, esto es, su modo propio de manifestarse: “Un símbolo no es un disfraz sino más bien una exhibición; la mejor expresión de algo que no puede ser expresado de otra manera.” (G. K. CHESTERTON, *Fancies vs. Fads*, “Hamlet and the Psycho-Analyst”; disponible en http://www.cse.dmu.ac.uk/~mward/gkc/books/Fancies_Versis_Fads.txt). En todo caso, el tipo es quien se disfraza con el carácter (de una nación o cultura), pues tal carácter no le es estrictamente *proprium*.

los desacuerdos internacionales (que nosotros hemos extendido también, en el mundo de nuestros días, al ámbito nacional, local, e incluso hogareño); y de estos, todas las disputas, es decir, todas las guerras y enfrentamientos bélicos. La gravedad del asunto no es menor. No quiere decir que si no nos entendemos, entonces necesariamente nos vamos a pelear. Pero sí es verdad que las peleas surgen únicamente si hay un desacuerdo intelectual. Y el desacuerdo puede empezar por la interpretación equivocada de un bastón o un abrigo. Desacuerdo para Chesterton no significa —es importante tenerlo claro— discusión racional. En su *Autobiografía* él narra que lo más importante que él había hecho en su adolescencia era discutir con Cecil, su hermano. Y que lo gozoso era discutir sin pelearse, ya que una pelea corta la discusión²². La discusión, efectivamente, es la actividad racional humana *qua* humana por excelencia. Pues para alcanzar la visión es preciso la argumentación, y la argumentación conlleva discusión, disputa intelectual. Cuando no hay disputa intelectual, no quedan más que tres alternativas: o subnormalidad racional, o escepticismo, o pelea. En una palabra, la discusión intelectual es la manifestación básica más clara del amor entre dos o más personas; tal vez alguno objetará que es preferible la palabra ‘diálogo’ —concedido, sólo con la condición de que se adjunte a esa palabra, de modo forzoso, ‘en el que se trata de cuestiones trascendentes’: en una palabra, la polémica intelectual, que nos hace verdaderamente humanos, no es cualquier tipo de diálogo.

Toda pelea, dijimos, surge de la falta de entendimiento mutuo, aunque esta falta no sea condición suficiente para que aquella ocurra. ¿Qué más se necesita para pelearse? Si interpreto bien a Chesterton, se necesita la burla. ¿Qué es burlarse? “En la misma naturaleza de la mejor clase de chiste reside el hecho de que resulte la peor clase de insulto si no se lo toma como un chiste.”²³ Dicho de otro modo, si a lo que un buen chiste apunta es a revelar la condición contingente del ser humano trascendental, entonces es a lo más profundo del hombre a lo que apunta, no importa de qué modo lo haga. Ahora bien, ese corazón del ser humano es precisamente el que ha de tomarse también del modo más serio posible, esto es, como lo más necesario de todo. Por consiguiente, en abordar tan profundo asunto con chanza, se corre un

²² “Mi hermano Cecil nació cuando yo tenía cinco años, y, tras una breve pausa, empezó a discutir [...]. Discutimos durante toda nuestra infancia y nuestra adolescencia hasta convertirnos en una peste para todo nuestro círculo social [...]. Y aunque no constituye placer alguno recordar el haber dado la lata de modo semejante, me alegro de que, desde tan jóvenes, ventiláramos nuestros pensamientos y opiniones sobre todos los temas del mundo. Me regocijo al pensar que, durante todos aquellos años, no dejamos de discutir, y no nos peleamos una sola vez.” En *Obras completas*, t. I, Plaza y Janés, Barcelona, 1967, pp. 176-177.

²³ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 208.

hermoso riesgo: el reconocimiento de dos o más personas de lo más propio de cada quien como nada, o, por el contrario, el que alguno de ellos considere que otro está tratando su propio oro como polvo. Es ahí, pues, cuando surge la contienda: cuando se revela al mismo tiempo, y en el mismo sentido, el carácter contingente y necesario de una realidad propia²⁴. No quiere decir que el motivo por el que surja la pelea es el mismo por el que se mantiene. Para que una guerra se mantenga, hay que tener voluntad de guerrear, y no meramente haber tenido un desacuerdo, todo lo grave que se quiera que este haya sido. Pero este es otro asunto del que Chesterton no se ocupa aquí, y a nosotros tampoco nos interesa ahora.

Retomando nuestro hilo conductor, hemos de dejar bien sentada la siguiente premisa: a fin de lograr un entendimiento mutuo entre las gentes, las cuales ineluctablemente pertenecen a una cultura determinada y, por lo mismo, usan símbolos, para Chesterton ha de existir un esfuerzo mutuo por parte de ellas para comprender el símbolo utilizado por el otro, el que es de alguna manera extraño al que no lo utiliza como este; símbolo cuya comprensión se hace quizá más compleja cuando el instrumento material del que se vale es ya de sobra conocido por ambos, esto es, simboliza algo distinto para ambos. De este modo, también ha de quedar claro que para Chesterton es a través del símbolo (bastón, por ej.) que conocemos el tipo (*gentleman*); y conocemos el símbolo a través de un carácter nacional (ser inglés)²⁵, en la medida en que es este quien lo usa; y, de esta manera, vemos que el tipo está asociado por lo general a un carácter.

Ahora bien, Chesterton sostiene que en ese uso del símbolo hay dos aspectos a considerar: el hecho y lo que el hecho significa; esto es, el dato (*datum*, dado) y la razón de lo dado (la misma distinción que Tomás de Aquino hace entre *esse in actu* o *existentia* y *esse ut actus essentialis*). Nuestro periodista señala que esta distinción es capital a fin de interpretar bien el símbolo. Pues no sólo debemos observar el hecho de que se dé, sino la verdad o razón por la que se da. En otros términos, para lograr un correcto entendimiento de un símbolo, debemos incluir su hecho en su verdad, y no al revés. De otra manera, como es patente, se reduciría la verdad al hecho. Y de forma análoga

²⁴ Para entender qué significa concretamente esto, puede verse el cap. X de *Mi visión de Estados Unidos*. pp. 208-227.

²⁵ “Acerca del significado de estos símbolos [...] siempre estoy abierto a la corrección. Aquel error es el precio que pagamos por la gran gloria de la nacionalidad.” G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 136. Los límites de esta demarcación –lo que significa ser nacional o local– hoy en día no parece estar ya tan claro como lo estaba en la época de nuestro autor.

ocurre con el carácter y el tipo: debemos observar el carácter nacional como incluido en el tipo, para no reducir el tipo a su carácter o disfraz.

La pregunta que naturalmente surge a continuación es la siguiente: si no sabemos cuál es la verdad del hecho simbólico, esto es, cuál es la verdadera naturaleza del tipo, ¿cómo vamos a saberlo, esto es, cómo podríamos llegar a su correcto conocimiento? Está claro que la verdad del hecho, de este o de cualquiera, no se consigue por el mero procedimiento de observar el hecho; en este caso, observando el carácter nacional que ostenta el símbolo (sea el inglés blandiendo su bastón o el *yankee* exhibiendo su abrigo de cuero). Entonces, ¿qué se necesita para asir la verdad de un símbolo en concreto: su historia, su psicología social, su economía, su derecho, su *marketing* (y añádase a estas cualquier otra disciplina del acervo común)? ¿Cómo procede Chesterton a fin de capturar la verdad de los símbolos estadounidenses? Al hablar de uno de los más poderosos de ellos, dice lo siguiente:

*el cálculo mecánico con respecto a la mención de dólares es enteramente inútil a menos que contemos con alguna comprensión moral de por qué son mencionados. Ciertamente, no significa meramente amor por el dinero; y si lo significa, amor por el dinero puede que signifique un montón de cosas muy diferentes y hasta contrarias. El amor por el dinero es muy diferente en un campesino o en un pirata, en un avaro o en un jugador, en un gran financiero o en un hombre que hace un trabajo práctico y productivo. Ahora bien, esta diferencia en la conversación de los hombres de negocios norteamericanos e ingleses surge, pienso, de ciertas realidades mucho más profundas en el norteamericano, las cuales generalmente no son entendidas por el inglés. También surge de cosas mucho más profundas en el inglés, de las cuales el inglés es incluso más ignorante.*²⁶

Este, pues, es el método: prestar atención no ya al mero uso que alguien hace del símbolo, sino a lo que ese símbolo significa para el que lo usa. Desvelar este asunto, declara Chesterton, revelará lo que un carácter nacional *típicamente es*; en una palabra, revelará el tipo, que es lo que interesa en orden a la verdad del símbolo. Según el ejemplo propuesto: lo que signifique dólar, tanto para un *yankee* como para un inglés, revelará tanto lo que uno y otro son de modo típico, esto es, el amor relativo a ese símbolo, trascendiendo la mera mostración del uso que ellos hacen de él.

²⁶ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, pp. 137-138.

Es en la atención de este significado del símbolo donde reside la dificultad *real* de la inteligencia, de la que, por supuesto, Chesterton no se exime a sí mismo:

incluso cuando estoy seguro de los hechos no profeso estar seguro de las deducciones. [...] El hecho sin la verdad es fútil; es más, el hecho sin la verdad es falso. Ya he apuntado que esto es especialmente verdadero en lo tocante a nuestras observaciones de un país desconocido [esto es, de un carácter que no nos es familiar]; y es ciertamente verdadero en lo tocante a un hecho pequeño que se ha agrandado hasta llegar a ser una gran fábula. Me refiero a la fábula sobre Estados Unidos comúnmente resumida en la expresión acerca del Dólar Todopoderoso²⁷. No pienso que el dólar sea todopoderoso en Estados Unidos; se me hace que muchas cosas son más poderosas, incluyendo muchos ideales y algunos ideales un poco insanos. Con todo, pienso que podría mantenerse que el dólar tiene otro de los atributos de la deidad. Si no es omnipotente, es en cierto sentido omnipresente. Sea lo que fuere que los estadounidenses piensan sobre los dólares, es, pienso, relativamente cierto que ellos hablan sobre dólares.²⁸

Aunque parezca sorprendente para un inglés (u otro observador del país que sea), los estadounidenses no hablan *verdadera o principalmente* de dinero cuando hablan de dinero. Por el hecho de que están ocupados todo el día en el símbolo del dinero, que es el dólar, parece que sí lo hicieran. Pero no. El mero hecho, como *hecho*, de que se mencione *todo el día* ‘dólar’, no significa en sí mismo nada. El significado, pues, es siempre de orden moral o metafísico, no meramente natural. Para un inglés, según nos ha relatado Chesterton, el billete verde remite principal o verdaderamente al dinero; para un *yankee*, a otra cosa. Ya veremos a cuál, según el parecer chestertoniano. Pero antes de eso, detengámonos un momento en notar que, no sino por lo recién expuesto, las estadísticas son falsas²⁹. Y lo son pues se atienen a la *cantidad de usos* de algo, teniendo en mente *sólo* la remitencia significativa más prosaica o, al menos, más

²⁷ En la ed. que hice de *What I Saw in America*, apuntaba en nota lo siguiente: *Almighty Dollar* es un modismo usado a menudo para satirizar la obsesión por la riqueza material. En este caso, se concibe al dinero como una especie de deidad. Comúnmente se atribuye la frase a Washington Irving (1783-1859) que la usó en la historia *The Creole Village* (la aldea criolla; nunca traducida al castellano), publicada por primera vez en 1837: “El omnipotente dólar, aquel gran objeto de devoción universal a lo largo de toda nuestra tierra, parece que no tiene genuinos devotos en estas peculiares aldeas; y a menos que algunos de sus misioneros penetren allí, y erijan casas bancarias y otros santuarios píos, no se sabe cuánto más los habitantes pueden permanecer en su presente estado de pobreza satisfecha.” *Mi visión de Estados Unidos*, p. 136.

²⁸ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, pp. 135-136.

²⁹ Al respecto, me permito remitir a mi trabajo “*Grotesque oblige*. G. K. Chesterton, la racionalidad gótica y las estadísticas”, *The Chesterton Review* (Edición especial en español), 1 (2007), pp. 234-243.

originaria de ese algo usado (en este caso, el dólar), sin molestarse en penetrar en la *razón específica de su uso*, la cual puede detentar una remitencia significativa que esté más allá del significado originario, salvo que no por ello sea menos común que la significación originaria. Tal cosa ocurre, por ej., como refiere Tomás de Aquino, con la palabra latina *lapis*: la misma no significa, según la significación originaria, *laedens pedem* (lo que lastima o molesta al pie), sino “cierta especie de cuerpo; de otro modo, todo lo que molesta al pie sería una piedra.”³⁰ De modo semejante, el significado originario del símbolo dólar es el dinero, pero el dólar no se reduce para un estadounidense a simbolizar eso y nada más que eso; y ni siquiera principalmente eso. *Dinero* es el significado más prosaico de su uso, pero no el más verdadero³¹ para los mismos *yankees*. Y mentar *yankees* es señalar la comunidad de uso más grande de esa palabra –sin descartar, por supuesto, la existente probabilidad de que un sociólogo de laboratorio se empeñe en identificar el uso originario con el uso común.

Todo esto nos lleva a la siguiente primera conclusión: para saber el significado de un símbolo, esto es, para asir la naturaleza de un tipo, sea la del gentilhomme o la del hombre de negocios, debemos echar las estadísticas por la borda, cada vez que estas amenacen introducirse en nuestros razonamientos. Y de aquí no hay más que un paso para decir que la racionalidad estadística, omnipresente en la mayoría de los científicos actuales que dicen ser investigadores serios, para Chesterton está en la base de los crímenes y las guerras. En efecto, si las estadísticas conducen a la falsedad de apreciación del prójimo, usándolas no se hace más que poner la base para que de la sola incomprensión racional pueda pasarse a la incomprensión querida y sostenida. No digo que las estadísticas sean las causantes exclusivas de las catástrofes aludidas, pero sí son, en el mundo moderno, su condición racional más propicia (otras condiciones, pues, operaban siglos ha para favorecer las enemistades).

Para seguir, teníamos pendiente desvelar la más auténtica remitencia del símbolo dólar para un norteamericano. “Por empezar –escribe Chesterton–, me imagino que el estadounidense, absolutamente al margen de cualquier amor por el dinero, tiene un gran amor por la medida. Mencionará la medida o peso exactos de las cosas en un sentido que nos parece como irrelevante. Es como si nos fueran a decir que un hombre viniera a vernos trayendo tres pies de

³⁰ THOMAS AQUINAS, *S.Th.*, I, q.13, a.2, ad 2; cfr. *C.G.*, I, c. 28.

³¹ ‘Verdadero’ en sentido griego, si se quiere: platónico, según el ser intenso de las ideas, y aristotélico, según que, de los opuestos racionales, uno es más verdadero que el otro.

bastón y cuatro pulgadas de cigarro. Es así en casos que no tienen conexión posible con avaricia o codicia alguna por beneficiarse. (...) esta precisión (...) [q]uizá también se conecte con algo más juvenil de la civilización más joven; y corresponda a la apasionada particularidad con la que un niño desea distinguir los uniformes de regimientos, los aparejos náuticos o incluso los colores de los tickets de tranvía. Es un cierto apetito endiosado por las cosas, como distintas de los pensamientos.³² Medida, precisión, juventud, capacidad de asombro y distinción *circa res*. ¿Qué tiene todo esto que ver con el vil metal?

Con todo, también hay, por supuesto, una causa mucho más profunda de la diferencia [entre un yankee y un inglés en su relación con el símbolo del dinero]; y puede deducirse fácilmente teniendo en cuenta la verdadera naturaleza de la diferencia misma. Cuando dos hombres de negocios hablan en un tren sobre dólares, no soy tan tonto como para esperar que estén hablando de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Pero si fueran dos hombres de negocios ingleses no esperaría que estén hablando de negocios. Probablemente sería sobre algún deporte; y más probablemente algún deporte que ellos mismos nunca soñaron permitirse el lujo de practicar. La diferencia es más o menos que los estadounidenses hablan de su trabajo y el inglés, sobre sus vacaciones. Su ideal no es el trabajo sino el ocio. Como cualquier otra característica nacional, esto no es primariamente un asunto para elogiar o acusar; en esencia, no implica ni una ni otra cosa, y, de hecho, implica ambas. Desde luego, está conectado con el esnobismo, que es el gran pecado de la sociedad inglesa. El inglés ama concebirse a sí mismo como una suerte de gentleman de campo; y sus castillos en el aire son todos los castillos de Escocia más que de España. Pues, como ideal, un castillo escocés es tan inglés como un pan tostado con queso derretido galés o un estofado irlandés. Y si él habla menos sobre dinero, me temo que, en su mayor parte, es porque en algún sentido piensa más sobre él. El dinero es un misterio en el sentido antiguo y literal de algo demasiado sagrado para ser expresado por medio de palabras. El oro es un dios; y semejante al dios de algunos agnósticos no tiene nombre, y es adorado sólo en sus obras. En cierto sentido es cierto que el gentleman inglés desea tener suficiente dinero como para poder olvidarse de él. Con todo, puede cuestionarse si verdaderamente lo olvida del todo. Frente a esta debilidad el estadounidense ha triunfado, al precio de mucha vulgaridad y traqueteo, generalizando un respeto muy genuino por el trabajo. En parte, ha desencantado el peligroso glamour del gentleman, y en ese sentido ha obtenido cierto grado de democracia; que es el logro más difícil del mundo.³³

³² G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, p. 138.

³³ G. K. CHESTERTON, *Mi visión de Estados Unidos*, pp. 138-139.

El ideal del estadounidense es el negocio, por eso habla todo el día del dólar; el del inglés, el ocio, por eso habla todo el día de los castillos de Escocia (que no posee). De nuevo, contra la mentalidad estadística, esto no es, en ninguno de los dos casos, un asunto para elogiar o acusar. Todo depende de la ordenación metafísico-moral que el hombre haga de dichas realidades. Es oportuno aquí recordar que la insistencia tanto sobre el trabajo como sobre el ocio, aunque con diversos matices, se halla en toda la doctrina clásica, judía, griega, romana y cristiana. En el Cristianismo, la misma se halla de forma peculiarmente agudizada, pues insiste fuertemente en la bondad de los dos estados, sin por ello aspirar a la fusión confusa entre ambos. Chesterton diría que la insistencia conjunta en trabajar y descansar es una de esas felices paradojas que realmente sólo caben en el Cristianismo³⁴. Escrivá sostiene lo mismo, como he mostrado en otro lugar³⁵. Pero vayamos por partes. Antes de centrarnos en la significación del ocio y el negocio en sí mismos considerados, esto es, en lo que *hombre de negocios* y *gentilhombre* significan en sí, debemos seguir observando lo que Chesterton nos dice sobre *el business man* y el *gentleman*, esto es, sobre aquellos tipos en tanto que condicionados por un carácter nacional. Como dijimos al comienzo, lo que se nos dijo inteligentemente hace 100 años, sigue hoy en pie. Así, si el esnobismo inglés de hace 100 años era pensar en el oro sin nombrarlo, ello sigue siendo actual; y no sólo eso, sino que también goza de una extensión mayor que la del mero ser inglés. Con todo, por razones metodológicas, quedémonos nomás con el inglés del que nos habla el escritor inglés. Este, nos cuenta Chesterton, mitifica el dinero y maldice el trabajo. Mitifica a aquel de acuerdo a ciertas peculiaridades, a saber, que lo adora “sólo en sus obras”, considerándolo en sí mismo casi como un factor contaminante. Con todo, si se me permite la expresión, Chesterton sería el último a quien alguien podría venderle un buzón. Por eso agrega: “el *gentleman* inglés desea tener suficiente dinero como para poder olvidarse de él.” La situación, pues, no carece de inconveniencia, así como tampoco de riesgo. Nuestro escritor Enrique Larreta, que se supone pertenecía a la aristocracia

³⁴ Cfr. G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy* (1908), en [ID.,] *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. I, Introduction and Notes by David DOOLEY (ed.), Ignatius Press, San Francisco, 1986, pp. 285-306. Alfonso Reyes fue el más temprano y mejor traductor de esta obra (lo hizo en 1917). Esta traducción se ha publicado numerosas veces en numerosas editoriales. Por ej., la que yo tengo a mano es la 1ª reimpr. (1997) de la 2ª ed. (1987) en el F.C.E., México. Las páginas indicadas son 159-199.

³⁵ Santiago ARGÜELLO, *Bartleby justificado. La visión de Melville rescatada por el mensaje de Escrivá*, en Jon BOROBIA, Miguel LLUCH, José Ignacio MURILLO, Eduardo TERRASA (eds.), *Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*. IV Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea, Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra (Pamplona, 9 y 10-XII-2002), Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 225-238.

local, nos ha dejado documentado, con toda frescura aprobatoria, la peor consecuencia de aquella tensión originaria, si no contradicción originaria:

“Al tiempo de pillar // hinchó la mano”.

Canta el maldiciente poeta.³⁶ No hay que espantarse. En esos tiempos el saqueo era el medio más honroso de hacer fortuna cuando se trataba de un noble, tal vez porque nada se diferenciaba tanto del paciente oficio manual,³⁷ que, como es sabido, acarrea la infamia.³⁸

Y de aquí no hemos salido; es decir, de ese raído disfraz. Sin embargo, como dije al comienzo, no es mi propósito aquí sino desentrañar cuáles son los tipos que se esconden bajo disfraces más o menos decorosos, a fin de poder contar –nosotros también– con el dominio suficiente para revestirnos de un auténtico tipo, pudiendo así conseguir llegar a ser auténticos hombres de negocios o gentileshombres.

El engaño en que vivimos es monstruoso. Hace poco oí decir a un sacerdote argentino, bueno como pocos pero engañado como muchos, que el capitalismo era una especie de religión, lo cual se manifestaba en que las cajas fuertes de los bancos eran cofres más seguros que los sagrarios de las iglesias. *Ergo*, era su deducción, el dinero es la deidad de los capitalistas. *Nay, nay*. Ateniéndonos a las evidencias chestertonianas, el dinero no es la deidad de los capitalistas sino de los pseudo-aristócratas, esto es, de los esnobs. Por el contrario, el auténtico capitalista “ha triunfado, al precio de mucha vulgaridad y traqueteo, generalizando un respeto muy real por el trabajo.” Es decir, el estadounidense ha desmitificado el dinero, y por eso se ha olvidado de él en el sentido materialista, bien que sofisticado, del inglés. Al desmitificar el dinero ha hecho simultáneamente dos cosas: 1) “ha desencantado el peligroso *glamour* del *gentleman*”, en el sentido que la obtención de un castillo, antaño prerrogativa sólo de un aristócrata, ya no sea un mito imposible de alcanzar (por lo que “en ese sentido ha obtenido cierto grado de democracia”); y 2) ha

³⁶ El arcediano Martín del Barco Centenera (1535-1606)[, sobre don Pedro de Mendoza,] en su poema *La Argentina*. – *Nota del mismo texto citado*, hecha por María Hortensia Lacau.

³⁷ Era una tradición hispana la de las “manos blancas”, símbolo de manos no estropeadas por el desdorado trabajo manual. Recordemos al escudero de *El Lazarillo de Tormes*, que prefería morir de hambre antes que descender a menesteres manuales. El saqueo era un riesgo aceptado en la guerra. – *Nota del mismo texto citado*, hecha por M. H. LACAU.

³⁸ E. LARRETA, *Las dos fundaciones de Buenos Aires*, estudio preliminar, notas y edición a cargo de M. H. Lacau, Kapelusz, Buenos Aires, 1964, pp. 12-13.

santificado el trabajo, lo cual merecería ciertas explicaciones que no podemos brindar ahora.

Con esto hemos arribado al final de un preámbulo adecuado para tratar de lleno la materia que nos ocupa. No teniendo espacio aquí para hacerlo, quisiera no obstante exponer las siguientes reflexiones a modo conclusivo de lo dicho. Lo haré guiado por el siguiente interrogante: ¿cómo ha logrado Chesterton introducirse e introducirnos en la verdad del hecho simbólico en torno al hombre de negocios y al gentilhombre, esto es, cómo ha accedido (y nosotros con él) a la captación de esos tipos, si es que efectivamente lo ha logrado? Responder correctamente esta pregunta no sería sino desvelar el mismo método chestertoniano, el cual, en mi opinión, no interesa tanto que sea genial en su estilo, cuanto urgente para nuestro tiempo en su verdad. Entonces, ¿cuál es el procedimiento intelectual por él ejercido? Como todos sabemos, el proceder básico del pensamiento, según Aristóteles supo detallar en sus pormenores, es triple: la inteligencia parte de una visión intelectual, para transcurrir por una serie de razonamientos hasta llegar acaso a una visión más amplia y rica que la primera. Por esto, el interrogante formulado ha de especificarse en el siguiente sentido: ¿de qué se conforma la visión inicial de Chesterton a fin de arribar a un genuino entendimiento de las naturalezas de los tipos mencionados? A mi modo de ver, en su punto de partida, no hay sino estos tres elementos: atención al presente, en el marco de la historia, conforme a una filosofía o lógica tomista. Aclaremos: a) *presente* no significa lo que ocurre sólo según los *mass media*, sino, sobre todo, según esa importancia que se mide a la luz de los otros dos elementos, a saber, la historia y la filosofía (por ej., a un informativo corriente no le interesa la *explicación* del hecho de que un presidente argentino no acuda al *Te Deum* de la catedral metropolitana; sólo le interesa el *escándalo* que puede surgir del hecho que no vaya; en cambio, a Chesterton le interesa indagar, de la mano de la historia y la filosofía, por qué no quiere ir); b) *historia* señala para Chesterton la grande literatura más que la insignificante historiografía de corte positivista: en el caso específico suyo, indica a Dickens, Chaucer, Browning, entre otros, más que, por ej., a Gibbon o Mommsen; c) y añado al término *filosofía* ese epíteto que procede de Tomás de Aquino, puesto que para Chesterton no basta pensar como Aristóteles; hacerlo así sería tanto como vivir fuera del tiempo y hasta poder llegar a perderse la inmensa novedad de la lógica desarrollada en el ámbito de la fe cristiana; así, nadie –menos aun un cristiano– puede obviar la cantidad de siglos en los que en Occidente se ha pensado de modo cristiano (incluso, doy por hecho, que sólo son algunos cristianos los únicos que se

empeñan en lo contrario). Como se ve, las tres fuentes chestertonianas de la revelación de la realidad se encuentran mutuamente entrelazadas, casi como lo están las fuentes de la Revelación católica³⁹. – En cuanto a las deducciones posteriores a la visión inicial, ellas pueden ser más o menos acertadas, o incluso equivocadas. En todo caso, lo que me parece interesante discutir es si de algún modo, o de ninguno, es ese punto de partida metodológico el que auspicia el rigor de la verdad del pensamiento de Chesterton. Dicho de otro modo, el punto en cuestión es si el supuesto y formalmente necesario sentido común chestertoniano es algo más o menos contingente, según su capacidad de genio individual, o si, por el contrario, nosotros podemos imitar su procedimiento racional, aun cuando la naturaleza nos haya ahorrado esa singularidad suya exuberante, sólo propia de él.

No podemos perder de vista que los tipos –*gentleman & business man*– han tenido una conformación o concreción histórica nacida de un pensamiento riguroso. Como ha sabido apuntar Kitto, únicamente una cultura intelectual es propicia para tener *historia*: en efecto, los griegos antiguos la tuvieron; los egipcios, teniendo un presente tan o más espléndido (en algunos casos) que los griegos, no la tuvieron⁴⁰. En cualquier caso, la historia no importa desde un punto de vista estadístico-cuantitativo, esto es, cuántos años hace que el tipo de hombre de negocios o de gentilhombre lleva encarnado en Inglaterra o Estados Unidos. A poco de atender el asunto, se verá que el *business man* (según su peculiaridad estadounidense) es relativamente reciente, aunque no tanto como el *yuppie*. Lo que le interesa a Chesterton, por encima de la cantidad, es la cualidad de la encarnación, es decir, más que la mera frecuencia, la intensidad que se observa en las constantes o leyes por las que un tipo está presente en la sociedad. A poco de pensar este asunto, llegaríamos a la conclusión de que para contar verdaderamente con esta capacidad de observación no hace falta sino ser un gran filósofo, que es lo que Chesterton fue. No quiero decir que haya formulado sus apreciaciones de modo científico, pues no era ese su cometido en la Inglaterra de su tiempo. Su tarea era, pues, a partir de una racionalidad metafísica como la suya, junto al bagaje literario e histórico que tenía, hacer revivir el sentido común que Inglaterra y el mundo (pues Inglaterra era en ese momento la cabeza del mundo) habían perdido.

³⁹ Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia.

⁴⁰ Cfr. H. D. F. KITTO, *The Greeks* (1951); ed. castellana: *Los griegos*, trad. de Delfín Leocadio Garasa, Eudeba, Buenos Aires, 1977, pp. 8 y 10.

Si Chesterton tiene la capacidad de ver donde otros no ven, nuestra actitud no debería ser pasiva, de tal modo que exclamemos: ¡ese gordo es un genio! O más bien, tras la exclamación deberíamos examinar qué es lo que posibilita que él sea tan genio y nosotros tan idiotas. Y el motivo no es difícil de señalar: faltan verdaderos filósofos. Tal vez sobrarían los dedos de una mano si se escudriñara cuántos profesionales de la filosofía de nuestros días son capaces de hacer los análisis que Chesterton hace. No porque sean malos profesionales, sino porque no son verdaderamente filósofos. Donde falte racionalidad metafísica, allí no habrá filosofía. La filosofía actual, me atengo a las evidencias, es decir, a las publicaciones de los «filósofos», se halla refugiada en el análisis lógico y filológico de textos de autores de épocas más o menos pasadas —no importa lo importante que sean los pensamientos que se hallan en esos textos si sólo van a analizarse esos pensamientos. En efecto, esos pensamientos se hallan referidos a la realidad eterna, sí, pero *en tanto* que condicionada por un tiempo que ya no nos pertenece. De este modo, es patente que el análisis que hoy se haga de esos pensamientos no es sino pura lógica, no filosofía. Daría la impresión que, actualmente, los profesionales de la filosofía no se dedican a examinar los textos para iluminar el presente, sino para iluminarse a sí mismos.

La filosofía, ejercida en su naturaleza genuina, no es la contemplación de ideas eternas, a no ser *en tanto* que condicionadas por la *novedad de ser* que se produce en el tiempo⁴¹. En una palabra: únicamente una racionalidad como la de Chesterton es capaz de ver que lo que, por ej., Stevenson dice, es a un mismo tiempo inteligente y actual. Es decir, que no sólo es inteligente y pasado, sino inteligente e iluminador en el presente, puesto que es él, Chesterton, no Stevenson, quien, en su propio tiempo, revela que Stevenson es a la vez eterno y contemporáneo.

⁴¹ Cfr. Jacques MARITAIN, *On the Philosophy of History*, ed. castellana: *Filosofía de la historia*, trad. de Jorge García Venturini, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 24-31.

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

Si las distinciones reales y cognoscitivas son jerárquicas.

Un intento de mínima restauración filosófica.

Las distinciones según jerarquía son actualmente censuradas. Sin embargo, cualquier otro intento de distinción supone la jerarquía. De modo que, incluso atacándola, no cabe -a menos que se desee caer en contradicción- sino admitirla. Tras aceptarla, cabe ensayar un intento de restauración filosófica mínima en las diversas vertientes -también 'jerárquicas'- de este saber: filosofía de la naturaleza, de la cultura, teoría del conocimiento, ética, metafísica, antropología...

Palabras clave: jerarquía real, física, cultural, noética, ética, metafísica, antropológica.

The distinctions according to hierarchy are nowadays censured. Nevertheless, any other attempt of distinction supposes the hierarchy. So that, even attacking the hierarchy, it is necessary -unless than one wants to fall in contradiction- to admit it. After accepting it, it is convenient to establish an attempt of minimal restoration of the Philosophy in the diverse slopes -also hierarchical- in this knowledge: philosophy of the nature, of the culture, theory of the knowledge, ethics, metaphysics, anthropology...

Key words: real hierarchy, Physic, cultural, Noetic, Ethics, Metaphysics, Anthropology.

Preámbulo: la actual crítica al criterio de distinción jerárquico

¿Quién no ha oído decir, ante diversas propuestas de explicación sobre cualquier tema, la expresión: “tal opinión no es ni inferior ni superior a otra; es, simplemente, *distinta*”. Al parecer, con esa socorrida sentencia, los que la profieren cierran el debate, despachan el asunto, se consideran a sí mismos garantes de la libertad de todos, e incluso se sienten satisfechos por evitar discusiones. Sin embargo, tras ese veredicto ¿no queda en los oyentes ningún resquicio de duda sobre la veracidad de esta sanción? A quienes no se conformen con ella seguramente les ayudará este trabajo, porque fomenta la *inconformidad* ante la precedente respuesta, a la que tilda de *facilismo*, e intenta poner al descubierto su desatino. Por lo demás, que el refugio en este tipo de ‘distinción’ caracteriza a la *postmodernidad* (y a quienes en ella han influido) parece estar fuera de duda.¹

“Jerarquía” es un vocablo que tiene varias acepciones significativas, pero la más común indica orden gradual en las cosas, y así se toma en este trabajo. No se trata, pues, de “jerarquizar” según un criterio extrínseco, más o menos arbitrario o aleatorio, las realidades o los distintos niveles cognoscitivos humanos que permiten conocerlas, sino de descubrir y ajustarse al orden jerárquico que muestran las diversas realidades y nuestro conocimiento. Obviamente, esa palabra también se aplica para significar los diversos rangos humanos laborales, empresariales, económicos, académicos, militares, nobiliarios, políticos, religiosos, según los títulos o cargos que las personas desempeñan y su consecuente remuneración, prestigio, responsabilidad, etc. Pero en todas esas distinciones, aunque el criterio de diferenciación humano esté acrisolado, con todo, no necesariamente escapa a valoraciones subjetivas, ya sean individuales o sociales. Por tanto, no se trata aquí de reivindicar las castas, la nobleza, el feudalismo, etc., porque el criterio de distinción “jerárquico” que aquí se emplea no es fruto del acuerdo voluntario humano, sino el que se descubre en lo real y en el conocer humano, aunque éstos no gusten, y no sean aceptados por algunos o por la mayoría.

¹ Cfr. SAMOA, L., *Diferencia y alteridad: después del estructuralismo: Derrida y Levinas*, Madrid, Akal, 2005; LYOTARD, J. F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991; DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988; HEIDEGGER, M., *Igualdad y diferencia*, Barcelona, Antropos, 2000; VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986; MAY, T., *Reconsidering difference: Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*, U. Park, Pensilvania State University Press, 1997.

Vamos, pues, a indagar sobre el criterio de *distinción real y noético*, porque es frecuente que en cualquier tema filosófico que ocupe nuestro debate, pronto o tarde se acabe topando con dos problemas reincidentes: a) Uno, si las distintas *realidades* son diferentes en un mismo plano, en el que no podemos dilucidar si una es superior a otra, o si son más bien *jerárquicas*. b) Si de los distintos *métodos* cognoscitivos –también los filosóficos– hay que decir que son, sin más, ‘diferentes’, pero no podemos compararlos porque, en rigor, parecen ‘inconmensurables’, o más bien difieren entre sí porque uno es *más cognoscitivo* que otro. Como se puede apreciar, el primer punto se refiere a los *temas* reales, mientras que el segundo apunta al *modo de conocer* humano. Con todo, en ambos casos se cuestiona un mismo asunto: si la distinción (real o cognoscitiva) es vertical u horizontal, es decir, de niveles o más bien entre iguales, de gustos, etc. Tal vez se puedan solucionar ambas dificultades conjuntamente, si es que el conocer humano es remitente a lo real.

Obviamente, no parece que la solución a este problema pase por *optar* entre uno u otro criterio, pues la opción es un acto de la *voluntad*, no un acto *cognoscitivo*. De aceptar sin mayor discusión la segunda alternativa –la que se puede denominar *democrática*–, parecen estar ya resueltas las dificultades, pues desde ese momento, cada quien podrá opinar lo que desee sobre cualquier tema sin que nadie le pueda objetar que su parecer es pobre, menos fundado que otro, o que tenga incluso la desfachatez de decirle –aunque sea de buenas maneras– que es erróneo. Por tanto, este criterio parece facilitar la vida y fomentar el respeto y la convivencia. Ahora bien, si para cualquiera la vida no es tarea sencilla, la del verdadero filósofo –el que se siente llamado a dar la vida por la verdad–, no parece equivaler a una “vida fácil”, cómoda, sin contratiempos, antagonismos, (que puede ir del *easy going* al *laid back*). De modo que si la primera vía –la *jerárquica*–, al menos por el esfuerzo que requiere, parece más filosófica que la segunda, habrá que prestarle más atención.

Pero de resolver noéticamente el problema a favor de la primera alternativa –la *jerárquica*–, el trabajo consecuente se nos presentará ímprobo, pues deberíamos –nadando contra la actual corriente de “corrección política”– dirimir no solo la *escala de las diversas realidades*, sino también el *menor o mayor alcance de los distintos métodos cognoscitivos* filosóficos habidos a lo largo de la historia del pensamiento que, obviamente, se cuentan ya por muchas decenas (se trata, salvo excepciones terminológicas, del farragoso elenco de los *–ismos* filosóficos²). Con todo, si se pone en duda que las distinciones reales y noéticas

² Para los aficionados a los datos numéricos, los *–ismos* filosóficos que nombran a corrientes de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía son más de 150. Además, cada uno de ellos admite variantes.

sean jerárquicas, se puede preguntar cómo son, es decir, ¿qué posibilidades de distinción existen? Atendamos a continuación a diversas ofertas posibles.

1. Posibles alternativas al criterio de jerarquía

Si se deja al margen el criterio de jerarquía, ¿qué otras posibilidades se pueden proponer para establecer distinciones? Al menos las siguientes:

- a) Una es sostener que las diferencias sean *numéricas*. Los números se refieren a objetos mentales, no directamente a asuntos reales, mientras que tanto la realidad extramental como los actos de conocer son reales. No obstante, los números también admiten una *jerarquía* muy exhaustiva, pues —se quiera o no— el 2 no sólo es más que el 1, sino también, el doble.
- b) Otro criterio podría ser el propio de la *lógica* —con su representación simbólica—, una disciplina filosófica que no se refiere directamente a lo real, pues trata de ‘objetos mentales’ que se representan lingüísticamente con letras (A, B... Z, α , β , χ , etc.) y con ciertos símbolos para establecer vínculos entre ellos ($>$, $<$, \leftarrow , \rightarrow , \leftrightarrow , \in , \subset , \wedge , \vee , \Rightarrow , etc.). Pero también en esta disciplina se dice, por ejemplo, que A es mayor que B ($A > B$), o que A pertenece a B ($A \in B$), o también, que A se incluye en B ($A \subset B$), etc., lo cual indica que B es mayor que A^3 .
- c) Otro tipo de distinción podría ser la *analógica*, pero también ésta se basa en la jerarquía, pues en la escala de los entes que se comparan se admite uno superior como modelo o ‘ejemplar’ y muchos inferiores que se distinguen entre sí según ‘grados’ en la medida que son más cercanos o lejanos (‘participan’ más o menos) del primero, y esto es suponer la *jerarquía*⁴.
- d) Otro criterio distinto podría ser el de la *pluralidad de individuos dentro de una misma especie*, por ejemplo, la multitud de perros dentro de la ‘familia perruna’. Es la cuestión (en terminología medieval) del ‘*unum in multis*’, es decir, de una *causa formal* distribuida (con matices diferentes) entre muchas *causas materiales* que conforman individuos particulares. Pero también entre

³ Asimismo, se admite que dos objetos unidos conforman algo más que uno sólo ($A \wedge B > A$), etc., es decir, se habla de mayor y menor, de pertenencia, inclusión, conjunción, disyunción, etc., y es claro que todo ello implica aceptar que la distinción entre esos asuntos es *jerárquica*.

⁴ Cfr. LUCIANI, R., *El misterio de la diferencia*, Roma, P. U. Gregoriana, 2002.

los individuos de una especie la distinción radica en que uno posee más perfecciones accidentales que otro (cantidad, cualidad, etc.), lo que equivale a admitir la *jerarquía*.

- e) Otra posibilidad sería que la distinción fuese sólo entre *iguales*. Ahora bien, la igualdad es exclusivamente mental, no real. En efecto, A es igual a A sencillamente porque es la misma A, sólo que pensada dos veces, y comparadas éstas mentalmente entre sí⁵. De modo que el criterio de la igualdad, por ser exclusivamente mental y por comparar los mismos objetos pensados, debe ser excluido, porque, en rigor, no compara asuntos distintos. En consecuencia, no puede ser ni jerárquico ni, por así decir, democrático, sino simplemente reiterativo.
- f) Otra, que la diferencia se establezca entre asuntos *posibles*, como planteó Leibniz, pero los posibles se distinguen entre sí—como advirtió el pensador de Leipzig— en que unos son ‘más posibles’ que otros, y también más ‘composibles’ entre sí. Estas distinciones se han llamado *modales*, en el sentido de que son diferencias de razón, no reales. Con todo, también en ese caso se admite inexorablemente la *jerarquía*.
- g) Otra probabilidad sería la de que no haya nada que distinguir, porque sólo exista una única realidad, al estilo del *ser* de Parménides, la *Substantia* de Espinoza o el *todo* hegeliano. Pero aún así cabría cierta distinción *jerárquica* entre—según el modo de decir de esos pensadores— ‘el ser y la apariencia’, entre ‘la sustancia y sus modos’, entre ‘el todo y sus partes’⁶, pues admiten que el ser niega al no ser; que la sustancia supera a uno de sus modos;

⁵ También se podría decir que $A = B$, pero en este caso hay que preguntar en qué son iguales, porque al menos gráfica y fonéticamente no lo son. Si son iguales en el valor de sus contenidos pensados, pero no en la forma de llamarlos, entonces estamos ante el primer caso, es decir, se trata de los mismos objetos mentales pensados dos veces, pero llamados de modo distinto según su orden de aparición ante la mente (primero uno, después el otro). Por tanto, estaríamos ante una distinción meramente nominal, no lógica ni real. Ahora bien, los muchos sinónimos lo son de un único asunto, pues de lo contrario, no se puede hablar de sinonimia.

⁶ El mismo Hegel, por ejemplo, estableció distinciones jerárquicas en el proceso dialéctico, pues evidentemente considera que la ‘síntesis’ es superior a los momentos precedentes. Además, la misma formulación de la ‘síntesis’ admite la distinción entre ella y su contemplación, pues una cosa es el *método* que la conoce y otra el *tema* conocido. La unicidad se suele predicar del tema, pero ¿acaso el conocer se identifica con lo conocido? Desde luego que esa pretensión es hegeliana, pero ni siquiera en su sistema filosófico la contemplación final equivale al proceso de la dialéctica histórica, sino que viene al final. Por tanto, no coinciden. Tampoco coincide el camino del saber de Parménides con el ser esférico que éste postuló, y habría que preguntar asimismo a Spinoza si ‘darse cuenta’ de que el “*ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum*” equivale a esa unidad de orden entre los objetos pensados y las cosas reales. Lo que precede muestra, por una parte, que el pensar es constitutivamente dual (pensar—pensado), no unitario, y por ende, *jerárquicamente* distinto, pues el objeto pensado depende del acto de pensar, no a la inversa, y, por otra, que también lo real es distinto según *jerarquía*, pues aquello real a lo que se llama todo, es superior a una de sus partes.

que el todo es mayor a la parte. Y, a la par, aceptan que el conocimiento de uno de esos extremos es superior al otro: así, el camino de la ciencia desborda al de la *doxa* u opinión; la intuición al análisis; la contemplación de la verdad total al conocimiento de la falsedad o verdad parcial.

- h) Otra posible pauta de discernimiento sería decir que las diferencias –jerárquicas o no– son *sólo de razón*, es decir, que nosotros distinguimos las cosas porque nuestro conocer actúa así, pero no podemos saber cómo son las distinciones reales, ya que lo real es diverso a nuestro pensar y entre ambos puede mediar una irreconciliable heterogeneidad no corregible. Con todo, este injustificable postulado de cuño kantiano también admite que en lo mental las distinciones son de niveles, pues acepta, por ejemplo, que esta opinión es superior a su contraria⁷.
- i) Otra posible forma de distinción sería la *lingüística*, por ejemplo, la que media entre el sujeto y el predicado de una oración, entre el verbo y el adverbio, entre el nombre y el adjetivo, etc. Recuérdese que para los sofistas la importancia de las cosas la da la retórica vertida sobre ellas. Que nuestra sociedad está transida de sofística no parece ocultársele a nadie. Con todo, también en el lenguaje cabe notar, por ejemplo, que el predicado es más activo que el sujeto, más importante en la frase (el sujeto se puede omitir; no el verbo); que el adverbio es segundo respecto del verbo, que el adjetivo lo es respecto del nombre, etc⁸.
- j) Una oferta distinta a las precedentes radicaría en señalar que las distinciones obedecen a *gustos subjetivos*, y sobre éstos –según menta el refrán– “no hay nada escrito”. Según esta propuesta algo es valioso en la medida en que se quiera o guste, sin que se fundamente razonadamente su valor. Pero este parecer se critica a sí mismo, ya que es una propuesta racional que defiende el ponerse al margen de la razón. Además, dentro de los gustos, también hay unos que son mejores que otros, más fundados, más

⁷ Los escolásticos también hablaban de *distinciones de razón*, las que hace nuestra inteligencia (ej. el distinguir animal de racional en el hombre), pero no redujeron toda distinción a las de razón, pues admitían asimismo *distinciones reales*, las que existen en lo real (ej. la del alma y el cuerpo). En cualquier caso, tanto en unas como en otras, la distinción es *jerárquica* (así, lo ‘racional’ se tiene como superior a lo ‘animal’ en el hombre, y el ‘alma’ es superior al ‘cuerpo’).

⁸ De manera que, también en el lenguaje, aunque éste no diga referencia a lo real, existen elementos distintos entre sí según una mayor o menor importancia. También es manifiesto que –al margen del mayor o menor fondo de verdad en lo dicho– unos hablan mejor que otros. Y no menos claro es que el ropaje –las palabras– deberían subordinarse al personaje –a la verdad conocida por el pensamiento–, pues es mejor saber que hablar, ya que quien sabe puede hablar, pero no se garantiza que quien habla bien sepa más. ¿No implica esto *jerarquía*?

experimentados⁹, e incluso hay deseos de muy mal gusto, y unos más que otros, lo cual supone admitir la *jerarquía*.

- k) Similar a la que precede sería la posición de quien considerara que las distinciones reales obedecen sobre todo a *preferencias voluntarias* (aficiones, decisiones o elecciones, etc.), tal vez a *motivos sentimentales*, *inclinaciones subjetivas*, etc. Unas cosas vendrían a ser mejor que otras, no por su propia valía objetiva, sino porque agradasen más que las otras a tal o cual persona, o porque guardasen con ella algún recuerdo, vínculo emocional, etc. Sin embargo, es claro que en estas actitudes también está vigente la jerarquía, aunque sea ‘subjetiva’¹⁰.
- l) Derivada de la precedente, la mayor o menor relevancia de las cosas cabría relegarla a las *apreciaciones sociales* (los votos, lo ‘políticamente correcto’¹¹, etc.), es decir, a la opinión pública dominante respecto de un tema, fácilmente cognoscible por estadística. Nótese que en la actualidad, por influjo de los *mass media*, todo se somete a votación (ej. si Dios existe, qué sea familia, si el aborto es válido, etc.), hasta el punto de que lo ‘verdadero o falso’, lo ‘bueno o malo’ se deciden por porcentajes de opinión. Pero que también esta actitud destaca unas cosas sobre otras –aunque sea infundada o incorrectamente– es manifiesto; por tanto, justificada o injustificadamente, acepta la *jerarquía*¹².

⁹ El ‘gusto’ es un término tomado del sentido humano que permite conocer los sabores, pero se aplica también a los demás sentidos. Así se habla, por ejemplo, de buen o mal gusto en la combinación de los colores (vista), de los sonidos (oído), de los olores (olfato), etc. En esos ámbitos, además de que hay personas cuyo gusto percibe más matices reales que el de otras, es claro que el gusto de cada una admite un umbral en el que se distinguen las diversas realidades percibidas según un más y un menos, entre mejor y peor. Todo esto denota *jerarquía*.

¹⁰ En efecto, es claro que hay inclinaciones subjetivas mejores que otras, que algunas de ellas son nefastas; que unas son más intensas y otras menos, etc. Además, habría que preguntar si todas las distinciones jerárquicas son subjetivas. Si se responde afirmativamente, se cae en contradicción, porque esa tesis se mantiene como una verdad universal objetiva, no como una preferencia subjetiva. Añádase que mantener esa tesis es aceptar la *jerarquía*, pues en ella se afirma implícitamente que tal tesis es superior a otras, en especial, a su contraria.

¹¹ Por cierto, donde se acepta sin discusión la igualdad es en el ámbito político. Cfr. Reyes MATE (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia: (una reflexión filosófica)*, Madrid, Visor, 1995.

¹² Sin embargo, es una jerarquía carente de fundamentación, pues con el método estadístico sabemos qué opina la mayoría de la gente (que ha opinado) sobre algo, pero no si esa opinión es verdadera o falsa, correcta o incorrecta, y en ambos casos, si es más o menos correcta, porque una verdad no se transforma en falsedad porque no la acepte la mayoría, ni a la inversa. Proceder según este modelo es incurrir en una especie de *voluntarismo social*, aunque incurrir en él también es aceptar la *jerarquía*, porque es admitir implícitamente que tal voluntarismo es superior a su opuesto, por así decir, ‘intelectualismo’.

2. ¿Tolerancia o dogmatismo relativista?

Seguramente hay muchas más posibilidades de distinción que las anteriores (y que letras del abecedario), pero al menos en las arriba propuestas –que son usuales– no se ve otro criterio de distinción real y mental que el *jerárquico*¹³. La cuestión es *cómo medir el mayor o menor nivel real de las distintas realidades*. Sólo existe una fundada respuesta que es doble: porque las realidades lo son, y porque el *conocimiento* humano, que es *jerárquico*, se ajusta en cada caso a cada tema real ontológicamente distinto según *jerarquía*. De modo que no cualquier nivel de conocimiento humano sirve para conocer cualquier realidad, sino cada uno a su tema propio¹⁴.

En consecuencia, quien advierta que las distintas corrientes de filosofía siguen distintos *métodos*¹⁵, o que los diversos pensadores sostienen cosas ‘distintas’ sobre un mismo tema, lo menos que se le puede pedir, por sentido común, es que repare en que la distinción entre métodos y tesis no es sólo de gustos, sino de niveles cognoscitivos, le guste o no. Puede que esta tesis suene a poco “tolerante”; incluso a “dogmática”. Pero hay que distinguir entre tolerar los errores y aceptarlos. Lo primero es virtuoso, si se respeta a las personas a la par que se ayuda a corregir sus errores. Lo segundo, en cambio, no es sólo un defecto intelectual, sino también un vicio moral. En suma, “no hay ‘democracia intelectual’, precisamente porque mantener esta tesis es contradictorio y, en consecuencia, falso. En efecto, sostener que todas las tesis tienen el mismo valor no es ‘democrático’, sino ‘dictatorial’, pues de entrada no se admite la tesis contraria como de igual valía que ésta, a saber, aquélla que sostiene que los campos de conocimiento son jerárquicos. Es falsa y se contradice a sí misma, porque implícitamente admite la jerarquía, pues sostiene como tesis de mayor valor la de la pretendida ‘democracia’ a

¹³ Con todo, si se acepta que la distinción entre asuntos mentales y entre realidades es de niveles, con ello no está justificado distinguirlas al modo *neoplatónico*, pues su propuesta parece una extrapolación al orden real de una jerarquía de índole mental. Tampoco al estilo *leibniziano* en el que rige el principio de los indiscernibles. Ni al modo *nietszcheano* según el cual se trata de grados de vida biológica de tal modo que, por ejemplo, el superhombre tiene más vida que los hombres masa y el pez posee más vida que la piedra.

¹⁴ Así, no se pueden ver colores con el oído ni sonidos con la vista, siendo manifiesto que la vista nos permite conocer más de lo real que el oído (más detalles, matices, a mayor distancia, con menor tiempo, etc.). Y así con todos los sentidos, externos e internos, y con todo nuestro conocer racional e intelectual.

¹⁵ Por ‘método’ hay que entender, pues, determinado nivel de conocimiento humano. Por ejemplo, la *fenomenología* se atiene a la descripción de las ideas o esencias tras la reducción eidética, conocimiento que es teórico; la *hermenéutica*, a la interpretación, conocimiento que depende de la razón práctica; la *filosofía analítica*, al análisis del lenguaje, conocimiento que es contrario al sistémico o reunitivo; el *pragmatismo*, a la realidad sensible experimental, conocer que queda atado a los sentidos, etc. Por tanto, hay que dilucidar cuáles de esos modos de conocer son superiores a otros y por qué.

la contraria, la de la ‘jerarquía’, y obviamente eso es admitir la jerarquía”¹⁶. En rigor, el *relativismo* es una ‘dictadura’, aceptada voluntariamente, pero injustificable teóricamente.

Si la precedente comprobación se tilda de “dogmatismo”, ¡qué se le va a hacer! La gente es libre –y también responsable– de hablar como quiera, aunque sea sin fundamento. Sin embargo, no parece que esa libertad tenga mucho sentido, pues el norte de la libertad es la verdad; sin ese fin, la libertad carece de sentido. Por amor a la verdad se ha de reafirmar que las distinciones son de niveles, y hay que sostenerlo despreocupándose de las “etiquetas” de los que se llaman “equilibrados”, pues suelen ser motes denigrantes, ya que sus críticas van en detrimento de la verdad objetiva y personal, a la par que defienden solapadamente sus propios intereses. Esta actitud –que se rige por la *jerarquía subjetiva*– no manifiesta altura intelectual ni amor a la verdad.

De modo que, admitiendo la *jerarquía* o intentándola conculcar, por fuerza se tiene que caer en la cuenta de que las realidades y los niveles de conocimiento son jerárquicos. En nuestro conocer, no todo está en el mismo plano y no todo vale lo mismo. ¿Cómo se mide la superioridad de un saber sobre otro? La única medida válida es que el nivel superior dé cuenta del inferior, no a la inversa (pues ningún nivel es reflexivo respecto de sí¹⁷). Con todo, y obviamente, no podemos revisar en pocos párrafos la entera producción filosófica de occidente, para ordenar cada corriente de pensamiento según su respectivo nivel noético preferido y, consecuentemente, según sus mayores o menores descubrimientos reales logrados (lo cual sonaría además, a un intento pretencioso si no descabellado).

Por tanto, a continuación se intentará descubrir la jerarquía dentro de algunos *niveles cognoscitivos* y dentro de sus respectivos *temas reales* en los que ha girado y gira en mayor medida el saber filosófico: a) *físicos*, b) *culturales*, c) *metafísicos*, d) *noéticos*, e) *éticos*, f) *antropológicos*. Con la presentación sintética de esos niveles tal vez se logre ofrecer un somero eje vertical para que el lector no se deje llevar por el *conformismo* de la usual opinión cultural dominante según la cual “todo vale lo mismo y todo está en el mismo plano” (tanto en la realidad como en nuestro conocer), de modo que el motor de su actuación sea únicamente el *elegir* (que es un acto de la voluntad) en cada caso lo que más le guste. Si se pone en tela de juicio la jerarquía (mental y real), que es una de

¹⁶ SELLÉS, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá Universidad de La Sabana, 1988, p. 41.

¹⁷ Por ejemplo, no se ve el ver, pero es claro que sentimos que vemos, lo cual indica que la percepción sensible (sensorio común) conoce el acto de ver.

las piezas maestras que hemos heredado de los grandes pensadores (Platón, Aristóteles, Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto, Leibniz, Kierkegaard, Scheler, Polo...), ¿no será que no aceptarla equivale a rechazar lo de más valía en el saber filosófico?, ¿no equivaldrá, en rigor, a repudiar la filosofía misma?

3. Distinciones reales físicas

Atendamos a las distinciones reales en la realidad física, algunas de las cuales, de menores a mayores, son:

- a) *La de sustancia y accidentes. La de naturaleza y sustancia.* ¿Son superiores realmente las sustancias a los accidentes, es decir, los minerales a sus tamaños, pesos, colores, etc.? ¿Hay distinción jerárquica entre sustancias, o sea, hay metales mejores que otros, o piedras que son más preciosas que otras? ¿La hay entre accidentes, o sea, la dureza de unos minerales es superior a la de otros, su peso es diferente? Y entre los componentes de una sustancia, ¿es la forma (estructura interna de una realidad inerte) superior a la materia o a la inversa?, y entre unas y otras sustancias, ¿es la forma (*causa formal*) en todas ellas igual o distinta?, ¿acaso la materia (*causa material*) de las sustancias o elementos son iguales entre sí?, esto es, ¿existen modos distintos de estructurarse los materiales según mayor o menor *perfección*, por ejemplo, la distinción formal entre un carbón y un diamante? La respuesta a estas cuestiones es palmaria¹⁸. ¿Hay distinción de niveles entre los diversos accidentes?, es decir, ¿es superior la cantidad a la cualidad o a la inversa?, ¿la acción a la pasión, o al revés? Por lo demás, ¿no denota el paso de lo físico a lo químico aumento de perfección, *jerarquía*?

Es claro que hay distinción jerárquica entre sustancias inertes, pero por muy perfectas que éstas sean, ninguna de ellas está viva, es decir ninguna tiene un *movimiento intrínseco*, unitario y regulado por ella misma. Las sustancias que están vivas y que controlan sus propios movimientos son *naturalezas*. Las sustancias son materias inertes cuyos movimientos son fijos.

¹⁸ Con breves ejemplos: es sabido que la luz es lo más veloz en el mundo físico. En términos clásicos se podría decir que es lo que más *forma* tiene y menos *materia*. Como la materia indica imperfección y la forma perfección, la luz es la superior de entre las sustancias que son físicas. Pero la luz no es lo superior de la realidad física sin más, pues en ésta hay propiedades químicas irreducibles a las físicas.

Por eso la acción sobre ellas de cualquier movimiento externo les influye negativamente, es decir pule o resquebraja su estructura. En cambio, los seres vivos no pueden vivir sin la inmutación de movimientos externos (ej. la alimentación); movimientos que los vivos hacen suyos e integran en los propios que ellos regulan. Se trata de la clásica distinción entre *causa eficiente externa (ex qua)* y la *causa eficiente interna (in qua)*, siendo la segunda superior a la primera. En una palabra, el paso de lo químico a lo biológico conlleva perfección, cambio de nivel, *jerarquía*¹⁹.

- b) *La de las causas entre sí.* Hay jerarquía en las *causas formales* entre sí y en las *causas eficientes* entre sí. Las causas formales, en concausalidad con las demás, dan lugar a lo que llamamos *géneros* y *especies*. Hay distinciones perfectivas entre géneros de minerales, vegetales y animales, y las hay entre especies de los mismos. A su vez, dentro de una especie se puede descubrir la distinción perfectiva entre los diversos individuos, aunque ésta cuesta más apreciarla²⁰. Los movimientos transitivos son plurales y distintos entre sí. Los más lentos indican que en la combinación real de las causas, la material ejerce más influjo que en los que son rápidos. Como la causa material es más imperfecta que la eficiente, si aquélla ejerce más su dominio, los movimientos son pausados. Así, antes del *Bing–bang* los movimientos son lentos. En cambio, tras la explosión cósmica inicial, los movimientos de los cuerpos se aceleran²¹. Esto indica que tras la deflagración cósmica inicial la causa eficiente es preeminente respecto de la material. Por otra parte, dentro de los movimientos transitivos, los *intrínsecos* –que caracterizan a los seres vivos– son más perfectos que los *extrínsecos*. Éstos últimos se distinguen, a su vez, en perfección según su mayor o menor *sincronía* que compatibiliza la complejidad de los movimientos internos de los vivos²².

¹⁹ En este sentido se puede advertir que la evolución de las especies camina hacia la perfección, menos en el caso del género *homo*, que cada vez se *potencializa* más, es decir, se desespecializa, y eso debido a que a esos seres van unidas unas perfecciones que no son meramente orgánicas, las de los sentidos internos, cuya operatividad hace frente a las contrariedades del medio ambiente externo; y ello hasta llegar al *sapiens*, el más desasistido o imperfecto corporalmente de todos, pero el único al que acompaña una perfección sin soporte orgánico, la *inteligencia*, que es, precisamente por eso, susceptible de crecimiento irrestricto, y capaz de superar con creces la menesterosidad corpórea.

²⁰ Así, por ejemplo, entre diversos ejemplares de perros cuesta más conocer si un pastor alemán es más perro que un dálmata, porque entre ambos hay muchas características comunes, asunto que no pasa, por ejemplo, en los actos del conocer humano. Y lo mismo nos sucede para distinguir diversos ejemplares de una misma raza perruna. En cierto modo, lo mismo acaece dentro del género humano, por eso advierte Tomás de Aquino que en un hombre siempre hay algo que sobresale sobre los demás y por eso hay que rendirle honor.

²¹ Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, “El tiempo físico”, pp. 202-209.

²² Así, la sincronía de las interconexiones neuronales humanas es mucho más amplia y compleja que en los animales y que en cualquier otro tipo de movimientos físicos, como los que ocurren, por ejemplo, en el sistema ecológico.

- c) *Entre sustancias, naturalezas y en la esencia del cosmos.* Los seres vivos no son todos iguales. ¿Cuál es la distinción entre ellos? Precisamente la *vida*, pues unos están *más* vivos que otros. En efecto, unos son inconscientes de sus movimientos internos autorregulados, los *vegetales*, mientras que otros son conscientes, los *animales*. Está más vivo quien conoce, porque conocer es una forma de vida. Por eso, los animales son superiores a los vegetales; consecuentemente, éstos están en función de aquéllos, no a la inversa. Hay, pues, distinción real entre *naturalezas*. A la par, cabe distinguir entre animales según su superior o inferior conocimiento sensible²³. Ahora bien, tomados en conjunto los seres inertes, los vegetales y los animales, es manifiesto que sobre todos ellos rige, tanto a nivel microscópico como cósmico, una *unidad de orden cósmico*. A ese único orden se debe los movimientos galácticos, las explosiones estelares, la ley de la gravedad entre planetas, el modo de propagación de la luz, la rotación planetaria, las estaciones, etc. Esta unidad de orden fue descrita desde antaño con la expresión *causa final*. Obviamente esta *causa* o *principio* real físico es superior a los precedentes (*materia, forma* y *causas eficientes* extrínsecas e intrínsecas), puesto que siendo una controla o regula a las demás. Esta perfección se puede designar como la *esencia* del universo físico, que denota que el cosmos es precisamente un *cosmos*, no un caos.
- d) *La de espacio y tiempo.* Dentro de este campo físico podemos notar varias distinciones reales que son jerárquicas: la de espacios entre sí, la del tiempo sobre el espacio, y la de tiempos entre sí. En cuanto a lo primero, el espacio siempre “igual” o *isomorfo* no es real, sino imaginado exclusivamente por la imaginación humana. Lo mismo acaece con el tiempo siempre “igual” o *isocrónico*. Pero los espacios reales se distinguen no sólo según mayor o menor, sino según perfección (así el que una hectárea de tierra en la Antártica valga menos que otra —de la misma composición— a orillas del Mediterráneo no hay que relegarlo en exclusiva a una cuestión de la ley de la oferta y la demanda)²⁴. Por otra parte, el tiempo es superior al espacio, como podemos apreciar por la *luz* (lo más perfecto de lo físico) y por la *vista* (el más cognoscitivo de los sentidos externos), pues es claro que ambas realidades vencen más el espacio que el tiempo²⁵. También la

²³ En efecto, los hay sencillos, con pocas funciones noéticas sensibles que armonizar, además de las vegetativas, y animales complejos, con pluralidad de ellas. Añádase que entre estos últimos hay animales inferiores y superiores. Si se los compara vuelve a resplandecer una escala *jerárquica*.

²⁴ Cfr. SACCHI, M. E., “La concepción del espacio en la física de Santo Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 51 (1996) pp. 517-563.

²⁵ Cfr. SNYDER, S. C., “Thomas Aquinas and the Reality of Time”, *Sapientia*, 55 (2000) pp. 371-384.

vida nos ratifica lo que precede. Por eso, todo ser vivo –en condiciones de salud– prefiere vivir más tiempo, aunque el espacio en el que viva sea más limitado, que vivir muy poco tiempo aunque viva recorriendo grandes distancias. Por lo que respecta a la distinción entre tiempos es manifiesto que unos son superiores a otros. Así el tiempo humano es superior al animal, porque el primero lo puede usar para crecer según virtud, no sólo biológicamente²⁶.

4. Distinciones reales culturales

Es usual leer u oír que las culturas a lo largo de la historia o las existentes actualmente en el mundo son simplemente ‘distintas’, de manera que el *relativismo cultural* viene a ser hoy como un axioma del que parte la indagación de la *antropología cultural*²⁷. Sin embargo, ¿podemos preguntar si existen distinciones jerárquicas entre lo que el hombre realiza? Destaquemos varias dimensiones de su actuación.

- a) *Los productos culturales*. Las manifestaciones culturales se pueden distinguir por varios criterios: utilidad, valor adquirido, servicio al hombre, rapidez, eficacia, precisión, ingenio, bondad, belleza, etc. Sea cual sea el criterio que se tome, en cualquier caso se discierne entre los objetos culturales según un más y un menos²⁸. Si se unen todos los criterios valorativos, también

²⁶ Piénsese, por ejemplo, en el tiempo humano. Éste no es igual en todas las dimensiones humanas. En efecto, el tiempo físico afecta a nuestro organismo, lo desgasta y, al final, con la muerte, lo vence. En cambio, los *actos* de la inteligencia y de la voluntad trascienden el tiempo físico, porque pensar el tiempo no es tiempo, y querer la historia tampoco es temporalizarse como ella. Además, los *hábitos intelectuales* y las *virtudes de la voluntad* son un modo de ganar tiempo, pues son el crecimiento de estas potencias con independencia del transcurrir del tiempo físico. Añádase que estas facultades pueden crecer irrestrictamente, porque, por ser inmateriales, no mueren. Por su parte, el tiempo del *espíritu* o *intimidad* humana es superior al de esas potencias, como lo es cada persona respecto de esas facultades suyas. El crecimiento en ella es todavía superior, pues no se trata de crecer en el *tener* (los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad son modos de tener) sino en el *ser*. Además, más que inmortal, la persona dice relación a lo eterno, es decir, a un futuro personal que nunca podrá convertirse en pasado. Con una comparación: así como el crecimiento de las facultades espirituales humanas es inexplicable sin la progresiva activación que sobre ellas ejerce el *acto de ser* o *persona* humana, ésta no es eternizable sin la ayuda divina. En suma, los tiempos –sobre todo los humanos– son jerárquicamente distintos.

²⁷ Cfr. SAN MARTÍN, J., *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Madrid, Tecnos, 2009.

²⁸ Así, se puede decir que es más útil un reloj de pulsera que uno de sol; también, que un cuadro de un famoso pintor es más valioso que el de un amateur; que un buen libro de literatura es más formativo que una postal; que no es “igualmente relevante” el invento del correo postal que el del correo electrónico, el del bolígrafo que el del ordenador, el de la vela de cera que el de la luz eléctrica, etc.

resplandece la *jerarquía*, ya que serán mejores los productos en los que el hombre haya empleado más su inteligencia y su empeño voluntario y que, a su vez, ayuden a desarrollar más la inteligencia y la voluntad propias y ajenas. Por eso, no todas las culturas humanas son “igualmente” prósperas, y no todas las formas culturales de una misma sociedad son “igualmente” valiosas, sino unas lo son más que otras, habiendo incluso algunas que, por perniciosas para el hombre, deben ser erradicadas (ej. el consumo de drogas, la promiscuidad, la corrupción, el terrorismo, etc.)²⁹.

- b) Los *lenguajes* y los *símbolos*. Para la *filosofía analítica*, a pesar de sus variantes, el hombre es un ‘ser lingüístico’. Sus representantes hablan de diversos lenguajes y de diversos usos o ‘juegos lingüísticos’ entre ellos, pero no suelen atender a la fundamentación jerárquica de los mismos. Sin embargo, directa o indirectamente aceptan la jerarquía (afirmando, por ejemplo, que los metalenguajes son superiores a los lenguajes). Los lenguajes son mejores en la medida en que significan más con menos signos, es decir, en la medida en que son más *elípticos*³⁰ y, por tanto, más rápidos, o sea, vencen más el tiempo y el espacio, y porque se perciben por más sentidos. Por eso, por ejemplo, el teléfono comunica más que el correo postal. Todos los objetos producidos por el hombre que conforman la *cultura* humana tienen un sentido, pues unos remiten a otros, pero no todos son ‘igualmente’ remitentes³¹. A su vez, los lenguajes convencionales –*escrito* y *hablado*– son más remitentes que los culturales (ej. calles, aceras, etc.), porque en ellos es prioritario el significado sobreañadido por convención a las palabras que el elemento material de las mismas, y porque, a diferencia de los productos culturales, designan en universal³², más, por tanto, que los que designan en particular. Por otra parte, para Cassirer el hombre es un animal simbólico³³. Con todo, de ordinario no se estudia el fundamento de

²⁹ Cfr. BRENNAN, R. E., *The Thomistic Concept of Culture*. En: *The Thomist*, 5 (1943) pp. 111-136; PANGALLO, M., “Persona, cultura e verità”, *Aquinas*, 43 (2000) pp. 19-29.

³⁰ Cfr. LOBATO, A., *El lenguaje y la palabra en Tomás de Aquino*. En: *Revista de Filosofía* (México) 22 (1989) pp. 132-148; ROIG GIRONELLA, J., “Filosofía del lenguaje y la filosofía aristotélica de Tomás de Aquino”, *Pensamiento*, 28 (1972) pp. 29-79.

³¹ Es claro, por ejemplo, que una fotografía o un espejo son más remitentes que un plato o una servilleta.

³² También es claro que no todos los lenguajes convencionales son igualmente significativos, pues los jeroglíficos o los que cuentan con un signo para designar cada realidad cuestan más de aprender y escribir y dicen menos de la realidad que otros más formales, como los de Occidente, que con pocas letras conforman multiplicidad de palabras. A su vez, de entre éstos, el hablado es superior al escrito, porque es más veloz y da a conocer más matices de lo real que se pueden expresar con las modulaciones de la voz y que son difíciles y lentos de expresar mediante la escritura.

³³ “En lugar de definir al hombre como animal racional lo definiremos como un animal simbólico”. CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México, FCE., 1983, p. 49.

la distinción jerárquica entre los *símbolos*, pero es claro que existe, porque unos significan más que otros³⁴, lo cual supone admitir la *jerarquía*.

- c) *Las formas de gobierno y sociedad, las educativas*, etc. Todas ellas se estructuran según una neta jerarquía, pues no es equivalente el cargo de los gobernantes que el de los súbditos, y ello a nivel nacional, regional, local, de instituciones intermedias, etc. También es claro que existen pueblos que dominan sobre otros. Tampoco todas las leyes norman por igual, pues unas humanizan más; otras, menos; y las hay incluso superfluas e incluso deshumanizantes. No valen lo mismo las diversas formas de gobierno. De lo contrario, los que han pensado en la ventaja de unas sobre otras y quienes han aceptado vivir en unas y no en otras, como mínimo, han perdido el tiempo³⁵. En cuanto a las *formas educativas*, no parece tener la misma relevancia educativa la familia que el colegio, o éste que la universidad³⁶. Tampoco tienen el mismo valor todos los centros de enseñanza de un determinado nivel, aunque unos cuenten con más recursos económicos o con más favor político que otros. Tampoco es “igual” la formación o investigación que en ellos se lleva a cabo. Dentro de las aulas, no parecen tener la misma autoridad profesional los profesores que los alumnos. Desde luego que hay títulos académicos que no responden al valor real del oficio, pues algunos profesores y alumnos son más elogiados que otros de mayor saber, pero —sea justa o injustamente— en cada caso la jerarquía prevalece.
- d) *Las estructuras de comunicación y económicas*. No todos los informativos son “iguales”, ni lo son todos los programas televisivos, de espectáculos, deportivos, etc. Unos, además de informar, forman mientras que otros deforman. No todas las directrices económicas son “igualmente” válidas, pues algunas llevan a los países a la crisis, otras los han llevado a la miseria, mientras que otras los conducen a la prosperidad³⁷. Además, unos sistemas económicos están más fundamentados que otros³⁸. ¿No indica todo esto *jerarquía*?

³⁴ El cine, por ejemplo, es más simbólico que las señales de tráfico; tampoco significa por “igual” para un cristiano una cruz latina que una bandera, etc.

³⁵ Cfr. FINNIS, J. M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998; GILBY, T., *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; GULLO, G., *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1974.

³⁶ Cfr. SPANGLER, M. M., *Principles of Education: A Study of Aristotelian Thomism Contrasted with Other Philosophies*, Washington, University Press of America, 1983.

³⁷ Cfr. en este campo: TOZZI, G., *I fondamenti dell'economia in Tommaso d'Aquino*, Milano, Mursia, 1970.

³⁸ La ‘mano invisible’ postulada por Adam Smith, clave del sistema económico *liberal*, la ‘dialéctica’ propuesta por Marx, clave en el sistema económico *comunista*, la *burocracia*, clave de los sistemas *socialistas*, no están teóricamente justificadas. Por eso, no se puede garantizar con ellas de modo necesario la prosperidad económica futura.

5. Distinciones reales cognoscitivas

Se pueden distinguir muchos niveles dentro de la *teoría del conocimiento*, porque la jerarquía es un axioma característico de esta disciplina³⁹, pero tengamos en cuenta sólo los más usuales.

- a) *De los objetos conocidos entre sí y de ellos respecto de los actos de conocer.* Los objetos conocidos en cuanto tales (no las realidades a las que éstos remiten) se distinguen entre sí según un más y un menos, y ello tanto en lo sentidos (distinción entre los *sensibles propios, comunes y por accidente*) como en la inteligencia (distinción entre abstractos, ideas, etc.). La distinción estriba en que unos permiten conocer más que otros. A su vez, los *actos* de conocer se distinguen de los objetos conocidos tanto a nivel sensible como intelectual en que, si bien ambos son inmateriales, sin embargo, los objetos son *intencionales*, mientras que los actos son *reales*, siendo lo real superior a lo intencional. Además, los objetos dependen de los actos, no a la inversa, pues son los actos de conocer los que presentan, forman, los objetos conocidos, y no al revés.
- b) *La de los actos cognoscitivos entre sí. De los hábitos adquiridos entre sí.* Como los actos u *operaciones inmanentes* se conmensuran con los objetos conocidos en cuanto que conocidos (no en cuanto que realidades), se distinguen entre sí –tanto en la sensibilidad como en la inteligencia– en la medida en que unos actos son más cognoscitivos (activos) que otros. Así, entre facultades distintas, los actos de una son más cognoscitivos que los de otra (ej. el acto de ver es más cognoscitivo que el de oír; el de pensar, más que el de ver, etc.). Y lo mismo dentro de una misma facultad (ej. el acto de abstraer es menos cognoscitivo que el de juzgar, siendo ambos propios de la razón).

A su vez, los *hábitos adquiridos* de la inteligencia son diversos, pues los hay *formales* (lógicos, matemáticos, etc.), los hay *prácticos* (sensatez, prudencia, etc.), y los hay *teóricos* (ej. la ciencia). En una primera aproximación, se puede decir que los hábitos adquiridos de la inteligencia son nuestra conciencia racional, pues por medio de ellos nos damos cuenta de que abstraemos,

³⁹ Cfr. al respecto POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-2004. Este autor establece la *jerarquía* como uno de los *axiomas* centrales de la teoría del conocimiento humano.

juzgamos, etc. La distinción entre ellos no estriba sólo en que conozcan temas distintos, sino también en que unos conocen más que otros⁴⁰.

Por lo demás, si se comparan entre sí los *hábitos* y los *actos* para descubrir la jerarquía entre ellos —o sea, su mayor o menor alcance noético—, ésta también resplandece, porque por medio de los hábitos nos damos cuenta de que ejercemos actos de conocer, es decir, los hábitos conocen actos, mientras que los actos conocen objetos pensados. No es lo mismo un acto que un objeto pensado. El primero es *real*; el segundo, *ideal*. Conocer realidades es superior a conocer ideas, aunque ambas seas inmateriales. En efecto, no es lo mismo conocer (ej. A, B o lo que sea) que *darse cuenta* de que se está conociendo (verse ese último conocer sobre A, B o lo que sea). La pregunta pertinente es: ¿qué es más, que es superior, *conocer* (A, B o lo que sea), o *darse cuenta* de que se está conociendo (ya conozca este último conocer A, B o lo que sea)? Es más, ¿es posible *conocer* (A, B o lo que sea) sin *darse cuenta* de que se está conociendo (A, B o lo que sea)? Pues bien, la teoría del conocimiento humano tiene más plantas que un rascacielos, aunque lo ordinario sea interpretarlo como una modesta casa de campo.

- c) *La de las vías operativas racionales. La de los hábitos adquiridos e innatos.* Desde antaño se han descrito diversos modos intelectuales de conocer. Así Agustín de Hipona, por ejemplo, distinguía entre ‘razón superior’ e ‘inferior’, siendo más cognoscitiva la primera. Aristóteles y sus comentaristas medievales (Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, San Buenaventura, etc.) distinguieron entre ‘razón teórica’ y ‘práctica’, siendo más cognoscitiva la primera (Kant sostuvo lo contrario). Casi todos los pensadores, clásicos y modernos (tal vez sea Hegel una de las escasas excepciones), admiten un más y un menos en los modos de conocer racional, es decir, grados, niveles. Pero no se trata de una polémica entre escuelas filosóficas, sino de algo palmario, experimental, pues sabemos de modo patente que en nosotros es más relevante, por ejemplo, saber dotar de sentido a nuestras acciones éticas que saber reglas lógicas, pues en el primer saber uno mismo está más implicado que en el segundo. Tampoco tiene el mismo valor saber acerca de las personas que conocer matemáticas, pues si se invierte la jerarquía entre estos niveles es uno mismo el que se despersonaliza.

⁴⁰ Cfr. mi trabajo: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.

Por otra parte, por encima de los *hábitos adquiridos* de la razón, el hombre dispone de los llamados *hábitos innatos*⁴¹ (llamados así por la tradición filosófica griega y medieval), que son más cognoscitivos que aquéllos y condición de posibilidad de que aquéllos se adquieran. Uno de los innatos me permite saber que yo soy una persona distinta de los demás. Que esto es previo y más importante que saber álgebra, economía, astronomía, etc. —que son saberes adquiridos— es manifiesto, pues para empezar a conocer esas disciplinas, me tengo que ver a mí como distinto y superior a ellas. Además, ¿de que me serviría conocerlas si no pudiera conocerme a mí mismo? A la par, la distinción entre los hábitos innatos es asimismo escalonada, pues, por ejemplo, es claro que es superior conocerme a mí mismo —mi *acto de ser*, mi intimidad— que conocer algunas facultades de que dispongo —mi *esencia*, mi tener—.

- d) *Alusión al intelecto agente*. Este fue un hallazgo aristotélico, tan comentado como usualmente mal interpretado tras él⁴². Para el Estagirita se trata de la raíz activa del conocer intelectual humano (algo así como la locomotora de un tren), pues es claro que una potencia en estado pasivo (la razón o ‘intelecto paciente’ o ‘pasivo’) no puede pasar al acto sino por medio de un acto que sea previo y superior a ella. De acuerdo con esto, es claro que —para Aristóteles— el ‘agente’ es superior al ‘paciente’. Sin embargo, muchos de sus comentaradores medievales pensaron lo contrario. Como esclarecer este tema desborda nuestro actual propósito, hay que señalar que, en cualquier caso, la distinción entre esas dos realidades cognoscitivas (*acto* una, *potencia* la otra) no puede ser sino jerárquica, y como se trata de teoría del conocimiento, la distinción debe ser según un mayor o menor alcance *cognoscitivo*.

⁴¹ Estos son tres: la ‘síndéresis’, el hábito de los ‘primeros principios’ y el llamado ‘hábito originario’, asimilable éste a lo que dicha tradición llama ‘hábito de sabiduría’. Por el primero se conocen (activan) las dos potencias superiores humanas (razón y voluntad). Por el segundo se conocen los actos de ser reales extramentales (los primeros principios que fundan los demás principios o causas), es decir, se conoce que el cosmos está fundado (no es el hombre el que lo fundamenta) y que su fundamentación corre a cargo del ser divino. Por el tercero alcanzamos a conocer nuestra intimidad personal y su apertura a la trascendencia, es decir, sabemos que somos una persona distinta y que el sentido completo de tal distinción no está en nuestras manos, sino en las de Dios.

⁴² Los comentaradores griegos clásicos y los árabes y judíos medievales del Estagirita en este punto no son ni pocos ni de poca envergadura. Añádase que los comentaradores cristianos medievales de los ss. XIII y XIV son muchos y más encumbrados, y que los renacentistas de los ss. XV-XVII, no se cuentan por decenas o centenares, sino que disponemos de miles, aunque todavía ocultos en el fondo antiguo de las bibliotecas más prestigiosas. A ellos hay que sumar los escasos comentarios de los ss. XVIII y XIX y las recuperaciones e interpretaciones de ese hallazgo durante el XX.

6. Distinciones reales metafísicas

Si por *metafísica* se entiende un saber que estudia lo real más principal, lo que es primero, el fundamento, según este enfoque podemos atender a los siguientes temas reales, para comprobar si en ellos se da la jerarquía.

- a) *La de los actos de ser creados respecto del increado.* En sentido real –no lógico– la distinción se opone a la identidad. Es sabido que la filosofía medieval –siguiendo a Aristóteles– describe a Dios como el *ser simple* (“*mysterium simplicitatis*”). A esa descripción añade que Dios es la *identidad*⁴³, en quien no cabe distinción real ninguna. Para esta filosofía –frente a la platónica y neoplatónica– (y sin contar con la ayuda de la teología revelada), la identidad (*acto puro*) es superior a la distinción real (*acto–potencia* o *acto de ser–esencia*)⁴⁴. Por otra parte, la dependencia de la criatura *personal* respecto de Dios es superior –si ella no se opone– a la vinculación que media entre la criatura que no es personal y el Creador, porque la vinculación de la primera es *libre*, mientras que el nexo de dependencia real de la segunda es *necesario* y, obviamente, lo libre es superior a lo necesario⁴⁵.
- b) *De los actos de ser creados entre sí. De los actos de ser personales creados.* El acto de ser personal es superior al que no lo es, pues el primero es libre, cognoscente y amante, y es obvio que la libertad es superior a la necesidad, el conocimiento a la ignorancia, y el amor a la falta de él. A la par, los actos de ser personales se distinguen entre sí en la medida en que son más personalmente libres, cognoscentes y amantes. Con todo, esa medida sólo el Creador la conoce. En efecto, los actos de ser de las personas creadas se distinguen entre sí –no hay dos iguales– en la medida en que uno es más activo que otro. La mayor activación se mide, obviamente, por su cercanía a Dios –*acto puro*–, es decir, por el mayor crecimiento y elevación o divinización del acto de ser personal creado.

⁴³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, VI, cap. 6 (PL 42, 928); TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 3, aa. 4 y 7 co.

⁴⁴ Cfr. VENTIMIGLIA, G., *Differenza e contraddizione: il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano, Vita e pensiero, 1997. En cambio, la teología añade que el ser divino es plural en Personas, de manera que si bien el misterio trinitario conforma el único ser divino, las tres Personas divinas son irreducibles entre sí. Con ello se advierte que la distinción real es tan primaria y sublime como la identidad. Sin embargo, en dichas Personas no cabe distinción jerárquica: “*in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus*”. *Symbolum Athanasianum*, 24.

⁴⁵ Con todo, si la persona se opone a dicha vinculación, su relación de dependencia respecto de Dios es inferior a la del universo, pues es necesaria pero negativa, es decir, sin posibilidad de perfeccionamiento.

- c) *De los actos de ser creados respecto de su esencia. De las esencias entre sí.* El acto de ser creado no es potencial, en cambio, su *esencia* sí lo es. Tanto el acto de ser personal como el no personal son superiores a sus respectivas esencias⁴⁶. Así, el acto de ser personal humano es superior, por ejemplo, a las “potencias” de la inteligencia y de la voluntad. También el acto de ser del universo físico es superior a cualquiera de las cuatro causas que componen la “esencia” del cosmos. Por otra parte, la esencia de la criatura personal es superior a la esencia de la criatura que no lo es, pues la esencia de la persona puede crecer irrestrictamente (nociones de hábitos intelectuales y virtudes de la voluntad), ya que carece de soporte material que la limite. En cambio, la perfección esencial de la criatura no personal es limitada por definición, dada la concausalidad física que la caracteriza. Así, las “potencias” de la inteligencia y de la voluntad humanas pueden crecer sin coto, mientras que el orden del universo no carece de rémoras y límite perfecto.

7. Distinciones reales éticas

Actualmente la *ética* —aunque no más que otras disciplinas filosóficas— está en crisis, sumida en un *relativismo* según el cual lo bueno y lo malo de las acciones humanas parecen asuntos subjetivos, es decir, dependen del punto de mira o criterio del actor. De entre las propuestas teóricas de fundamentación de la *ética* habidas a lo largo de la historia, unas se ciñen en mayor medida a los *bienes* reales, otras a las *normas* de la inteligencia y otras a las *virtudes* de la voluntad⁴⁷. Sin entrar a dilucidar cuál de ellas es más correcta, se pueden tener en cuenta, al menos, las siguientes distinciones reales jerárquicas:

⁴⁶ Cfr. DEWAN, L., “St. Thomas, Joseph Owens, and the Real Distinction between Being and Essence”, *The Modern Schoolman*, 61 (1984) 145-156; ESLICK, L. J., “The Real Distinction: Reply to Professor Reese”, *The Modern Schoolman*, 38 (1961) 149-160; KOPACZYNSKI, G., “A Real Distinction in St. Thomas Aquinas: 20th Century Opponents and the Linguistic Turn”, *Philosophy Research Archives*, 11 (1985) 127-139; LONG, S. A., “On the Natural Knowledge of the Real Distinction of Essence and Existence”, *Nova et Vetera*, 1 (2003) 75-108; OWENS, J., “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies*, 27 (1965) 1-22; PATT, W., “Aquinas’s Real Distinction and Some Interpretations”, *The New Scholasticism*, 62 (1988) 1-29; REESE, W. L., “Concerning the Real Distinction of Essence and Existence”, *The Modern Schoolman*, 38 (1961) 142-148; BARRIO MAESTRE, J. M., “La distinción real entre esencia y acto de ser en Tomás de Aquino”, *Folia Humanistica*, 32 (1994) 321-331.

⁴⁷ Cfr. BAUER, F. R., *The Essence of Ethics*, Worcester, Ambassador Books, 2004; ELDERS, L. J. (ed.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1984; MCINERNEY, R. M., *Ethica thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 1997; POPE, S. J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002; SWEET, W., *The Bases of Ethics*, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

- a) *Distinción de los bienes entre sí: mediales y final.* No todo es 'igualmente' bueno, pues uno de esos bienes, el 'final' o último a alcanzar, el que puede satisfacer la felicidad humana, es superior, mientras que los otros son 'medios' que conducen en mayor o menor medida a aquél. Es claro que los medios se subordinan al fin. Incluso quienes no aceptan la existencia un bien último es claro que dan más importancia a unos bienes que a otros (ej. dinero, placeres, etc.)⁴⁸. Al margen de que esas preferencias estén bien o mal fundadas, ¿acaso esa actitud no denota que se acepta cierta jerarquía entre los bienes reales?
- b) *De las normas de actuación entre sí: sobre medios y sobre fin.* Tampoco todas las normas de la razón práctica son 'iguales', pues las hay correctas e incorrectas, y unas y otras se distinguen entre sí según un su mayor o menor corrección, es decir, según sean más o menos cognoscitivas y atraviesen de sentido en mayor o menor medida la actuación humana. Además, todas las normas de la razón práctica versan sobre medios, es decir, sobre acciones a realizar. Pero hay una superior a las anteriores porque versa sobre el fin, e impele a proseguir actuando hasta alcanzarlo⁴⁹.
- c) *De los actos de querer entre sí. Entre los actos y las virtudes. De las virtudes entre sí.* No todos los actos de querer son 'iguales', pues unos versan sobre medios, mientras que otros sobre el fin, siendo superiores éstos a aquéllos. Así, el de Aquino distinguía tres actos mediales (consentir, elegir y usar) y tres de fin (querer, tender y disfrutar). Entre unos y otros también hay distinción según la mayor o menor intensidad volitiva. Sin embargo, estos actos son inferiores a las *virtudes*, porque éstas se forman en la voluntad en la medida en que redunden más actos. A la par, es claro que las virtudes se distinguen entre sí según un más y un menos en su querer, pues la amistad, por ejemplo, implica más querer que la justicia⁵⁰.

Bienes, normas y virtudes. Estas tres realidades aludidas también guardan un orden jerárquico entre sí. ¿Cuál es ese orden? El bien último, la felicidad, es primero; la norma cognoscitiva que impele a buscarlo sin desfallecer viene después; luego, las virtudes, porque son superiores a las normas de la inteligencia que versan sobre medios, ya que una virtud es superior —más real— que un acto (*operación inmanente*) de conocer (*norma*); y las

⁴⁸ Cfr. HANINK, J. G., *A Theory of Basic Goods: Structure and Hierarchy*. En: *The Thomist*, 52 (1988) pp. 221-245.

⁴⁹ A esta normatividad primigenia y superior se llama tradicionalmente *sindéresis*. En virtud de ello se llama 'norma primera' de moralidad; a las otras, en cambio, 'segundas'.

⁵⁰ Cfr. TÁBET, M. Á., *Los grados de las virtudes según Santo Tomás y su valoración actual*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 1979.

virtudes son también bienes superiores a los bienes mediales, porque las virtudes son inmateriales. Por último, por la misma razón, las normas son superiores a los bienes reales mediales, porque las normas son *actos* de la razón, realidades *inmateriales* por tanto, que son carentes de potencialidad, mientras que los bienes sensibles son materiales y potenciales. En efecto, las normas no son otra cosa que el último *acto* de la clásicamente llamada ‘razón práctica’ (también denominado *imperio*, *precepto* o *mandato*), el cual, en la medida en es correcto, redundando en este uso racional desarrollando el *hábito* adquirido superior de ella (la *prudencia*⁵¹). Como este hábito (y el de *arte*, o ‘saber hacer’) no se da al margen de las virtudes de la voluntad (se coimplican), hay que indagar si este hábito cognoscitivo es superior o inferior a dichas virtudes, es decir, si son las virtudes para adquirir más prudencia, o si la prudencia es para adquirir las virtudes más altas (ej. la amistad). Estimo que esto último, porque, por ejemplo, la amistad es adhesión a *personas*, mientras que la prudencia arroja luz sobre *acciones* (que no son personas). Y es claro que la persona es una realidad superior a sus acciones. En cualquier caso, no se puede hablar de igualdad.

Si se respetan las aludidas jerarquías en ética, no se actuará por actuar o por adquirir bienes sensibles, lo cual supondría no atravesar de sentido a las acciones humanas, sino que se actuará para crecer en conocimiento práctico (prudencial) y, sobre todo, en virtud (todas ellas están vinculadas), es decir, subordinando lo menor a lo mayor, lo potencial a lo activo, lo externo a lo interno. Por último, se actuará subordinando la ética a la novedad irreductible que cada persona es, pues la ética es para la persona, no al revés. En efecto, la persona no es para actuar, sino para crecer personalmente en orden a Dios y para ser elevada (por y para él). Además, sólo en esa medida actuará menor y más personalmente. Por eso, ética y antropología no son equivalentes, sino jerárquicamente distintas. Pero exponer esto pertenece ya al campo de la *antropología trascendental* (la centrada en el estudio de la intimidad humana).

⁵¹ Cfr. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

8. Distinciones reales antropológicas

En la actualidad la pluralidad de antropologías está servida; cultural, paleontológica, biológica, filosófica, etc. Ante tantos enfoques cabe preguntar si unos son superiores (más cognoscitivos) a otros. La solución de este tema es extensa. Por tanto, podemos atender a algo más modesto, a saber, si entre los diversos temas antropológicos que estudian los diversos enfoques se puede apreciar que las distinciones reales son de niveles.

- a) *La distinción de las funciones vegetativas entre sí. La de los movimientos entre sí.* Se distinguen tres funciones vegetativas: la *nutrición*, la *reproducción celular* y el *desarrollo* diferencial. De entre ellas se puede advertir que la primera es inferior y está en función de las demás. A su vez, como la reproducción duplica lo mismo, se ve que está en función de la distinción o especialización de las células, es decir, del desarrollo. Por otra parte, se advierte que los *movimientos* son superiores a las funciones vegetativas, pues aquéllas están en función de éstos, ya que las células se nutren, duplican y especializan más o menos y en una u otra dirección en orden al movimiento que el vivo les imprime⁵².
- b) *La de los sentidos y apetitos entre sí. Entre las emociones, sentimientos y afectos.* Los sentidos son superiores a los movimientos, porque conocen. Todos los sentidos tienen órganos. Unos órganos son superiores a los otros. Los médicos indican que unos son más “vitales”. El sistema nervioso es superior al resto, porque los controla. Es obvio que unos sentidos conocen más que otros. A su vez, los órganos de los sentidos más cognoscitivos son mucho más complejos y sofisticados que los de los menos cognoscitivos. Por otra parte, es claro que unos apetitos son superiores, más intensos que otros. También ocurre así entre las *emociones* sensibles. Y otro tanto hay decir de los sentimientos o afectos que no son sensibles, que unos son más penetrantes o íntimos que otros. Por tanto, en estos puntos sigue vigente la jerarquía.
- c) *La de las potencias inmatrimales entre sí: inteligencia y voluntad.* Por una parte, la superioridad de estas potencias sobre las sensibles está asentada en la filosofía clásica (aunque se ha intentado conculcar en la moderna). Por otra parte, de todos es conocida la polémica escolástica en torno a la

⁵² En efecto, por pertenecer estas funciones a unos u otros órganos, a unas u otras partes del cuerpo, al mover el viviente más o menos y en un u otro sentido esas partes las subordina a dichos movimientos.

superioridad de la *inteligencia* o de la *voluntad*. Sin pretender solucionarla ahora, hay que señalar que la distinción entre esas facultades humanas debe ser jerárquica. Esa jerarquía puede admitir, además, variaciones según se tome a esas facultades de modo simple, respecto de la presente situación vital, de la venidera, etc. De modo simple Tomás de Aquino defiende la superioridad de la inteligencia⁵³. Pero atendiendo a la vida humana histórica concede la primacía a la voluntad, porque dice que en esta vida es superior amar a Dios que conocerle, debido a la distinta *intencionalidad* de una y otra potencia. Sin embargo, respecto de la vida futura no se suele defender la misma tesis, porque se indica que la inteligencia no conocerá como ahora sino directamente⁵⁴.

- e) *La de varón mujer. La de esencia y naturaleza humanas. La de las manifestaciones de la esencia humana: familia, educación, ética, sociedad, lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, etc.* A nivel físico se ha escrito mucho a favor de la superioridad del varón. A nivel psicológico, en cambio, a favor de la primacía de la mujer⁵⁵. A nivel íntimo no se suele escribir, porque la intimidad de cada quien sólo es patente ante el ser divino. Como éste último es, sobre todo, el nivel donde radica la dignidad humana, y nos es bastante desconocido, ¿se puede hablar de ‘igualdad’ varón–mujer? Se puede; sin embargo, en ese plano, si cada persona es distinta, carece de sentido establecer ‘igualitarismos’ como lo es hacer distinciones ‘tipológicas’ entre varón–mujer a nivel íntimo, sencillamente porque no caben dos personas ‘iguales’ ni entre varones, ni entre mujeres, ni entre cualquier otro ser personal (ángeles y personas divinas). Será más persona quien cumpla más el ser personal que Dios le ofrezca.

Por otra parte, es manifiesto que en el amplio campo de las llamadas ‘manifestaciones humanas’ no todas valen lo mismo, pues la familia, por ejemplo, es base de la sociedad y del estado; el lenguaje es condición de posibilidad del trabajo y de la cultura; tampoco cabe sociedad sin ética, etc. Por tanto, también en estos campos rige la jerarquía. El problema de

⁵³ “Illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem”. S. Theol., I, q. 82, a. 3, ad 2.

⁵⁴ Cfr. DEWAN, L., *Real Distinction between Intellect and Will*. En: *Angelicum*, p. 57 (1980) 557-593. Cfr. asimismo mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

⁵⁵ Cfr. SEDA, A., *Identidad y diferencia: la relación hombre-mujer*, Madrid, Encuentro, 1989; HÉRITER, F., *Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996; DI NICOLA, G.P., *Reciprocidad hombre-mujer: igualdad y diferencia*, Madrid, Nancea, 1991.

nuestros estudios humanísticos al respecto es que son *analíticos* en exceso, es decir, que por centrarse en una de esas dimensiones humanas hasta la especialización, el juego por ejemplo, no la estudian en correlación con las demás, es decir, adolecen de visión *sistémica* o *reunitiva*. Pero es obvio que en la esencia humana todo tiene que ver con todo. De modo que ofrecer esos estudios aislantes, además de no permitir conocer el orden de niveles en el que se entrelaza todo lo humano, provoca efectos secundarios no deseados. Y, por supuesto, nadie se atreve a establecer un elenco jerárquico completo de todas las manifestaciones humanas, de tal modo que permita subordinar una a otra.

¿Puede llevar a cabo dicho orden algún saber?, ¿un saber que sea condición de posibilidad y fin de los demás? Sí: la *ética*, porque es el estudio de todas las dimensiones humanas puestas en juego al unísono. Con todo, como se ha adelantado, la ética es inferior a la *antropología trascendental*, pues la ética estudia las manifestaciones humanas, mientras que tal antropología estudia la intimidad humana. Dado que el *obrar* es menor que el *ser* y lo sigue, el saber que estudia el obrar humano es inferior y segundo respecto del que estudia el *acto de ser* personal humano⁵⁶.

9. Distinciones entre los saberes

En los epígrafes precedentes hemos distinguido diversas disciplinas filosóficas. La primera cuestión a preguntar es por qué esa distinción. ¿Acaso no se podrían estudiar todos esos temas por un saber al que podríamos llamar filosofía en general? Lo ordinario es distinguir entre saberes filosóficos de acuerdo con los diversos temas estudiados por ellos⁵⁷. Además, dentro de cada saber, no todos los enfoques valen lo mismo. Así, por ejemplo, hay éticas y éticas e incluso relativismos éticos, siendo la distinción entre esos enfoques de mayor o menor corrección, conocimiento. Otro tanto habría que preguntar de otros saberes como la medicina, la biología, la arquitectura, la astronomía, etc. No se trata sólo de que, por ejemplo, unos conocimientos médicos sean superiores a otros –como la actual medicina a la de hace 5 siglos–, sino

⁵⁶ Cfr. si se desea adentrarse en ese saber, mi trabajo: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2007.

⁵⁷ Cfr. JORDAN, M. D., *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986.

también de que una disciplina sea superior a otra –por ejemplo, el derecho a la economía– y, además, que dentro de un saber haya especialidades superiores a otras –como, por ejemplo, la neurología a la ortopedia– en medicina de modo semejante a como ocurre dentro de las disciplinas filosóficas –como la antropología respecto de la ética–, guste o no a sus respectivos profesionales⁵⁸.

A su vez, dentro de cada especialidad, hay enfoques superiores a otros. Por ejemplo, la antropología filosófica es superior a la cultural. Dentro de la ética, en atención a los puntos arriba señalados, se podría dilucidar qué éticas son mejores y cuales peores, cuáles más completas y cuales más reductivas. Pero para ello deberíamos revisar muchos –ismos habidos a lo largo del pensamiento, asunto que nos llevaría lejos. De momento se puede proponer que no todas las éticas valen lo mismo, pues serán mejores las que sean más fundamentadas, y lo serán las que ajusten mejor los puntos precedentes respetando la jerarquía entre ellos.

En cualquier caso, la *distinción jerárquica* resalta en todos los campos de la *realidad* y del *conocimiento*. Para ello basta simplemente que se comparen dos realidades o dos niveles cognoscitivos cualesquiera. Sin embargo, este sencillo y usual ejercicio comparativo que se lleva a la práctica constantemente en la vida cotidiana no es –paradójicamente– muy tenido en cuenta por las actuales ciencias, pues tanto las técnico–prácticas como las humanísticas han aceptado como modelo el *método analítico*, y de acuerdo con él centran la atención en un único objeto. En consecuencia, no comparan saberes ni temas, sino que se especializan muy tempranamente en una realidad y en un determinado método de encararla. Tal actitud responde a un ‘objetivismo’ de fondo, es decir, a ceñirse en exceso a los únicos asuntos que son y pueden explicarse por separado, a saber, los objetos pensados como tales, pues éstos, al pensarlos, están exentos de vínculos reales, es decir, son independientes. Sin embargo, en lo real, toda realidad es –y sólo es explicable– en vínculo con otra realidad superior, con la que guarda un respecto neurálgico⁵⁹.

⁵⁸ En un contexto filosófico como el que se encuadra este trabajo no es pertinente abordar el saber teológico que proporciona la fe sobrenatural, pero es claro que todas las manifestaciones religiosas reveladas mantienen una neta jerarquía en todos sus órdenes (dogmático, espiritual, moral, sacramental, eclesiástico, etc.). Así acontece, por ejemplo, en la jerarquía entre las virtudes sobrenaturales infusas (tanto morales como teologales); la que media entre los dones y frutos del Espíritu Santo; la existente entre los ángeles; la órdenes sagradas dentro de la jerarquía eclesiástica; la distinción jerárquica de naturalezas en Cristo; etc.

⁵⁹ Así, por ejemplo, ni son ni se pueden explicar los accidentes sin las sustancias, las causas menores sin las superiores; las potencias reales sin sus actos previos, las esencias sin sus actos de ser, unos actos de conocer sin otros superiores, la criatura sin el Creador, etc.

En suma, las distinciones reales y mentales son *jerárquicas*. Negarlo equivale a admitir que son indiscernibles, pero es claro —por lo indicado— que distinguimos jerárquicamente tanto entre los asuntos reales como en los mentales. Otra cosa es que no se quiera aceptar la jerarquía. Pero esta actitud no es cognoscitiva sino volitivo-subjetiva. Por carecer de justificación racional, se trata de un *arbitrario voluntarismo* que, además, es contradictorio, porque aceptar que lo superior depende en cada caso de una determinada voluntad es mantener la jerarquía, aunque este *subjetivismo* sea injustificable⁶⁰. La pretensión de éste es garantizar la ‘autonomía’ del sujeto no sólo frente a toda realidad, sino también frente a su propio modo de conocer. Pero el fruto amargo de esta actitud es la *soledad*⁶¹. Y ésta es la negación de la *persona*, porque ‘persona’ significa ‘apertura personal’, ‘vinculación personal’, ‘relación personal’⁶². De manera que la existencia de una persona sola es, sencillamente, imposible. En síntesis, la presunta ‘democracia’ noético-real arrastra a la contradicción: a un subjetivismo trágico porque acaba negando el ser personal⁶³.

⁶⁰ “El voluntarismo es el subjetivismo”, POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 86.

⁶¹ “El subjetivismo moderno es una equivocación en tanto que induce al solipsismo”. ID., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, p. 35.

⁶² “La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad”. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 152. Cfr. asimismo: *Caritas in veritate*, nnº 53-54.

⁶³ “La tragedia del subjetivismo consiste en algo así como una contradicción interna: en la imposibilidad de sostener, de una manera legítima y con suficiencia, la noción de sujeto humano cuando esta noción se desequilibra por poner demasiado énfasis en mantenerla”. ID., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 21. Y más adelante añade: “El subjetivismo es la no aceptación, o la quiebra, de la plenitud personal”. p. 28. Y en otro lugar: “El subjetivismo representa, entre otras cosas, una crisis en el desarrollo de la persona, o, lo que es igual, una detención en el estadio del yo de la autocomprensión humana. Esta detención representa una limitación en la maduración del hombre”. *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 254.



R. Barradas, Marinero, Lápiz y lápiz color sobre papel, 27 x 21 cm.

LIBROS

Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880-1920). Adriana Rodríguez Pérsico

por Michel Marx

Juana de Ibarbourou: las palabras y el poder. Pablo Rocca

por Sofía Rosa

O dia em que odiaram o Carnaval. Política externa e a construção do Brasil. Luís Cláudio Villafañe G. Santos

por Adriana Mirel Clavijo

Adriana Rodríguez Pérsico:
Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880-1920). Beatriz Viterbo Editora, Buenos Aires, 2008, 525 pp.

Adriana Rodríguez Pérsico es profesora en la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científica y Técnicas y ejerció como docente de Literatura latinoamericana en universidades como San Pablo, Duke, Maryland y París 8. En 1992 publicó en Washington el libro *Un huracán llamado progreso. Utopía y autobiografía en Sarmiento y Alberdi* y ha realizado compilaciones, libros y ensayos sobre literatura argentina, latinoamericana y teoría literaria. En 2008, publica el libro *Relatos de época. Una cartografía de América Latina*, bajo el sello de la editorial Beatriz Viterbo, con el que recibe en 2010 el Premio de Ensayo Ezequiel Martínez Estrada otorgado por Casa de las Américas.

Este ensayo funda un camino posible en la modernidad latinoamericana. Apunta a seguir el mito de la modernidad en estas tierras a través de la literatura, marcando sus límites en lo que en Europa llamaron la Belle Époque. El marco teórico escogido es diverso: el análisis literario, los estudios culturales, la estética, la sociología, el psicoanálisis, la filosofía y la historia. Un gabinete de herramientas que comprende autores desde Koselleck a Berman, desde Habermas a Marx, pasando por Weber, Foucault, Simmel, Jaus, Rama y Jameson, entre otros. Los temas elegidos en la exposición pueden entenderse como cuestiones recurrentes en el fin de siglo: las políticas y estéticas que representan y configuran los imaginarios del arte y de la ciencia, el artista en la tensión entre comunidad y sociedad, la construcción de la nación y el predominio de las masas, el lenguaje, el cuerpo, la mujer y el amor. Una tensión de la época que se debate entre el ser y querer ser, entre el ser y el parecer. Como versa el

título del trabajo es una cartografía de relatos. Realiza un mapa, “un modelo del mundo entre otros varios posibles” (p. 520) sin negar que existen otros. Pero a su vez impone una jerarquía, no sólo de temas, sino también de autores. Con la finalidad de ordenar lo que a veces parece caótico la autora establece un canon, como lo hacen también los relatos al tratar temáticas de la época (p. 520). La tesis es hacer visible lo que la multitud no permite ver. En un universo tan diverso de escritores y escrituras establecer un orden que permita visualizar, “rastrear las marcas y las huellas que siempre, de uno u otro modo, materializa la escritura” (p. 521). Un corpus seleccionado que incluye nombres como Darío, Lugones, Machado de Assis, Martí, Holmberg, Gómez Carrillo, Silva, Rodó, Galvés, Quiroga, Graça Aranha, J. V. González, Cambaceres, Monteiro Lobato, M^a E. Vaz Ferreira, Storni, y Agustini, entre otros. La investigación se estructura en cuatro secciones que anidan, bajo un aspecto general, diversos temas y ejemplos.

El primer capítulo “Época y Relato” a modo de introducción nos inicia en el universo generado por la autora. Los textos de la modernidad serán seleccionados bajo la consigna de ser “la puesta en forma de determinados contenidos culturales, sociales, económicos y políticos” (p. 12). Y en esta tarea la literatura moderna contendrá visiones y matices: el progreso y lo bárbaro, los conflictos y las construcciones desde diferentes miradas.

El segundo capítulo “Los relatos de la comunidad” tendrá pasajes sobre el lenguaje, la estética y la moda, el imaginario y la construcción del artista: profeta y mesías, los discursos del mito y la historia, la invención de la tradición y dos personajes modernos: las masas y la nación su génesis y su control.

La tercera sección del ensayo, “Las miradas de la ciencia” que desvelan el poder de ésta como modelo y su influencia en otras esferas: las construcciones de lo normal y lo anormal, de la pureza y lo híbrido, la respuesta de otros modelos como lo esotérico y la religión, las políticas de control; eugenesia y xenofobia, el miedo frente al cambio; el revolucionario y el autómatas.

La cuarta y última sección la dedica al “Tiempo de pasiones” donde el modelo es el amor y la pasión el exceso que crea y destruye; desde la práctica escrituraria al cuerpo, el control y la modelación por medio de la educación, la mujer; andrógina e indeterminada por sus roles que a su vez la vuelven objeto de deseo.

El discurso es circular, cada capítulo retoma temas y textos para otorgarnos una visión compleja o múltiples visiones. Se cierra con un breve epílogo que converge en los límites del ensayo: no es una intención abarcadora de la realidad de la época moderna sino un panorama selectivo de recursos, motivos y fuentes. Una posible invitación a realizar nuestros propios recorridos.

El valor de la obra de Pérsico es voyeurista: radica en el mostrar. Pone en evidencia ante nosotros conexiones y desencuentros, marchas y contramarchas, temporalidades y articulaciones. Utiliza una mecánica cinematográfica y estereoscópica, haciendo de un plano temporal un espectáculo tridimensional de la cultura de fin de siglo. Es congruente con la tarea realizada la erudición manifiesta en el manejo teórico y de fuentes, así como también la pertinencia del aparato de notas al finalizar cada capítulo que permite

una lectura fluida y deja a elección del lector su aprovechamiento o su evasión. El lenguaje utilizado es sencillo y accesible, a pesar de realizar abordajes desde diversos campos, y gracias a éstos permite un abanico diverso de posibles lectores interesados en el circuito de la cultura y el ámbito académico, aunque es manifiesto que su aporte se dirige, antes que nada, a quienes estudian las expresiones literarias latinoamericanas.

Podríamos señalar que la única carencia del libro es la falta de una bibliografía ordenada que permita recurrir a ella sin tener que volver la lectura hacia el aparato de notas en los capítulos y un índice de fuentes utilizadas u onomástico que facilite los autores y obras en caso de que el lector se encuentre interesado por alguno/a en particular.

Relatos de época es una geografía de la modernidad política, social y cultural de América Latina vista desde la literatura; un ensayo que abarca un período histórico y una pretensión panorámica de temas, un camino a seguir que abre la posibilidad de profundizar en algunos aspectos o considerar otras direcciones, una antropología del campo simbólico en las letras americanas del período.

Michel Marx

Universidad de Montevideo

Rocca, Pablo. *Juana de Ibarbourou: las palabras y el poder*. Montevideo, Yaugurú, 2011, 104 págs., ISBN: 978-9974-8302-3-3.

El conocido crítico literario Pablo Rocca, Doctor en Letras y Profesor Titular de Literatura Uruguaya en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República, Montevideo, Uruguay), en el presente ensayo se aventura en la corrección, ampliación y profundización de varios artículos destinados a estudiar la controversial figura de la poetisa uruguaya Juana de Ibarbourou.

Son conocidos sus reiterados estudios sobre varias de las figuras más representativas de la literatura uruguaya [*35 años en Marcha (Crítica y literatura en el semanario Marcha y en Uruguay)*, 1991; *Horacio Quiroga, el escritor y el mito*, 1996; *Historia de la literatura uruguaya contemporánea*, 1996-1997, codirigido junto a Heber Raviolo; *Poesía y política en el siglo XIX. Un problema de fronteras*, 2003; *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: Dos caras de un proyecto latinoamericano*, 2006; *Revistas culturales latinoamericanas* (editor), (2009); *Alfredo Mario Ferreiro: una vanguardia que no se rinde*, 2009] y sus traducciones del portugués de diversos autores como Machado de Assis, Murilo Rubião, Cyro Martins, Tabajara Ruas, Sergio Faraco, entre otros.

El título *Juana de Ibarbourou: las palabras y el poder* sintetiza el valor fundamental de este libro: encuadrar la figura de Juana de Ibarbourou en el ámbito de las letras y la política uruguaya desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX. Además replantea y cuestiona diferentes visiones que se han construido sobre ella.

Rocca comienza por plantear una serie de interrogantes que luego se responderán a lo largo del ensayo. La primera interrogante se refiere al asombro que provocó la publicación en 1919 de *Las lenguas de diamante*, cuyos fundamentos políticos, literarios y religiosos

cuestiona. Esta pregunta funcionará como hilo conductor de todo el ensayo.

Rocca analiza cuál es la concepción del mundo y de la literatura que encierra la obra de Juana de Ibarbourou e, incluso, se pregunta por la razón que llevó al gobierno de turno -desde Terra hasta Lacalle- a ensalzar su obra y su figura.

Es, a partir del análisis de estas interrogantes, que el autor plantea las conexiones que se establecerán entre “escritura, poder -tanto político como simbólico- y formas de lo que podríamos llamar una canonización laica de la autora y su obra” (p. 13).

El ensayo, como lo propone el autor, recorre desde los primeros años de la poeta en Melo, hasta la posición que adoptó la crítica literaria frente a su obra entre 1934 y 1970. Por lo que, además de recorrer la obra y vida de Juana, también realiza un recorrido crítico de la literatura e historia uruguaya de esos años; aporta, además, datos, documentos e interpretaciones relevantes sobre autores canónicos y sobre autores de segunda línea del interior como de Montevideo.

Se puede decir que el libro tiene dos posibilidades de lectura. Por un lado, se puede hacer una lectura cronológica de la vida y obra de Juana, siguiendo sus ocho capítulos de extensión variada -el primero funciona como prólogo-. Por otro lado, se puede leer el proceso de canonización tanto política como literaria de la autora, para establecer sus vínculos con el poder político y cultural y con otros escritores. Y es en este segundo procedimiento donde creemos que Rocca se propone desmitificar la figura de *Juana de América*, y cuestionar un discurso idealizador de su figura que él califica como “vago y de efusión vacía”, principalmente al referirse a los comentarios de Jorge Arbeleche, del que dice estar “ungido en una especie de custodia de la memoria de Ibarbourou” (p. 63).

El primer mito de la poetisa que se propone arrasar es el de su padrino de bautismo, en el tercer capítulo titulado *El padrino (primera parte)*. Dejará para el penúltimo capítulo (*El padrino -segunda parte-*) el análisis de la

elección de Juan Zorrilla de San Martín como su padrino de boda y la conexión interesante y no casual con el padrinazgo de la boda de Delmira Agustini. Pero refiriéndose al primer padrino, Rocca plantea claramente que la propia Juana inventó que su padrino de bautismo había sido Aparicio Saravia, caudillo blanco, y lo demuestra mediante el análisis de documentos.

A partir de aquí, Rocca empieza a formular las conexiones entre poder y palabra que recuerdan a Foucault: “recontar su vida [a partir de la publicación en 1953 de sus *Obras completas* en Aguilar] le permitía construir un discurso sobre el pasado” (p. 21). Para esta publicación, Juana le pidió a Dora Isella Russell que prologara el libro, y que pusiera más acento en lo biográfico que en lo hermenéutico. Más adelante, Rocca cita un artículo periodístico publicado por Russell en 1980 -cuando Juana ya había muerto- en el que pretende enmendar su error -por no llamarlo ficcionalización- del dato biográfico. Y por si al lector le quedaba alguna duda, cita en una nota al pie la partida de nacimiento completa de Juana, que sirve para confrontar los datos.

Es interesante y valioso el análisis que realiza de la situación socio-cultural de Melo en la época de formación de Juana, enmarcado en el capítulo titulado *Formación, lectura, feminismo*. También en este capítulo se plantea el lugar de Juana en la poesía escrita por mujeres a principio del siglo XX y su auto-posicionamiento como escritora-mujer que reivindica la poesía tradicional ya que el discurso vanguardista estaba destinado a los hombres.

La defensa aparente de la escritora del feminismo es cuestionada con prudencia pero con precisión por Rocca, ya que analiza algunos artículos -que cita en su totalidad- publicados por Juana en el diario *El deber cívico*, entre 1908 y 1912: “para la joven Fernández, ‘feminismo’ era sinónimo de ‘mujer útil’, sujeto de algunos derechos, como el de escapar de la cárcel hogareña e intervenir en la actividad pública laboral. Nada más.” (p. 46).

Otro mito que derriba Rocca es la edad de Juana. Quizá por primera vez se analiza este hecho como una acción ideológica e intencional por parte de la autora y que varios admiradores continuaron e incluso intensificaron: “Uno de los objetivos que buscaba Juana, y que alcanzó con creces, era instalar la idea de su precocidad genial y su singularidad ajena a toda lectura que la hubiera marcado” (p. 56). Aunque varios han sido los autores que posteriormente aclararon esta invención, Rocca parece ser el primero en analizarlo en profundidad y buscar en este hecho algo más que un problema con el envejecimiento y la vanidad.

El capítulo seis (*Modelos y versiones*) es el que propone una mayor descripción de su obra en cuanto tal. Es interesante la comparación que el autor establece entre el poema *Rebelde* de Juana y *El intruso* de Delmira Agustini. Aunque esta comparación ha sido recurrente en la crítica, Rocca intenta clarificar la concepción literaria de cada una, y sintetiza su idea en una frase que toma de otra poetisa uruguaya, Idea Vilariño: “... a Juana le falta lo que le sobra a Delmira: pasión” (p. 69).

En el capítulo final, el autor del estudio alcanza un nivel de ironía y perspicacia mayor en su redacción, y acorrala a la figura de Juana -como la habían acorralado los intelectuales contemporáneos a la autora- en su postura frente al franquismo y la dictadura militar uruguaya. Además, establece un análisis detallado de la captación de su obra y su figura por el estado (a través de subvenciones, condecoraciones, derechos de autor, elaboración de libros escolares, etcétera).

A pesar de la cantidad de estudios y ensayos que se han escrito sobre Juana, este trabajo de Pablo Rocca pretende mostrar el costado ideológico y político de la autora. Aunque no la abate, busca cuestionar los discursos que han construido su pedestal en el sistema político, cultural y literario uruguayo.

Sofía Rosa

Universidad de Montevideo

Santos, Luís Cláudio Villafañe G.

O dia em que odiaram o Carnaval. Política externa e a construção do Brasil.

Sao Paulo: UNESP, 2010. 278 p.

En medio de las celebraciones por el Bicentenario de los procesos de independencia, todos los latinoamericanos estamos participando, consciente o inconscientemente, de un debate sobre nuestras identidades. El Dr. Villafañe G. Santos, diplomático e historiador brasileño, ha sabido captarlo y le ha servido de musa para su tercer libro: *O dia em que odiaram o Carnaval*, (El día en que aplazaron el Carnaval).

Aborda la formación de la nacionalidad brasileña, a partir de la acción estatal, en particular, de la política exterior del Brasil. Toma como hilo conductor el papel que cumplió la figura de José Maria Paranhos Da Silva Júnior, en la construcción del Estado-nación. Justamente, el título hace referencia a la postergación del Carnaval decretada por el gobierno, en señal de luto, con motivo de su muerte el 10 de febrero de 1912. Ese día, el Barón de Rio Branco, no sólo entró en la historia, sino también a formar parte del imaginario colectivo como uno de los “padres fundadores” del Brasil y su legado a oficiar, por años, de sustento y guía de la política de Itamaraty. Explicar ese fenómeno, condujo al autor a desnudar el proceso de elaboración de la identidad. A tales efectos, trabaja a lo largo de las distintas etapas de la historia de su país, los siguientes conceptos.

Parte de la premisa que el Estado construyó la nación, y la política exterior, como su expresión externa, tuvo a su cargo establecer los límites del territorio y contribuir a la creación de la identidad nacional respecto a su relación con los demás. Los nacionalismos, surgidos entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, implican una tríada: pueblo, territorio delimitado y Estado soberano, sustentado en

elementos culturales y étnicos, que conducen inevitablemente a la idea que el mundo debería estar organizado en naciones. Su desmitificación como fenómeno ideológico de carácter político, utilizado por los Estados, a partir del siglo XIX, como fuente de legitimación del poder, es esencial para entender el pasado e incluso el presente. Aceptar su creación consciente, y hasta dirigida por historiadores y artistas, en base a figuras reales elevadas al carácter de “santos” laicos por encima del momento histórico en el que se desempeñaron, implica remover nuestros propios cimientos. En efecto, la construcción de la identidad, en tanto “comunidad imaginada”, es una invención colectiva, viva y en constante reelaboración que nos lleva a cuestionar nuestro propio “yo”, y en consecuencia la idea que tenemos del “otro”.

La legitimación el Imperio, erigido sobre una colonia portuguesa carente de unidad, y poco comunicada entre sí, se hizo sobre la base del principio dinástico-religioso. La lealtad política debida por el súbdito al soberano operó como el elemento aglutinador por excelencia. Si bien, primero debió darse su traspaso del monarca portugués al brasileño, paulatinamente, esa relación devino en un sentimiento de patriotismo que permitió la consolidación del régimen y el tránsito de las patrias locales a la patria, como sinónimo de todo el territorio. En la esfera externa, la idea de América constituyó la referencia inevitable, no sólo en el siglo XIX sino también en el XX. El mantenimiento de la monarquía y del orden social existente, habilitó a sus gobernantes a identificar al Brasil con la continuidad en contraposición con las rupturistas repúblicas hispanas. Era un país que se presentaba como europeo¹, en términos de legitimidad y propósito, pero de este lado del Atlántico. A partir de esa visión de sí mismo, se proyectó como tal: civilizado, estable, unido, poseedor de una riqueza natural inigualable y, en consecuencia, poderoso. Una imagen, que por cierto, ni los europeos, ni sus vecinos compraron totalmente. En América, pasó del conflicto al aislamiento, mientras definía su espacio territorial, tal como lo exigía el Estado-nación. No obstante todas sus

¹ SANTOS, Luís Cláudio, Villafañe G. *O Brasil entre a América e a Europa: O Império e o interamericanismo (do Congresso do Panamá à Conferência de Washington)*. São Paulo: UNESP, 2004. p. 142

limitaciones internas y externas, el edificio de la “monarquía tropical” se mantuvo en pie por casi setenta años.

La guerra del Paraguay mostró las debilidades de la sociedad estamental y la base misma del régimen. El Imperio era incapaz de defenderse mientras continuase restringido a una elite blanca y propietaria. Gradualmente, la fuente de cohesión dejó de ser el emperador y se transfirió a las Fuerzas Armadas, cuyo combustible pasó a ser el nacionalismo, como elemento que identificó a cada integrante así como justificó y redimió sus acciones. La falta de legitimidad, entre otros factores, determinó la caída del emperador y el comienzo de una nueva era basada en valores compatibles con los sostenidos por el mundo occidental del momento.

La República trajo aparejada la idea de ciudadano, en tanto, concepto homogéneo e igualitario, e hizo urgente la construcción de la nación como “comunidad imaginada” que hiciera sentir a todos “brasileños”. Luego del debate intelectual que confrontó distintas opciones, la construcción de la nacionalidad se hizo sobre la idea heredada de patria común y de afinidades culturales, ubicadas por encima de las diferencias sociales. Muchos símbolos fueron aprovechados dándoles nuevas lecturas, fue el caso del himno y la bandera, a la vez que se revalorizaron algunos mitos fundadores, tales como la exuberancia de la naturaleza, la posesión de un vasto y rico territorio, el sentimiento de grandeza, manejado ya por la colonización portuguesa, y el de superioridad de la civilización brasileña sobre la de sus vecinos. En esta tarea no faltó el rescate de los “héroes” de la Guerra del Paraguay y la elevación de Tiradentes a símbolo de toda la nación, quien fue vendido como un precursor del republicanismo en pleno siglo XVIII. El Barón de Rio Branco pronto se sumó a este selecto club gracias a su contribución a la demarcación del territorio y a las líneas generales legadas sobre la forma en que debía el Brasil relacionarse con las otras naciones. El autor tomó de Centeno, el paralelismo entre la fe y el patriotismo, y el nacionalismo y la Iglesia, que le sirvió para definir el nacionalismo como una “religión laica” necesitada de “santos” y de un texto sagrado que oficiase de guía para sus fieles. En esta

construcción, poco importó el límite entre el mito y la realidad histórica, porque tenía un fin propio e independiente: sustentar la cohesión nacional y legitimar al Estado.

El territorio, base física necesaria para la construcción de la nacionalidad, fue revalorizado y asociado a la idea de grandeza e integridad. Las victorias diplomáticas del Barón en la demarcación de los límites con Argentina, Francia, Holanda, Bolivia, Colombia, Perú y Uruguay, estuvieron en la base de la creación del mito de su “paternidad”. En el imaginario colectivo, Paranhos, pasó a personificar esa grandeza, y se convirtió en un elemento aglutinador por encima de las diferencias entre los distintos sectores de la sociedad.

Paralelamente, el Barón fue introduciendo postulados generales que sirvieron de guía para la política exterior y lo identificaron como país por mucho tiempo, a saber:

- 1) La vocación pacifista y de no intervención. Atrás quedó las guerras e intervenciones durante el Imperio. La República era pacífica.
- 2) Vocación multilateral
- 3) Confianza en el Derecho internacional como arma de los países débiles
- 4) Defensa de los principios

Cada uno de ellos contribuía a un claro objetivo: aumentar el prestigio internacional del Brasil y potencializarlo en la región. A tales efectos, el antiamericanismo del Imperio dio paso a la reinserción del Brasil en América. Estados Unidos actuó como referencia positiva, y se puso en práctica una estrategia destinada a establecer una alianza no escrita sellada a partir de gestos simbólicos, que duró hasta 1961. El panamericanismo fue usado como forma de integrarse al continente, con vistas a jugar el papel de intermediario entre Estados Unidos y las repúblicas hispanoamericanas, o con suerte el de sus representantes ante el mundo. Sin embargo, sus vecinas seguían siendo el “otro”, de las que el Brasil debía procurar diferenciarse. De esta forma surgió una nueva autoimagen: un Brasil americano, pacifista, respetuoso, principista, dueño orgulloso de un vasto y rico territorio, sin manchas de sangre, nacido en las mesas de negociación y bautizado

con champagne. Todo un ejemplo, aunque no enteramente comprado en la región.

La consagración de estas directrices, lo suficientemente laxas para sobrevivir al tiempo, coadyuvaban a consolidar la nacionalidad brasileña y adquirieron carácter cuasi sagrado. No obstante, a medida que el momento histórico así lo requería, fueron recibiendo nuevos elementos. El aporte más significativo de la era Vargas, fue la introducción de país económicamente no desarrollado. Sin embargo, habrá que esperar a la presidencia de Kubitschek para que se concibiese como subdesarrollado y transitase de una identidad americana a una latinoamericana y en la que Estados Unidos pasó a ser el “otro”. “La Política Exterior independiente” quebró con parte del paradigma heredado de Rio Branco, como la alianza no escrita con los Estados Unidos, y habilitó una identificación con Asia y África, desde el momento en que se consideró que todos estaban viviendo un proceso histórico de superación de la dependencia. El objetivo común de desarme, desarrollo y descolonización, en un mundo bipolar, explica su participación, por ejemplo, en el Grupo de los 77 y en el de los No Alineados, así como sus propuestas en foros internacionales destinadas a llamar la atención sobre la necesidad de un nuevo orden económico, o simplemente a intentar contener a Estados Unidos. A pesar de estos cambios operados en los hechos, la herencia del Barón siguió siendo una referencia retórica.

Con el advenimiento de los gobiernos militares en 1964, continuó identificándose con los países subdesarrollados y el desarrollo permaneció como un objetivo a alcanzar. Recién con Medici se dio un progresivo retorno a la dimensión latinoamericana, pero bajo la idea de “potencia emergente” y se retomó la fracasada aspiración de entre guerras, de convertirse en el intermediario entre América Latina, Estados Unidos y demás potencias. Al final de la dictadura, la autoimagen brasileña estaba claramente

definida en torno a su condición de país en desarrollo y latinoamericano. Esta visión de sí mismo fue consagrada en la Constitución de 1988.

Si bien, Collor de Mello propuso una identificación con el primer mundo, con la asunción de Cardoso y Lula da Silva esa tendencia fue revertida. Aunque para este último, la alternativa era la integración con sus vecinos, buscó una “nueva geografía” a fin de profundizar las relaciones sur-sur y rescató la idea de la construcción de un nuevo orden económico internacional.

Finalmente, queda planteado el actual debate sobre la identidad del Brasil, en el cual se reelaboran temas antiguos como la grandeza brasileña, y la superación del atraso, así como su identificación como americano, latinoamericano, o sudamericano, del primer mundo o del tercero, potencia regional o actor global, entre otros.

A pesar de la crisis que está viviendo el Estado –nación, el autor, se arriesga a predecir que no desembocará en el fin de las identidades, en tanto realidad inventada, hija de un determinado tiempo histórico y en constante interrelación con los “otros”.

Este ensayo aporta innumerables líneas de investigación para el caso de Brasil e invita a reproducirlo para distintos países. Asimismo, incita a aventurarse en novedosos estudios, como por ejemplo, el papel de las adoraciones marianas, del deporte o de las fiestas populares como símbolos religiosos y laicos que transforman esta invención, en el fuero íntimo de cada uno de nosotros, en pasión y verdad.

O dia em que adiamam o Carnaval, ha traído a nuestra conciencia la importancia de la identidad como invención colectivamente construida, tanto para entender el pasado como para coadyuvar a elaborar el futuro, en ese sentido, el Dr. Villafañe G. Santos nos ha hecho a todos un gran favor.

Adriana Mirel Clavijo
Universidad de la República

Normas para colaboradores

- 1) *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* es una revista interdisciplinaria de Literatura, Filosofía e Historia, editada anualmente por la Facultad de Humanidades. Los artículos remitidos deberán atender a esta temática general. La revista no plantea límites cronológicos o temáticos dentro de las tres disciplinas antes citadas y también estimulará la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre ellas y con otras áreas humanísticas y sociales (Arte, Educación, Lingüística, etc.)
- 2) Sólo se publicará contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos de publicación. A su vez, se deberá consignar expresamente los casos de co-autoría, así como los casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.
- 3) *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* es una revista arbitrada (*peer-review*) mediante el método de “doble ciego”: los escritos sin datos de autoría serán remitidos por la revista a dos evaluadores anónimos. Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés y portugués.
- 4) La revista consta de las siguientes secciones: Proemio, Estudios, Artículos, Reseñas y Entrevistas. Los contenidos sometidos a arbitraje serán los de las secciones Estudios y Artículos. Las reseñas de libros tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción. El Proemio y las Entrevistas quedarán a criterio del Consejo de Redacción.
- 5) El nombre del autor o de los autores de los escritos remitidos no deberá figurar en el archivo ni en la copia enviada para evaluación.
- 6) Los autores de Estudios, Artículos y Reseñas acompañarán su trabajo de un curriculum vitae que deberá incluir: a) nombre completo, b) cargo e institución académica a la que pertenece c) dirección de correo electrónico.
- 7) La sección Estudios estará compuesta por un máximo de 4 escritos sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de la revista, o a través de otros medios de comunicación académicos. Los trabajos remitidos para esta sección tendrán entre 10.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen). Se deberá incluir un resumen de 200 palabras como máximo en español, y otro en inglés, así como palabras clave y bibliografía al final.

-
- 8) Además del tema monográfico de la sección Estudios, la revista publicará artículos en temas relativos a sus áreas de estudios. Los artículos remitidos para evaluación deberán tener entre 8.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen). Se deberá incluir un resumen de 200 palabras como máximo en español, y otro en inglés, así como palabras clave y bibliografía al final.
- 8) La sección Reseñas publicará sobre libros de interés en las áreas de estudio de la revista. Los escritos remitidos deberán contar con toda la información bibliográfica del libro reseñado y no excederán las 2.000 palabras.

Normas formales de citado textual:

- a) Las citas textuales de menos de cinco líneas deberán ir entre comillas “ ” y con la correspondiente nota a pie de página.

Ejemplo:

Éstas fueron, según José Pedro Barrán, algunas de las transformaciones que se operaron en el ámbito social y económico, viabilizando “el vencimiento de la sensibilidad «bárbara»”.NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- b) Las citas textuales de más de cinco líneas deberán ir separadas del cuerpo de texto y deberán tener un tamaño que permita diferenciarlas del resto del contenido. No irán entre comillas ni en cursiva. Igualmente, contarán con una referencia a modo de nota a pie de página.

Ejemplo:

Es necesario, en este punto, reproducir la crítica hecha por John C. Chasteen a la obra *Imagined Communities* de Benedict Anderson:

*In Imagined Communities, the chapter on Creole pioneers outlines two specific mechanisms whereby a national consciousness supposedly emerged much earlier during the eighteenth century, and became robust enough to define the limits of new republics in the early nineteenth century. [...] The first of these mechanisms is the circulation of colonial bureaucrats. [...] Anderson argues that colonial bureaucratic careers were circumscribed by territorial limits that later defined nations. For example, according to Anderson's argument a Mexican-born colonial functionary might be posted to Tampico or Guadalajara or Oaxaca, but never to Havana or Guatemala City.*NOTA A PIE DE PÁGINA CON REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

-
- c) Las notas a pie de página de cita textual incluirán 1) nombres y apellidos completos del autor o de los autores de la obra. Los apellidos irán en mayúsculas o versalitas. 2) Título completo en itálica del título del libro, del artículo o del capítulo de libro. 3) La revista o libro en el que se encuentra el escrito, indicando el responsable a cargo de la edición en los casos que corresponda. El nombre del libro o de la revista irá en itálica. 4) Número de ejemplar, casa editorial, lugar de edición, año de publicación y número de edición (en caso de que no sea la primera).

Ejemplos:

¹ José Pedro BARRÁN: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II: El disciplinamiento (1860-1920)*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2004, p. 19.

² PLATÓN: *Hippias Majeur; Charmide; Laches; Lisis*. Texto bilingüe (griego-francés) establecido y traducido por Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, ³1949, p. 57.

³ John Charles CHASTEEN: *Introduction*. En: John Charles Chasteen y Sara CASTRO KLARÉN: *Beyond Imagined Communities. Reading and writing in Nineteenth-Century Latin America*. Woodrow Wilson Center Press / The John Hopkins University Press, Washington D. C. / Baltimore, 2003, p. xx.

⁴ Elena RUIBAL: *Alonso Quijano, vencedor de sí mismo*. En *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*. Año 5, n° 1, Universidad de Montevideo, Montevideo, diciembre de 2005.

⁵ Dennis F. LACKNER: *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*. En: Michael J. B. ALLEN, Valery REES y Martín DAVIES (eds.): *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Brill, Leiden / London, 2002, pp. 15-44.

- d) Las notas a pie de página de citas no textuales deben ir acompañadas de “Cfr.” o equivalentes.
- e) En referencias de una obra ya citada se indica el autor y el nombre de la obra, (poniendo sólo las primeras palabras seguidas de puntos suspensivos, en caso de ser un título largo), y el número de página.

Ejemplos:

¹ José Pedro BARRÁN: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II*, p. 22.

² John Charles CHASTEEN y Sara CASTRO KLARÉN: *Beyond Imagined Communities...*, p. xvi.

- f) En la bibliografía al final del escrito se agregarán todas las obras citadas con sus datos completos. La bibliografía se presentará en orden alfabético, de acuerdo al apellido del autor. En los casos en los que no hay apellidos (p. ej. ISIDORO

DE SEVILLA, PÍO XII, JENOFONTE) los nombres mismos irán en mayúsculas o versalitas. En caso de haber más de una obra del mismo autor, se consignarán las obras en orden de publicación, del más reciente al más antiguo. El criterio para poner las referencias de la obra es como el ya mencionado para las referencias a pie de página, pero anteponiendo el apellido del autor en mayúscula o versalitas antes del nombre de pila.

Ejemplos:

ARJIPTSEV, Fedor Timofievich: *La materia como categoría filosófica*. Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, 1962.

BARTHES, Roland: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona, 1994.

- g) Los interesados en publicar en la revista *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* deberán remitir los contenidos a: humanidades@um.edu.uy, indicando en el asunto del correo electrónico su interés en publicar y a qué sección de la revista se remite el escrito. También puede enviarse por correo a la dirección postal de la revista, en cuyo caso se enviarán tres copias en formato impreso y una en formato electrónico, indicando a qué sección de la revista se remite el escrito.

Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo
Facultad de Humanidades
Universidad de Montevideo
Prudencio de Peña 2544
Montevideo (11600), Uruguay

Convocatoria de artículos. Revista *Humanidades* n° 2012.

Migraciones y trasnacionalidades: textos y desplazamientos en la literatura hispánica.

Los desplazamientos y las territorialidades, en relación con la creación y con las variaciones dialectales del español, se han convertido en temas relevantes del ámbito académico y creativo, gracias al dinamismo migratorio y las nuevas tecnologías de la palabra. Sin embargo, la trasnacionalidad y las extraterritorialidades son fenómenos presentes en la cultura hispánica que se han manifestado en sus textos y creaciones desde hace siglos.

La revista *Humanidades* busca reflejar esta perspectiva actual de los estudios filológicos. Así, para el próximo número se convoca a investigadores del área de literatura, lingüística y estudios culturales hispánicos para la publicación de sus resultados. Los artículos serán evaluados por pares según los criterios habituales de la revista.

La fecha límite de la presentación de trabajos es el 1° de abril de 2013. Enviar las contribuciones a revistahumanidades@um.edu.uy

