

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 6 | Número 2
(julio-diciembre 2023)

Libertad, fe y política



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR DE PUBLICACIÓN

Camilo Bello Wilches / Colombia

EDITORA INVITADA

Vanessa Kaiser / Chile

CONSEJO EDITORIAL

Jordan J. Ballor	Director de investigación, Center for Religion, Culture and Democracy
Estados Unidos	
Alejandro A. Chafuen	Director gerente, Internacional, Acton Institute
Argentina	
Gonzalo A. Chamorro	Director, Instituto Crux
Chile	
Helmuth Chávez	Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín de Guatemala
Guatemala	
Javier Fernández-Lasquetty	Político y académico
España	
León M. Gómez Rivas	Profesor de Ética y Pensamiento Económico, Universidad Europea de Madrid
España	
Jesús Huerta de Soto	Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid
España	
Wayne Leighton	Director ejecutivo y CEO, The Antigua Forum
Estados Unidos	
Adrián Ravier	Director de la Maestría en Economía y Ciencias Políticas de ESEADE
Argentina	
Lawrence Reed	Presidente emérito, Foundation for Economic Education
Estados Unidos	
Carroll Rios de Rodríguez	Presidente, Instituto Fe y Libertad
Guatemala	
Gabriel Zanotti	Director académico, Instituto Acton
Argentina	
Coordinador editorial	Camilo Bello Wilches
Maquetador	Camilo Bello Wilches
Correctora de estilo	Angela Ozaeta

Instituto Fe y Libertad

Instituto Fe y Libertad, oficina 912
Edificio Medika 10, 6 Avenida 04-01, zona 10
Ciudad de Guatemala, Guatemala

www.feylibertad.org • www.revista.feylibertad.org • revista@feylibertad.org

ISSN versión impresa: 2708-745X ISSN versión en línea: 2709-3824



Reconocimiento-No comercial CC BY

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

En portada: La tormenta en el mar de Galilea, 1633 de Rembrandt (1606-1669)

CONTENIDO

Convocatoria	7	
Presentación		
Vanessa Kaiser	9	<i>Una tormenta globalista amenaza la civilización occidental: un análisis crítico</i>
Artículos		
Alberto Gil	17	<i>La relación individuo-sociedad desde la perspectiva comunicativa de la filosofía dialógica</i>
Luis Alfonso Herrera Orellana Mayerlin Matheus	37	<i>Persona, comunidad y migración: tensiones entre poder político y libertad de la persona desde la tradición hispano-católica</i>
Alvaro Iriarte	63	<i>Lord Acton: Limitación del poder y de las mayorías para preservar la libertad</i>
Vanessa Kaiser	83	<i>Ser o pertenecer: un falso dilema</i>
José Carlos Martín de la Hoz	105	<i>Domingo de Soto y la libertad</i>
Ana Lucía Rodríguez Reyes	119	<i>Aproximación a la compleja relación entre memoria e historia. El caso guatemalteco</i>
Alejandra M. Salinas	139	<i>Mito, verdad y razón en la filosofía política: el caso del populismo</i>
Todd A. Scacewater	159	<i>El uso dinámico y justo de las riquezas en Santiago 5:1-6</i>
Eugenio Trujillo Villegas	179	<i>La revolución indigenista avanza en todas las naciones de América</i>

Reseñas

- Javier Pérez Wever **199** *Retrotopía (Estado y Sociedad)*
Juan Antonio Urzúa **202** *How to Save the West*

Colaboradores 207

Revistas del IFYL 211



Convocatoria del volumen 6, número 2 **Libertad, fe y política** **Julio-diciembre de 2023**

Uno de los temas más antiguos y recurrentes en la historia de la humanidad es la tensión entre los individuos fuertes y las comunidades a las que pertenecen. Esta tensión se agudiza cuando se trata de la relación entre la autoridad religiosa y la autoridad política. La condena social del individuo que escapa a las normas imperantes es un tema inspirador de una amplia gama de obras literarias y filosóficas, desde la *Apología de Sócrates* a la Biblia, desde el *Ensayo sobre la libertad* de Stuart Mill a *Los anormales* de Foucault. La trascendencia de estos temas reside en su capacidad para inspirar reflexiones sobre el futuro de la civilización occidental. ¿Cómo pueden los individuos florecer en comunidades sin ser sometidos a los dictámenes de autoridades políticas o religiosas?

En este sentido, una de las preguntas fundamentales es: ¿puede el individuo realizarse y florecer en ausencia de una comunidad? Planteado de forma simple, ¿qué es un profesor sin sus estudiantes, una bailarina sin espectadores o un médico sin enfermos a los que curar? La respuesta: nadie. La comunidad es, por tanto, necesaria para la realización de la persona. Sin embargo, la comunidad, ya sea social o política, no puede concebirse sin algunos conceptos que se han tomado de los principios de la fe. Por ejemplo, la comprensión misma de comunidad supone nuestra hermandad, obtenida de la filiación divina. Asimismo, nuestra comprensión del poder, de la autoridad e incluso del sacrificio está mediada por los conceptos que hemos heredado de una tradición religiosa. Estas transferencias de significados tienen como resultado la comunidad política tal como la conocemos hoy en día. En vistas a su desarrollo y madurez, a la felicidad de los individuos que la componen y al enriquecimiento psíquico, material y espiritual del conjunto, es clave dar respuesta al siguiente interrogante: ¿cómo resolver la tensión entre una comunidad que homogeniza y un individuo que se debilita si se somete a sus dictámenes?

Por otro lado, es importante reflexionar sobre la naturaleza de las instituciones sociales y políticas con el fin de que, en lugar de destruir el potencial de cada persona, lo fortalezcan. A eso nos referimos con florecimiento humano. ¿Cómo pueden las comunidades evitar ceder poderes a políticos que adoptan discursos que homogenizan a los individuos? ¿Puede la humanidad crear comunidades integradas por hombres fuertes y libres o es esta una utopía libertaria? ¿Es la sociedad política ideal para los cristianos, una sociedad colectivista, o caben en ella muchos hombres fuertes? ¿Puede la teología desvincularse de la política? ¿Es la religión un instrumento de sometimiento o un instrumento liberador? ¿Cómo se sirve la política del lenguaje teológico y la teología del lenguaje político? ¿Es posible una comunidad en la que los individuos fuertes puedan florecer sin ser sometidos a las normas y convenciones de la mayoría? ¿Cómo podemos equilibrar el poder entre la autoridad religiosa y la autoridad política para que no se impongan restricciones injustas a la libertad de las personas? ¿Es la religión una herramienta de sometimiento o de liberación? ¿Cómo podemos construir comunidades que no anulen la individualidad de sus miembros y que, al mismo tiempo, promuevan el bien común? ¿Es la convivencia pacífica siempre resultado de una homogeneización lingüística, cultural, religiosa y política o puede existir una comunidad compuesta por individuos fuertes y libres?

En definitiva, el objetivo de este número es explorar las tensiones y los desafíos en la relación entre individuos y comunidades, autoridad religiosa y autoridad política, poder y libertad. Invitamos a autores a reflexionar sobre estos temas desde diversas perspectivas, incluyendo la filosofía política, la teología, la ciencia política, la sociología y la historia. Esperamos contribuir al diálogo constructivo y al pensamiento crítico sobre uno de los desafíos más importantes y urgentes de la humanidad en todos los tiempos de nuestra historia.

Camilo Bello Wilches
Director de publicaciones

Vanessa Kaiser
Editora invitada



Presentación

Una tormenta globalista amenaza la civilización occidental: un análisis crítico

Los confines más oscuros del infierno están reservados para aquellos que eligen mantenerse neutrales en tiempos de crisis moral.¹

Atónitos, estupefactos y aturcidos. Así podemos decir, sin temor a equívocos, que se encuentra parte importante de los ciudadanos de Occidente.

En Europa, los agricultores protestan ante la decisión de las élites de destruir su rubro, en el que sostiene su vida la población; en Canadá, protestas de musulmanes y cristianos unidos en contra del adoctrinamiento y destrucción psíquica que provoca la hipersexualización de niños; en EE. UU., jóvenes mutilados, hormonados y castrados intentando advertir sobre los horrores de la ideología de género; en Latinoamérica, el avance, al parecer incontrarrestable, de la narcopolítica y del crimen organizado. En el mapa occidental una tormenta globalista arrecia, amenazando la soberanía de los países a través de la imposición de la Agenda 2030, que llama a superar la pobreza con ideología de género (ODS 1), a educar para una «ciudadanía mundial» y a medir, con todo tipo de indicadores, la cantidad y tipo de consumo de cada país, sector y habitante (ODS 8). Estamos ante un proceso de deconstrucción neomarxista de proporciones bíblicas que conlleva un cambio de paradigma desde el antropocentrismo y su norma binaria —que distingue hombre/mujer, bien/mal, belleza/fealdad, verdad/mentira—, hacia un paradigma ecocéntrico que amenaza no

¹ Anónimo.

solo la libertad propia del tipo de vida occidental, sino a la civilización misma. Las advertencias de Hannah Arendt cobran pleno sentido:

El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. . . . Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevenir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en forma digna del hombre.²

Evidentemente, el cambio del paradigma desde el antropocentrismo al ecocentrismo radicaliza la concepción utilitaria que tenemos, no solo del mundo, sino, además, de la vida humana. En medio de la regresión civilizatoria que estamos viviendo no solo es elemental volver a pensar en los fundamentos de nuestras instituciones, en la estructura valórica que los sostiene y en el rol que corresponde, a cada uno de nosotros, para evitar que el Nuevo Orden Mundial termine por barrer con los derechos fundamentales y con nuestra amada libertad. Además, es esencial crear los espacios, esos pequeños oasis, en los que nos salvamos de la desertificación del mundo y de la destrucción del tejido común.

Esperamos que este número de *Fe y Libertad*, dedicado a la relación del individuo con la comunidad y de la comunidad con el individuo, contribuya a ampliar los horizontes que han sido clausurados por el discurso políticamente correcto de la nueva izquierda y su agenda progresista. Estamos en un momento clave: las leyes contra la incitación al odio y la violencia se están usando como instrumento de cacería apocalíptica de toda disidencia. Íconos de esta lucha impuesta por élites gramscianas de la nueva izquierda —también llamados neoinquisidores—³ son Jordan Peterson, Andrew Tate y J. K. Rowling. Estamos ante el nuevo pacto social que imponen las élites occidentales a los ciudadanos; tiene los rasgos de la mayor apostasía que podría haber imaginado el más perverso de los malignos. Se trata de la mentira transformada en verdad, del quiebre con nuestra naturaleza, de la erección de condiciones que impidan a las nuevas generaciones llegar a ser. Me refiero a la mentira

² Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 616.

³ Kaiser, Axel, *La neoinquisición*, Editorial El Mercurio, Santiago, Chile, 2020.

que afirma que los niños nacen en el cuerpo equivocado. Estamos ya no ante el clásico pecado de la soberbia denunciado por san Agustín, querer reemplazar a Dios, ni eclipsarlo al punto que se haga invisible e inaudible. Cuando hablamos de apostasía referimos al hecho de acusar, implícitamente, a Dios de haberse equivocado con sus criaturas. A partir de dicha mentira, se impone a la cristiandad la necesidad de cambiar su paradigma de la infancia desde la inocencia y el resguardo ante temas inapropiados, a la legitimación moral de prácticas, hábitos y teorías perversas, inmorales y desquiciantes. En suma, a través de su hipersexualización se trata de impedir que los niños forjen una identidad y que vivan en pugna con su propio cuerpo, lo que, naturalmente, alimenta el Tánatos o instinto de autodestrucción. En términos de Arendt, este es un proyecto revolucionario y totalitario:

Por eso, lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana. . . Y la cuestión no es el sufrimiento . . . ni el número de víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza como tal, y aunque parezca que estos experimentos no lograron transformar al hombre, sino solo destruirle, cuando una sociedad en la que la banalidad nihilista del *homo homini lupus* es consecuentemente realizada, es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere de control global para mostrar resultados concluyentes.⁴

Poco a poco el cielo se ensombrece sobre nuestras cabezas. Las élites que impulsan el nuevo contrato social, basado en la apostasía que afirma que Dios se equivoca, obligan a través del discurso políticamente correcto y leyes draconianas a los ciudadanos a mentir, mientras nos imponen una concepción antropológica materialista genetal que poco a poco va calando en nuestras instituciones. La Agenda 2030 nos impone el feminismo y la ideología de género que borran de nuestra experiencia común el mérito, atentando no solo en contra de la familia tradicional o binaria, sino, además, del principio fundamental de la democracia: «una persona un voto». Justificada queda la corrección del resultado de las votaciones, por motivos de distribución igualitaria entre sexos. Otro tanto sucede con el capitalismo y los mercados libres. En su libro *El capital en la era del Antropoceno*, Kohei Saito explica cómo a través de la agenda climática viviremos —¡al fin!— en la utopía de Marx. En suma, la nueva izquierda y las élites plutocráticas internacionales han decidido ejecutar la deconstrucción de la civilización cristiana.

⁴ Arendt, Hannah, *Condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 615.

En este contexto histórico de oscuros desvaríos surge este número de *Fe y Libertad*, con el objetivo de volver a pensar la relación de los individuos y nuestro mundo, pero también aquella que se teje desde el mundo hacia nosotros. Estamos, como denunciaba san Juan Pablo II, inmersos en una cultura de la muerte cuyas consecuencias serán devastadoras si no recuperamos los cimientos de nuestra civilización cristiana basada en la cultura de la vida.

Para ello, el presente número se hace cargo de los planteamientos de uno de los mayores exponentes de la escuela de Salamanca y, en consecuencia, de la teología cristiana y su maravillosa síntesis entre fe y razón. En su artículo, «Domingo de Soto y la libertad», José Carlos Martín de la Hoz recupera el valor de la libertad, tanto para la vida de los individuos como para la existencia de la comunidad, desde el pensamiento del fraile dominico. Este es un aporte en la única dirección que nos queda por tomar antes de la barbarie civilizatoria que se anuncia con el Nuevo Orden Mundial: devolver al pensamiento cristiano todo el vigor y la creatividad que contiene.

Por su parte, en el artículo «Aproximación a la compleja relación entre memoria e historia. El caso guatemalteco», Ana Lucía Rodríguez Reyes nos permite recobrar consciencia sobre la importancia de retejer, reconstituir y resistir al quiebre con el pasado. La integración la luz que la historia arroja sobre nuestra comprensión del presente es hoy un tremendo desafío, dado que la nueva izquierda y las élites globalistas, en su obsesión por la dominación total, han creado el lenguaje inclusivo como instrumento de guerra cultural para que las nuevas generaciones desprecien la tradición cristiana. El lema es: «si no es con perspectiva de género, es patriarcal». Otro tanto sucede con la libertad de expresión, hoy formateada por las redes sociales, y la angustia de los jóvenes por ser parte de comunidades digitales deshumanizadas que les exigen una adhesión total a los discursos políticamente correctos, la política identitaria y a una única forma de ver el mundo: la perspectiva de género. Sobre esta verdadera escisión con la realidad, las virtudes, los afectos y la humanidad trabaja Alberto Gil en su artículo «La relación individuo-sociedad desde la perspectiva comunicativa de la filosofía dialógica».

La división del mundo común entre buenos y malos, según se observe desde anteojeras que homogenizan a las personas bajo los rótulos de las clases sociales, castas, razas y, más recientemente, todo tipo de colectivos aglutinados según las lógicas de Carl Schmitt y su *Concepto de lo político*, en grupos de amigos y enemigos, es la quintaesencia del populismo. Sobre este tipo de práctica política, que tanto ha afectado a Latinoamérica, trata el artículo «Mito, verdad y razón en la filosofía política: el caso del populismo», de Alejandra M. Salinas. Su propuesta hermenéutica dialoga con el trabajo de Todd A. Scacewater, «El

uso dinámico y justo de las riquezas en Santiago 5:1-6», así como con el aporte de la escuela de Salamanca a la desmitificación del vínculo entre riqueza y maldad. La labor intelectual de los teólogos españoles constituye hoy un prisma indispensable para erradicar el prejuicio sobre la riqueza aprendido como dogma. A dicha sabiduría debemos aportar desde otros flancos abiertos en la batalla cultural. Ejemplos son la corrección política practicada como religión y la permanente adaptación a las condiciones impuestas por la cultura de la muerte que conduce a la imposibilidad de ser o, en términos de san Agustín, a la corrupción de nuestra naturaleza, que él identifica con el mal. Sobre el modo en que las personas somos condicionadas por la cultura y la necesidad que una comunidad tiene de individuos fuertes y talentosos, presento el artículo «Ser o pertenecer: un falso dilema».

Hablamos de populismo y de la propuesta totalitaria de las élites globalistas y su Nuevo Orden Mundial. Y qué mejor que el pensamiento de Lord Acton cuando queremos analizar la irrefrenable obsesión por el poder que convierte nuestro mundo en un desierto infernal. En «Lord Acton: Limitación del poder y de las mayorías para preservar la libertad», Alvaro Iriarte, nos aporta la necesaria y urgente discusión sobre los límites y la naturaleza del poder que, sabemos, implica enormes peligros para los hombres de bien.

Tras la pregunta por el poder se abren o cierran los espacios para las diversas formas de vida individuales y comunitarias. En «Persona, comunidad y migración: tensiones entre poder político y libertad de la persona desde la tradición hispano-católica», Luis Alfonso Herrera Orellana y Mayerlin Matheus Hidalgo aportan a la desmitificación de la leyenda negra española, abriendo nuevamente la senda para la recuperación de nuestra tradición. La otra opción que nos ofrece la nueva izquierda implica un corte drástico con nuestros valores cristianos. Para ello —en el caso de Latinoamérica— ha manipulado la leyenda negra, con el fin de avanzar la destrucción de nuestro mundo común, desde la política identitaria que enciende la enemistad entre colonos e indígenas. En su magistral artículo, «La revolución indigenista avanza en todas las naciones de América», Eugenio Trujillo Villegas denuncia la estrategia que el Foro de São Paulo y su marxismo cultural han preparado para el porvenir de la región, aprovechándose, justamente, de la mentira institucionalizada por los activistas gramscianos progresistas con el propósito de tensionar los antagonismos sociales.

Tomemos consciencia; no nos queda mucho tiempo antes de la imposición definitiva del Nuevo Orden Mundial construido sobre las ruinas de nuestra civilización cristiana. En este momento histórico es nuestro deber hacer todo lo que esté a nuestro alcance para evitar el advenimiento de un orden cuya

única novedad respecto a los totalitarismos del siglo pasado es que se impone desde organismos supranacionales, atentando en contra de la democracia representativa y la decisión soberana de los pueblos. El número de *Fe y Libertad* que usted tiene en sus manos es una contribución más en esta cadena de esfuerzos. Esperemos que ese «poder de los sin poder» descubierto por Václav Havel vuelva a ganarle al destino diseñado por los ingenieros sociales, cambiando el rumbo de la desolación y la barbarie civilizatoria hacia las que nos quieren conducir. Tengamos fe en que la libertad de los sin poder volverá a constituirse en el poder de David frente a Goliat.

Vanessa Kaiser
Editora invitada

Derechos de Autor (c) 2023 Vanessa Kaiser



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La relación individuo- sociedad desde la perspectiva comunicativa de la filosofía dialógica

The Relation Between Individual and Society from the Communicative Perspective of Dialogical Philosophy

Alberto Gil

Università Pontificia della Santa Croce
a.gil@mx.uni-saarland.de

Resumen: En las redes sociales y demás medios de comunicación uno se ve a menudo inmerso en un ambiente anónimo difícil de contestar, pero de una gran fuerza coercitiva y con exigencias de exclusividad, pues se presenta revestido de autoridad moral y de defensa del hombre. No someterse a ello tiene consecuencias de marginación.

En tales circunstancias no es fácil sentirse miembro de una comunidad que nos margina, si no pensamos y hablamos como la declarada mayoría. Sin embargo, la conciencia de ciudadanía y responsabilidad por el bien común exigen buscar caminos para sentirse involucrados en la sociedad y al mismo tiempo usar del derecho a seguir la propia conciencia y a preservar la identidad. En el presente artículo se intentará dar una respuesta al problema desde la perspectiva comunicativa de la filosofía dialógica, con su concepto del encuentro, ampliando el horizonte hacia nuevas corrientes sociológicas que ven la relación como el fundamento de la sociedad. En este sentido juegan un papel importante

conceptos como la razón relacional, la alteridad y la diferencia, así como las virtudes cívicas y su aplicación en ambientes prepolíticos

Palabras clave: alteridad, diferencia, *mainstream*, razón relacional, virtudes cívicas, diálogo.

Abstract: In social networks and other media, one is not usually confronted with specific people, but is immersed in an environment that is difficult to answer, given its anonymity, but with a great coercive force with demands for exclusivity, as it presents itself as having moral authority and defending mankind. Not submitting to it has the consequence of marginalisation.

In such circumstances it is not easy to feel a member of a community that marginalises us, if we do not think and speak like the declared majority. However, awareness of citizenship and responsibility for the common good require finding ways to feel involved in society and at the same time to use the right to follow one's own conscience and to preserve one's identity. In this article, we will try to answer the problem from the communicative perspective of dialogical philosophy, with its concept of encounter, broadening the horizon towards new sociological currents that see relationships as the foundation of society. In this sense, concepts such as relational reason, otherness and difference, as well as civic virtues and their application in pre-political environments play an important role.

Keywords: alterity, difference, mainstream, relational reason, civic virtues, dialogue.

1. Introducción

A principios del 2023 se publicó en Alemania un libro —podríamos decir, largamente esperado—, cuyo título se puede traducir al castellano más o menos como *Generación «desfile»*. *Cómo el borreguismo se ha convertido en un deporte nacional*, al que hago referencia en su formato digital. Su autor, Ralf Schuler, creció en la República Democrática Alemana (RDA)¹—es decir, en la Alemania comunista—, perdió toda posibilidad de hacer carrera universitaria a causa de su inconformismo, pues se oponía a que solo contara la opinión y el lenguaje del partido. Hoy trabaja como periodista en Berlín. En su libro llama la atención sobre tantos paralelismos con su juventud en la RDA ante las presiones a que la opinión pública somete a sus ciudadanos en la actualidad en temas como clima, género, migración, energía nuclear y guerras actuales, por poner algunos ejemplos. Existe prácticamente una única dicción (no especialmente

¹ DDR en alemán.

de corte conservador), y a quien se sale del paso acompasado de este desfile público se le proscriben no solo en las redes sociales, sino también en su ambiente profesional y social.

Las técnicas utilizadas para crear esa presión y univocidad son de diferentes tipos. Por un lado, se echa mano del lenguaje implícito. Por ejemplo, en una entrevista del diario berlinés *Tagesspiegel* al cantante Max Raabe, una pregunta comienza de la siguiente manera: «Vd. ha sabido liberarse de su infancia católica . . . » (citado en Schuler, 2023, p. 174). El lenguaje implícito es aquí la presuposición: se da por sentado que la educación católica es una especie de trauma. Así se parte de la base de que la opinión del entrevistador (o de la institución para la que escribe) tiene un carácter universal. Con el tiempo, esto lo repiten quienes carecen de espíritu crítico y se va convirtiendo en *mainstream*.

Unido a su propia biografía, el autor añade una segunda técnica: el decantarse por un ideario concreto, que se justifica con razones moralizantes. Es el caso de la casa editorial Axel Springer, donde se defienden de forma exclusiva los criterios del LGBTQ, se descartan a los colaboradores que no se aúnen a esta línea, que no marchen en ese desfile. Por esta razón, Schuler dimitió de su puesto de periodista en el diario BILD, perteneciente a esa casa editorial. Aquí se borran los límites entre periodismo y activismo.

Otra técnica es la demonización de la opinión contraria, negando el diálogo a sus representantes. Un caso muy conocido es la información sobre el partido político italiano Fratelli di Italia, a cuya presidente, Giorgia Meloni, se la introduce como la clásica fascista italiana. Nadie se atreve a hablar bien de Meloni y pocos discuten concretamente sus ideas. Muchos ciudadanos, sin embargo, han reaccionado, pues no quieren dejarse llevar por estas presiones mediáticas. Prueba de ello es cómo en Italia Meloni ganó las últimas elecciones con su coalición conservadora y es hoy la presidente del Consiglio.

En esta línea se sitúa la Declaración de Westminster², de finales de junio del 2023, en la que 138 artistas, intelectuales reconocidos y periodistas se dirigen a los gobiernos pidiéndoles dismantelar el «Complejo Industrial de la Censura» (Censorship Industrial Complex). Hacen referencia al artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que protege la libertad de expresión, y asumen el reto de no dejarse arrastrar por las narrativas establecidas, sobre todo en tiempos de crisis. Exigen el derecho a exponer opiniones contrarias, corroborando que el derecho a la libertad de expresión está unido al de la libertad de información.

² <https://westminsterdeclaration.org/espanol>

El problema con que nos encontramos en estos tiempos es el del temor a la marginación si decimos públicamente nuestra opinión. Me viene a la mente el conocido poema del poeta español Blas de Otero (1975), *En el principio* (de su libro *Pido la paz y la palabra*), cuyas estrofas terminan con el verso «me queda la palabra»:

Si he perdido la vida, el tiempo, todo
lo que tiré, como un anillo, al agua,
si he perdido la voz en la maleza,
me queda la palabra.
Si he sufrido la sed, el hambre, todo
lo que era mío y resultó ser nada,
si he segado las sombras en silencio,
me queda la palabra.
Si abrí los ojos para ver el rostro
puro y terrible de mi patria,
si abrí los labios hasta desgarrármelos,
me queda la palabra.

Otero luchó contra el franquismo y por la democracia y se convirtió en la voz de la poesía social de su tiempo. Estos versos, que claman por la libertad de expresión, suenan hoy como algo conseguido, pero que se vuelve a perder. Hoy da la impresión de que se tiene o se quiere conservar mucho, pero se pierde la palabra...

El tema tiene mucho que ver con la comunicación, porque vuelve a aparecer el fenómeno del que se quejaba Sócrates en su Defensa (*Apología* 18a/6d): no se dejaban ver los acusadores, los interlocutores concretos con quienes pudiera discutir. Su defensa era como luchar contra sombras:

Todos esos (acusadores) son difícilísimos de combatir, pues no es posible hacer comparecer ni poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que, al defenderse, hay que en verdad luchar como con una sombra y hacer refutación sin que nadie se dé por aludido.

En las redes sociales actuales, pero también en los medios de comunicación establecidos, no es fácil encontrar personas concretas con quienes discutir o polemizar. El ciudadano se siente a menudo ante un ambiente, una opinión vendida como común, difícil de contestar, sobre todo porque muchas veces va vestida de moral(ina), como la defensa de grupos que han sufrido marginación,

la lucha por el humanismo... y uno puede verse evidenciado como amoral o inhumano.

En esta situación cabe preguntarse: ¿Cómo puede el ciudadano sentirse miembro de una comunidad y al mismo tiempo esforzarse por seguir su propia conciencia, por preservar su individualidad? Se trata de un tema eminentemente comunicativo, pero no de una retórica técnica, que proporciona instrumentos para persuadir o para brillar ante el público. Se trata, más bien, de una comunicación de corte antropológico, con fundamentación filosófica, especialmente de la filosofía dialógica, donde no se pone en primer término el vencer al adversario, sino el convencerle y, sobre todo, el enriquecerse mutuamente.

Para responder a la cuestión planteada desde una perspectiva comunicativa, se esbozará, en primer lugar, esta dimensión antropológica de la comunicación. Se propondrán, seguidamente, posibles soluciones al problema de la individualidad y solidaridad en la sociedad actual de la información.

Fundamentos antropológicos de la comunicación sobre la base de la filosofía dialógica

Las ideas fundamentales de la filosofía dialógica se encuentran en la obra del filósofo de la religión judío, Martin Buber, *Yo y tú (Ich und Du)*. Es un concepto personalista, pues funda sus raíces en la idea de Buber (2004) de que es en el Tú donde se realiza el Yo; es decir, yo me realizo a través de mi relación con el Tú (p. 12). Es más, me hago Yo diciendo Tú.

La verdadera vida es encuentro. Según resume Casper (2002), Buber distingue dos formas de referencia al mundo exterior: la experiencia (una relación Yo-Eso) y el encuentro (una relación Yo-Tú) (pp. 270-271). La diferencia es la siguiente: la experiencia es posesiva; es decir, experimentar algo significa comprenderlo, yo diría hacerse con ello. Es lo que ocurre en un concepto (*cum-capere*: me lo apropio): lo prendo (*con-prendo*). Por ello, el objeto es siempre un eso, algo de lo que me puedo adueñar.

El encuentro es completamente diferente: en una relación Yo-Tú ninguno se apodera del otro, sino que tiende a liberarlo, a dejarlo ser. Todo Tú se desarrolla en un ámbito que el encuentro respeta: es el espacio vital a que todos tienen derecho para poder reflexionar sobre algo y decidir así libremente. Por eso, un diálogo en el sentido más profundo de la palabra consiste en exponer su opinión de modo que el interlocutor no se sienta coaccionado a aceptar los argumentos del otro, sino que note claramente la libertad de poder tomar una decisión personal y exponerla libremente.

De esta forma se sientan las bases de la comunidad, porque el Yo y el Tú se complementan; es decir, intercambian saber y experiencia, suman sus esfuerzos y juntos llegan a mejores resultados. Por eso, el concepto que tiene Buber de Estado (1954/2006, p. 237) no es el de un sistema regularizado, donde simplemente se agrupan individuos extraños unos a otros, sino el de una «comunidad de amor» (*Liebesgemeinde*), que el filósofo alemán no entiende románticamente, sino como un centro activo en torno al cual giran relaciones vivas y recíprocamente conectadas. En este concepto es central la idea de la «presentificación personal» (*personale Vergegenwärtigung*), es decir, la aceptación total del otro en su viva unicidad (Buber, 1954/2006, p. 284), a quien Buber llama «camarada» (*Genosse*), pues no se trata de la persona humana en general, sino de aquel que en un determinado momento me sale al paso (p. 217).

En la tradición española del encuentro, Lain Entralgo (1961/1988) recalca la doble dimensión de la relación personal, que busca el bien del otro, respetando y reconociendo su autonomía (p. 592). La aparente contradicción entre la entrega a una persona y el respeto por su autonomía viene reflejada en algunos escritos de otro representante de la filosofía dialógica: Romano Guardini (1939, pp. 156-157). Punto de partida es su concepto del hombre, según el cual este se constituye en el diálogo, su vida intelectual está unida a su uso del lenguaje. En otras palabras: la persona se realiza en la relación, interpersonalmente, y no por sí sola. De ahí se deduce que la formación de comunidad nunca puede ser posesiva, sino que exige dar un paso atrás ante la otra persona. Darle este espacio es condición necesaria para la unidad. Se trata en principio de disolver la simple relación sujeto-objeto. El otro no es simplemente algo que conozco o apetezco, sino una persona que necesita su espacio libre para realizarse según su propia teleología (*Zweckdienlichkeit*) (Guardini, 1939, p. 153).

En su breve estudio sobre la comunidad, Guardini (1950) pone de relieve que no son exclusivamente las semejanzas las que unen a las personas, sino la aceptación de las diferencias (pp. 35-36). En este sentido, comunidad significa aceptar al otro independientemente de mi falta de familiaridad con él, respetar la libertad de su idiosincrasia y construir con él una base de confianza y fidelidad. La actualidad de estas ideas salta a la vista, no solo en el contexto de la migración, sino de la libertad de expresión. Podemos, pues, decir que la comunidad está anclada en la centralidad de la persona humana. Si se ayuda a que esta se desarrolle, se contribuye a la creación y al mejoramiento de la comunidad. Cuanto más respeto y espacio vital se conceda a las personas, más podrán y querrán comprometerse al bien común.

Pervivencia de la filosofía dialógica en enfoques comunicativos posteriores

Estos principios dialógicos de distancia, respeto y comunidad se ven muy bien reflejados en el concepto de la diferencia del sociólogo italiano Pierpaolo Donati, quien pone como centro de gravedad en sus estudios sobre la sociedad no las teorías sistémicas o individualistas, sino la relacionalidad misma, realidad emergente y propia. En lengua española se publicó, entre otras cosas, la traducción de cuatro artículos suyos sobre el concepto de la relacionalidad como base de su teoría social. Entresacamos aquellos aspectos que más se prestan a dilucidar nuestra cuestión de la relación individuo-sociedad (Donati, 2006).

Su conocimiento de la filosofía dialógica lo pone explícitamente de relieve con una referencia que hace a Martin Buber y a su concepto del «entre» como estructura ontológica originaria. Donati (2006) entiende el principio dialógico como el despliegue «del recíproco estar-uno-frente-a-otro» (p. 91). Como bien apunta Casper (2002, p. 51), Buber introdujo ya en 1906 —es decir, al comienzo de su actividad científica— el concepto de «interhumano» (*Zwischenmenschliche*) para designar lo que realmente ocurre y existe entre las personas, dolor y acción que se sienten como propios, pero que no se pueden atribuir claramente a ninguno de los interlocutores en particular.

Donati extiende este concepto hacia las relaciones interculturales en las que, precisamente, la diferencia juega un papel primordial. Pone en el centro de su enfoque sociológico la «razón relacional» (*ragione relazionale*) (Donati, 2008, p. VIII). Se trata de una nueva semántica de la diferencia humana, estudiada racionalmente para así entenderla mejor y aplicarla a la mediación entre las culturas. Donati concibe la diferencia, lo que distingue al ego del alter, como una relación y no como una escisión, tratando de comprender y valorar las diferencias que se ven en el otro, en lugar de suprimirlas (p. 95). De ahí —y esto es, a mi modo de ver, lo más interesante en Donati— que no sea suficiente tratar de hacer esas diferencias compatibles, sino sinérgicas. Así, las diferencias no son impedimentos sociales que haya que superar, sino elementos necesarios para el diálogo. Desde el punto de vista del personalismo podríamos decir que las diferencias ayudan a perfilar la identidad propia y la de los demás, y que son la condición esencial de todo encuentro. En efecto, solo las personas pueden encontrarse y reconocerse, pero las personas tienen un rostro, una historia personal y comunitaria, creencias y valores propios, que distinguen a unos de otros.

Según mi opinión, uno de los valores fundamentales de la *ragione relazionale* es, precisamente, la racionalidad de quien busca conocer la realidad del otro

—es decir, su verdad— y no del que se conforma en dar por verdad lo que a él mismo le da la impresión de que el otro es o piensa. Quiero decir que la base de todo diálogo es la verdad o, por lo menos, la búsqueda sincera de la verdad. De forma muy sintética y esclarecedora lo ha sabido formular Benedicto XVI (2009) en su encíclica *Caritas in veritate*:

Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, *la verdad es «logos»* que crea «diá-logos» [cursivas añadidas] y, por tanto, comunicación y comunión. La verdad, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas. La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *logos* del amor: éste es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad. En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es solo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral. (núm. 4)

Se presenta ante nosotros un panorama de reflexión y acción que vale la pena desmenuzar desde la perspectiva comunicativa para así poder encontrar una solución al problema del individuo y la sociedad, sobre todo cuando este se encuentra decepcionado o sin recursos para dar su contribución al bien común.

La primera idea que escogemos de este pasaje de Benedicto XVI es precisamente esa identificación del *logos* con la verdad. Como es bien sabido, la palabra griega *logos* aúna los conceptos de entendimiento y palabra. Con el prefijo «diá-», se convierte ese *logos* en 'intercambio', que solo puede ser verdaderamente fructuoso sobre la base del conocimiento. La importancia de esta base racional del diálogo se entiende mejor recordando la distinción que hace Llano (2002, p. 100) entre información y conocimiento. La información es algo externo que viene a nosotros o que nosotros extraemos, organizamos y procesamos. El conocimiento, por el contrario, es algo vital en el hombre, un crecimiento en su ser que potencia sus posibilidades más características.

Una persona culta, sabia, no es aquella que ha conseguido almacenar cantidades enormes de datos, sino la que sabe utilizarlos, interpretarlos para entender mejor el mundo, la vida. Es sabio quien desarrolla en sí mismo el *logos*. De ahí la mayor facilidad para no dejarse manipular, para no confundir la moral con la emoción. Esto es especialmente hoy de gran importancia, ya que el discurso público está muy sazonado de moralina, muchas veces

psicológicamente elaborada, pero no siempre anclada sobre el fundamento de la razón. Llano (2002) da en el clavo cuando afirma: «La verdad es la piedra de toque de la auténtica virtud. Constituye, por tanto, la salvaguarda contra los excesos del emotivismo y del pragmatismo» (p. 145). Ya la búsqueda decidida de la verdad me lleva al diálogo, pues como suena otra de sus frases iluminantes «no soy yo quien posee la verdad. Es la verdad la que me posee» (p. 145). Y es precisamente en el diálogo, donde hay más garantías de encontrar la verdad, pues la unión hace la fuerza. Y en esa verdad que nos posee nos encontramos unidos.

La segunda idea que interesa aquí destacar del pasaje de *Caritas in veritate* es que el *logos* libera a los hombres («rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas»), y los une en una tarea común; crea comunidad («la verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *logos* del amor») (Benedicto XVI, 2009, núm. 4). Por lo que respecta a la liberación, ya apuntaba Llano, que el ciudadano se deja amedrentar fácilmente por presiones tanto del poder político, como de los medios de comunicación. De gran actualidad son estas dos citas de la misma página: «hay cosas que resulta peligroso decir»; «hay una pesada capa de silencio que cubre la discrepancia en cuestiones esenciales» (Llano, 2002, p. 19). Por eso resulta actual e importante evitar la separación entre persona y ciudadano (Llano, 2002, p. 104 y ss.); no permitir que ambas se dejen regir por éticas distintas, es decir, normas generales de la convivencia para la comunidad y convicciones personales subjetivas para cada uno. El peligro de esta separación es que la ética se identifique con lo políticamente correcto.

Como sabemos, el hombre es un ser eminentemente social, por eso no se puede hacer una separación entre persona y ciudadano. De ahí que Llano (2002) afirme contundentemente, pero no con menos razón: «Necesitamos menos conformismo, menos docilidad y más coraje cívico» (p. 109). El sentirse sujeto a la verdad es la liberación de las ataduras de quien no quiere chocar con nadie y se ve obligado a seguir la voz del más potente en cada caso. Aunque a primera vista parezca contradictorio: cuando no se cree en la verdad, se refuta el diálogo, incluso —como ocurre hoy en no pocas partes— se estigmatiza. El relativismo es un puro juego de poderes, donde gana el más fuerte, de ahí que este acabe convirtiéndose en absolutismo.

Por lo que respecta a la unidad, a la tarea de crear comunidad, Llano propone como modelo el *humanismo cívico*, que da el título a su libro de 1999. Se trata de una actitud que apuesta por la responsabilidad de los ciudadanos de hacer valer la verdad en la esfera pública. Frente a la incapacidad de cambiar la macroestructura política y social de un país o un continente, Llano (1999)

pugna por los ámbitos prepolíticos y preeconómicos (pp. 35-36). En iniciativas solidarias, muchas veces de voluntariado, el buen sentido, así como las virtudes cívicas del ciudadano, del hombre y de la mujer de la calle, les mueven a adquirir un auténtico protagonismo en la sociedad, con lo que se identifican más con el bien común, es decir, con la comunidad.

Vale la pena, pues, ver más de cerca esas cualidades del *humanismo cívico* que se concretan en virtudes cívicas, que hacen que, desde la praxis misma, desde la vida, un individuo concreto, viviendo su responsabilidad personal, encuentre un camino para contribuir al bien de la sociedad y así sentirse miembro activo de la comunidad en que vive.

Virtudes cívicas

El humanismo cívico pretende, según Llano (1999), fomentar la responsabilidad de las personas y de las comunidades para orientar y desarrollar la vida política desde sus propios sujetos, liberando el potencial existente en ese mundo de la vida, de las personas normales (pp. 15 y 20). Un ideal de tal envergadura no se consigue solo con el deseo. De ahí que eche mano de la tradición ética de las virtudes, que define como «disposiciones estables dinámicamente adquiridas, que potencian nuestra capacidad de actuar correctamente y, por tanto, de vivir con mayor intensidad» (Llano, 1999, p. 185).

Estas «disposiciones estables» tienen que ver con el *ethos* de las personas; es decir, las virtudes no solo facilitan el bien hacer, sino que hacen a las personas buenas, excelentes. Aristóteles (1985), en su *Ética a Nicómaco*, concretamente en el libro II (1103b), ejemplifica esta relación hacer-ser con tres virtudes cardinales: con nuestro actuar justo nos hacemos personas justas, lo mismo que con la templanza nos convertimos en personas de justa medida y, actuando con fortaleza, nos hacemos fuertes. Respecto a la cuarta virtud cardinal, a la prudencia (1103a), afirma el Estagirita que la persona virtuosa —es decir la que habitualmente hace el bien— es capaz de descubrir en todo lo que es verdaderamente bueno y así podrá juzgar con rectitud.

Con este concepto de virtud, Llano (2002) puede enumerar sus efectos positivos para los que se esfuerzan en adquirirlas: La virtud es un crecimiento en el ser, pues amando la verdad trato de actuar en consecuencia (p. 148). Con la virtud ganamos en libertad, pues nos salva de las ataduras de los instintos y emociones, ordenando nuestra vida hacia la verdad. El saber común experiencial nos muestra que muchas veces el mal que hacemos nos arrastra hacia sí, nos esclaviza. Una mala acción —por ejemplo, una mentira— nos induce a la siguiente, nos enreda en un laberinto de falsedad del que difícilmente podemos salir. La

virtud, el actuar bien, por el contrario, requiere siempre un acto de libre voluntad, de libertad: no estamos obligados a hacer algo bueno, siempre hay que querer hacerlo. Finalmente, con la virtud se adquiere una ganancia antropológica, una mayor perfección humana. Es el rastro que deja en nosotros la tendencia hacia el bien y la verdad que, en definitiva, nos hacen libres.

La dimensión sociopolítica de la virtud la pone Aristóteles (1988) de relieve precisamente en su *Política*, donde se encuentran las dos definiciones del hombre que han sido objeto de tantos estudios de antropología filosófica (1253a):

- El hombre es por naturaleza un ser político (*zoon politicon*).
- El hombre es el único ser viviente dotado de logos, de la facultad de pensar y hablar (*logon ejon*).

El contexto de estas expresiones es la diferencia que traza Aristóteles entre las comunidades de animales y de seres humanos. Es esencial en la persona humana, que siente ese impulso hacia la comunidad, el conocer y expresar lo que es bueno y malo, justo e injusto. Pues —y aquí radica, a mi modo de ver, lo más importante— desligado del derecho y la moral, el hombre es el peor de todos los animales. Esta idea expresada en el siglo IV a. C. ha sido confirmada por tantos ejemplos en la historia de la humanidad y se está confirmando también hoy en día: la crueldad del hombre parece no tener límites.

La experiencia diaria enseña que el abono indispensable para que se puedan plantar en el campo de una pequeña o grande comunidad las demás virtudes es la confianza. En la raíz de la confianza se esconde la palabra latina *fides*, es decir, fe. Y fe solo se puede tener en una persona, en alguien muy concreto. De esta interacción surgen las características más patentes de la confianza: 1) se da por adelantado y 2) no está exenta de riesgos, pues una confianza perdida no se recupera fácilmente.

La profesora italiana de filosofía Michela Marzano (2012) saca en su libro *Avere fiducia* estas conclusiones de su investigación sobre la confianza:

- En el momento en que confío en alguien, hago una apuesta; nada me garantiza que vaya a ser ganador; también puedo perder.
- Pero la confianza es un signo de humanidad. Nos pone ante los ojos la fragilidad y la riqueza de nuestra condición (p. 208).

Al parecer nos encontramos ante una paradoja: ¿Cómo es posible que algo tan frágil como la confianza, que puede desvanecerse en cualquier momento, sea al mismo tiempo el fundamento más sólido de la convivencia humana?

Necesitamos recursos suficientemente potentes para proteger y fomentar la confianza. Estoy convencido de que existen dos virtudes esenciales para crear y fomentar la confianza, que son la responsabilidad y la solidaridad. Pero, a mi modo de ver, estas virtudes, eminentemente cívicas, podrán surgir sobre todo en personas humildes y valientes.

Pues bien, en las próximas líneas intentaremos profundizar, dentro de los márgenes de este breve artículo, en estas virtudes. Pretenderemos descubrir la conexión entre ellas, pues es siempre el mismo sujeto, la misma persona, la que actúa virtuosamente; es decir, la que une las diferentes cualidades en su pensar, querer y actuar.

Responsabilidad y solidaridad: garantía de la confianza

El filósofo milanés Mario Vergani (2015) afirma que la confianza vive de la responsabilidad de los interactuantes, pero ella misma es el terreno fructífero de la responsabilidad: en esa atmósfera especial de recibir y dar confianza, respira y crece la responsabilidad (p. 128). Pero la responsabilidad necesita nutrirse de valores antropológicos y éticos, porque no es un valor en sí misma. Los nazis, por ejemplo, fueron muy responsables en la perfecta organización de los campos de concentración. La auténtica responsabilidad se basa en la virtud y está orientada hacia el bien. Veámoslo un poco más detalladamente.

Vergani (2015), apoyándose en la filosofía dialógica alemana de Martin Buber, muestra convincentemente que la responsabilidad está esencialmente vinculada a la identidad de la persona, y esta se basa en su relacionalidad: «La responsabilità . . . costituisce l'ipseità stessa del sé, la possibilità stessa di poter dire 'io', e . . . questa possibilità ultima è tale in quanto l'io è aperto ad altro» (p. 125 y ss.). Vergani coincide con Camps (1990) no solo en la esencial dimensión dialógica de la responsabilidad, sino también en el hecho de que la responsabilidad desaparece precisamente cuando el interlocutor no es alguien concreto a quien dar una respuesta (p. 60-61). A medida que crecen la burocratización y el anonimato, también lo hace el conformismo (Vergani, 2015, p. 37), y se comienza con la búsqueda de un chivo expiatorio (Camps, 1990, p. 69). Por eso es tan importante, ante la a veces difusa opinión pública reinante y los espacios virtuales, buscar personas concretas con las que exista una relación de responsabilidad.

Y es precisamente en esta relación de comunicación personal donde los principios antropológicos de la responsabilidad pueden tener un efecto iluminador, sobre todo en el campo que aquí nos compete; es decir, en una época de ambivalencia entre lo real y lo virtual, entre ciudadanos concretos y

un *mainstream* anónimo. En efecto, la responsabilidad solo puede ser asumida por personas concretas, no por principios o sistemas. El ser humano —a diferencia de otros seres vivos de la naturaleza— no puede ser considerado funcionalmente, pues tiene valor por sí mismo; es alguien que incluye su historia, su identidad cultural, su libre albedrío y sus sentimientos en sus consideraciones y decisiones³. Por lo tanto, la cuestión es cómo los seres humanos consiguen no dejarse arrastrar por una abstracta opinión pública, que no pocas veces va orquestada por grupos de presión. De ahí que Vergani (2015) establezca una relación entre responsabilidad y libertad, pues el encuentro con el otro, que es la base de la responsabilidad, no puede ser una obligación, sino un despertarse a la libertad («un risveglio alla libertà») (p. 153).

Hay una expresión en lengua castellana que reza «la unión hace la fuerza». A esta unión de responsabilidades la podemos llamar solidaridad. En el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* se distinguen dos niveles de solidaridad: como principio social y como virtud moral (Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, 2005, núm. 193). Respecto al primero, Camps (1990) entiende la solidaridad como condición de la justicia y amplía la dimensión de sentirse solidarios con los demás en sus intereses y necesidades comunes hacia el saber compartir con ellos dolores y sufrimientos (p. 32). En este sentido, Aristóteles coloca en su *Ética a Nicómaco* (1115a) la amistad al lado de la justicia, considerando ambas como virtudes esenciales para el ser humano.

La solidaridad es pues una parte de lo que Llano (2002) define como «cultura del hombre», pues la ve «en manos de la iniciativa concertada de los ciudadanos» (p. 155). Así se contribuye a crear un «espacio público», es decir, «una esfera de deliberación donde se articula lo común y se tramitan las diferencias» (Innerarity, 2006, p. 14). Saliendo al paso de quienes vean aquí una utopía, Innerarity recalca que este espacio público no es de por sí una realidad dada, sino algo muy frágil que se debe construir, es decir, que requiere laboriosidad. Es importante esforzarse por una integración positiva y no pretender crear vínculos cuando estamos en una situación que nos indigna o amedrenta (Innerarity, 2006, p. 42).

La solidaridad como virtud moral, por otro lado, tiene un buen modelo: Jesús de Nazaret, quien cura las enfermedades, camina con el pueblo, lo salva y lo constituye en la unidad (Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, 2005, núm. 196). De ahí que se puedan considerar como expresiones específicamente cristianas de la solidaridad la gratuidad total, el perdón y la reconciliación. Si la creación del espacio público exige tiempo y trabajo, la dimensión cristiana

³ Para más detalles, ver a Gil (2022, p. 12 y ss.).

de la solidaridad es una tarea para toda la vida, pero con la ventaja de que —como en toda virtud sobrenatural— el hombre puede contar con la ayuda divina, si sabe pedirla con humildad. Y así pasamos a la unión de dos virtudes que parecen incompatibles, pero que están mucho más entrelazadas de lo que normalmente se piensa: la humildad y la valentía.

Humildad y valentía

Como es bien sabido, el primer paso hacia la humildad es la búsqueda de la verdad (Díaz, 2002, p. 217). Se trata de un proceso en el que el serio intento de conocer la realidad va de la mano de la dimensión subjetiva, de no querer engañarse a sí mismo ni a los demás. Esta vertiente subjetiva está estrechamente vinculada a la humildad.

El clásico de la teoría de la virtud, Alasdair MacIntyre (2001), afirma que la sinceridad, como dimensión subjetiva de la verdad, es la mejor herramienta para conocerse bien a sí mismo y prevenir el autoengaño (p. 114). Además, esta virtud está vinculada a la humildad y la responsabilidad, porque solo podemos ayudar a quienes esperan nuestra ayuda si revelamos nuestras posibilidades, pero también nuestras limitaciones.

La perspectiva comunicativa de la humildad puede analizarse desde diversas disciplinas. En la retórica de lengua alemana, son proverbiales las conferencias de Viena de Adam Müller de 1812: *Doce discursos sobre la elocuencia*. Contiene bellas páginas que demuestran que la moderación del orador y su apertura hacia el interlocutor (su humildad, en definitiva) confieren eficacia al discurso. El orador es humilde, por ejemplo, si siempre tiene en cuenta en sus argumentos al otro, que es en muchos casos su contrincante; en la boca de un orador hablan necesariamente dos: él y su oponente (Müller, 1967, p. 46-47). Müller llama a la actitud necesaria para ello el arte de reconocer otras naturalezas (p. 64). De este modo, se adquiere el arte de «penetrar» en lo ajeno. Por ello, Müller concluye con lo siguiente: nadie puede ser mejor orador que el que sabe escuchar. Escuchar, mirar y conocer con el necesario distanciamiento de las propias opiniones preconcebidas tiene un gran valor hermenéutico.

En efecto, una «hermana pequeña» de la humildad es la sencillez, con la que llegamos más fácilmente al centro o al núcleo de un tema o problema, ya que no nos vamos «por las ramas» de calcular el qué dirán si decimos una cosa u otra. El dirigir la atención a Dios, a los demás, a la cosa en sí, nos libera de nosotros mismos (fuente más frecuente de problemas personales) y nos ayuda a saber más y a estar más contentos, más satisfechos.

Se dice de la madre Teresa de Calcuta que solía repetir esta frase: «Un buen carácter hace a una persona especial, el carisma la convierte en atractiva, pero es la humildad la que la hace única». La liberación del propio yo y el realismo respecto a nuestras propias posibilidades unen la virtud de la humildad con la valentía, precisamente porque esta está muy vinculada a la prudencia y moderación (expresiones de la humildad). Veámoslo más detenidamente.

En la *Ética a Nicómaco* (concretamente en 1123b – 1124a) Aristóteles habla de la grandeza del alma o alteza de miras en el contexto de la interconexión de las virtudes. Como hemos visto al hablar de la responsabilidad, también la grandeza en sí misma es ambigua y dista mucho de ser una virtud. Uno puede proponerse grandes metas que son absurdas o incluso malvadas. En este caso, no se puede hablar de una persona de grandes miras, sino de un necio o incluso de un fanfarrón. Solo puede llamarse grandeza de alma a la que se desarrolla en conjunción con la sabiduría y la justicia. Aristóteles la llama honor, que es el mayor de todos los bienes externos: hay que llamar honorable a quien hace lo que es justo, y esto es tarea de la prudencia. En el fondo, Aristóteles trata de mostrar que es valiente quien no se limita a hacer cosas espectaculares, sino el que tiene un buen carácter.

Buscar honestamente la verdad se asocia a menudo con desventajas personales, porque uno tiene que revisar afirmaciones anteriores o remar contra corriente. Domenach (1994, p. 26) habla del *risque de dissoner* y el personalista español Díaz (2002, p. 134 y ss.) pone de manifiesto otra consecuencia que abre horizontes: con referencia al famoso pasaje de la *Eneida* de Virgilio, «audentes fortuna iuvat» (libro X, verso 284), Díaz muestra que el arte del audaz consiste en transformar el fracaso en una experiencia; porque solo cuando se admite un error se está en condiciones de mejorar. Así, lo que es una barrera para los que no son tan osados es un reto para los audaces.

Sin embargo, las reflexiones de Díaz (2002) van más allá: amar el riesgo no significa gustar del peligro como tal (p. 145). Destaca así la virtud de la moderación, el decoro, como componente esencial de la audacia, porque esta virtud sin racionalidad es peligrosa, pero la prudencia sin audacia no es posible: «La audacia sin juicio es peligrosa, y el juicio sin audacia impotente» (Díaz, 2002, p. 146). De todas formas, el valor, como toda virtud, necesita entrenamiento. Fusaro (2012) señala que hay que «domesticarlo», porque si no, te lleva a la injusticia o a la temeridad (p. 34).

La valentía está también en consonancia con la libre voluntad, con el querer (Fusaro, 2012, p. 18.). ¡Cuántas experiencias tenemos de que, si queremos, somos capaces de tantas cosas! Esta dimensión de la valentía como expresión de la

libre voluntad se pone especialmente de relieve en contraste con su contrario, con el miedo, que puede llegar a dominarnos o incluso a agarrarnos.

Para nuestro tema es especialmente relevante la dimensión política de la valentía. Fusaro (2012) habla de un coraje cívico que consiste en resistir al poder en sus formas degeneradas, dispuesto a sacrificarnos por una sociedad más justa (p. 39). En este contexto, Fusaro (2012) ofrece una aportación interesante a lo que los griegos llamaban *parresía* (de *pan-remá*, es decir «hablar de todo») (pp. 154 y ss.). Se trata, en definitiva, de tener el coraje de exponer nuestra opinión, conformándola a las propias acciones, a pesar de las constelaciones de poder existentes, en nuestro caso de una opinión pública que se cierne sobre nosotros como un negro nubarrón amenazador. El riesgo es conocido, sobre todo cuando se trata de una amenaza indeterminada. Y es este riesgo el que llama en su ayuda al coraje. Concretamente, Fusaro (2012) afirma que la *parresía* es el primer gesto revolucionario de quien no está dispuesto a adaptarse al orden impuesto (p. 165).

Conclusiones

En el libro al que hemos hecho referencia en la introducción, *Generation Gleichschritt (Generación «desfile»)*, el autor, Ralf Schuler, busca soluciones al problema de la integración social del individuo alienado reforzando su dimensión antropológica de libertad y responsabilidades personales para que no se deje llevar por la masa, pues en su opinión las peores ideologías son las de los colectivos. Por eso, no propone soluciones sistémicas, sino volver a reflexionar sobre el valor de la conciencia. Yo añadiría, sin embargo, de una conciencia bien formada, basada en las virtudes, como hemos visto. Entonces sí que podemos afirmar con Schuler que necesitamos un nuevo espíritu pionero, con el que la colaboración de intelectuales y prácticos se aúnen para elaborar alternativas constructivas, del tipo de las iniciativas prepolíticas de las que habla Llano.

Pero hay más: en su último libro, Donati (2023) parte del problema que ha movido el presente artículo; es decir, parte de una crisis de la relación entre lo humano y lo social en el hombre, al percibir las dinámicas sociales como alienantes de su humanidad (p. 131). Hoy día, las innovaciones técnicas del tipo de la inteligencia artificial, la robótica, la ingeniería genética, etc., contribuyen a que el sistema social se autonomice más aún. Contribuyen a que se convierta en una auténtica «máquina social» (p. 135), de modo que la alteridad se reduce cada vez más a comunicación técnica, sin la relacionalidad propiamente humana (p. 173).

Su invitación es a (re)descubrir la relación con el otro como la que realmente existe, la que emerge de la relación dada, y no la que pensamos o imaginamos (tantas veces fuente de distorsiones cognitivas). A esta relación real Donati (2023) la llama *il Terzo* (el Tercero), que define como la relación entre el Yo y el Otro no como la ven ellos, sino como surge de hecho («la relazione fra Ego e Alter non come la vedono loro, ma come emerge di fatto») (p. 130).

Entonces sí que podemos decir que *nos queda la palabra*, que tendrá eco en el ambiente en que nos movemos, porque lo hemos sabido construir con libertad y respeto. En efecto, gracias a la humildad y a las demás virtudes cívicas sabremos descubrir el valor sinérgico de las diferencias y no tiraremos a los demás nuestra opinión como un trapo sucio y mojado a la cara, provocando la escisión entre nosotros. Por el contrario, presentaremos nuestras ideas de forma atrayente y razonada. De ahí surgirán círculos concéntricos cada vez mayores y de más influencia social, un *humanismo cívico* que, según Donati (2023), será posible si conseguimos conectar lo humano y lo social a través de ese *Terzo* real subyacente a toda relación (p. 131).

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*, Ética eudemia (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos.
- Benedicto XVI. (29 de junio de 2009). Carta encíclica *Caritas in veritate* del sumo pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Buber, M. (2004). *Ich und Du*. Reclam. (Originalmente publicado en 1923).
- Buber, M. (2006). *Das dialogische Prinzip*. Gütersloher Verlagshaus. (Originalmente publicado en 1954).
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa Calpe.
- Casper, B. (2002). *Das Dialogische Denken*. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Karl Alber.

- Díaz, C. (2002). *Repensar las virtudes*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Domenach, J. M. (1994). *La responsabilité*. Essai sur le fondement du civisme. Hatier.
- Donati, P. (2006). *Repensar la sociedad*. Ediciones internacionales universitarias.
- Donati, P. (2008). *Oltre il multiculturalismo*. La ragione relazionale per un mondo comune. Laterza.
- Donati, P. (2023). *Alterità*. Sul confine fra l'io e l'altro. Città Nuova.
- Fusaro, D. (2012). *Coraggio*. Raffaello Cortina.
- Gil, A. (2022). *Wie man gut ankommt*. 10 Briefe an junge Menschen. Amazon, publicado de manera independiente.
- Guardini, R. (1939). *Welt und Person*. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Werkbund.
- Guardini, R. (1950). *Vom Sinn der Gemeinschaft*. Arche.
- Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Espasa Calpe.
- Lain Entralgo, P. (1988). *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial. (Originalmente publicado en 1961).
- Llano, A. (1999). *Humanismo cívico*. Ariel.
- Llano, A. (2002). *La vida lograda*. Ariel.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Paidós. (Originalmente publicado en 1999).
- Marzano, M. (2012). *Avere fiducia*. Perché è necessario credere negli altri. Mondadori.
- Müller, A. (1967). *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*. Insel.
- Otero, Blas de. (1975). *En el principio. Poemas del alma*. https://www.poesmas-del-alma.com/blas-de-otero-en-el-principio.htm#google_vignette

Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. (2005). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana.

Schuler, R. (2023). *Generation Gleichschritt*. Wie das Mitlaufen zum Volkssport wurde. Fontis.

Vergani, M. (2015). *Responsabilità*. Rispondere di sé, rispondere all'altro. Raffaello Cortina Editore.

Derechos de Autor (c) 2023 Alberto Gil



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Persona, comunidad y migración: tensiones entre poder político y libertad de la persona desde la tradición hispano-católica

*Person, Community and Migration: Tensions
Between Political Power and Freedom of the Person
from the Spanish-Catholic Tradition*

Luis Alfonso Herrera Orellana

Universidad Santo Tomás
lherrera21@santotomas.cl

Mayerlin Matheus Hidalgo

Universidad de Los Andes
mjmatheus@miuandes.cl

Resumen: El trabajo problematiza la visión más extendida y común sobre la situación del poder y la libertad en la tradición política hispano-católica; evidencia que en Hispanoamérica se aplicaron ideas e instituciones durante el período monárquico o indiano que hicieron posible una práctica de la libertad personal no opuesta a la comunidad; argumenta que, tras las «independencias», en lugar de potenciarse esa libertad más bien se ha debilitado y sufrido constantes ataques producto de la importación acrítica de doctrinas filosóficas no del todo compatibles con los hábitos hispánicos; sostiene que ello ha dificultado la adecuada solución de una diversidad de problemas políticos y

sociales actuales, entre ellos los referidos a las migraciones; y argumenta que en las ideas de Francisco de Vitoria se encuentran importantes claves, de plena vigencia, para un mejor tratamiento de la problemática migratoria.

Palabras clave: tradición hispánica, libertad, comunidad, catolicismo, migraciones.

Abstract: The work problematizes the most widespread and common vision of the situation of power and freedom in the Spanish-Catholic political tradition; evidence that in Latin America ideas and institutions were applied during the monarchical or Indian period that made possible a practice of personal freedom not opposed to the community; argues that, after the «independences», instead of being enhanced, this freedom has rather been weakened and suffered constant attacks as a result of the uncritical importation of philosophical doctrines not entirely compatible with Hispanic habits; maintains that this has made it difficult to adequately solve a variety of current political and social problems, including those related to migration; and argues that in the ideas of Francisco de Vitoria there are important keys, fully valid, for a better treatment of the migration problem.

Keywords: Hispanic tradition, freedom, community, Catholicism, migrations.

Introducción

Dada la tendencia de quienes dirigen los Estados modernos a incurrir en atropellos y abusos de diversa índole e intensidad contra la libertad de las personas, parece inevitable que la relación entre poder y libertad se caracterice por una situación de permanente antagonismo, tensión y conflicto. Asimismo, en la medida en que —indebidamente— se asimilan Estado y sociedad bajo la idea de «lo colectivo», el antagonismo mencionado se extiende a la relación entre comunidad y libertad, lo que incide de forma negativa en la fortaleza de las agrupaciones intermedias, partiendo por la familia y pasando por todas las diversas formas lícitas de asociación civil (sobre el fenómeno de «policitación colectivista», véase Alvarado Andrade [2019, p. 167]).

La situación descrita, unida a la influencia determinante que la idea de libertad negativa ha tenido en las discusiones morales y políticas desde el siglo XIX hasta el presente (Ayuso, 2020, 13-14), dificulta las posibilidades de identificar opciones que permitan —más allá de equilibrar los desbalances y conflictos en las relaciones entre poder, comunidad y libertad— impulsar una relación de sinergia entre ellas, sin perjuicio de los conflictos que deberán ser resueltos a través de vías jurídicas.

En efecto, ante discursos estatistas o colectivistas —desde los que se condena el caos de lo individual y se lo pretende subordinar a un orden general impuesto desde el poder (Alvarado, 2019, p. 153)—, al partir de un falso dilema entre la opción por el todo o la opción por la parte, la idea de la libertad negativa funciona como un factor de resistencia idóneo frente a los ataques de la autoridad o del colectivo. Sin embargo, siempre funciona de forma reactiva, por oposición a la comunidad y a lo político, y en algunos casos es carente de sentido y de fines adoptados de manera racional y consciente.

Al asumirse así la libertad, surge el riesgo de que, desde visiones comunitaristas, republicanas o tradicionalistas, se la considere como una forma de ser y actuar incompatible con la vida en común, con el aseguramiento de principios, normas e instituciones orientadas al bien común, al oponerse a todo límite a la voluntad, elección y autonomía individual, a partir de la exigencia del «respeto irreductible al proyecto de vida individual» (Benegas Lynch, 2004, p. 11).

Desde esta recíproca condena y, al mismo tiempo, renuncia a dialogar en torno a cómo lograr conciliar el funcionamiento en una sociedad contemporánea de la autoridad, de la vida en común y de la libertad de las personas, se derivan circunstancias y situaciones arbitrarias, contrarias no solo a la libertad sino a la dignidad del ser humano. Estas solo parecen factibles de remediar si antes se produce un cambio de perspectiva en la comprensión de los tres ámbitos referidos.

Ese cambio, estimamos, puede provenir, al menos en parte, de la recuperación de ideas e instituciones que fueron parte del mundo hispánico previo a las «independencias». Esto es, ideas que se fueron forjando y asentando a partir de la conquista de territorios americanos por parte de la Monarquía Católica Hispánica a fines del siglo XV, y hasta al menos inicios del siglo XIX, dando lugar a respuestas jurídicas autóctonas a problemáticas sociales (Tau, 2021, pp. 40-44).

De partida, la propuesta es osada, pues sugiere indagar sobre la idea de libertad practicada en un ámbito político y social —el indiano— que se considera, en general, organicista, estamental (Bonilla, 2000, p. 24) y antimoderno.¹ En

¹ Entre los acontecimientos que inauguraron el mundo moderno se encuentra —junto con la Reforma y el Renacimiento— la expansión europea en Asia, América y África. Este movimiento fue iniciado por los descubrimientos y conquistas de los portugueses y los españoles. Sin embargo, muy poco después, y con la misma violencia, España y Portugal se cerraron y, encerrados en sí mismos, negaron a la naciente modernidad. La expresión más completa, radical y coherente de esa negación fue la Contrarreforma. La Monarquía española se identificó con una fe universal y con una interpretación única de esa fe. El monarca español fue un híbrido de Teodosio el Grande y de Abderramán III, primer califa de Córdoba.

tal sentido, resultaría paradójico buscar en tal época respuestas a la pregunta de cómo pueden las personas, en el siglo XXI, florecer sin estar sujetas a convenciones y normas arbitrarias puestas por la mayoría.

La aparente paradoja desaparece al advertir que el orden político y jurídico hispanoamericano previo a las «independencias»² no era, como se asume, de tipo autoritario, sino que reconocía la dignidad humana, la libertad en su vínculo con el bien común y la obligación de las autoridades reales de proteger los bienes inmateriales y materiales de sus súbditos, todo ello con la existencia de instancias para exigir el cumplimiento de tales principios y obligaciones (Bravo Lira, 1989, pp. 52-63).

Asimismo, la indagación adquiere mayor pertinencia cuando se advierte que en ese tiempo no existía el Estado moderno, sino otra forma de organización política (Negro, 2007, pp. 45-48) que no monopolizaba las acciones y decisiones relevantes para el bien común, y que permitía la movilización de personas, sin establecer tratos discriminatorios por motivos de fe o lugar de nacimiento.

En efecto, por ejemplo, fue con motivo del descubrimiento y conquista de los territorios americanos por la Monarquía Hispánica que pensadores como Juan de Mariana, mucho antes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, formularon las primeras ideas en torno a la obligación de las autoridades de respetar la dignidad, libertad y propiedad de las personas provenientes de otras comunidades políticas, así como de proteger a todo afectado por el ejercicio arbitrario de la autoridad (De Vitoria, 2021, p. 130).

A partir de lo dicho, estimamos oportuno indagar, a grandes rasgos, cómo las personas, la comunidad y las autoridades interactuaban en ese tiempo, para evaluar si es factible o no rescatar ideas e instituciones que permitan atender las tensiones que produce el considerar a toda autoridad y organización comunitaria como un peligro para la libertad de las personas, y a toda defensa de la libertad individual como una amenaza a la gobernabilidad y la justicia.

Así, mientras los otros Estados europeos tendían más y más a representar a la nación y a defender sus valores particulares, el Estado español confundió su causa con la de una ideología. (Paz, 1982)

² Colocamos entre comillas la palabra para dar cuenta del debate existente en torno a la comprensión de los hechos que llevaron a la fragmentación de la hispanidad en el siglo XIX, en el que se hallan posturas oficiales que usan la idea de «independencia», por considerar que operó un orden colonial antes de dicha fragmentación, y también otras que emplean la idea de «secesión» por considerar que no operó un tal orden colonial. Sobre el tema ver a Pérez Vejo (2021, pp. 33-40).

Para ello, el presente trabajo se divide en tres partes. La primera analiza a la persona y su libertad en la tradición política católico-hispánica³ que dio lugar al orden institucional indiano. La segunda analiza el impacto sobre la idea de libertad que tuvo lugar tras las secesiones hispanoamericanas. Finalmente, la tercera analiza los conflictos que en la actualidad, debido al abandono de la idea de libertad de la política católico-hispánica, se observan en materia migratoria, y en qué medida la tradición mencionada olvidada podría ayudarnos a enfrentarlos.

La persona y su libertad en la tradición política católico-hispánica

La libertad individual como conquista del pensamiento moderno

Aunque se reconocen antecedentes incluso en la Antigüedad griega de ideas, instituciones y prácticas favorables a la libertad individual, existe un cierto consenso general, en sintonía con la clásica distinción según la cual los antiguos y medievales desconocían dicha libertad (Constant, 1819, p. 425), y que su reconocimiento y garantía se debe a los modernos (Vallés, 2003, p. 2).

Desde este punto de vista, sea que se le consideren medievales o renacentistas a quienes lideraron y habitaron los territorios de la Monarquía Hispánica entre los siglos XVI y XVIII, al menos sería debatible afirmar que en ellos se reconoció y practicó en algún grado la libertad individual, más aún cuando se asume que esa sociedad no fue influida por ideas modernas.

Sin embargo, por las razones que se ofrecerán a continuación, cabe asumir como hipótesis de trabajo, con el fin de profundizar en ella en ulteriores estudios, que sí tuvo lugar cierta práctica de la libertad de las personas. Solo que, para constatarlo es indispensable, primero, situarnos en el contexto histórico —sin prejuicios y sin hacer comparaciones con el presente—, y, segundo, renunciar al estrecho sentido de libertad que suele manejarse hoy en día.

³ Por tradición política católico-hispánica entendemos el acervo —creencias, experiencia histórica, problemáticas, arte y formas de expresión— que comparten y vinculan a los pueblos de habla española en América y Europa, en particular desde la conquista, el poblamiento y el mestizaje desarrollado en el continente americano, a partir de los valores y principios aportados por el cristianismo católico a las dinámicas políticas, económicas, sociales y jurídicas de esos pueblos, relevantes para comprender la relación de los países hispanohablantes con las ideas políticas modernas.

La libertad de las personas en el orden monárquico hispánico

En efecto, sí se reconocía formalmente la igualdad ante la ley —pues en las leyes de indias permanecían principios de justicia clásicos del derecho romano (Dougnac Rodríguez, 2022, p. 5)—. También se reconocía y protegía la propiedad privada sobre los bienes de producción, las personas podían contratar dentro del marco legal (Merello Arecco, 2023, pp. 409-412), y las autoridades no disponían de poderes ilimitados sobre los súbditos...⁴ Entonces, algún grado de libertad debieron tener los súbditos del orden monárquico hispánico. A pesar de no adoptarse grandilocuentes declaraciones de derechos, no fueron necesarias porque, como se ha indicado, la observancia del derecho natural conminaba a las protecciones señaladas.

Ahora bien, así como el poder real estaba limitado tanto por la ley natural como por la ley positiva, a condición de no degenerar el gobierno en tiranía, la libertad de los súbditos lo estaba también. La discusión en torno a lo beneficioso o perjudicial que tal situación pudiera resultar para las personas, a pesar de su relevancia, es asunto que escapa a estas líneas. Lo que sí es relevante en esta oportunidad, es que la libertad individual reconocida, primero, no se hallaba en contradicción con la comunidad. Es decir, no se afirmaba frente a ella (ni contra las autoridades, como parte de esa comunidad), y, segundo, la misma no carecía de sentido y de fines compartidos, los cuales no necesariamente suprimían de forma injusta las preferencias y gustos para los individuos, ni su libertad para migrar (Céspedes del Castillo, 2021, pp. 416-426).

En tal sentido, puede hablarse de una idea de libertad como la posibilidad de toda persona de elegir y actuar bajo su propia responsabilidad en un orden social e institucional regio, entre cuyas obligaciones estaba la de impedir la coacción abusiva contra sus integrantes, y permitir la participación progresiva de estos en los procesos públicos de la comunidad política que hizo posible y que sostuvo ese orden (Bravo Lira, 1990, p. 331). Ahora bien, esa idea de libertad, compatible con la dignidad de la persona y con el tipo de orden institucional imperante —monárquico, metafísico, fundado en la lealtad de los súbditos a la Corona y la fe por ella promovida—, claro está, era un obstáculo para las ideas que sobre la libertad se comenzaron a promover, sobre todo, desde el siglo XVIII en adelante.

⁴ No solo por la compleja organización institucional descentralizada y la vastedad geográfica sobre la que se ejercía la autoridad real, sino por la existencia de un contrapeso externo a la Corona, a saber, la Iglesia: Mientras la tensión se mantuvo, el derecho real divino no consiguió imponerse. Existía la inclinación a considerar la corona como un bien que, en virtud de la ley de propiedad real, se transmitía por herencia dentro de la familia que la poseía. Pero la autoridad de la religión, y especialmente del papado, tendía a oponerse al título irrevocable de los reyes (Acton, 1984, pp. 5-6).

Debilitamiento y abandono de la idea de libertad hispánica en Hispanoamérica

De allí que, a pesar de lo funcional que tal idea de libertad clásica fue para impulsar procesos como la reconquista de la península ibérica, para orientar el debate en torno a los indios del nuevo mundo, para dar sentido a la conquista, poblamiento y urbanización del continente americano, para hacer posible el mestizaje y para el desarrollo de un derecho autóctono —el indiano—, la misma terminó por ser abandonada y repudiada en el mundo hispánico.

Ello tuvo lugar durante el siglo XIX, bajo el influjo del iluminismo francés (Brewer, 2011) y la admiración por las teorías federalistas y sobre el libre comercio del mundo anglosajón (Baker, 1990), que, en medio de las independencias y el rechazo a lo español, se identificaron como las corrientes culturales que podían ayudar a las nacientes repúblicas a consolidar y avanzar en la independencia obtenida, y lograr la felicidad prometida a los ahora ciudadanos.

Sin embargo, lejos de adoptar con éxito esas ideas, ajenas en no pocos aspectos a la tradición propia, las repúblicas hispanoamericanas pronto entraron en graves contradicciones respecto de la garantía de la libertad, que generaron problemas no conocidos durante su etapa monárquica (centralismo, discriminación racial, ausencia de protección judicial), cayendo en recurrentes regímenes autoritarios, derivados de las más diversas ideologías políticas.

Las secesiones hispanoamericanas y la erosión de la tradición católico-hispana

La secesión como ruptura del proceso histórico hispanoamericano

La abrupta ruptura de los territorios americanos con la Monarquía Hispánica, a partir de la secesión que se inicia tras la invasión francesa del reino de España en la península ibérica —tras un período de funcionamiento de «juntas» de lealtad a la autoridad de Fernando VII—, generó una fractura, una grieta, en el alma hispana de los americanos de habla española que sigue sin cerrarse. Asimismo, esta fractura atrofió el natural proceso histórico que toda cultura debe seguir, esto es, el proceso de superar conservando como vía para perfeccionar su propia constitución (Contreras, 2018, p. 112), evitando los «atajos» ofrecidos por las opciones revolucionarias.

En efecto, mientras la población más llana siguió operando con las ideas, valores y hábitos «coloniales», las élites y otros sectores mejor posicionados,

tal vez sin romper del todo con modos más bien cuestionables de ese período, procuraron dejar atrás lo más pronto posible lo que podría llamarse la «metafísica» premoderna hispana, para acoger otras metafísicas que consideraban más avanzadas y prestigiosas en el ámbito mundial (Castro Leiva, 1985).

Resulta indiscutible que la incorporación en textos constitucionales, leyes, políticas y debates públicos de varias de esas ideas era conveniente y benefició a las nacientes repúblicas. La división de poderes, la igualdad ante la ley, la independencia judicial y la promoción del libre comercio —al reducir obstáculos y no subordinarlo a conflictos políticos—, entre otras, son solo algunas de las mejoras civilizatorias que esa apertura cultural trajo a estos territorios.

Sin embargo, la efectiva realización de tales ideas se tornó compleja ante la negación u olvido por sus impulsores de que las hispanoamericanas no son comunidades homogéneas sino plurales, mestizas, mayores en términos demográficos a las europeas, presentes en enormes y diferentes extensiones geográficas. Estas, más allá de la lengua común, la fe compartida y la lealtad al mismo rey, no habían logrado entre sí y al interior de ellas, relaciones sociales estables y extendidas, como si lo habían hecho las colonias del norte de América.

Así, las tensas y más bien conflictivas relaciones entre las élites criollas y los demás sectores sociales —que dio lugar al llamado sistema de castas (Céspedes del Castillo, 2021, pp. 403-405)—, lo mismo que las contradicciones al interior de la Iglesia católica al abordar problemáticas sociales desde el rechazo a ideas modernas, entre otros factores, condujeron a que cada vez más sectores de las sociedades hispanoamericanas, además de desvincularse de su propia historia, repudiaran las ideas foráneas adoptadas por las élites, al asumir que solo favorecían a los privilegiados y no al conjunto del pueblo.

De este modo, la grieta inconsciente en la psique de los pueblos hispanoamericanos (no tratada desde la «psicohistoria», analizada en Capriles [1984]), producida por el repudio a sus siglos de historia a ambos lados del Atlántico, generó, del lado de las élites, la obsesión de seguir solo ideas ajenas a su propia tradición y la desconfianza hacia sus connacionales. Mientras tanto, en estos otros sectores, estimuló la búsqueda de nuevos referentes —teológicos, morales y políticos—, por su desconfianza a los seguidos por las élites.

Nuevas ideas sobre el poder y la libertad ajenas a la tradición católico-hispana

Las circunstancias descritas explican, en gran medida, por qué durante parte del siglo XIX y XX, Hispanoamérica fue —y sigue siendo— un ámbito de aguda importación y experimentación de las más variadas —y en general ajenas— ideas producidas en los Estados Unidos de América y Europa en torno a problemas vinculados con la libertad, la justicia, la política y la vida en común. Intentando una relación no exhaustiva de las mismas (Valdés, 2016, pp. 9-19), cabe afirmar que han tenido relevancia e impacto académico y político desde el sur del Río Grande hasta la Patagonia, doctrinas como el liberalismo económico, el empirismo, el positivismo sociológico, el darwinismo social, el utilitarismo, el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo, el historicismo, el positivismo lógico, el marxismo, el estructuralismo y posestructuralismo, la posmodernidad, la hermenéutica, el multiculturalismo relativista y la filosofía del lenguaje.⁵

Hecha la salvedad que no todas las doctrinas filosóficas antes mencionadas atienden a los mismos problemas, no siguen las mismas premisas, ni aspiran a un mismo ámbito de aplicación, cabe indicar que, por diferentes razones, en general, ninguna de ellas ha resultado del todo adoptable y adaptable a las problemáticas políticas y sociales del mundo hispánico, incluida España. Básicamente, se trata de ideas, propuestas y sistemas filosóficos surgidos, en algunos casos, luego de importantes acuerdos básicos entre los integrantes de la comunidad política donde florecieron, lo que permitió eliminar o reducir conflictos internos, revoluciones, guerras. En otros, de visiones dominantes sobre el rol de la ciencia y la técnica como factores de progreso en la competencia con otras comunidades políticas.

Asimismo, algunas de las doctrinas mencionadas derivaron del desconcierto, de la melancolía y de la perplejidad que siguió a las guerras en Europa del siglo XX, de la necesidad de recuperar el sentido de las cosas, perdido tras la caída de las doctrinas modernas absolutistas. En otros casos, con el fin de atizar la tensión, el resentimiento y el odio incluso, entre los sectores sociales, debido

⁵ De la atropellada y acrítica recepción de estas corrientes o doctrinas filosóficas, se pueden agrupar en cuatro conjuntos las diversas ideas de libertad que, con diferente intensidad y eficacia, han tenido influencia en los diferentes países hispanoamericanos: 1) la idea liberal economicista y utilitarista (fundada en la libertad negativa); 2) la idea socialista revolucionaria (basada en la libertad como eliminación de toda forma de desigualdad); 3) la idea latinoamericanista (fundada en la libertad como integración de naciones latinoamericanas para su liberación cultural, con Leopoldo Zea como principal impulsor); y 4) la idea reaccionaria y restauradora (derivada de la libertad como retorno o instauración de una institucionalidad monárquica regida por principios del catolicismo).

a promesas de redención social incumplidas o por la falta de total libertad individual para actuar según la propia y libérrima voluntad, sin límites morales o jurídicos.

Consecuencias de las ideas adoptadas

De este modo, temas como la diversidad étnica, el respeto a la persona humana, la protección de los más vulnerables, la educación para la emancipación, el trabajo como forma de ascenso social, la creación de comunidades y asociaciones competitivas, la integración entre países con historia común para actuar en bloque a nivel internacional, el consolidar instituciones políticas eficientes y probas, la libertad de pensamiento, entre otros, en vez de ser prioridades se dejaron de lado, en algunos casos, por la falsa creencia de que eran problemas ya superados.

En su lugar, se optó por seguir ideas y urgencias de otras sociedades en las que los asuntos mencionados o no eran relevantes, o dejaron de serlo por su tratamiento adecuado, o tuvieron un origen diferente al observado en el ámbito hispánico (como el problema del racismo y de la migración), lo que hacía inaplicables entre nosotros las respuestas formuladas en otras latitudes.

Luego, terminó siendo inevitable que hasta el presente siglo XXI, Hispanoamérica no tenga capacidad de dar respuestas coherentes, evolutivas y orientadas por principios prácticos de justicia a los problemas de sus habitantes, por su fútil insistencia en apelar a teorías racionalistas, idealistas, escépticas o irracionalistas que, además de no resolver los problemas domésticos, han terminado por añadir nuevos problemas a los ya existentes (pretorianismo, revoluciones, colectivismo, anarquismo, nihilismo, etc.).

En particular, cabe destacar el importante impacto político que doctrinas deterministas, como el positivismo; economicistas, como el utilitarismo y el marxismo; y disolventes, como el posmodernismo, han tenido, dado el rechazo de todas ellas a una base metafísica para abordar problemas de la vida en común —en particular a la religión—, y su central y casi único interés en las necesidades materiales, físicas, de las personas, sin prestar atención a problemas como la exigencia de reconocimiento político o el respeto a la dignidad humana.

De este modo, a pesar de que en la base de la tradición política hispánica el vínculo entre libertad y responsabilidad era constante, primero, porque cada ser humano elegía salvarse o condenarse —regía el principio del libre arbitrio y no del siervo arbitrio (Quintana, 2004, p. 32-33)—; y, segundo, porque la

libertad no se ejercía a pesar o en contra de la autoridad real, sino gracias al marco institucional que esta ofrecía.

En la actualidad, la libertad individual no se vincula a la responsabilidad por las propias acciones. Más bien, aparecen como desvinculadas entre sí, lo que potencia la impunidad y legitimidad por hechos de corrupción en el ámbito público, así como la falta de acciones preventivas y represivas para corregir abusos en el ejercicio de derechos entre particulares en el ámbito privado.

Asimismo, aunque la tradición hispánica, entre las occidentales, era una de las más inclinadas a favor de gobiernos limitados, descentralizados, sometidos a contrapesos y estructurados de forma evolutiva o adaptativa —y, por tanto, menos favorable a la consolidación de un Estado moderno centralizado y monopolista de actividades económicas (Céspedes del Castillo, 2021, 358-364)—, hoy los países de habla española de América se caracterizan por albergar liderazgos y poblaciones con un fuerte sentimiento estatista que deviene, como se ha argumentado, en «estadolatría» (Alvarado Andrade, 2019, p. 147).

Por último, aun cuando fue en la tradición hispánica en que, como se verá en la siguiente parte de este estudio, surgieron algunos de los principios y reglas más importantes para el derecho internacional, a fin de promover la paz, la comunicación y el tránsito de personas de diferentes comunidades políticas, la problemática migratoria es, en general, muy mal tratada en la mayoría de las repúblicas hispanohablantes, en especial cuando los flujos aumentan debido a situaciones de crisis generadas por regímenes autoritarios.

Actualidad y vigencia de la tradición católico-hispana sobre libertad y comunidad

No es sensato ni realista procurar encontrar en el pasado respuestas y soluciones a problemas del presente. Tampoco es válido intentar una suerte de «reviviscencia» de instituciones que en otros tiempos dieron frutos para hacer frente a desafíos y controversias actuales. Pero sí resulta pertinente, y aún recomendable, tener en cuenta ideas y formas de actuación que pueden conservar alguna vigencia y aplicabilidad, pero que, sin razones de peso para ello, fueron abandonadas y sustituidas por opciones menos eficientes y legítimas.

En tal sentido —y siguiendo en este sentido a Marias—, urge recuperar en las sociedades de habla española actuales, en beneficio de la práctica de la libertad, el compromiso con la verdad como condición para la libertad, así como el ejercicio legítimo del poder que la corrupción, y sobre todo la impunidad,

han ido progresivamente dejando sin relevancia alguna. Según el filósofo de Valladolid:

Verdad y libertad son totalmente inseparables, no podemos renunciar a ninguna de ellas, las dos son dimensiones constitutivas, absolutamente necesarias la una respecto de la otra. Si miramos cómo está el mundo, veremos que evidentemente hay falta de libertad, pero si miramos un poco más a fondo, encontraremos que por debajo de las apariencias hay una gran falta de verdad y un predominio constante de la mentira. . . . Esta es la cuestión decisiva, nuestra libertad depende literal y esencialmente de eso. Sin verdad no hay libertad, y sin libertad el hombre no es hombre, no puede vivir su vida humana. (Salgado, 2016, pp. 225-226)

Y hablamos de recuperar ese compromiso, porque durante el período virreinal, el problema de la verdad se atendió institucionalmente, por ejemplo, a través del juicio de residencia. Se ejercía por este, con participación de los súbditos, una estricta evaluación del desempeño de quienes ocupaban cargos reales, a fin de establecer faltas y la responsabilidad personal, ello con un nivel de eficacia en su aplicación de relevancia para las democracias de hoy.

También en el ámbito público es urgente recuperar el vínculo entre verdad y libertad, y de esta última con la responsabilidad individual. Así como las denuncias sobre abusos y los requerimientos a favor de los nativos originarios de América dieron lugar a debates y medidas jurídicas en la Península —como lo evidencian el Concilio de Valladolid, las Leyes de Burgos y las Nuevas Leyes—, es necesario que los temas que más afectan a los habitantes de los países de habla española no se aludan, nieguen o ideologicen, sino que se debatan y se atiendan. Uno de ellos, por ejemplo, es la persistencia de la leyenda negra antiespañola y su uso por líderes y regímenes autoritarios en la región.

En palabras de Marías:

...Los movimientos independentistas no son indigenistas, sino todo lo contrario: los dirigen y promueven los criollos, descendientes de españoles, mientras que los indios y mestizos propenden... a la vinculación con la monarquía española; sin duda porque los primeros tenían esperanzas de mandar después de la separación y los últimos ningunas o muy pocas». Pero «tampoco es siempre cierto que los independentistas significaran el progresismo frente a la actitud tradicional o conservadora: en algunos casos es la actitud abierta y renovadora de las Cortes de Cádiz la que alarma e incita a la independencia; se prefiere gobernar aisladamente sin reformas sociales, mejor que participar en una Monarquía constitucional impregnada

de liberalismo y abierta a las ideas de emancipación y reconocimiento de derechos políticos a indios, negros y mestizos... (González, 2021, pp. 3-4)

Un paso en tal dirección es problematizar la idea de libertad negativa «yoista» o anárquica (Capriles, 2003, p. 51) instalada por importación acrítica de otras tradiciones, y potenciar la idea de una «libertad compartida»,⁶ que dio lugar a relevantes grupos intermedios en el período monárquico hispanoamericano, así como a la provisión de ciertos servicios públicos (Ots, 1976, pp. 15-19), que puede contribuir a debilitar el estatismo y que no se debe confundir con la libertad positiva planteada por Isaiah Berlin.⁷

Sin duda, y como lo evidencia lo expuesto en la tercera parte de este trabajo, es indispensable el estudio, debate y difusión de las ideas de los neoescolásticos hispanos de los siglos XVI y XVII en el rescate de la tradición hispánica. Considerados como representantes de la Atenas hispana, sus contribuciones en lo político, lo económico y lo jurídico, son esenciales para comprender los fundamentos y valores del mundo moderno.⁸

Tal vez recuperar esas ideas propias y aprender a dialogar y moderar el impacto interno de teorías filosóficas foráneas, podría contribuir a que nuestros países dejen patologías como el estatismo y el fervor revolucionario refundacional, revaloricen la importancia de los vínculos comunes (García Huidobro, 2020, pp. 33-34) y aumenten su eficacia en la protección jurídica de «la vida de cada uno, su integridad corporal, su libertad física, sus bienes y su libertad de residencia», como ya lo prescribía el derecho de Castilla previo a la conquista (Bravo Lira, 1989, pp. 44-45).

⁶ En ejercicio de su libertad, el hombre no puede olvidar que es un 'ser-de', 'ser-con' y 'ser-para' los demás. De ahí que deba asumir sus decisiones tomando en consideración a los demás y así, autotranscendiéndose, superar la tendencia egoísta de buscar exclusivamente su bien personal. 'La libertad del hombre es compartida en la existencia conjunta de libertades que se limitan y por tanto se apoyan entre sí, y por eso crece la responsabilidad a medida que la libertad va asumiendo los vínculos que emanan de las exigencias de la vida en común y de la esencia humana. (Gómez de Pedro, 2014, p. 95) Sobre las ideas de J. Ratzinger como fundamento para un liberalismo católico actual, ver «El liberalismo católico» (Zanotti, 2022).

⁷ «La libertad positiva es la libertad de controlarnos a nosotros mismos. Ser positivamente libre es ser tu propio amo, actuar racionalmente y elegir de manera responsable según tus propios intereses» (Kashmiri, 2019).

⁸ Los aportes que realizaron los maestros de la segunda escolástica al mundo moderno les concede un lugar importante en la historia del pensamiento. Su esfuerzo lógico, su intuición filosófico-teológica y su perspicacia para analizar los problemas de su época causan admiración y estima hoy día. Solo el conocimiento histórico —el cual incluye la comprensión filosófica, teológica y demás— de los maestros españoles del s. XVI, injustamente ignorados, nos permitirá alimentar un sentimiento de aprecio, reivindicar sus aportes y ponerlos en el lugar correspondiente. (Zanotti y Estrada, 2020, p. 48)

Tensiones actuales entre poder político y migraciones: respuestas desde la tradición católico-hispana

Dos posturas actuales en torno a la migración y la superación de dicha controversia en el siglo XVI

Como señalamos, antes de iniciarse en el siglo XIX el proceso de «afrancesamiento» político del mundo hispánico, la aproximación de estos pueblos a la problemática de las migraciones no habría descansado en nociones estatistas que hoy en día usan de forma corriente sus autoridades políticas y administrativas, como son las nociones de soberanía, nación, extranjero o migración ilegal.

Así, de haber conservado y mejorado lo ideado por la tradición político-jurídica en tiempos monárquicos (a saber, entre la reconquista de la península ibérica y la conquista de América), es posible conjeturar que las repúblicas hispanoamericanas habrían optado en el presente por un derecho migratorio en lugar de hacerlo por un derecho de extranjería. En efecto, según el derecho que se aplica a los extranjeros en un país, podemos encontrar actualmente dos posiciones contrapuestas que configuran el modo en que los Estados se relacionan con las personas que no han nacido en sus territorios o que, habiendo nacido en estos, por ser de padres extranjeros, se consideran igualmente foráneos.

La primera posición la denominamos «derecho de extranjería». Para esta, las decisiones sobre el acceso, estadía y permanencia de las personas en un territorio dado dependen de las reglas que el Estado establezca y aplique de forma unilateral, sin más límites que las muy genéricas normas internacionales en la materia. Se distancia esta postura de lo que llama «visiones más idealistas, que pregonan políticas abiertas y declaran el fin de las fronteras y del control del Estado a su respecto» (Fedderson, 2021, p. 5).

Por su parte, la segunda posición la denominamos «derecho migratorio». Según esta visión, el foco de atención se sitúa en las personas que atraviesan las fronteras de los Estados y que, por el mero hecho de ser personas —no nacionales de un Estado u otro, extranjeros o apátridas—, gozan de un estatuto jurídico propio cuyo contenido está formado por derechos exigibles y que afirman su dignidad como seres humanos, así como sus deberes, nada de lo cual puede ser desconocido por el Estado al establecer su derecho interno (Vacas, 2017, p. 52).

A modo de síntesis, podemos afirmar que, mientras la primera postura se apoya en la idea de soberanía en tanto fundamento al Estado moderno,

la segunda postura se apoya en la idea de persona o dignidad humana. Ese desigual fundamento explica que la persona extranjera tenga una valoración y un tratamiento jurídicos diferentes, según la postura que siga el derecho positivo de cada país.

Para la primera postura, el sujeto de derechos es el Estado como soberano y decisor de todo lo referente al derecho que regirá a quienes han nacido fuera de sus fronteras, sin que existan límites materiales concretos —más allá de no matar y no torturar, por ejemplo— que los obliguen a asegurar derechos básicos como la personalidad jurídica o la identificación legal.

Para la segunda postura, en cambio, la primacía de la persona (extranjera) es indiscutible, ella es el verdadero sujeto de derechos, de modo que la seguridad del territorio y del Estado no pueden invocarse para desconocerlas, sin perjuicio de las competencias que en esta área tienen las autoridades gubernativas y administrativas en cada país.

Sin embargo, sorprende que hoy se discuta si frente a la migración es el Estado o la persona el sujeto de derechos, si tenemos en cuenta que en el siglo XVI ya se había planteado una discusión similar. Ello ocurrió cuando la Monarquía Hispánica liderada por los Reyes Católicos conquistó los territorios de América, ya que debió debatirse y determinarse, por una parte, qué derechos reconocer a los «bárbaros» de esas tierras y, por la otra, qué derechos tenían los súbditos de la monarquía en esas tierras, dada su condición de «extranjeros».

Estimamos que la controversia que hoy se plantea fue zanjada por Francisco de Vitoria, dominico, jurista, filósofo y teólogo, quien, basado en el pensamiento aristotélico-tomista, sostuvo que existe un derecho de gentes, anterior al derecho puesto por los Estados, que es dable a todas las personas por la dignidad que las caracteriza.

Así, pudo concluir que a los «bárbaros» nativos de América, igual que a los herejes, se les debía reconocer su condición de propietarios, su dominio y su señorío y a los extranjeros se les debían imponer solo limitaciones justas. En uno y en otro caso ello debía ser así porque existe un derecho de gentes directamente vinculado al hecho de ser persona sin importar si esa persona es infiel, judío, hereje o extranjero.

Ius gentium o soberanía: la relación del Estado con los extranjeros

La diferencia entre el derecho de extranjería y el derecho migratorio tiene su base en el concepto moderno de soberanía, extraño a la tradición hispánica y más bien desarrollado en contra de la idea clásica de imperio que esa tradición enarboló, al menos hasta el siglo XVIII. Tal concepto postula que la soberanía es un poder entregado a los Estados para determinar todo cuanto sucede dentro de sus territorios, aunque respetando en el caso de los extranjeros —según se afirma de modo más bien protocolar—, el «estándar mínimo internacional».

La idea moderna de soberanía, como apunta Matteucci, refiere una lógica «absolutista interna», que concentra y unifica el poder otorgando al Estado el monopolio de la fuerza en el territorio y sobre la población para lograr la máxima cohesión política (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2002, p. 1491).

Sobre esta idea del Estado como el soberano y titular de derechos se desarrolla, en numerosas sociedades, el derecho aplicable a los extranjeros. Así, la idea de soberanía sirve de base para justificar las leyes que imponen requisitos, deberes, obligaciones y un sinfín de normativas especiales en las que, en no pocos casos de manera injustificada, se brinda a personas extranjeras un trato distinto respecto del otorgado a aquellas consideradas «nacionales».

«Es parte de la soberanía» aducen juristas, diplomáticos y políticos, para justificar cargas y exigencias discriminatorias, cuando carecen de una justificación aceptable para defender tratos desiguales entre nacionales y extranjeros. No advierten que, justamente con ello, no hacen posible una comunidad en la que los individuos puedan florecer con autonomía, libertad y responsabilidad, sin estar sometidos a las normas y convenciones arbitrarias de la mayoría o, en última instancia, de autoridades incompetentes o populistas.

Y es que no se mira a la persona y su dignidad, sino al nacional o al extranjero, a pesar de ser personas ambos. A partir de esa diferenciación, como se relata en la satírica novela de George Orwell,⁹ termina ocurriendo que unos «animales» son más iguales ante la ley que otros. Es decir, para algunos Estados algunas personas son más personas que otras.

El concepto de soberanía adquiere así una imperatividad teológica, como expone Dalmacio Negro (2016, p. 773), dando paso a una teologización de la política o teopolítica. El ejercicio de la soberanía es, entonces, una acción casi mística, divina, y, por tanto, irresistible, en especial cuando se la vincula

⁹ La referida novela es *Rebelión en la Granja* escrita por George Orwell y publicada por primera vez en 1945.

a problemas como la seguridad nacional, el combate a la criminalidad o al cambio de «tradiciones culturales» que implica «mezclarse» con integrantes de otros colectivos.

Esas distinciones injustificadas con base en la soberanía se usan en definitiva para limitar a las personas extranjeras en el desarrollo de eso que los hace personas y que, en palabras de Gordley (2013, p. 17), les permite vivir una vida «distintivamente humana», siendo una vida así vivida el fin último de todo ser humano.

Pero tal uso del derecho positivo contradice lo que Francisco de Vitoria, en la mejor tradición hispánica, llamó el derecho de gentes. Según el autor:

Lo que la razón natural ha establecido entre todas las gentes se llama derecho de gentes. En efecto, en todas las naciones se tiene por inhumano el tratar mal, sin motivo alguno especial, a los huéspedes y transeúntes y, por el contrario, es de humanidad y cortesía portarse bien con los extranjeros; cosa que no sucedería si obraran mal los transeúntes que viajan a otras naciones. (De Vitoria, 2021, p. 130)

El mismo autor señala que es lícito todo aquello que no causa ofensa. Así, recorrer un país extranjero e incluso establecerse en él es lícito y oponerse a ello o impedirlo sería ilícito. Aun cuando hubiera una ley que impidiera el ingreso de extranjeros en un territorio sin causa justificada, aquella ley habría de reputarse inhumana e irracional y no debería tener fuerza de ley (De Vitoria, 2021, pp. 130 y 132).

También expone Francisco de Vitoria, que sería irracional impedir que los extranjeros realicen actos de comercio. Asimismo, señala que es contrario al derecho de gentes negar la ciudadanía a quien ha nacido en un determinado territorio y sería igualmente contrario a tal derecho impedir que un extranjero se convierta en ciudadano, porque es de derecho natural ser hospitalario y no serlo es «de suyo una cosa mala» (De Vitoria, 2021, pp. 130 y 135).

Las consideraciones de Vitoria aportan, en pocas palabras, principios surgidos de la tradición hispánica que deberían seguirse cada vez que se plantea cómo tratar a los extranjeros, sin que existan en el presente buenas razones para no atenderlos. Observamos que el derecho de gentes exige, por razones de humanidad, tratar bien al extranjero, salvo que existan razones justificadas para un trato diferente. En tal sentido, el derecho de gentes se opone a la idea de soberanía que admite o brinda soporte a distinciones injustificadas entre las personas por el solo hecho de que algunas sean extranjeras.

El «tratar bien a los extranjeros» es una expresión que el propio Vitoria llenó de contenido al exponer los tratos mínimos que merecen los extranjeros. Así, dejarles comerciar, dejarles gobernarse a sí mismos y llegar a ser ciudadanos, dejarles asentarse, dejarles recorrer el territorio, etc., serían manifestaciones de eso que naturalmente y en justicia corresponde a las gentes, es decir, a toda persona (aun si es extranjera).

El necesario reconocimiento del extranjero como persona

Francisco de Vitoria, como nos explica Truyol y Serra (1995, p. 83), concibió a la humanidad toda unida por aquello que le es común: su condición de personas, aun cuando las sociedades se hallen organizadas en Estados. Así desarrolló el derecho de gentes que, como indicamos, es la razón natural entre todas las gentes.

Y esto es así porque las personas se necesitan unas a otras. De Vitoria (2009) decía que «de aquí que no pueda un hombre vivir solo, sino que es necesario que los hombres se ayuden mutuamente. Parece, por consiguiente, que los hombres no se congregan en una ciudad por el bien moral, sino a causa de esa indigencia del hombre» (p. 22). Sin duda, esta idea de vida con y para otros, de comunidad, guarda directa relación con la perspectiva cristiana de la libertad que, en nuestro tiempo, Benedicto XVI reivindicó frente a visiones materialistas o solipsistas de la libertad.

En efecto, según lo expuesto por Gómez en su estudio sobre Ratzinger, nuestra libertad existe para que «cada uno pueda diseñar personalmente su vida y, con su propia afirmación interna, recorrer el camino que corresponda a su naturaleza» (Gómez de Pedro, 2014, p. 84). Ahora bien,

... este caminar no se lleva a cabo de una manera totalmente autónoma —pues 'es imposible que el hombre se forme totalmente desde el punto cero de su libertad'—, sino que todo él vive vinculado a una 'atmósfera' que viene configurada por Dios y proyecto divino, por los otros, la tradición, la cultura, etc.», a partir de una relación de vinculación y no de determinación. (Gómez de Pedro, 2014, pp. 84-85)

Y vale decir, que esa indigencia no se acaba porque se reúnan unos pocos y hagan ciudad. Por eso, incluso, la comunidad internacional es necesaria, porque los hombres reunidos necesitarán de otros hombres reunidos, más en nuestros días de la era de la globalización. Solo un hispano con plena conciencia histórica y política del proceso de reconquista, y bien instruido en las ideas romanas de expansión del imperio, podía postular tales ideas mucho antes de la Declaración

de Derechos Humanos de 1948. En efecto, si no se reconoce esa condición de personas todas dotadas de la misma dignidad y derechos, es prácticamente imposible que pueda existir una verdadera comunidad, porque nadie puede hacer comunidad con otro que no lo reconoce en su condición natural.

Cuando De Vitoria expone que el extranjero tiene derecho a establecerse, a ser ciudadano, etc., no quiere esto decir que los Estados hoy en día estén impedidos de establecer requisitos para que esto pueda suceder. Tampoco quiere decir que por el solo hecho de ser persona los Estados están obligados a otorgar visas o residencias temporales o permanentes. Lo que sí quiere decir es que sobre esos puntos no pueden existir leyes injustas, con requisitos discriminatorios o de imposible cumplimiento. Lo que también implica es que una vez que se establezcan leyes que tienen que ser justas, estas deben ser cumplidas y que, si se someten las visas o las residencias a procedimientos administrativos, estos deben ser respondidos en plazos razonables y preestablecidos.

La razón de tales exigencias de orden natural se encuentra en que no solo se decide si procede o no una visa o una residencia, sino que, intrínsecamente, se está decidiendo sobre la libertad y posibilidad de que las personas solicitantes desarrollen una vida distintivamente humana. Porque comerciar, trabajar, desplazarse o adquirir bienes en un territorio es parte de ello. Por tanto, antes que extranjero, es necesario que se reconozca a la persona en su dignidad y derechos, en la obligación que tienen los Estados a tratar a todas las personas con justicia dando a cada una lo que le corresponde, en los términos expuestos por De Vitoria «... en las demás virtudes hay que tener en cuenta las circunstancias personales, por ejemplo, si es noble o plebeyo, etc., pero en la justicia sólo hay que mirar si es del otro lo que se pide» (De Vitoria, 2009, p. 45).

No podemos menos que lamentarnos que estas ideas y principios hayan desaparecido, casi del todo, del derecho positivo de los pueblos hispanohablantes, cuando es de justicia permitir a todas las personas que vivan dignamente. Como lo afirma Rafael Domingo (2009): «Y vive dignamente cuando no le falta el alimento, la vivienda, la educación, la seguridad, la atención sanitaria, el trabajo, el respeto ni la libertad necesaria para realizarse como persona» (p. 44).

Mientras que otros pueblos occidentales no conocieron sino hasta el siglo XX la experiencia del otro, del migrante, del diferente, en medio de graves inconvenientes de orden religioso y cultural, para los pueblos de habla española esa experiencia ha sido parte de su ser social, de su realización histórica, de su distintividad ante el resto de los pueblos del mundo. Para estos pueblos, por tanto, no han de ser indiferentes los medios empleados para atender la problemática migratoria, ya que, si bien las personas tenemos libre arbitrio

para escoger entre medios, y las autoridades para escoger entre indiferentes jurídicos, debe cada uno asumir la responsabilidad de sus elecciones, tanto en lo moral como en lo jurídico.

Asimismo, debería ser obvio que se comete injusticia contra una persona si por el hecho de ser extranjera se le priva de procurar para sí y su familia el alimento, la vivienda, la educación, etc. Sin embargo, no será esa la visión institucional, hasta que nos apartemos de ideas y fórmulas tomadas de otras tradiciones, y recordemos con Francisco de Vitoria, que hacer distinciones solo en atención a la condición de extranjero de una persona es una injusticia, y que, por tanto, hacerlo es de suyo malo. En tal sentido, la recuperación de la idea de libertad personal de la tradición hispánica, es decir, de una libertad propia de seres iguales en dignidad y dotados de razón y autonomía, pero no solipsista sino responsable y vinculada con otros en comunidad, es esencial para la mejor atención tanto de la problemática migratoria como de tantas otras que afectan nuestros países.

Conclusiones

Se asume que toda época previa a la modernidad política, y en particular, el período virreinal o monárquico hispánico previo a las secesiones de la Monarquía Hispánica, no son de interés si conocer, practicar y preservar la libertad de las personas se trata, debido a la supuesta falta de valores, principios e instituciones que, en ese pasado, hicieran posible su disfrute.

Ante ello, es posible afirmar que en la hispanidad monárquica operó una idea de libertad como la posibilidad de toda persona de elegir y actuar bajo su propia responsabilidad en un orden social e institucional regio. Entre sus obligaciones estaba la de impedir la coacción abusiva contra sus integrantes, y permitir la participación progresiva de estos en los procesos públicos de la comunidad política que hizo posible y que sostuvo ese orden.

Esa idea fue posible, con sus fortalezas y limitaciones, gracias a la combinación de diversas fuentes culturales, como el derecho romano, el derecho castellano, el cristianismo católico y el reconocimiento de formas autóctonas de atender situaciones sociales. Estos contenidos, de forma abrupta, fueron dejados de lado y hasta repudiados tras la fragmentación del mundo hispánico, dando lugar a la búsqueda y adopción, más bien improvisada y fallida en general, de nuevas ideas sobre la libertad, el poder y la justicia, que dieran fundamento al proyecto republicano.

Dejando a salvo adopciones del todo beneficiosas, los resultados de esa renuncia a tradiciones propias y la importación de fórmulas no adaptables a nuestros rasgos como hispanos, además de impedir o dificultar la atención de problemas vinculados con la libertad y el desarrollo, ha añadido otros adicionales, como la desprotección jurídica ante el poder y el inadecuado manejo de situaciones humanas y humanitarias; ejemplo de esto son las migraciones en el siglo XXI.

Esa situación no puede sino generar sorpresa, cuando Francisco de Vitoria expuso hace más de cuatrocientos años, con claridad y belleza, que sin perjuicio de las competencias de las autoridades para establecer reglas justas y asegurar su cumplimiento, los extranjeros deben ser tratados como personas, con derecho propio a hacer jurídicamente todo lo que las personas nacidas en el territorio del respectivo Estado hacen, y, por tanto, de ser castigados si no actúan bien.

Tal idea, que parece tan natural y simple que toda autoridad estatal debería asumirla, ha sido trastocada por esa creencia moderna —pero falaz— según la cual los Estados pueden, en ejercicio de la soberanía, ser injustos y desconocer que una persona es persona, anteponiendo a esa realidad la condición de extranjero con el fin de darles tratos contrarios a su dignidad y a la libertad compartida que ha de asegurarse, evitando discriminaciones injustas.

Referencias

- Acton, L. (1984). *Historia de la libertad en la cristiandad*. Estudios Públicos, (14), 1-25. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1791>
- Alvarado Andrade, J. M. (2019). *Laicidad y Estadolatría: Versiones discrepantes en dos tipos de constitucionalismo*. Revista Fe y Libertad, 2(1), 145-174. <https://doi.org/10.55614/27093824.v2i1.39> <https://doi.org/10.55614/27093824.v2i1.39>
- Ayuso, M. (2020). *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*. Marcial Pons. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10rcv5>
- Baker, R. (1990). *Constitucionalismo en las Américas: una perspectiva bicentennial*. Derecho PUCP, (43-44), 15-48. <https://doi.org/10.18800/derecho-pucp.199001.001> <https://doi.org/10.18800/derecho-pucp.199001.001>
- Benegas Lynch, A. (2004). *Liberalismo, estatismo y democracia. Instituciones políticas y progreso económico*. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

- Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Dir.). (2002). *Diccionario de Política*. Siglo veintiuno editores.
- Bonilla H. (2000). *Cómo España gobernó y perdió al mundo*. Revista de Estudios Sociales, 6, 9-21. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/29317>
<https://doi.org/10.7440/res6.2000.01>
- Bravo Lira, B. (1989). *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamérica*. Siglos XVI a XX. Universidad Católica de Valparaíso.
- Bravo Lira, B. (1990). *Protección jurídica de los gobernados en el nuevo mundo (1492-1992)*. Del absolutismo al constitucionalismo. Revista Chilena de Historia del Derecho, (16), 315-342. <https://doi.org/10.5354/rchd.v0i16.24076>
- Brewer, A. R. (26 de abril de 2011). *Los aportes de la revolución francesa al constitucionalismo moderno y su repercusión en Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX* [conferencia]. Seminario sobre Revisión del Legado Jurídico de la Revolución Francesa en las Américas, Santiago de Chile. <https://allanbrewercarias.com/wp-content/uploads/2011/04/1083.-1030.-Brewer.-Aportes-de-la-Revolución-Francesa-al-constituiconalismo-Santiago-Chile-abril-2011..doc.pdf>
- Capriles, A. (1984). *Psicohistoria o la Reparación de Mnemosine*. Eidos, 1(3), 51-63.
- Capriles, A. (2003). *Individualismo anárquico y civismo solidario: Apuntes de ecología social venezolana*. En M. Ramírez Ribes (Comp.), Venezuela, repeticiones y rupturas (pp. 139-157). Capítulo Venezolano del Club de Roma.
- Carpintero Benitez, F. (2003). *Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico*. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, (XXV), 341-373. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552003002500009> <https://doi.org/10.4067/S0716-54552003002500009>
- Castro Leiva, L. (1985). *La Gran Colombia, una ilusión ilustrada*. Monte Ávila Editores.
- Céspedes del Castillo, G. (2021). *América Hispánica (1492-1898)*. Marcial Pons.
- Constant, B. (1819). *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

- Contreras, F. (2018). *Una defensa del liberalismo conservador*. Unión Editorial.
- De Vitoria, F. (2009). *La Ley*. Tecnos.
- De Vitoria, F. (2021). *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Tecnos.
- Domingo, R. (2009). *La pirámide del derecho global*. *Persona y Derecho*, (60), 29-61. <https://doi.org/10.15581/011.31736> <https://doi.org/10.15581/011.31736>
- Dougnac Rodríguez, A. (2022). *Sobre los estudios acerca de la propiedad en el Derecho Indiano*. *Autoctonia*, 6(1), 5-9. <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i1.241> <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i1.241>
- Fedderson, M. (2021). *Manual de derecho migratorio chileno*. Thomson Reuters.
- García Huidobro, J. (2020). *Comunidad: la palabra que falta*. Tirant lo Blanch.
- Gómez de Pedro, M. E. (2014). *Libertad en Ratzinger*. Ediciones Encuentro.
- González Fernández, F. (2021). *La monarquía española y América. Filosofía política de la Corona según la Legislación y el pensamiento de Las Casas, Vitoria y Julián Marías*. Fundación Universitaria Española.
- Gordley, J. (2013). *Los fundamentos morales del derecho privado*. *Ius et veritas*, (47), 16-34.
- Kashmirli, M. (2 de marzo de 2019). *Herramientas para pensar: las dos nociones de libertad de Isaiah Berlin*. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revista/herramientas-para-pensar-las-dos-nociones-de-libertad-de-isaiah-berlin/#:~:text=Mientras%20que%20la%20libertad%20negativa,responsable%20según%20tus%20propios%20intereses>
- Marías, J. (1998). *Sobre el cristianismo*. Planeta.
- Merello Arecco, I. (2023). *Historia del Derecho*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. <https://doi.org/10.2307/jj.4256576>
- Negro, D. (2007). *Sobre el Estado en España*. Marcial Pons.
- Negro, D. (2016). *Pueblo, soberanía y partidos*. *Verbo*, (549-550), 749-788.
- Ots Capdequí, J. M. (1976). *El estado español en las Indias*. Fondo de Cultura Económica.

- Paz, O. (1 de mayo de 1982). *La tradición antimoderna*. El País. https://elpais.com/diario/1982/05/01/internacional/389052003_850215.html
- Pérez Vejo, T. (2021). *¿Guerra de independencia, revolución o guerra civil? El colapso de la Monarquía católica como problema historiográfico*. En R. L. Velasco Barba y M. Andreu Gálvez (Coord.), *La fractura del mundo hispánico: Las secesiones americanas en su bicentenario* (pp. 33-56). Eunsa.
- Quintana, L. (2004). *Erasmus y Lutero en los orígenes del subjetivismo moderno*. *Areté*, 16(1), 19-42. <https://doi.org/10.18800/arete.200401.002> <https://doi.org/10.18800/arete.200401.002>
- Salgado Arribas, F. (2016). *Verdad y libertad en Julián Marías*. *Scio*, (Extra. 12), 221-226.
- Smith, A. (1995). *Lecciones sobre jurisprudencia*. Comares.
- Tau Anzoátegui, V. (2021). *Casuismo y sistema: Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*. Athenaica Ediciones Universitarias.
- Truyol y Serra, A. (1995). *Historia de la filosofía del derecho y del Estado* (Vol. 2: Del renacimiento a Kant). Alianza Universidad.
- Vacas Fernández, F. (2017). *El derecho migratorio, internacional y europeo como límite desde los derechos humanos a la discrecionalidad de los Estados en materia migratoria*. Tirant lo Blanch.
- Valdés, M. (2016). *Cien años de filosofía en Hispanoamérica*. Fondo de Cultura Económica.
- Vallés, O. (2003). *¿En Atenas, «la vida entera era pública»? Democracia y vida privada en la época de Pericles*. *Politeia*, (31), 1-19.
- Zanotti, G. (2022). *El liberalismo católico*. *Revista Fe y Libertad*, 5(2), 204-230. <https://doi.org/10.55614/27093824.v5i2.148> <https://doi.org/10.55614/27093824.v5i2.148>
- Zanotti, G. y Estrada, J. (2020). *La escolástica española*. *Revista Fe y Libertad*, 3(1-2), 43-60. <https://doi.org/10.55614/27093824.v3i1-2.62> <https://doi.org/10.55614/27093824.v3i1-2.62>

**Derechos de Autor (c) 2023 Luis Alfonso Herrera Orellana y Mayerlin
Matheus Hidalgo**



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Lord Acton: Limitación del poder y de las mayorías para preservar la libertad

Lord Acton: Limitation of Power and Majorities to Preserve Freedom

Alvaro Iriarte

Instituto Res Publica
iariarte@respublica.cl

Resumen: El pensamiento de lord Acton ha sido poco estudiado a la luz de la realidad en América Latina, en especial a los nuevos desafíos que enfrenta la libertad de la mano de los socialismos del siglo XXI y los autoritarismos populistas. En su disertaciones, ensayos y epistolario es posible encontrar un escepticismo respecto del ejercicio del poder, y en lógica moderna, la necesidad de limitar el poder del Estado en cuanto organización política de la comunidad para así resguardar la libertad y evitar la tendencia a la corrupción del poder. A partir de su concepción de libertad, y de la relación de esta con la religión, es posible encontrar los fundamentos para una teoría de limitación del poder y su ejercicio, en especial frente a la tiranía de la mayoría que se puede desarrollar en una sociedad democrática.

Palabras clave: Acton, poder, límites al poder, mayorías, libertad.

Abstract: Lord Acton's thought has been little studied considering the reality in Latin America, especially the new challenges that freedom faces at the hands of 21st century socialism and populist authoritarianism. In his dissertations, essays, and letters it is possible to find a skepticism regarding the exercise of power, and in modern logic, the need to limit the power of the State as a political organization of the community to protect freedom and avoid the tendency of power to corruption. From his conception of freedom, and its re-

relationship with religion, it is possible to find the foundations for a theory of power limitation, especially in the face of the tyranny of the majority that can be developed in a democratic society.

Keywords: Acton, power, limitation of power, majorities, freedom.

Introducción

John Emerich Edward Dalberg Acton, primer barón Acton de Aldenham —conocido popularmente como lord Acton—, es un destacado historiador y moralista británico, que ha pasado a la historia y a la cultura popular por su célebre frase «el poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente». ¿Por qué se vuelve interesante rescatar el pensamiento de lord Acton en el siglo XXI y en América Latina?

En primer lugar, el estudio de su figura y pensamiento, así como su influencia ha estado más bien circunscrito a la esfera angloparlante, y en especial, a los Estados Unidos. El mundo hispanoamericano no ha explorado en profundidad los alcances de su visión e ideas, las que podrían encontrar una importante recepción si se considera con detención el contexto histórico cultural sobre el que las naciones americanas se han construido. Por otra lado, en medio de un proceso de desafección —o derechamente de desintegración— del fusionismo conservador-liberal —no solo en el mundo angloparlante, sino que también como alternativa política en otras latitudes que en algún momento lo exploraron, como el caso de Chile—, la visión de lord Acton es un buen elemento para descubrir valiosos puntos de encuentro entre el pensamiento conservador y el libertario. Se piensa especialmente en las consecuencias prácticas para hacer frente a nuevos desafíos que amenazan con desconocer la dignidad de la persona, restringir libertades y derechamente someter a las personas y su conciencia a (supuestas) mayorías políticas, sociales o culturales, no obstante, su carácter meramente circunstancial.

La figura de lord Acton ha sido considerada como un precursor de los debates del siglo XX a raíz de los totalitarismos característicos de este período. Los estudiosos de su pensamiento sostienen que pocas figuras intelectuales reconocieron los peligros del poder político tan claramente como lord Acton. Desde esta perspectiva y ante el surgimiento de nuevas amenazas para la libertad en proyectos como el llamado socialismo del siglo XXI o los autoritarismos populistas, las perspectivas propuestas por Acton vuelven a ser valiosas y útiles.

Es interesante considerar que su visión en torno al binomio poder y libertad sigue plenamente vigente para el contexto del siglo XXI. Lord Acton tiene como punto de partida su visión de hombre o persona: a pesar de que se definía a sí mismo como un liberal, su visión del hombre no era distorsionada por las categorías convencionales de clase, raza o nación y encontraba sus raíces más profundas en las verdades de la fe católica. Así, para Acton solo el hombre individual, creado a imagen de Dios y participando de su santidad, era quien poseía derechos morales y políticos. Las clases, razas y naciones no poseían derechos. A lo más, eran agrupaciones fortuitas de individuos, cuyas ideas e intereses parecían, por el momento, coincidir (Himmelfarb, 2015, p. 164). A partir de esta idea central, entendió que los gobernantes ponen sus propios intereses por encima de todo y harán casi cualquier cosa para mantenerse en el poder.

Por esta razón, sus argumentos e ideas en esta materia han resultado útiles para conservadores y libertarios por igual, pues contribuyen como profundos argumentos filosóficos y morales para desarrollar de manera fundamentada el papel de la persona (individuo) como pieza angular del orden político, la doctrina de poder (gobierno) limitado, así como un escepticismo respecto del ejercicio del poder, y en lógica moderna, la necesidad de limitar el poder del Estado en cuanto organización política de la comunidad.

Acton nunca completó su proyecto *Historia de la libertad*, destinada a documentar el progreso de la relación entre la virtud religiosa y la libertad personal. Sin perjuicio de ello, es posible recurrir a diversos ensayos y conferencias que permiten ilustrar sobre su visión al respecto. En 1877, pronunció dos conferencias magistrales para los integrantes del Instituto Bridgnorth, *La historia de la libertad en la antigüedad* y *La historia de la libertad en el cristianismo*. Ambas exposiciones constituyen las únicas piezas escritas de lo que fue su proyecto, y que permiten delinear los rasgos y líneas argumentativas centrales de la obra no escrita. Posteriormente, en 1878, escribió un ensayo magistral para la publicación *Quarterly Review* sobre el libro *La democracia en Europa: Una historia de sir Thomas Erskine May*. Este documento escrito constituye otra pieza interesante para entender la visión de Acton en torno a la libertad y su rol en la historia de la humanidad, en este caso en conexión con la democracia.

El concepto de libertad en lord Acton

Lord Acton elabora un concepto que tiene como pilar implícito el rol de la conciencia, que hace eco de la situación que había caracterizado la experiencia europea en esta materia, esto es, la dinámica de persecución para obligar a la persona a actuar aún en contra de los dictados de su conciencia:

Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber frente a la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión. El Estado solo es competente para asignar obligaciones y para trazar la línea que separa el bien del mal en su esfera inmediata. Más allá del límite de lo que es necesario para su bienestar solo puede proporcionar a la lucha por la vida una ayuda indirecta, fomentando aquellos factores que vencen la tentación: la religión, la educación y la distribución de la riqueza. (Dalberg-Acton, 1998, p. 36)

Desde esta perspectiva, como ha sostenido Russell Kirk (2017), Acton refiere los conceptos de libertad de Cicerón y del cristianismo, de una libertad ordenada y gobernada por la conciencia (p. 127).

Esta libertad ordenada se desarrolla a la par de la religión, y es patente que ambos conceptos han sido empleados en más de una ocasión en la historia para justificar conductas reprochables moralmente:

La libertad, como la religión, ha sido motivo de buenas acciones y pretexto habitual para el crimen desde que su simiente fue sembrada en Atenas, hace dos mil cuatrocientos sesenta años, hasta que su cosecha, ya madura, fue recogida por hombres de nuestra raza. Es el delicado fruto de una civilización madura; y apenas ha pasado un siglo desde que algunas naciones, conscientes del significado del término, decidieron ser libres. En todas las épocas el desarrollo de la libertad ha sido obstaculizado por sus enemigos naturales, la ignorancia y la superstición, el deseo de conquista y el amor al lujo, por el afán de poder de los ricos y la desesperada necesidad de comida de los pobres. (Dalberg-Acton, 1998, p. 34)

El aspecto más revolucionario del cristianismo no había sido su innovación doctrinal, sino que su nuevo sentido de derechos y obligaciones públicas:

El cristianismo, que en sus primeros tiempos se había dirigido directamente a las masas, y se había basado en el principio de la libertad, apelaba ahora a los gobernantes, y echaba su considerable peso en la balanza de la autoridad. Los bárbaros, que no tenían libros, ni conocimiento profano, ni educación (excepto la de las escuelas clericales), y que apenas habían adquirido los rudimentos de la instrucción religiosa, se dirigieron con infantil devoción a unos hombres que conocían a fondo las *Sagradas Escrituras*, a Cicerón, a san Agustín; y en el estrecho mundo de sus ideas la Iglesia era percibida como algo infinitamente más extenso, más fuerte y más sagrado que sus recién fundados Estados. (Dalberg-Acton, 1998, p. 57)

En este sentido es precisamente el cristianismo el que permite que la libertad se arraigue en Europa, y de ahí pase al nuevo mundo a su tiempo. El cristianismo logró lo que siglos de filosofía griega no lograron: separar el concepto de Estado del concepto de Iglesia (religión) y con ello sentar las bases del desarrollo de la libertad de conciencia y de la libertad en sí misma. Esta idea fue plasmada por Acton en su correspondencia con Simpson:

Toda libertad consiste en su raíz en la preservación de una esfera privada exenta del poder del Estado. Esa reverencia por la conciencia es el germen de toda libertad civil, y el modo en que el cristianismo la ha servido. Es decir, la libertad ha surgido de la distinción (separación es una mala palabra) de la Iglesia y el Estado. (Dalberg-Acton, 1998, p. 244)

Siguiendo esta línea, hizo énfasis en la necesidad de estudiar la historia moderna, toda vez que es precisamente en este período histórico en el que se visibiliza de manera más clara la relación entre religión y libertad:

La religión es madre de libertad, y que tal es el fruto natural de la religión. Y este cambio, esta revolución en las formas tradicionales de los sistemas políticos a través del desarrollo del pensamiento religioso, nos conduce al meollo de nuestro tema, al carácter esencial y más significativo del período histórico que estamos considerando. (Dalberg-Acton, 1998, p. 21)

En efecto, lord Acton consideraba que la religión es un tema conspicuo para el historiador moderno. Una de las tareas más apremiantes era redimir a la religión de muchos de los injustos reproches que se le formulaba, así como también de aquellos justos reproches.

Para Acton, la libertad fue adoptada como el ideal de la política, y religión y política en conjunto ordenaron que a cada hombre se le permitiera cumplir su obligación con Dios sin impedimentos por parte de otros. Acton sostenía que las sectas religiosas del siglo XVII con su gran reverencia por el alma del individuo fueron menos reverentes hacia las instituciones establecidas (Himmelfarb, 2015, p. 177) y buscaron reemplazar la autoridad pública, la disciplina externa y la fuerza organizada por la conciencia y el intelecto de hombres libres:

Los verdaderos apóstoles de la tolerancia no son los que buscan protección para su fe, o los que no tienen fe alguna que proteger, sino los hombres para los que, sin tener en cuenta su propia causa, una cuestión de conciencia, en la que se hallan comprometidas tanto la religión como la política, se convierte en dogma político, moral y teológico. (Dalberg-Acton, 1998, p. 21)

Así, la tolerancia inicialmente concebida como la petición de los hombres que deseaban protección para sus creencias fue transformada por las sectas en una creencia política y moral por derecho propio.

Libertad y constitucionalismo

Acton confiaba en que la idea de libertad no podía perderse para siempre con el paso de los años, al igual que la idea de moralidad. Por eso, la libertad de las sociedades dependía de una serie de factores que estaban por sobre las garantías de un texto constitucional: sentido del deber, conciencia recta, cohesión social, etc.; precisamente por ser un producto muy delicado de la civilización occidental.

El constitucionalismo moderno, tal como se ha entendido después de la Revolución americana y francesa (Bravo Lira, 1996, p. 253), inspirado en diferentes grados por el racionalismo y la Ilustración, se ha extendido desde el siglo XIX. Esta doctrina constitucional tiene como pilares, intrínsecamente ligados entre sí, el límite al ejercicio del poder o autoridad y la protección de las libertades individuales —en la actualidad libertades o garantías constitucionales— al interior de una comunidad política. El constitucionalismo decimonónico, en especial el estadounidense, se concentra precisamente en cómo evitar que el abuso de poder de parte de la autoridad vulnere los derechos y libertades que se consideran esenciales para el individuo. Por esta razón se vuelve imprescindible introducir una serie de límites y requisitos al ejercicio del poder, al mismo tiempo que no se escatiman esfuerzos en dejar claramente establecidos aquellos derechos de la persona que son perjudicados por los eventuales abusos del ejercicio del poder.

Los eventos que se asocian con el surgimiento de este constitucionalismo dejan entrever que el sentimiento predominante en la dirigencia política es el temor o miedo al abuso de la autoridad, a su vez reflejo de una selección de las diversas experiencias emocionales de una determinada comunidad (Sajó, 2011, p. 114). En el ámbito político, el miedo ha jugado un papel interesante en la definición de los arreglos constitucionales, y podría considerarse un elemento decisivo para explicar el auge del constitucionalismo moderno desde el último cuarto del siglo XVIII. Es posible identificar esta preocupación de los padres fundadores estadounidenses —y de algunos elementos revolucionarios franceses— en una serie de temas que se plasman en las constituciones y que se integran a la discusión política, como lo son el sistema frenos y contrapesos, el ámbito de competencias de las autoridades, los procesos de reformas constitucionales y la existencia de uno o más cuórum especiales para ciertas materias, incluida la reforma del texto. Todos estos mecanismos constitucionales

se diseñan e implementan ante el gran temor en la sociedad de la repetición o consumación en el futuro de conductas o actos que constituyan abuso de poder, presentes en especial en los redactores del texto constitucional. Para el constitucionalismo nada es más temible que un poder político sin límites, sin restricciones, que puede terminar por anular a los ciudadanos (Bravo Lira, 1996, p. 261). Por lo tanto, el miedo funciona proyectándose hacia el futuro, y los dispositivos constitucionales se establecen para eventualmente evitar uno o más de los problemas que se tenían en mente al momento de escribir estas primeras constituciones. Desde esta perspectiva, las instituciones del constitucionalismo moderno se crearon originalmente como herramientas de manejo de emociones (Sajó, 2017, p. 67). Detrás de cada comunidad —y el grupo que redacta una constitución es una de tantas— existen sistemas de sentir, que definen y valoran lo que es valioso o dañino, las emociones de los demás y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran y deploran (Rosenwein, 2002, p. 842). La ley, incluida la Constitución, es un reflejo escrito no solo de intereses o arreglos políticos, sino también de emociones en un contexto histórico específico.

Con todo, para Acton la libertad no dependía de una sola idea o institución; las ideas e instituciones dependían de ella. Desde esta perspectiva, para él, la idea de libertad se había mantenido constante a través de la historia: mientras las constituciones se pervirtieron, las cartas de derechos se volvieron obsoletas, los parlamentos abdicaron y los pueblos erraron, la idea de libertad pervivió en el tiempo. Por esta razón las constituciones, sean escritas o no escritas, no son suficiente freno al abuso del poder político, la libertad requiere necesariamente para perdurar estar arraigada en la comunidad y sustentado por las ideas y costumbres.

Dado lo anterior, en paralelo surge la necesidad de reafirmar aquellos derechos que se vieron limitados en extremo o derechamente vulnerados, lo que se concreta en la forma de un catálogo más o menos extenso de garantías. Estos derechos se entienden pertenecer al ser humano como tal, y con anterioridad a la conformación de la comunidad política, y que por tanto deben ser respetados por el gobernante y sus oficiales, así como por los otros miembros de la sociedad. Sin analizar la influencia del derecho natural clásico, así como de otras corrientes de pensamiento en la fundamentación de estos derechos —por exceder el objeto de este texto—, es suficiente hacer presente que será en este momento en que se utilicen expresiones como «natural» e «inalienable» para reforzar el carácter anterior de estas libertades y derechos. Estos catálogos originalmente no formaron parte del texto constitucional. En Estados Unidos los derechos individuales fueron introducidos en el texto constitucional como las primeras diez enmiendas, ratificadas en 1789, y desde

entonces fueron conocidos por los estadounidenses como *Bill of Rights*. Por su parte, la Declaración Universal de Derechos del Hombre y del Ciudadano fue un documento completamente diferente y anterior a la primera constitución francesa, pero que fue incluido como preámbulo de ellas. Sin perjuicio de ello, cuando el constitucionalismo moderno comienza a expandirse y a desarrollarse asume como una pieza central la inclusión de estos derechos bajo el ámbito de protección constitucional, pasando entonces a formar parte de la redacción de los nuevos textos que comenzarán a poblar el mundo.

En el constitucionalismo moderno la sujeción de la autoridad a los límites establecidos se materializa en el concepto de legalidad que implica su actuación con estricta sujeción a la Constitución y a las leyes, sujeción que se impone a todos los individuos de la comunidad. Y es precisamente esta legalidad la que asume el rol de principal garantía de la libertad individual —y en este caso, de las libertades individuales— frente a una eventual arbitrariedad. Esta interacción entre límite a la autoridad y derechos de las personas, que bien podrían ser consideradas como dos caras de una misma moneda, se traduce en la práctica política y jurídica en la inviolabilidad de la persona física, de su actuación externa y de su propiedad (Bravo Lira, 1979, pp. 46-47).

Estado y libertad: límites del poder político

Acton desconfiaba de todo poder político centralizado debido a la tendencia al abuso; en consecuencia, para resguardar y preservar la libertad, el poder (su ejercicio) debía estar confinado dentro de las limitaciones constitucionales más estrictas posibles (Kirk, 2011, p. 221). Esta desconfianza estaba presente respecto de todo sistema de gobierno, incluida la democracia.

Para Acton la democracia, originada en la Atenas de Solón, es el gobierno basado en el consenso, en contraposición al gobierno basado en la fuerza o coacción. Acton entiende que existe una relación entre libertad y democracia a la luz de los acontecimientos de su época, pero su valoración de la misma está asociada con el supuesto que es poco sabio concentrar el poder en una persona o grupo de personas. Efectivamente la democracia puede desempeñar un rol en la protección de la libertad en la comunidad política; pero no necesariamente existe una correlación entre el desarrollo o expansión de la democracia. En otras palabras, el avance de la democracia no implica necesariamente la ampliación de la esfera efectiva de la libertad (Gregg, 2017, pp. 156-157). En sus valores fundamentales —su respeto por la religión, aprobación de la aristocracia y disgusto por la democracia—, Acton tenía varios puntos en común con Tocqueville. Sin embargo, no compartía los miedos de Tocqueville en cuanto a que la religión y la aristocracia —las condiciones necesarias de la

libertad— eran obsoletas en el mundo moderno, y que democracia, igualdad y centralización estaban en peligro de sumergir a los hombres en un pantano de despotismo (Himmelfarb, 2015, p. 127).

Con todo, lord Acton reconoce que la democracia tiene peligros que un verdadero liberal siempre debe tener en consideración (hoy un verdadero conservador o libertario). Con masas de nuevos electores ignorantes de los asuntos de estado e inclinados a los prejuicios, la estabilidad de la política pública, la seguridad del crédito público y de la propiedad privada, estaban en genuino peligro. La gran preocupación de Acton era precisamente que en las etapas que mostraron un mayor desarrollo democrático en la antigüedad, se produjo la opresión de la mayoría, esto es, no se respetó la existencia del disidente, no se respetó la minoría. Este riesgo no quedó confinado a la historia del mundo clásico y, por tanto, era una amenaza constante.

Por ello, creía que la antigüedad clásica, en especial la experiencia de Atenas había dejado de manifiesto que era necesaria

la distinción entre los sagrados mandatos de la constitución, que debían permanecer inviolados, y los decretos que de cuando en cuando hacían frente a las necesidades y opiniones del momento; y el edificio de una ley superior, que había sido el resultado de la labor de generaciones, se hizo independiente de las momentáneas oscilaciones de la voluntad popular. El arrepentimiento de los atenienses llegó demasiado tarde para salvar la república. (Dalberg-Acton, 1998, p. 42)

Asimismo, y como este entramado institucional sucumbió con el paso del tiempo, Acton consideraba que la

lección de su experiencia es válida para todas las épocas, pues enseña que el gobierno de todo el pueblo, es decir el gobierno de la clase más fuerte y numerosa, es un mal de la misma naturaleza que la monarquía pura, y precisa, casi por las mismas razones, de instituciones que le protejan contra sí mismo, y que sostengan el reino permanente del derecho contra los arbitrarios cambios de la opinión. (Dalberg-Acton, 1998, p. 42)

En su ensayo *Causas políticas de la revolución americana*, Acton señala claramente que:

El destino de toda democracia, de todo gobierno basado en la soberanía del pueblo, depende de la elección que haga entre estos principios opuestos: el del poder absoluto por un lado, y el de los límites de la legalidad y la autoridad de la tradición, por otro. Se mantendrá o fracasará según opte por

conceder la supremacía a la ley o a la voluntad del pueblo; por constituir una asociación moral sostenida por el deber, o por una asociación física sostenida por la fuerza. (Dalberg-Acton, 1998, p. 123)

En este sentido, Acton es un defensor y promotor de lo que se conocía por entonces como «constitución mixta». Para lord Acton

la democracia, al igual que la monarquía, resulta saludable si permanece dentro de unos límites, y fatal si los sobrepasa; que puede ser la mejor aliada de la libertad o su más implacable enemiga según se trate de una democracia mixta o pura. (Dalberg-Acton, 1998, p. 195)

La idea de una constitución mixta, esto es, que contenga elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos es de larga data, y

esta antigua y elemental verdad del gobierno constitucional se ve reforzada con una variedad de ejemplos emocionantes y sugestivos, desde los tiempos de los patriarcas hasta la Revolución de 1874 que convirtió a la Suiza federal en una democracia ilimitada gobernada directamente por la voz del pueblo. (Dalberg-Acton, 1998, p. 195)

En efecto, su reconocimiento al papel de los demócratas atenienses radica en que,

habiendo extirpado dos veces la oligarquía usurpadora, pusieron límites a su propio poder; perdonaron a sus enemigos vencidos, abolieron la paga por asistir a la asamblea, establecieron la supremacía de la ley colocando la constitución por encima del pueblo. Supieron distinguir lo que era constitucional de lo que era legal, y decidieron que no se aprobara ninguna ley que no hubiese sido declarada conforme con la constitución. (Dalberg-Acton, 1998, p. 199)

Otro elemento que Acton considera valioso para efectos de limitar el poder, y que a la vez considera un aporte surgido de la experiencia de los Estados Unidos —a diferencia de la llamada «constitución mixta»— es el federalismo. En sus disertaciones sobre la Revolución francesa, señala categóricamente que

el verdadero control natural de una democracia absoluta es el sistema federal, que limita al gobierno central mediante los poderes reservados a los estados, y al gobierno de los estados mediante los poderes que estos han cedido al gobierno central. (Dalberg-Acton, 1998, p. 173)

Como era esperable, la positiva valoración del federalismo americano radica en que actúa como otra herramienta para limitar el poder.

Para lord Acton, a lo largo de la historia de la humanidad, la relación entre Estado y libertad se había entrelazado de distinta manera, en función de cómo interactuaban ambos: «En la antigüedad el Estado se arrogaba competencias que no le pertenecían, entrometiéndose en el campo de la libertad personal. En la Edad Media, por el contrario, tenía demasiado poca autoridad, y debía tolerar que otros se entrometiesen» (Dalberg-Acton, 1998, p. 36). Estos dos extremos, tan claramente identificables para él, seguían manifestándose en la modernidad, al punto que consideraba que «Los Estados modernos caen habitualmente en ambos excesos. El mejor criterio para juzgar si un país es realmente libre es el grado de seguridad de que gozan las minorías» (Dalberg-Acton, 1998, p. 36). En definitiva, la medida de la libertad no se encontraba en cuanto intervenía el Estado o era este intervenido por otros actores, sino que derechamente en el trato y garantías que asistían a las minorías al interior de una comunidad. Por otro lado, queda en evidencia que para Acton el problema también radica en que el Estado moderno, en la práctica, se entromete en exceso en la esfera de la libertad individual (Pérez Francesch, 2003, p. 226).

Sin perjuicio de la profundidad de las dos conferencias sobre la libertad, lord Acton se hizo famoso para las generaciones futuras por su observación de que el poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente. Esta idea fue pronunciada por Acton en un intercambio epistolar con Mandell Creighton, presbitero anglicano, con ocasión de la obra de este último *History of the Papacy during the Period of the Reformation*. Creighton solicitó su opinión crítica sobre la obra, y en ese contexto es que lord Acton hace hincapié en que los reyes y papas deben ser juzgados con los mismos estándares morales que los otros hombres, refiriéndose en sentido más profundo al rol de quienes detentan poder o ejercen un cargo de autoridad en una comunidad:

No puedo aceptar su canon de que debemos juzgar al papa y al rey a diferencia de otros hombres, con una presunción favorable de que no hicieron nada malo. Si hay alguna presunción es a la inversa contra los detentadores del poder, aumentando a medida que aumenta el poder. La responsabilidad histórica tiene que suplir la falta de responsabilidad legal. El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente. Los grandes hombres son casi siempre malos hombres, aun cuando ejerzan influencia y no autoridad: más aún cuando se sobre añade la tendencia o la certeza de corrupción por la autoridad. No hay peor herejía que aquella de que el

oficio santifique a quien lo ocupa [traducción propia].¹ (Liberty Fund, s.f., primera carta)

Este célebre pasaje de la carta de Acton permite reforzar su visión sobre el poder y la libertad, toda vez que se aplica tanto al Estado como a la Iglesia, siempre en relación con la necesidad de contar con todo el entramado de límites que se impone al poder para evitar que su ejercicio desemboque en abusos y extralimitaciones. Asimismo, refleja su idea en torno a que esta limitación procede tanto en el ámbito del Estado como de la Iglesia.

Fueron los terribles acontecimientos del siglo XX bajo los regímenes totalitarios —fascismo, nacionalsocialismo y comunismo— los que terminaron de confirmar el fundado temor y desconfianza de Acton hacia el poder, y en especial, la tendencia del poder a asfixiar la libertad tanto del individuo como de los cuerpos intermedios cuando se dejaba sin limitaciones. Como ha señalado el historiador y pensador estadounidense Russell Kirk, precisamente refiriéndose a los totalitarismos: «Lord Acton quedó justificado, todo poder se reveló en su tendencia a corromperse, y el poder absoluto se desplegó en su más completa corrupción» (Kirk, 2011, p. 223). Durante el siglo XX, el auge de los regímenes totalitarios fue quizás la mejor demostración del temor de Acton: las sistemáticas violaciones de la dignidad de la persona humana en la perspectiva política se tradujeron en el plano jurídico en la negación de las libertades asociadas a ella. Los totalitarismos incluyen en su diseño político institucional la sujeción total del individuo al Estado, y para ello se requiere que el Estado, sus organismos y agentes, no queden sujetos a los límites y restricciones que fueron introducidos en la tradición política inglesa o estadounidense, esto es, todo el sistema de pesos y contrapesos y el rol de la constitución (escrita o no escrita). Desde la perspectiva de los derechos o libertades individuales, estos dejaron de ser «naturales» y «anteriores a la unión política», quedando por tanto a la discreción del poder político y sus agentes. Esta combinación

¹ Original en inglés:

I cannot accept your canon that we are to judge Pope and King unlike other men, with a favourable presumption that they did no wrong. If there is any presumption it is the other way against holders of power, increasing as the power increases. Historic responsibility has to make up for the want of legal responsibility. Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it.

demonstró ser letal para millones de personas alrededor del mundo. Libertades como la de conciencia, de culto, de expresión, de asociación, de reunión y de prensa fueron suprimidas por años en distintas latitudes, y miles de personas fueron ejecutadas por defender una de estas libertades y poner en jaque uno o más engranajes del entramado totalitario.

El Estado tiene un límite, tanto en la libertad personal como en el respeto y protección de las minorías de una comunidad. Es tan relevante el rol que Acton atribuye a la limitación del poder en su pensamiento político que, ante la interrogante «¿qué pueblo es libre?», responde:

No aquel sobre el que el gobierno se ejerce de manera razonable y equitativa, sino aquel que vive bajo un gobierno tan frenado y controlado por la constitución que se prevean medidas adecuadas contra la posibilidad de que se ejerza de otro modo. (Dalberg-Acton, 1998, p. 164)

La enseñanza de Acton y el siglo XXI: nuevas amenazas, viejas recetas

La experiencia del siglo XX muestra de manera directa la necesidad de limitar en todo momento y lugar el ejercicio del poder. Y si bien es cierto que los totalitarismos fueron derrotados con el colapso del comunismo soviético y sus satélites al cerrar el siglo, en la actualidad existen numerosas amenazas a la libertad, las que se nutren siempre de la necesidad imperiosa de terminar con las limitaciones constitucionales al ejercicio del poder, así como de la tendencia a eternizar en el cargo a quien detenta el poder, y por tanto de alguna manera herederos de estas y otras tradiciones que se oponen a la libertad.

Dos manifestaciones particularmente presentes en América Latina son el socialismo del siglo XXI y los autoritarismos populistas. Sin perjuicio de una serie de diferencias entre ambas categorías de proyectos políticos, así como la existencia de una amplia gama de versiones y variantes al interior de cada uno de ellos, a diferencia de otras experiencias pasadas, la concentración de poder y la eliminación de los límites al ejercicio de este se obtienen por la vía de ejercer mayorías, elevando entonces el principio mayoritario a dogma absoluto para regular las relaciones al interior de la comunidad política. Con todo, lo que no queda en discusión es que, en nombre de conceptos como la soberanía popular, el interés general, o la voluntad de la mayoría, se levantan las restricciones y limitaciones más intensas al ejercicio de los derechos esenciales de la persona —esto es, las garantías individuales, pero en especial a la libertad—. Por ello, si bien se trata de amenazas similares a las experimentadas en otros momentos

históricos, lo que cambia ahora es que se utiliza la idea de democracia para fundamentar el abuso de poder por parte de la autoridad o para introducir limitaciones que desfiguran el contenido esencial de las garantías individuales y, sobre todo, de la libertad misma.

En este sentido, se trata de una versión contemporánea de la democracia radicalizada que sustentaba el temor de Acton a la tiranía de la mayoría sobre las minorías. Es esta democracia radical la que Acton rechaza con la misma intensidad que la monarquía absoluta, precisamente por dejar el poder (político) sin frenos ni contrapesos efectivos, que terminan por asfixiar y suprimir la libertad. La regla mayoritaria y la opresión de las minorías, permiten determinar si una democracia se ha vuelto tiránica o despótica. Este es el riesgo inherente de la democracia que remueve los límites y contrapesos que deben existir en una comunidad política, por la sola voluntad de la mayoría. Para ser más preciso, y siguiendo el razonamiento de Acton, puede existir una constitución escrita con altas exigencias para su reforma, pero si al final se aprueban cambios y estos son aceptados por la comunidad política contraviniendo las limitaciones impuestas, teniendo como único fundamento la regla mayoritaria, se trata de una tiranía. A esto se refería expresamente al recordar la crisis de la primera democracia en el mundo clásico:

No existía un criterio válido al que apelar para controlar las convicciones dominantes en el pueblo u oponerse a ellas. El sentimiento popular sobre lo que era justo podía estar equivocado, pero no estaba sometido a prueba alguna. El pueblo era, en la práctica, la sede del bien y del mal. El pueblo era, en lo referente a las consecuencias prácticas, el titular del conocimiento del bien y del mal. Por lo tanto, el pueblo era el titular del poder. (Dalberg-Acton, 1998, p. 40)

El criterio mayoritario no puede ser el único criterio para determinar si las leyes son justas o injustas, o si vulneran o no la libertad de las personas o de grupos minoritarios al interior de la sociedad.

En la actualidad, en la cultura occidental en especial (Europa, América, Australia y Nueva Zelanda) se ha vuelto cada vez más difícil cuestionar la tendencia a concebir la opinión mayoritaria como la justificación final de diversas visiones e ideas ampliamente difundidas en la sociedad (Gregg, 2017, p. 158). ¿A qué se debe esto? El pensamiento político surgido de la Ilustración y de la Revolución francesa ha avanzado sostenidamente en dirección a establecer como el criterio más importante para determinar la legitimidad y justicia de un gobierno —si es que no derechamente el único que existe— el origen del mismo. Y específicamente, si dicho origen cumple o no con ciertas reglas más o

menos universalmente aceptadas en lo que se suele reconocer como un sistema democrático. Es precisamente una suerte de «fundamentalismo democrático» el argumento político que da sustento a los proyectos del socialismo del siglo XXI y a los autoritarismos populistas: a partir de una democracia formal, con severos problemas de fondo, pero con un sistema de generación de autoridades por elección popular más o menos arraigado en la población, se logra llegar al poder y luego impulsar una serie de leyes que van minando la protección de la libertad. La elección popular, no debemos olvidar, no es más que la principal manifestación política de la regla de las mayorías.

En este sentido, siguiendo el pensamiento de Acton y tomando en consideración la historia política del siglo XX y lo que ha transcurrido del siglo XXI, es evidente que la limitación efectiva del poder por medio de todo un sistema de pesos y contrapesos, como lo es por ejemplo la separación de poderes al interior de la comunidad política o el respeto irrestricto del Estado de derecho por parte de los gobernantes con las consecuencias que implica su vulneración, son mucho más importantes para preservar la libertad y la dignidad de las personas que la simple elección directa de las autoridades en elecciones libres y periódicas. Es la adecuada interacción entre estos y otros límites constitucionales (escritos o no dependiendo de cada comunidad), lo que permite defender efectivamente a las personas de los abusos del poder político, en especial, del gobierno o poder ejecutivo, pero en general, del Estado moderno.

Alcanzar el poder, aun respetando los más altos estándares de democracia electoral, no es una suerte de licencia para obrar contra la separación de poderes del Estado en una república, como tampoco lo es para desconocer el Estado de derecho; mucho menos para argumentar que ambos son límites o trabas para gobernar y llevar adelante un programa de reformas radicales aun a costa de vulnerar la libertad de las personas. No debemos olvidar que, desde la perspectiva de lord Acton, tanto la mencionada separación de poderes como el respeto del Estado derecho son mecanismo para limitar el poder, y en último término, proteger así la libertad.

En definitiva, alcanzar el poder en elecciones libres y transparentes, no es suficiente para determinar si un gobierno es justo; mucho menos permite determinar si respeta todo el entramado de límites al poder que han sido fijados por la comunidad política para evitar el abuso de poder. Lo mismo puede decirse de un acto administrativo de la autoridad e incluso de la legislación emanada del Congreso Nacional, o de cualquier otra asamblea que cumpla una función legislativa o administrativa al interior de la comunidad política. Para evitar entonces la tiranía democrática que tanto temía lord Acton, y en

especial tratándose de una autoridad que ha sido democráticamente electa, los ciudadanos deben someterla constantemente al escrutinio público en el ejercicio del poder, para dejar en evidencia las acciones que atenten contra la libertad y, en consecuencia, hacer funcionar el sistema de limitación del ejercicio del poder en plenitud. Existe un verdadero peligro en exaltar la elección popular —comúnmente identificada con el concepto de democracia— como el único criterio para decidir si un gobierno y actuar es justo y legítimo. Lo mismo se puede decir respecto de una ley: su justicia no está exclusivamente determinada por su origen en un cuerpo legislativo integrado por miembros elegidos en elecciones, y que por mayoría aprueban la norma.

Conclusión

Si bien han transcurrido más de ciento veinte años desde la muerte de lord Acton, su pensamiento político, en especial a la necesidad de limitar el poder para proteger la libertad, sigue plenamente vigente.

Ante todo, no se debe olvidar que Acton es un historiador, y no un filósofo o un teólogo. Con este punto de partida, es indudable que su idea de libertad tiene repercusiones que perduran hasta la actualidad. Si bien es su definición en la conferencia *La historia de la libertad en la antigüedad* la que se cita para entender el pensamiento de Acton, es interesante notar que su correspondencia esquematiza el contenido de la misma de manera magistral al señalar que la libertad se identifica como

1) garantía para las minorías; 2) la razón impera sobre la razón, no la voluntad sobre la voluntad; 3) que a nadie se le impida cumplir con sus obligaciones hacia Dios; 4) la razón antes que la voluntad; 5) el derecho por encima de la fuerza. (Dalberg-Acton, 1998, 242)

Y en efecto, todos estos aspectos fueron incluidos en el presente trabajo, y en ellos se debe profundizar si se quiere estudiar el pensamiento de Acton.

En este orden de ideas, es posible considerar que la lección más valiosa ante las nuevas amenazas que enfrenta la libertad en las primeras décadas del siglo XXI, como lo son los socialismos del siglo XXI y los autoritarismos populistas que han encontrado tierra fértil en América Latina, es que esta es anterior al Estado, y que no depende para su existencia del poder político, sea que este se encuentre concentrado en una persona, en un grupo o en la masa ciudadana. La exaltación de la regla de la mayoría en la forma de un verdadero fundamentalismo democrático por qué se ha vuelto habitual en occidente una rápida y categórica denuncia y sanción a regímenes cuyo origen no está

en las urnas, y al mismo tiempo sea cada vez más difícil hacer lo mismo con regímenes autoritarios cuyo origen son elecciones que cumplen unos estándares procedimentales mínimos.

Y esto es a lo que se refería precisamente lord Acton cuando prevenía premonitoriamente en carta a Mary Gladstone: «El test de la libertad radica en la posición y la seguridad de las minorías» (Dalberg-Acton, 1998a, 245). Muy similar es la reflexión, más de un siglo después, de Ayn Rand cuando sostuvo que los «derechos del individuo no están sujetos a votación pública; una mayoría no tiene el derecho de eliminar por votación los derechos de una minoría» (Rand, 2006, pp. 149-150).

Por esta razón, el pensamiento de lord Acton, en especial en lo que dice en relación con el énfasis a la limitación del poder para resguardar la libertad y a la tendencia a la corrupción del poder, puede entregar valiosos argumentos tanto a las corrientes conservadoras como libertarios, lo que puede resultar muy útil en América Latina para hacer frente indistintamente al socialismo del siglo XXI como al autoritarismo de corte populista.

Referencias

- Bravo Lira, B. (1979). *Grandes etapas del estado constitucional en Chile y en los demás países de habla castellana y portuguesa*. Revista Chilena de Derecho, 6(1-4), 36-49.
- Bravo Lira, B. (1996). *El Estado de derecho en la historia de Chile: Por la razón o la fuerza*. Ediciones Universidad Católica.
- Dalberg-Acton, J. E. (1998). *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Unión Editorial.
- Gregg, S. (Ed.). (2017). *Freedom and Order: Reflections from Lord Acton*. En S. Gregg (Ed.), Lord Acton. Historian and Moralist (pp. 153-166). Acton Institute.
- Himmelfarb, G. (2015). *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*. Acton Institute. (Originalmente publicado en 1952).
- Kirk, R. (2011). *Un programa para conservadores* (R. De Castro y A. Zerolo, Trad.). El Buey Mudo.
- Kirk, R. (2017). *Lord Acton on Revolution*. En S. Gregg (Ed.), Lord Acton. Historian and Moralist (pp. 125-138). Acton Institute.

Liberty Fund. (s.f.). *Acton-Creighton Correspondence (1887)*. Online Library of Liberty. <https://oll.libertyfund.org/page/acton-creighton-correspondence-1887>

Pérez Francesch, J. L. (2003). Lord Acton y la *historia de la libertad*. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (121), 223-231.

Rand, A. (2006). *La virtud del egoísmo* (L. Kofman, Trad.). Giro Sagrado.

Rosenwein, B. H. (2002). *Worrying about Emotions in History*. *The American Historical Review*, (107), 821-845. <https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.821>

Sajó, A. (2011). *Constitutional Sentiments*. Yale University Press.

Sajó, A. (2017). *The Constitutional Domestication of Emotions*. En M. N. S. Sellers (Trad.), *Law, Reason and Emotion* (pp. 55-79). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108355223.005>

Derechos de Autor (c) 2023 Alvaro Iriarte



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Ser o pertenecer: un falso dilema

Being or Belonging: A False Dilemma

Vanessa Kaiser

Fundación Logos, Hannah Arendt

kaiser.vanessa@gmail.com

Resumen: Nuestro mundo común se forja en valores, principios, costumbres, moral, hábitos e instituciones, pero, enquistadas en las mismas raíces, encontramos falsedades que se entretujan, tensionando y en ocasiones fracturando nuestra relación con nosotros mismos y con el prójimo. Una de ellas es el dilema que se ha planteado desde un tipo de pertenencia a la comunidad que anula al ser o la realización del ser a costa de la sobrevivencia de la comunidad. Sintetizada, la tensión es entre el individuo y la comunidad. En el presente artículo nos hacemos cargo de mostrar, desde Hannah Arendt, la falsedad de dicho dilema. En sus palabras: «El ser es oscuro si no llega a la apariencia (ante los hombres: *dokein*), y la apariencia (ante los hombres) es débil si no llega a ser» (Arendt, 2002b, p. 29).

Palabras clave: ser, mundo como artificio, espíritu, libertad, comunidad, pluralidad, colectivismo, ideología.

Abstract: Our common world is forged in values, principles, customs, morals, habits and institutions, but entrenched in the same roots, we find falsehoods that interweave, straining and sometimes fracturing our relationship with ourselves and with each other. One of these is the dilemma that has arisen from a type of community membership that overrides the self or the realization of the self at the cost of the survival of the community. Summarized, the tension is between the individual and the community. In this article we take

it upon ourselves to show, from Hannah Arendt's point of view, the falsity of this dilemma. In her words: «Being is obscure if it does not come to appearance (before men: *dokein*), and appearance (before men) is weak if it does not come to being» (Arendt, 2002b, p. 29).

Keywords: being, world as artifice, spirit, freedom, community, plurality, collectivism, ideology.

Introducción

Arendt desafia el falso dilema del que nos hacemos cargo en el presente análisis: si el individuo debe anularse para poder pertenecer a una comunidad o esta última debe sacrificarse en favor de la emergencia de sujetos cuya realización pone en jaque su existencia. No haber resuelto la tensión que representa este dilema es, desde nuestra perspectiva, una de las fisuras fundamentales de la cultura cristiana occidental.

Y es que, efectivamente, pareciera que históricamente solo se ha hecho el movimiento pendular entre la sumisión del individuo o la destrucción del mundo. En esta clave podemos interpretar las guerras realizadas por la grandeza o poderío de tal o cual sujeto y, como reacción, un avance de la colectivización en las comunidades cristianas, primero, y luego en las sociedades laicas. Prueba de ello son el éxito y avance incontrarrestables del progresismo en el marco de la política identitaria de todo tipo de antagonismos: hombres y mujeres, minorías sexuales y heterosexuales, indígenas y colonos, y una larga lista de colectivos que tensionan nuestras sociedades, anula las posibilidades de diálogo y deconstruyen los fundamentos de nuestra civilización. A pesar de que gran parte de dichos conflictos se hallaban resueltos —desde la igualdad en el voto hasta la integración de personas en todos los ámbitos de la vida e independientemente de su origen o cualquier otro rasgo físico o psíquico que no obedeciera a su mérito—, la nueva izquierda ha sabido revivir las tensiones y usarlas a su favor.

¿Cuál es el fundamento del éxito de la política identitaria? Nosotros sostenemos que es la vigencia del falso dilema. Por dar un ejemplo de fácil comprensión, los colectivos feministas creen, con la misma fe que lo hace un niño en Santa Claus, que existe algo llamado «patriarcado», es decir una forma de comunidad que a ellas las excluye impidiéndoles su realización. No es un argumento que, en ese mismo patriarcado, sean los hombres quienes han dado la vida por defenderlas cada vez que hay guerras, se quema el edificio o

se hunde el barco; ellas son siempre las víctimas y otros —los hombres— los culpables de sus fracasos.

De ello se sigue, lógicamente, que el objetivo de toda feminista es la destrucción del patriarcado y la anulación de su enemigo, caricaturizado en la figura del hombre blanco heteropatriarcal. En el marco de la política identitaria es en este tipo de lógica amigo-enemigo que actúan los miembros de los colectivos. Su avance ha llegado al punto de habernos impuesto la cultura de la cancelación, que destruye toda individualidad bajo el pretexto de que el colectivo estaría en peligro ante una opinión disidente o políticamente incorrecta.

Con el objeto de introducir el análisis del falso dilema, cabe preguntarse: ¿a qué nos referimos con la realización del ser? O, más directamente, ¿qué es ser? Por otra parte, ¿qué es una comunidad o un colectivo y cuál es el vínculo entre los individuos que lo integran?

Ser y comunidad

La fenomenología arendtiana tiene por rasgo característico la observación de la realidad y, a partir de ella, el desarrollo del pensamiento y el juicio. Esa es la causa de que, a muchos, su teoría nos resulte tan cercana y clarificadora en el marco de fenómenos complejos de los que somos juez y parte. Comencemos por explicar, en términos arendtianos, lo que es una comunidad. Es evidente para cada uno de nosotros, que

siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coinciden se abre entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» (Zwischen-Raum) donde tienen lugar todos los asuntos humanos. (Arendt, 1997, pp. 142-143)

La pregunta por «el ser» nos conduce directamente a la libertad. Puesto que la necesidad, la contingencia y el accidente son los aspectos que comparten por igual todas las especies que habitan la tierra, el intento por distinguir lo específicamente humano, del «ser», necesariamente, implica una indagación sobre las actividades y las distintas esferas en que ellas se realizan. Esta indagación busca encontrar el lugar y la acción propios de la libertad, cuya realización, como veremos en adelante, es posible únicamente en el espacio existente entre los hombres, ya descrito en el párrafo anterior. Ello porque la

libertad es, justamente, el opuesto a las necesidades que devienen del ciclo biológico y son, por tanto, inevitables.

La distinción entre las acciones cuya causa es la libertad y aquellas que nacen de la necesidad emerge de forma angustiosa en estos tiempos posmodernos, dado que uno de sus rasgos fundamentales estriba en la exigencia de la realización del ser que depende de la violación de aquello que nos está dado por naturaleza. Esta herramienta de deconstrucción es una de las formas que avanza la nueva izquierda para destruir nuestro mundo común. Resumido bajo el paraguas de la llamada ideología de género, el tipo de vida que esta promueve y avanza se funda en la idea de que el ser logra su realización cuando hace uso de la ciencia en contra de su propia naturaleza. Hablamos de la ideología de género que, como siempre ha sucedido con estas pseudofilosofías, logra imponerse con el autoengaño, la construcción de un discurso políticamente correcto y la correspondiente censura de los reaccionarios, el darwinismo social aplicado a las élites y, por supuesto, la adhesión irreflexiva del hombre masa.

Contrario a lo que sucede en el mundo de la necesidad, en su acción libre los hombres exceden el marco de su condición estrictamente animal, para construir un mundo común en que habitan no como extranjeros, sino como ciudadanos de un hogar que les acoge y del que ellos mismos se apropian durante el tiempo que les está dado de vida. La actividad libre de las constricciones que plantea la necesidad cobra características únicas, pues desaparece la instrumentalización propia de los criterios funcionalistas de medios y fines. Ello, debido a que la libertad no se realiza si sigue patrones o fines a través de mecanismos preestablecidos. En consecuencia, los efectos de una acción libre no resisten direccionalidad o su evaluación en términos de eficiencia, productividad, verdad o propósito. La realización del ser se desarrolla únicamente en la acción y se distingue, en palabras de Arendt, en que:

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe. . . Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar . . . (conducir . . . gobernar) poner algo en movimiento. (1996, p. 79; 201)

Este espacio entre los hombres es el de la actividad libre, la vida de la polis, de lo común, que se desarrolla únicamente en el ámbito público. En él se gesta y desarrolla aquello que permanece sin disolverse a pesar del transcurso del tiempo, constituyendo un mundo no fungible, universal, marco de la vida activa —entendida como labor, trabajo y acción—. Su condición necesaria, aunque no suficiente, es la pluralidad, hecho que Arendt remarca como una condición humana; nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. De modo que una de las características esenciales del mundo común o, en términos de la pensadora, artificio humano, es que es resultado de la actividad libre, es decir, de la realización del ser. Este es un proceso donde la vida misma transcurre fuera del ciclo de la naturaleza, cuyas dinámicas se establecen a partir del consumo de lo durable, desgastándolo hasta hacerlo desaparecer. En palabras de Arendt (1996),

la mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual, con una reconocible historia desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la biológica. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por el curso rectilíneo de su movimiento, que, por decirlo así, corta el movimiento circular de la vida biológica. La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve se hace en orden cíclico. (p. 31)

Las consecuencias que el pensamiento arendtiano tiene para el nazismo, el comunismo y, en especial, para la ideología de género son catastróficas. La identificación del ser con la libertad y el carácter rectilíneo de la biografía que da cuenta de nuestra condición de seres únicos e irrepetibles, capaces de quebrar con el ciclo de la vida biológica, nos lleva a la conclusión de que, las ideologías mencionadas promueven un «no ser». ¿Por qué? Porque subsumen la realización del espíritu a la condición biológica del individuo —raza, «igualdad» que reduce a los individuos a meros miembros de la especie y cuerpo/género—.

El énfasis de la ideología de género en el cuerpo —la liberación a partir de la escisión fisiológica que implica su destrucción— y la homogenización y destrucción del mérito fundada en la sexualidad nos muestra una radicalización de la anulación del ser, al menos en los términos aquí expuestos. En el extremo, lo que está en juego es la propia vida y es cada individuo el que la amenaza en sí mismo al adherir a las premisas de la ideología de género. Ya no es necesario un gobierno despótico para que año tras año se mutilen los cuerpos sanos de cientos de miles de niños, muchos de los cuales se arrepienten cuando ya es muy tarde. Estamos ante uno de los pilares más sólidos de la cultura de la muerte, denunciada por san Juan Pablo II (1995) en la encíclica *Evangelium vitae*:

Ya el Concilio Vaticano II, en una página de dramática actualidad, denunció con fuerza los numerosos delitos y atentados contra la vida humana. A treinta años de distancia, haciendo mías las palabras de la asamblea conciliar, una vez más y con idéntica firmeza los deploro en nombre de la Iglesia entera, con la certeza de interpretar el sentimiento auténtico de cada conciencia recta: «Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor debido al Creador». (núm. 3)

En contraste con la cultura de la muerte, cuando el hombre excede las fronteras del ciclo natural, es decir, de su condición biológica, material, se transforma en un constructor del mundo en el que habita una pluralidad de personas con diversos tipos de vida. Por el contrario, el cuerpo y todo lo que pueda experimentarse con él, no tiene lugar en el mundo compartido, más que como el portador del ser que recibe una segunda vida: un *bios politikos*.¹ Puesto que el dolor y el placer experimentados por el cuerpo, la salud o enfermedad, su mutilación o fortalecimiento, afectan únicamente al individuo y jamás pueden escapar a su estricta experiencia subjetiva y personal, es que en la teoría arendtiana no forma parte de la esfera de lo común. Además, físicamente, no existe una mayor distinción entre los miembros de la especie. En el marco corporal, todo rasgo individual se vuelve irrelevante.

Al contrario, el mundo creado por la acción en la que se realiza el ser desde el aporte de su perspectiva única —porque cada uno de nosotros ocupa un lugar único en el mundo— puede ser homologado con un hogar —es decir, un *lugar*— en el que los hechos, la acción y las cosas de los hombres cobran sentido. Este es resultado de la vida activa expresada a través de la palabra, el discurso y la memoria en el espacio público, donde lo «nuevo», que llega con

¹ A partir de la acción y el discurso, ambos innecesarios en la aldea y la familia, pues su fin estaba destinado a la producción de lo necesario para la vida biológica, «el nacimiento de la ciudad-Estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*» (Arendt, 1996, p. 39).

cada nacimiento de un ser único e irreplicable, tiene oportunidad de aparecer y resplandecer frente a los igualmente libres que integran la comunidad. El sentido de las cosas es un sentido al mismo tiempo común e individual cuya realidad se funda en el espacio entre los individuos reunidos que Arendt nos explica en los siguientes términos:

Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser el lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija. (1996, p. 191)

Las consecuencias políticas de la destrucción del mundo y del ser que le da sentido son dramáticas. Sin el artificio humano no tendríamos un espacio que nos albergue y «los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas» (Arendt, 1996, p. 227). Cabe preguntar, ¿cuáles son las causas de dicha destrucción? Principalmente, la emergencia de ideologías totalitarias como el comunismo y el marxismo en el siglo pasado, y la ideología de género en la actualidad. Todas ellas destruyen el vínculo del humano consigo mismo y con el mundo, cercenando la capacidad de pensar a partir de la imposición de categorías biológicas e históricas en cuyo marco se destruye el mundo común. En síntesis, los igualmente libres son separados en categorías por su pertenencia a «razas», clases y «género»; es decir, ya no se trata del ser de cada persona, que se manifiesta en una acción, y cuya condición fundamental es estar libre de la necesidad y en el espacio de encuentro con sus pares, sino de ser etiquetado por ideologías que nos determinan con la misma fuerza que lo hace la naturaleza.

Esto es lo que sucede con el nacionalsocialismo alemán y su obsesión con la raza y con el marxismo y su distorsionada visión de la historia, supuesto resultado de la existencia de clases antagónicas. A las dos anteriores sumamos la ideología de género y su obsesión con reducir nuestra identidad a un antagonismo con el cuerpo y a la reducción de la identidad psicológica, mental, emocional y espiritual con la existencia o no de ciertos genitales. En clave arendtiana, podemos decir que el ser humano no es un ser sexual, pues ese aspecto de sí no lo distingue de los demás seres vivos. El mero cuerpo tampoco es capaz de oponer resistencia a su exterminio. En síntesis, el resultado para las tres ideologías es el mismo: personas reducidas a categorías en que se forman colectivos identitarios respecto de un enemigo común, donde la singularidad de cada persona desaparece, producto de un proceso de colectivización y en función de su instrumentalización política.

Cada sustrato ideológico tiene su particularidad y a cada categoría le siguen consecuencias políticas devastadoras para sus enemigos. La noción de raza de los nazis justificaba la necesidad de un Lebensraum, o 'espacio vital', y del aniquilamiento del pueblo judío. La noción de clase social de los comunistas legitima la revolución violenta y el asesinato de millones de personas que no responden a las dinámicas de la ley de la historia. Finalmente, la noción de género de los progresistas avanza no solo el fin de la cultura cristiana occidental, sino el exterminio, la esterilización y la mutilación de seres humanos a escalas nunca vistas.²

Así, desde la perspectiva de Arendt, solo podemos hablar de la acción en la que se manifiesta el ser cuando este se ha liberado de la necesidad a la que obliga del ciclo biológico y no responde a parámetros preestablecidos por categorías o en función de la instrumentalización política o económica del individuo. El extremo opuesto a este mundo común es el totalitarismo, cuyo rasgo más sobresaliente es la total nulidad de toda acción libre producto de que el aislamiento, primero, y el terror, después, destruyen los lazos entre las personas y el vínculo que cada cual tiene con la realidad. Se trata, por tanto, de un mundo en el que ha sido destruida la pluralidad, condición de la vida activa y origen del poder de la comunidad.

Las ideas planteadas esbozan un marco general del que deviene la posibilidad de entender la existencia humana como dos tipos de experiencias vitales completamente distintas. La primera, asociada a la esfera de la necesidad, puede ser de origen biológico o, en su reemplazo, ideológico. La segunda corresponde a aquellas actividades constitutivas de un ámbito público, espacio en el que el hombre actúa libre de sus necesidades y construye su hogar, significando el mundo común. Es en este espacio de libertad donde nuestra *condición* cobra su dimensión propiamente *humana* de pluralidad en que el ser individual se realiza y manifiesta, al aparecer, frente a los igualmente libres que conforman la comunidad. De ahí que, para la pensadora, el ser y la comunidad sean inescindibles, puesto que no hay profesor sin alumnos o artista sin espectador, lo mismo en prácticamente todas las formas de manifestación de la vida activa.

Desde Arendt, la falacia que nos ocupa muestra su total falsedad. La comunidad no subsiste sin los individuos —simplemente desaparece—, ni los individuos tienen posibilidad de realización de su ser único e irrepetible fuera

² «Cada año se provocan cerca de 73 millones de abortos en todo el mundo» (Organización Mundial de la Salud, 2021).

de la comunidad, salvo excepciones como la del ermitaño o el eremita. La pregunta en la que es imperativo profundizar, para poner freno al avance de la cultura de la cancelación y sus dinámicas totalitarias hoy, es cómo operan las ideologías antes mencionadas en la destrucción del mundo común, así como la anulación de la singularidad del ser de sus habitantes.

¿Cuál es la sentencia política y cultural de la modernidad?... Un *no lugar* para los hombres³

La experiencia totalitaria nos enseña que la pluralidad puede ser destruida y que la violencia necesaria para la consecución de dicho fin opera en la esfera interior de los individuos o espíritu, cuya vida se mecaniza cuando pierden la facultad de pensar. Y es, precisamente, de una vida espiritual mecanizada el fundamento de la construcción del mundo como un *no lugar*. En él, las personas habitan en soledad como extranjeros y, por lo mismo, temerosas de la realidad. Este es el terreno propicio para que el falso dilema entre la realización del individuo y la existencia de la comunidad se transforme en dogma.

A partir de su adopción nos quedan solo dos opciones —ambas cuando menos tiránicas, sino totalitarias— para desarrollar nuestras vidas. En la primera, vivimos en el aislamiento propio de las tiranías, existiendo como átomos desligados de los demás, pero conservando cierta singularidad mientras no se imponga el totalitarismo. En la segunda, somos parte de colectivos cuya esencia es, precisamente, la de colectivizar a sus miembros, lo que significa destruir su capacidad de pensar y conferirles una falsa identidad asociada a determinismos biológicos o históricos.

En los párrafos que siguen analizamos las diferencias entre vida activa y tiranía con el objeto de comprender que la transformación del mundo en un hogar o en un *no lugar* depende de nosotros, de nuestra acción y realización con otros. En este marco es posible demostrar la falsedad del dilema en comento y aportar a la consciencia que nuestras posibilidades de realización y colaboración tienen, como única fuente, la acción que se desarrolla fuera de los determinismos biológicos o ideológicos. De ello se sigue que las promesas políticas de acervos colectivistas son posibles solo en mundos utópicos donde, como afirma el falso dilema, la anulación del ser sirve al fortalecimiento de la comunidad o viceversa, donde la destrucción de la comunidad es fuente de realización del ser.

³ El concepto de *no lugares* es una distinción de mi autoría que se explicará en el desarrollo del presente análisis.

Conviene referirse, brevemente, a los tiempos modernos y las características más evidentes del *no lugar* asociadas, principalmente, al ascenso de una sociedad omnipresente que disolvió tanto el ámbito público como el privado, para establecer leyes normalizadoras que permiten el control estatal y político sobre todos los individuos. Su resultado más brutal es la mecanización de la vida del espíritu o automatización —en términos de Arendt (1997, pp. 143-144)— que, desde la extinción del ámbito público y con él, de la acción libre, ha afectado la posibilidad de que los individuos aparezcan ante otros con una identidad siempre propia, diversa, y por ello, irrepetible. ¿Cuáles han sido las condiciones que la modernidad exacerbó mecanizando la vida del espíritu al punto que los individuos perdieron su capacidad de pensar y significar el mundo común, es decir, su vínculo con la realidad y el prójimo?

A juicio de Arendt (2002b), parte de los elementos constitutivos del *no lugar* está dada por los «hallazgos» de la psicología, siempre reducidos a «la monótona igualdad y la penetrante fealdad» que le caracterizan y «el contraste tan evidente con la variedad y riqueza de la conducta humana tal como se manifiesta abiertamente» (p. 59). La pensadora reflexiona sobre cómo la irrupción de la psicología ha condicionado la relación de los individuos consigo mismos de tal modo que no solo el pensamiento, sino muchas otras facultades del espíritu, como la espontaneidad, la creatividad, la resiliencia, han quedado cercenadas. Y, como hemos sugerido en los párrafos precedentes, si no existen dichas facultades, cuya manifestación natural es la de permitirnos una liberación de los determinismos y la consecuente realización del ser, quedamos reducidos a meros miembros de la especie incapaces de forjar un mundo común.

La mecanización de la vida del espíritu tiene en la base el conformismo que la sociedad moderna exige a cada uno de sus miembros. Estamos ante una exigencia social de renuncia a la libertad y a la acción a cambio de la satisfacción de necesidades biológicas o materiales. En el caso del nacionalsocialismo alemán, la promesa a cambio de la cual había que abandonarse a sí mismo y conformarse con el régimen totalitario era la de un avance sustantivo en el perfeccionamiento de la especie, mientras que el comunismo ofrece la utopía en la que nadie tendrá que esforzarse, porque cada cual recibirá según su necesidad y de cada uno se obtendrá según su capacidad. La ideología de género, por su parte, promete ahorrar las molestias de la pubertad y las dificultades propias de la identidad, confiriendo una etiqueta equivalente a un pasaporte identitario, promoviendo el financiamiento fiscal de las mutilaciones del cuerpo biológico y exigiendo privilegios y derechos basados en su nueva moral. Arendt (1996) afirma que es en las democracias modernas donde se encuentra la semilla que posibilita radicalización del colectivismo y la destrucción absoluta de la realización del ser, pues en su marco se

espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. (p. 51)

A partir de lo planteado, puede afirmarse que el diagnóstico arendtiano de la Época Moderna apunta hacia los peligros que comporta la democracia y los condicionamientos culturales de la sociedad de masas para la libertad en la que los seres humanos trascienden a su ciclo biológico, dejan huella en el tiempo y aportan en conjunto con los igualmente libres a la permanencia del mundo común. En contraste, la democracia moderna es un *no lugar* en el que la sociedad se ha convertido en un todo unidimensional omniabarcante que puede ser considerada, simplemente, como un «conjunto de familias económicamente organizadas». Se trata de una especie de «administración doméstica colectiva». En contraste, la *polis* griega relegaba los asuntos domésticos a la esfera privada, es decir, eran calificados como un asunto familiar (Arendt, 1996, p. 42). En palabras de Arendt (1996), la diferencia entre la mecánica «igualdad» establecida en los tiempos modernos y la igualdad de la *polis* griega se observa en que en la Antigüedad:

Pertenecer a los pocos «iguales» . . . significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la polis, estaba anclada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era mejor. . . . Dicho en otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos. (p. 52)

A juicio de la pensadora, en el marco cultural de la *polis* griega, la acción de los hombres se desarrollaba en torno a un compromiso que permitía el establecimiento y preservación de los cuerpos políticos, creando las condiciones para el recuerdo, es decir, el espacio para la historia. La relevancia de las consecuencias que traía consigo la acción libre de los igualmente libres está dada en que, a partir de ella, se establecían los caracteres permanentes del mundo, es decir, el artificio humano que supera «el tiempo vital de los hombres mortales» (Arendt, 1996, p. 52). Este es el punto neurálgico que distingue al hogar del *no lugar*. Mientras en el primero los hombres superan la esfera biológica del ciclo natural, en la que no se distinguen de las demás especies —gracias a su habilidad propia de la condición humana «para trascender y para alienarse

de los procesos de la vida» (Arendt, 1996, p. 129)—, en el *no lugar*, el individuo queda reducido a su condición de mero animal terrestre.

En contraste, el hogar puede ser definido como aquel mundo común «en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia». Arendt (1996) nos advierte que «tal mundo común solo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la ruina del tiempo» (p. 64).

La importancia del carácter duradero del mundo está dada en su función estabilizadora de la vida humana que funda un sentido de realidad unificador de la especie a través del cual el individuo singular puede realizar su identidad, la cual depende de una suerte de macrocosmos que deviene del artificio humano. El macrocosmos —constituido por la historia, tradiciones, instituciones, autoridad y hábitos— es el resultado de la reunión intergeneracional en la acción que permite significar el mundo frente a la subjetividad de las necesidades y particularidades de cada persona. Actualmente, el desafío que comporta la ideología de género radica en la exacerbación de la subjetividad individual desde la cual no es posible el establecimiento de un mundo común, resultado de la habilidad de los seres humanos para

producir cosas —trabajo, actos y palabras— que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina». (Arendt, 1996, p. 31)

Retomando la distinción entre hogar y *no lugar*, y habiendo establecido los caracteres esenciales del hogar en tanto artificio humano, corresponde profundizar en los elementos característicos del *no lugar*. Ello se hará a partir de su forma histórica más evidente: la tiranía y, más recientemente, los regímenes totalitarios.

Cuando se compara la vida humana que se desarrolla en el hogar con aquella que completa su ciclo biológico bajo una tiranía, es posible hacer una primera distinción esclarecedora a partir de las dinámicas de poder que se dan en ambas experiencias. En la tiranía, el aislamiento de todos, gobernantes y gobernados,

tiene un efecto de atomización que anula la existencia de toda posibilidad de poder, entendido por Arendt (1996) como un fenómeno que se da únicamente en el espacio de aparición entre los hombres «agrupados por el discurso y la acción» (p. 222). Ante la dispersión del grupo, todo poder desaparece. Así, el poder responde únicamente a su realidad, no siendo posible almacenarlo ni mantenerlo, pues es el resultado de la vida activa y el fundamento del ámbito público. El poder como la actividad y la libertad son propios de dicho ámbito, pues tienen en común el hecho de que su realidad está dada por la unión de palabra y acto, donde, a diferencia de la tiranía, las palabras no están vacías, no «se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades» (Arendt, 1996, p. 223).

A diferencia de toda otra actividad realizada por el hombre, la palabra solo tiene sentido entre seres humanos interrelacionados libremente, lo que, según la descripción hecha en los párrafos antecedentes, quiere decir: fuera del ámbito de la necesidad y en condición de igualdad.⁴ Esto explica que bajo una tiranía puedan desarrollarse las labores y el trabajo, pues dichas actividades no requieren del discurso ni de la libertad, y el hombre se encuentra dentro del ciclo de la vida biológica, vuelto sobre sí mismo, concentrado en el consumo y la producción, quedando «apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento» (Arendt, 1996, p. 124). Tanto en la tiranía como en la sociedad de masas y, más recientemente, bajo la política identitaria, los hombres en los colectivos no son más que una agregación de fuerzas aisladas que no pueden ver ni oír a los demás, como tampoco ser vistos y oídos por ellos. Ante la ausencia del artificio humano, todos

están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva. (Arendt, 1996, p. 67)

Así, el hombre en el *no lugar* es un ser doméstico cuya identidad queda reducida a la esfera privada. En contraste con la vida activa propia del artificio humano, en la tiranía y los colectivos el individuo experimenta su realización en una existencia privada, lo que significa la anulación de la pluralidad, dado que nadie puede ser visto y oído por los demás. Para ejemplificar con mayor precisión

⁴ Arendt explica que en la *polis* griega la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública, no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino por el contrario: debido a que se aseguraba, con razonable seguridad, «que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y de consumo y quedaba libre para la actitud pública» (Arendt, 1996, p. 223).

la estructura del *no lugar* y los efectos que esta tiene sobre la vida humana, en los párrafos que siguen describimos las condiciones materiales y dinámicas de interrelación en un régimen totalitario, expresión de la radicalización de las condiciones descritas en los casos de la tiranía, los colectivos y la sociedad de masas.

Los totalitarismos constituyen un fenómeno específicamente moderno⁵ que se caracteriza por la condición de soledad absoluta en que se encuentran los hombres (la cual solo se cristaliza una vez que la vida del espíritu se ha mecanizado absolutamente) y por la ausencia de la única libertad posible; la libertad política que resulta del pensar y de la acción; del aparecer ante otros y comenzar una acción en comunión con otros. Pero si la libertad «se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo» (Arendt, 2011, p. 625), la pregunta que cabe hacerse es ¿cómo puede llegar a reducirse dicha libertad hasta su total eliminación? Es decir, ¿cómo sucede que dicho comienzo se apague y devenga simplemente en un estar ahí, en el *no lugar*?

Como ya afirmara Arendt, uno de los elementos distintivos del *no lugar* lo constituye el hecho de que los individuos viven en soledad, lo que para ella se traduce en una privación de toda compañía humana, incluyendo la propia. Ello a diferencia de la soledad que dice relación con el hecho de estar con uno mismo, «característica fundamental de la vida del espíritu». ⁶ Los habitantes del *no lugar* ni siquiera gozan de la posibilidad de acompañarse a sí mismos, pues han entregado, incluso, su libertad íntima que Arendt (2011) identifica con «la capacidad de comenzar, de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres» (p. 633). ¿Cómo es posible esta transformación y cuáles son las consecuencias para el hogar, artificio humano, espacio de la vida activa?

La respuesta que Arendt desarrolla en *Los orígenes del totalitarismo* se fundamenta en la existencia de las ideologías que se establecen en torno a tres

⁵ Es distinto de la tiranía, puesto que allí «donde [el totalitarismo] se alzó con el poder, desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país. Fuera cual fuera la tradición específicamente nacional o la fuente espiritual específica de su ideología, el gobierno totalitario siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del ejército a la policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial» (Arendt, 2011, p. 616).

⁶ «A este estado existencial en que uno se hace compañía a sí mismo lo llamo “solitud” (solitude) para distinguirlo de la “soledad” (*loneliness*), donde uno se encuentra solo, pero privado de compañía humana y también de la propia compañía» (Arendt, 2002b, p. 96).

elementos: la reivindicación de una explicación total, una emancipación de la realidad percibida por los cinco sentidos y la existencia de una verdad que, para su comprensión, exige de un sexto sentido. Este, en ausencia del pensamiento y del juicio común, se reduce a los dictados morales de una sociedad que se yergue a partir de un sentido común atrofiado en que los criterios tradicionales se han perdido y no son válidos en tanto «reglas generales bajo las cuales puedan subsumirse todos o la mayoría de los casos particulares» (Arendt, 2008, p. 116).

Para efectos del análisis del dilema en comento, nos interesa esbozar el modo en que los dictados morales destruyen el espíritu y se imponen desde dinámicas impartidas por los adalides de la nueva moral que, en su obsesión revolucionaria, no quieren cambiar el mundo, sino mudar la naturaleza humana misma. En palabras de la pensadora:

lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana. . . . Y la cuestión no es el sufrimiento . . . ni el número de víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza como tal, y aunque parezca que estos experimentos no lograron transformar al hombre, sino solo destruirle, cuando una sociedad en la que la banalidad nihilista del *homo homini lupus* es consecuentemente realizada, es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere de control global para mostrar resultados concluyentes. (Arendt, 2011, p. 615)

Los dictados morales de ideologías como el marxismo y el nacionalsocialismo y, más recientemente, la ideología de género, se instalan en la mente de cada ser humano a partir de métodos demostrativos, los cuales se sirven de la lógica, haciendo abstracción de la realidad. Su inicio está dado por «una premisa axiomáticamente aceptada» (Arendt, 2011, p. 631) como la existencia de «razas superiores», clases moribundas o, actualmente, niños que nacen en cuerpos equivocados. Estas premisas desarraigan a los individuos del mundo, negando su experiencia sensible como argumento válido e incluso suplantándola, tergiversándola o como recomienda Gramsci, resignificándola.

Ejemplos de lo anterior son la consideración nazi de que algo denominado «raza» haría la diferencia entre personas «superiores» e «inferiores»; los postulados marxistas según los cuales había que ayudar a avanzar a la historia, precipitando la destrucción de clases moribundas, es decir, el asesinato de todos sus miembros; y, en el marco de la ideología de género, borrar de la experiencia humana la heterosexualidad, la familia y deconstruir las categorías binarias, siendo su principal enemigo el hombre blanco heteropatriarcal. En

todos estos casos se destruye la confianza interpersonal y se declara la guerra al interior de las sociedades, destruyendo el mundo común.

Es así como los sujetos se aíslan unos de otros al punto que cortan el vínculo con el mundo, perdiendo el sentido común y su posibilidad de realización. Una vez aceptada la premisa solo hay que dejar que esta siga su propia lógica para que los individuos se terminen adhiriendo a la ideología de turno, sea cual sea la aberración que sostenga. Y es que la lógica tiene una fuerza incontrarrestable sobre el espíritu. En palabras de Arendt (2011):

La única capacidad de la mente humana que no precisa ni del sí mismo ni del otro ni del mundo para funcionar con seguridad, y que es independiente de la experiencia como lo es el pensamiento, es la capacidad de razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo. Las normas elementales de la evidencia convincente, la verdad de que dos y dos son cuatro, no pueden ser pervertidas ni siquiera por las condiciones de soledad absoluta. Esta es la única «verdad» fidedigna en la que pueden apoyarse los seres humanos una vez que han perdido su garantía mutua, el sentido común, lo que los hombres necesitan para experimentar y vivir y conocer su camino en un mundo común. Pero esta verdad se encuentra vacía, o más bien no es una verdad en absoluto, porque no revela nada (definir la consistencia como verdad, tal como hacen algunos modernos lógicos, significa negar la existencia de la verdad). (p. 638)

Para instaurarse como tirano de la libertad íntima, la ideología requiere de la fuerza que resulta de un necesario proceso de violencia; en nuestra interpretación, la violencia del discurso políticamente correcto, al que se somete el futuro habitante del *no lugar*. Todo ser humano es habitante del *no lugar* una vez mecanizada su vida espiritual. Este hecho prueba la falsedad del dilema en comento, puesto que no es el individuo pensante, capaz de emitir un juicio propio y de aportar al mundo común, el que ha perdido las facultades para pertenecer a una comunidad. Por el contrario, lo es el sujeto colectivizado, reducido a un haz de reacciones que responde mecánicamente a los incentivos y desincentivos del sistema que destruye el espacio de encuentro entre los igualmente libres. Puesto que la comunidad es resultado de la acción libre, un individuo ideologizado es, naturalmente, un habitante del *no lugar*.

La violencia ideológica fundada en la palabra y el castigo de la cancelación, la *funa* y el oprobio público elimina la convicción del individuo como motivo para la acción, anulando su ser. Su operatividad práctica se caracteriza por el mecanicismo totalitario y omnipresente de la repetición constante de la lógica que sigue a los axiomas, cuya persistencia no acaba, ni siquiera, cuando ha

logrado despojar a cada nuevo habitante (antes de su segundo nacimiento, de recibir su *bios politikos*) de la libertad de pensar por sí mismo. La proscripción de cualquier tipo de contradicción que pueda interrumpir el desarrollo lógico de un axioma cambia la libertad «inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior» (Arendt, 2011, p. 629). Es entonces cuando se ha destruido la pluralidad, el hecho de que somos todos igualmente únicos e irrepetibles, condición esencial de la vida activa. Cabe preguntar, ¿cuáles son los efectos políticos y por qué podrían, quienes detentan el poder, querer destruir la pluralidad a partir de la colectivización que produce una soledad tan radical que, por haber perdido la capacidad de pensar y estar atrapado en la camisa de fuerza de la lógica, el individuo ni siquiera puede acompañarse a sí mismo?

La respuesta de Arendt (1996) es descriptiva: donde los hombres están solos (ni siquiera en su propia compañía), el poder político, distinto de la violencia política, carece de realidad, pues este se realiza en aquel lugar de aparición «donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales» (p. 223). En una comunidad carente de poder, nadie opone resistencia ante el avance del terror totalitario, los individuos viven en soledad e «impotencia». El rol que juega el miedo en el espíritu del ser humano cobra ribetes monstruosos, operando como *móvil que le inmoviliza* en sus relaciones con otros. Así, inversamente a lo planteado por Hobbes en su obra *Leviatán*, libertad y miedo se excluyen mutuamente, pues el miedo tiene por función mantener a los seres humanos aislados e impotentes. ¿El resultado? Un colectivo, es decir, una mera agregación de individuos fácil de dominar y dirigir; un gobierno que no encuentra resistencia sobre gobernados, los cuales no solo carecen de espacio común, sino que, además, por su desarraigo de las experiencias sensibles y la mecanización de su vida espiritual, ya no sufren las condiciones impuestas en el *no lugar*. Se han acostumbrado, adaptado y conformado.

En definitiva, el sujeto que se mecaniza como resultado de la lógica que sigue a los axiomas propios de cada ideología destruye el pensamiento, y con él, otras facultades espirituales que son la base de su singular realización. Y es que la lógica propia de las ideologías exige una total ausencia de contradicciones y de convicciones. Otro rasgo típico de estas ideologías es el uso de estereotipos antagónicos, como, burgués/proletario, sangre/suelo (referencia a razas puras/impuras), y más recientemente, en el marco de la ideología de género, mujer/hombre blanco heteropatriarcal.

Sobre la base de estos estereotipos, el discurso ideológico construye frases hechas que reemplazan el propio juicio y se repiten monótonamente en el *no lugar* como pseudodiscurso, con el fin de mantener activo el antagonismo del que se nutre el sistema totalitario. Ejemplos son «el motor de la historia es la lucha de clases», «la vida no perdona la debilidad», «el violador eres tú» o «nacido en el cuerpo equivocado». Estas frases se transforman en lemas intransables, llamados a la movilización del humano reducido a un mero cuerpo, efecto de un antagonismo artificioso, que adhiere a lo convencional, es decir, a los códigos de conducta establecidos. Estos códigos cumplen la función socialmente reconocida de protegerles frente a la realidad, entendida como aquel estar en el mundo para el cual es necesaria la «atención pensante» sobre «los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia» (Arendt, 2002b, p. 30).

Una vez eliminada la capacidad de convicción resultante del pensamiento y de la percepción que los sentidos han captado del mundo exterior, ha nacido el individuo colectivizado y fanático, dispuesto a todo. Ha nacido

un siervo obediente del movimiento histórico o natural, [que] tiene que eliminar del proceso no solo la libertad en cualquier sentido específico, sino la misma fuente de la libertad que procede del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo (Arendt, 2011, p. 625).

En definitiva, la pérdida de vida con uno mismo se cristaliza en una anulación de la condición humana, pues al quedar los hombres reducidos a la condición de seres no pensantes, meros cuerpos sumidos en el ciclo biológico y la necesidad, ha sido destruida su facultad interrogativa. De ahí en adelante la merma espiritual es evidente. Ante la incapacidad de cuestionar, los axiomas de la ideología transforman al individuo en una marioneta del poder. Y es que, tal como plantea Arendt (2002b), «los principios a partir de los que se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu» (p. 93).

Conclusiones

Desde la mirada arendtiana, solo donde existe espacio *entre* los igualmente libres que actúan y, en consecuencia, viven en un mundo común, es posible la realización del individuo, de su ser singular. Al mismo tiempo, se fortalece la comunidad en cuyo marco sus miembros trascienden al ciclo biológico. ¿Y cómo se fortalece? Cada uno de sus miembros, en la medida que aporta su juicio y perspectiva desde la realización de su ser único e irrepetible, enriquece a todos los demás fortificando su vínculo con la realidad y, como resultado, aportando al juicio político que lleva a la acción que trasciende. Es en esa trascendencia

donde la comunidad hunde sus raíces profundamente hacia el pasado y extiende su destino común hacia el futuro. En palabras de Arendt (2008):

Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Solo puede ver y experimentar el mundo tal como este es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos han hablado entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. . . . Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo, lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo. (p.174)

Siempre estamos en un punto entre el pasado y el futuro. Esa es la razón por la que, actualmente, el victimismo promovido por la ideología de género y a partir de los incuestionables axiomas de la política identitaria, sus activistas e ideólogos se esmeren en destruir toda nuestra relación con el pasado bajo la excusa de que sería condenable y ninguno de los pilares de nuestra cultura tendrían algo que aportar a las nuevas generaciones. Es otra de las formas en que se socava el triunfo de la democracia representativa y el libre mercado, nuestro mundo común, ese supuesto fin de la historia del que habló Fukuyama tras la derrota del comunismo en Occidente.

La reunión de individuos sin raíces comunes, colectivizados por la ideología de turno, mecanizados hasta el punto de ser incapaces de pensar, los transforma en una masa de individuos disgregados, fácilmente manipulables y adoctrinables. Estamos ante sujetos atrapados en la camisa de fuerza de la lógica que se funda en axiomas falsos solo creíbles por quienes carecen de todo tipo de vínculo con la realidad. ¿O acaso no es una falsedad absoluta afirmar que existen razas y clases moribundas, o que la mujer —siempre resguardada y cuidada ante las guerras, accidentes y desastres naturales— es una víctima de los hombres, todos opresores por el mero hecho de haber nacido? Las consecuencias de la adhesión a las ideologías fundadas en el tipo de axiomas que hemos descrito para el caso del comunismo, el nazismo y —nosotros agregamos— la ideología de género, son descritas por Arendt (2011) en los siguientes términos:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia discurra libremente a

través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Como tal, el terror trata de «estabilizar» a los hombres para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia. Es este movimiento el que singulariza a los enemigos de la humanidad contra los cuales se desata el terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres puedan obstaculizar la eliminación del «enemigo objetivo» de la historia o de la naturaleza, de la clase o de la raza. La culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; «culpable» es quien se alza en el camino del proceso natural o histórico que ha formulado ya un juicio sobre las «razas inferiores», sobre los «individuos no aptos para la vida», sobre las «clases moribundas y los pueblos decadentes». El terror ejecuta estos juicios, y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes; los asesinados porque nada hicieron contra el sistema, y los asesinos porque realmente no asesinan, sino que ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior. Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino sólo que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supranatural, la naturaleza o la historia. (p. 623)

En definitiva, el dilema «individuo versus comunidad» ha probado ser falso, lo que echa por tierra parte importante de la extorsión emocional que se despliega cada vez que se manifiestan ideas como el beneficio propio, el bien individual o la persecución de los propios intereses. Por el contrario, observamos que la causa de la destrucción del mundo común y de la pluralidad humana que es su condición, es el colectivismo y su adoctrinamiento ideológico y no el cumplimiento del mandato de amar al prójimo como a sí mismo, tan vapuleado por los colectivistas que abogan por la destrucción del individuo y la homogenización de su singularidad. Es a partir de la mecanización de la vida del espíritu que el mundo, hogar de la diversidad humana, cobijo para cada uno de los igualmente libres que lo habitan, se transforma en un *no lugar*.

Finalizamos con la propuesta arendtiana de cambiar la pregunta de Leibniz, Schelling y Heidegger de un *¿por qué existe algo y no más bien la nada?*, a «¿por qué hay alguien y no más bien nadie? . . . O también: ¿por qué existimos en plural y no en singular?» (Arendt, 1955/2002a, p. 507).

Referencias

Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (1997). *La promesa de la política*. Paidós.

Arendt, H. (2002a). *Diario filosófico*. Herder. (Originalmente publicado en 1955).

Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu*. Paidós.

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós.

Arendt, H. (2011). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.

Derechos de Autor (c) 2023 Vanessa Kaiser



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Domingo de Soto y la libertad

Domingo de Soto and Freedom

José Carlos Martín de la Hoz

Academia de Historia Eclesiástica, Madrid

josecarlosmh@nueve.org

Resumen: Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitoria y fundador de la escuela de Salamanca, renovó muchos campos de la teología católica e influyó en los textos del Concilio de Trento. Seguidamente, nos referiremos a su concepto de libertad clave en su antropología.

Palabras clave: Domingo de Soto, escuela de Salamanca, libertad.

Abstract: Domingo de Soto, disciple of Francisco de Vitoria and founder of the School of Salamanca, renewed many fields of Catholic theology and influenced the texts of the Council of Trent. Next, we will refer to his key concept of freedom in his anthropology.

Keywords: Domingo de Soto, School of Salamanca, freedom.

Introducción

El pensamiento de la escuela de Salamanca y, especialmente, el de uno de sus autores más renombrados, Domingo de Soto O. P. (1494-1560), sigue iluminando la vida de la Iglesia y de la cultura de nuestro tiempo, pues los intelectuales de aquel tiempo supieron llegar a una síntesis de fe y razón transformante en una época en la que pusieron en marcha la verdadera reforma de la Iglesia. Es decir, devolvieron al pensamiento cristiano todo el vigor y la creatividad que contiene (Saranyana, 2020, pp. 203-205).

Francisco de Vitoria O. P. (1483-1546) abrió camino en su tiempo con su paso del nominalismo al tomismo realista. Asimismo, impuso en Salamanca como libro de texto de las facultades de teología a la *Suma teológica* del Aquinate, y rejuveneció las *Relecciones teológicas* como lecciones públicas junto con las «quodlibetales» que ilusionaron y dinamizaron al conjunto de la universidad con los grandes problemas teológicos de su tiempo y, por supuesto, llevaron la dignidad de la persona humana al centro del debate de la conquista y evangelización de América (López de Palacios Rubios, 1516/2013).

Mientras tanto, Domingo de Soto marchaba al Concilio de Trento, encauzaba los debates teológicos, alumbraba con su claridad de ideas las diatribas sobre la naturaleza y la gracia en las constituciones tridentinas, y sobre todo, escribía los grandes tratados que el momento requería para ordenar las cabezas y lanzar a la Iglesia española a la evangelización del mundo nuevo y el antiguo (Cuesta Domingo, 2008).

Indudablemente, los miembros de la reforma salmantina fueron la vuelta a las fuentes; Sagrada Escritura y tradición en el magisterio de la Iglesia, la lectura directa de la teología y la filosofía de santo Tomás de Aquino, la aplicación de la razón a los problemas del momento. El resultado fue patente: brillaron las actas del Concilio de Trento, la fe cristiana en América, Asia y África y devolvieron a Europa y, especialmente, al antiguo imperio germano, la fe renovada de Jesucristo tras el embate del luteranismo (Belda, 2000, pp. 183-198).

Volver al Siglo de Oro en el que la teología, la filosofía, el derecho, la ciencia, la moral y la economía caminaban de la mano en una maravillosa síntesis de fe, de vida y de horizontes grandiosos, nos ayudará a realizar una nueva fecundación de nuestro tiempo para abordar los retos de la civilización y la cultura de este arranque del siglo XXI que se encamina, a grandes pasos, a su primer tercio (Juan Pablo II, 1982).

Finalmente, debemos recordar que uno de los frutos de la escuela de Salamanca fue un método teológico que llegó hasta el Concilio Vaticano II y que sigue estando presente, de alguna manera, en los grandes teólogos de la actualidad. Ese método consistía en la armonía de la Sagrada Escritura, la tradición, el magisterio, los grandes teólogos, las colecciones de cánones del derecho civil y eclesiástico, las vidas de los santos y la historia. La conjunción de los argumentos de autoridad y de razón fueron compendiados por Melchor Cano y siguen siendo pauta para el buen quehacer teológico (Cano, 2006).

Domingo de Soto y la escuela de Salamanca

Precisamente, en estos días el papa Francisco (2023), volviendo a la teología de la creación y a las leyes de la naturaleza, ha pedido un dominio de la naturaleza análogo al realizado por Dios Nuestro Señor. Esa fue la argumentación del maestro Domingo de Soto tanto cuando fue catedrático de Artes en Alcalá, como cuando lo fue de Prima y de Vispera en Teología en Salamanca.

Recuerda el tratado de la creación que el reino mineral da gloria a Dios con su sola presencia en el mundo, el reino vegetal con su florida y creciente actitud y el reino animal, con su vivificante movimiento tan variado y multiforme. Finalmente, el reino hominal da gloria a Dios con el ejercicio de su libertad. Indudablemente, este esquema clásico que acabamos de describir ayudará a los que han contemplado la estructura íntima de la materia o han estudiado un cultivo bacteriano, pues la vida elemental y las estructuras de la materia son maestras para ilustrar la inmensa belleza de la creación microscópica. Así pues: ¡Qué no será la creación macroscópica!

Desde el pontificado de Benedicto XVI se ha hablado mucho de la vía de la belleza como camino para la nueva evangelización y, por supuesto, como camino para la profundización en el propio mensaje cristiano y, por tanto, en la antropología que aportaron los grandes pensadores del siglo XVI el tiempo del humanismo y del arte renacentista, fundamentales de aquel periodo, es el redescubrimiento del valor de la creatividad (Benedicto XVI, 2011).

Precisamente, la belleza con la que Domingo de Soto proponía la teología de santo Tomás radica en la unidad y armonía entre teología, filosofía y derecho sobre la base de la dignidad de la persona humana. Concepto repetido por santo Tomás y hecho bandera por los salmantinos: «Todo lo que procede de la gracia, no anula el derecho humano que procede de la razón natural» (Aquino, 2023).

De hecho, el papa Benedicto XVI (2010) lo afirmaba de este modo:

La gracia divina no anula, sino que supone y perfecciona la naturaleza humana. Esta última, de hecho, incluso después del pecado, no está completamente corrompida, sino herida y debilitada. La gracia, dada por Dios y comunicada a través del misterio del Verbo encarnado, es un don absolutamente gratuito con el que la naturaleza es curada, potenciada y ayudada a perseguir el deseo innato en el corazón de cada hombre y de cada mujer: la felicidad. Todas las facultades del ser humano son purificadas, transformadas y elevadas por la gracia divina. (párr. 7)

Una de las características de la teología renovada de Salamanca fue el concepto de dignidad de la persona humana y, dentro de él, el valor del don de Dios de la libertad. A ese don vamos a referirnos en las siguientes páginas, pues la libertad es un don de Dios al hombre y el motor de su constante maduración y enriquecimiento personal.¹ Precisamente, en la audiencia de Benedicto que acabamos de citar sobre santo Tomás, el santo padre citará un texto de san Juan Pablo II que resulta capital en nuestros días:

Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben solo reconocer, respetar y promover. (Juan Pablo II, 1987, n. 71)

Un ejemplo bastará para entender la importancia de la libertad humana como uno de los grandes valores de la humanidad. Actualmente, nos recuerda Juan Pérez Soba (2023), las virtudes se caracterizan por entenderse como el fruto acendrado de la donación incondicionada de uno mismo a Dios y a los demás. Es lógico que el planteamiento de «hábito operativo bueno» haya sido ampliado y actualizado, pues la fuerza de la libertad tiene un valor incalculable y unas consecuencias inimaginables: «el fundamento afectivo de la virtud es el que corrige este error por su valor de vínculo y comunicación y, además, nos sirve para entender mejor su sentido de fundamento permanente» (p. 141).

¹ Durante el siglo XIX en la eclosión del liberalismo se levantaron muchas voces en el campo católico para afirmar el verdadero valor de la libertad. De hecho, Jaume Balmes (2023) afirmaba que se habla mucho de libertad, pero no caemos verdaderamente en la cuenta de su grandeza pues la libertad: «ha contribuido más de lo que se cree al desarrollo y perfección del individuo y a realzar sus sentimientos de independencia, su nobleza y su dignidad» (p. 221).

Antropología de la libertad

Indudablemente, podemos conocer la antropología de la libertad con toda su hondura y extensión, pues en el último tercio del siglo XVI se publicó en latín, y después en edición bilingüe en las principales lenguas, un catecismo universal extenso. El catecismo de Trento, también denominado catecismo de párrocos o de san Pío V, es bien conocido como el primer catecismo universal de la Iglesia católica y fue, en su momento, un instrumento de valor incalculable para aplicar la amplia y profunda reforma de la teología católica llevada a cabo por la Iglesia durante todo el siglo XVI y que culminó en los textos conciliares del Concilio de Trento y su posterior transmisión capilar, por toda la tierra, hasta lograr su aplicación en todas las diócesis del mundo (Rodríguez, 1998).

Indudablemente, en ese extenso y detallado catecismo se proporcionaba a los párrocos la doctrina segura y renovada del concilio. Pero, además, se entregaba a los nuevos seminarios que se estaban poniendo en marcha y a los noviciados y casas de formación de los religiosos el material necesario para la formación de todo el pueblo cristiano. Una verdadera y clara exposición de la fe.

El texto, como es sabido, procede de una síntesis de los catecismos elaborados por Domingo de Soto y por Bartolomé de Carranza, como ha demostrado científicamente el profesor Pedro Rodríguez de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Precisamente, la tesis de este autor es que se recoge en la letra y en el espíritu la verdadera reforma de la Iglesia católica que trajo a la teología católica la escuela de Salamanca (Rodríguez, 1995, pp. 265-276). A ese instrumento clave para subrayar de unidad de la fe y de su transmisión, se sumaron otros elementos, dos de primer orden: la renovada edición de la liturgia de las horas, el breviario, que se publicó en 1568, y el misal de san Pío V, que fue publicado en 1570.

Indudablemente, el catecismo de párrocos comenzará distinguiendo entre el plan natural y el sobrenatural, con la necesaria doctrina católica sobre el pecado original y la necesidad de la gracia, pero también el optimismo en una naturaleza humana, herida por el pecado y curada por la gracia (Pío V, 1971, segunda parte, cap. 1, n. 39, p. 151). Precisamente, en el apartado de la moral cristiana correspondiente a la tercera parte del catecismo, es decir, tras la primera parte dedicada a la dogmática y tras la segunda, los sacramentos como instrumentos de la gracia salvadora, llegará la moral o el camino para la identificación cristiana. Finalmente, en la cuarta parte, se situará el camino de la oración.

La lectura del catecismo arroja inmediatamente luz en defensa de la libertad de los fieles cristianos que dan gloria a Dios cuando cumplen los mandamientos, cuando son honrados padres y madres de familia cristiana, cuando intentan caminar hacia el cielo buscando la fidelidad a la palabra dada en el bautismo. Es decir, es importante reconocer la libertad de elección de la que goza todo hombre, entre esto o aquello, entre el bien y el mal. Pero también, es preciso descubrir que el hombre puede autodeterminarse al bien. De este modo, el valor de la libertad quedó revalorizado frente al pesimismo luterano, para quien el hombre estaba corrompido en su naturaleza y, por tanto, serían inútiles las buenas obras, las virtudes y la propia lucha espiritual (Mateo Seco, 1978).

Evidentemente, el catecismo, al hablar de la moral en la tercera parte, podría haber comenzado con el famoso sermón de las bienaventuranzas de san Agustín, tantas veces reeditado y predicado, o por la llamada a la felicidad que había introducido santo Tomás al comentar ese famoso sermón cuando habla de la santidad como la felicidad de la vida virtuosa, es decir, cuando habla del fin del hombre.² Esto es, abordar directamente el decálogo en el arranque de la parte dedicada a la moral cristiana y, por tanto, su obligación de cumplirlo, es descender a la triste realidad del pecado, de la ley y de la conciencia (Pío V, 1971, tercera parte, introducción al capítulo 1).

Parece, pues, que los padres conciliares se encontraron con la urgente necesidad de la reforma de la Iglesia y de devolver una sólida formación a un pueblo cristiano muy alejado de la piedad y de la doctrina. De ese modo, optaron por un planteamiento realista. El catecismo parece plantear una moral de mínimos para el pueblo, en otras palabras, de objetivo de salvación para el pueblo cristiano, dejando la llamada universal a la santidad para algunos religiosos y determinados sacerdotes, es decir, los escogidos dentro de los consejos evangélicos (Pinckaers, 1988, p. 66).

Domingo de Soto y la libertad

Nos corresponde ahora descender a la doctrina de Domingo de Soto sobre la libertad, aunque sea breve y sintéticamente. Las fuentes podemos encontrarlas en dos lugares. El primero sería la relección de 1535 sobre el dominio (Soto, 1535/1995, pp. 103 y ss.), y la segunda fuente sería el tratado sobre la justicia y el derecho que publicaría Soto en 1553.

² De hecho, el *Catecismo de la Iglesia católica* publicado por san Juan Pablo II el 15 de agosto de 1997, comienza su parte III, al hablar de la moral, con el significativo título de *La vida en Cristo*.

Recordemos que Domingo de Soto, junto con Bartolomé de Carranza, llevaron a cabo la ingente tarea de renovación y teológica en el Concilio de Trento. Precisamente, el dominico Domingo de Soto, era catedrático de Víspera de Teología de la Universidad de Salamanca y había acudido al Concilio de Trento sustituyendo a Francisco de Vitoria de catedrático de Prima, pues se hallaba indispuerto.³

Lógicamente, antes de leer directamente a Soto hemos de referirnos a sus fuentes de estudio. Inmediatamente, hemos de recordar que santo Tomás ya había insistido en la *Suma Teológica* que el pecado no priva del dominio a los hombres: «En todo lo natural con sus derechos y deberes, ni se da, ni se quita por el pecado» (Aquino, 2023, parte I, q. 98, a. 2). De hecho, Domingo de Soto en su *Relección sobre el dominio* subrayará que los indios no deben ser privados de sus tierras ni sus posesiones por el pecado de infidelidad, ni por ningún otro pecado (Soto, 1535/1995, n. 32, p. 171).

Inmediatamente, hemos de recordar que la clave para entender la antropología de Domingo de Soto es comprender su concepto de ley natural, *conditio sine qua non* para el resto de su pensamiento: «Toda ley puesta por los hombres, si es recta, se deriva de la ley natural. Es más, todo lo que tiene de recta y de ley lo recibe de la ley natural» (Soto, 1967, lib. 1, q. 5, a. 2). Por tanto, la naturaleza la pone Dios al crearla y no nosotros. Es más: la ley, si es verdadera ley, ni es arbitraria ni es un invento de los hombres.

Finalmente, para Domingo de Soto (1967): «la ley radica en el entendimiento como obra y fruto suyo» (lib. 1, q. 1, a. 1). Eso sí, siempre hay que conectar la ley eterna, con la ley natural y la ley humana.

Lógicamente, hemos de recordar que, tanto para Domingo de Soto como para Vitoria hay un derecho natural de predicar a todas las gentes el Evangelio de Jesucristo, pero se ha de respetar, como siempre se ha vivido en la Iglesia, la libertad de los indígenas para producirse la conversión: «no pueden ser compelidos a recibirla, ni a recibir el bautismo».⁴

Enseguida añadiremos que Soto sigue a Vitoria en su rechazo a los falsos títulos de la presencia de España en América como la teocracia de la donación pontificia, el falso concepto del *dominus orbis*, la predicación forzosa, el requerimiento de Palacios Rubios, etc. (Soto, 1967, lib. 4, q. 2, a. 1).

³ De hecho, fallecería al año siguiente en 1546.

⁴ Domingo de Soto, *In Quartum Sententiarum*, 1557, d. 5, q. 1, a. 10.

Finalmente, respecto a la aventura americana, Domingo de Soto propondrá la libertad total de los españoles de ir a América a comerciar, instalarse, llevar su fe y vivir libremente, pues este es el único título de presencia: el derecho de gentes. Actualmente, sería partidario de la apertura de las fronteras a la inmigración (Soto, 1967, lib. 4, q. 3, a. 4).

Por lo que respecta al concepto mismo de libertad como libre albedrío o sencilla elección entre el bien y el mal o, más ampliamente, entre una cosa u otra, Domingo de Soto seguirá la doctrina tomista, como hemos venido hablando en este apartado, sin más originalidad.

Asimismo, conviene recordar que en la doctrina de santo Tomás está ampliamente desarrollada la perspectiva de la libertad como autodeterminación al bien; por eso definirá la libertad como «vis electiva mediorum servata ordine finis» (Berlin, 2024, p. 179). Es decir, la fuerza de elegir los medios en orden al último fin.

Es capital, tanto en santo Tomás como en la escuela de Salamanca, y en concreto en Domingo de Soto, este concepto de fuerza —«vis»—, pues con ella el hombre puede dar gloria a Dios y autordenarse, por autodirigirse al bien.

En este sentido, conviene referirse al profesor inglés de origen lituano Isaiah Berlin (2024, p. 179), quien, hablando del valor y la importancia de la libertad en su discurso de toma de posesión como catedrático en la Universidad de Oxford en 1956, se refería a una libertad negativa y otra positiva. La primera, la negativa, se refería al don divino de la libertad con la que hemos sido dotados; pero libertad creada, por tanto, finita. Decía en sentido negativo, que las leyes y ordenanzas municipales tenían una función coactiva de mi libertad para posibilitar el bien común.

En sentido positivo, la libertad y, por tanto, el don de la libertad, no tendría más limitaciones que las correspondientes a la propia naturaleza. Es decir que, positivamente, podemos poner la fuerza de la libertad en juego hasta donde llegue nuestra propia naturaleza. Gráficamente, podrían ayudar a entender estos sentidos de la libertad, si los comparamos con los límites a la velocidad: la velocidad podría ser limitada por las señales de tráfico o leyes de la circulación y, en sentido positivo, por la capacidad del motor y el propio trazado de la calzada.

En cualquier caso, para Domingo de Soto lo importante del hombre es dar gloria a Dios cumpliendo positivamente su voluntad. De esa manera, el hombre da gloria a Dios con su libertad; es decir, sabiendo en cada momento

dirigirse hacia la gloria de Dios y la salvación de las almas —lógicamente, en primer lugar, de la nuestra—.

La fuerza de la libertad se mediría por la autodeterminación al bien, por tanto, «vis», fuerza, sentido creciente. De ahí que, cuando el hombre pone en juego la libertad en el amor, la donación, la entrega generosa, da mucha más gloria a Dios que toda la creación. En cualquier caso, Domingo de Soto, siguiendo la tradición cristiana tomada de san Pablo, nos invita a la imitación de Cristo como camino de santidad (Gal 2:20). En ese sentido, poner en juego la libertad sería actualizar ese deseo de identificación a lo largo de la vida.

Por descontado, santo Tomás comenzará por tomar de Aristóteles el concepto de la felicidad de la vida virtuosa y lo ampliará con la mirada contemplativa de las bienaventuranzas y, por tanto, de la identificación con Cristo: «La auténtica felicidad que necesariamente pasa por una unión con Dios, ilumina el papel de las virtudes, pero precisamente en cuanto exceden las posibilidades humanas» (Pérez Soba, 2023, p. 37).

Para el cristiano, la vida en Cristo es siempre horizonte y modelo, pues la humanidad santísima de Cristo estaba llamada a la plenitud «en un crecimiento humano en un camino único hacia el Padre» (Pérez Soba, 2023, p. 31). Es más, según san Máximo confesor, lo que deslumbraba en la transfiguración de Cristo era «la perfección de la carne de Cristo embellecida por las virtudes» (Pérez Soba, 2023, p. 30).

Asimismo, recordemos las palabras de Benedicto XVI (2005) en su primera encíclica: «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (n. 1).

Lógicamente, Domingo de Soto escapará al concepto semipelagiano con el que Lutero interpretaba la virtud por su negación de las mediaciones y por su concepto de naturaleza humana. Como se puede comprobar en el tratado *De natura et gratia* de Soto, publicado en Venecia en las jornadas previas al Concilio de Trento, en la obra de la santificación y de la salvación la primacía está en la acción de Dios, pero también se pedirá al hombre que ponga en juego su libertad. Todo esto quedará magníficamente recogido en el Decreto De Justificatione del Concilio de Trento en el que se nota la mano de Domingo de Soto (Martín de la Hoz, 2012, pp. 271-284).

Precisamente, en nuestro tiempo, el profesor Pérez Soba se ha referido a la crítica modernista de virtud: «no podemos concebir la virtud como una

realización individual y voluntarista, debida a las fuerzas naturales, pero ajena a las relaciones personales». Para, enseguida, presentar una solución: «el fundamento afectivo de la virtud es el que corrige este error por su valor de vínculo y comunicación y, además, nos sirve para entender mejor su sentido de fundamento permanente» (Pérez Soba, 2023, p. 141).

Sin duda, siguiendo a Domingo de Soto, el don divino de la libertad entregado al hombre hace que cada acto libre, por amor, se transforme en la aplicación de la energía de la libertad en la donación incondicionada a Dios y a los demás. La virtud sería el fruto maduro y prudente.

La integración del plano natural y sobrenatural en la antropología del ser humano, habrá de conjugar la potencialidad y la consecuencia del acto. Es decir que verdaderamente la libertad está en juego tanto para escoger y decidir como para poner en marcha la energía de la libertad, don inmerecido y precioso de Dios: «En el proceso que va desde la potencialidad de todo el ser vivo al acto hay tres etapas: dinamización, actualización y acción» (Malo, 2023, p. 78).

Referencias

Aquino, T. de. (2023). *Suma teológica*. BAC

Balmes, J. (2023). *Los muchos callan y los pocos gritan. Reflexiones breves de un filósofo original* (G. Luri, Ed.). Rosamerón.

Belda, J. (2000). *La escuela de Salamanca*. BAC.

Benedicto XVI. (25 de diciembre de 2005). *Carta encíclica Deus caritas est del sumo pontífice Benedicto XVI a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

Benedicto XVI. (16 de junio de 2010). *Benedicto XVI. Audiencia general*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html

Benedicto XVI. (19 de agosto de 2011). *Viaje apostólico a Madrid con ocasión de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud 18-21 de agosto de 2011*. Encuentro con los jóvenes profesores universitarios. Discurso del santo padre Benedicto XVI. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html

- Berlin, I. (2024). *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial.
- Cano, M. (2006). *De locis theologicis* (J. Belda Plans, Ed.). BAC.
- Cuesta Domingo, M. (Coord.). (2008). *Domingo de Soto en su mundo*. Colegio Universitario «Domingo de Soto».
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación apostólica Laudate Deum del santo padre Francisco a todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- Juan Pablo II. (1 de noviembre de 1982). *Viaje apostólico a España*. Discurso del papa Juan Pablo II a los profesores de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. La Santa Sede. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1982/november/documents/hf_jp-ii_spe_19821101_universita-salamanca.html <https://doi.org/10.36576/summa.7194>
- Juan Pablo II. (22 de febrero de 1987). *Congregación para la doctrina de la fe. Instrucción Donum vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*. La Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html
- López de Palacios Rubios, J. (2013). *De las islas del mar océano* (J. C. Martín de la Hoz, Ed.). Eunsa. (Originalmente publicado en 1516).
- Malo, A. (2023). *Antropología de la integración*. Rialp.
- Martín de la Hoz, J. C. (2012). *Domingo de Soto y la reforma tridentina. Ecclesia semper reformanda. Teología y reforma de la Iglesia*. Actas del XV Simposio de la Teología Histórica, Facultad de Teología de Valencia.
- Mateo Seco, L. F. (1978). *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*. Magisterio Español.
- Pérez Soba, J. (2023). *¿Por qué las virtudes?* Didaskalia.
- Pinckaers, S. T. (1988). *Las fuentes de la moral cristiana*. Eunsa.
- Pío V. (1971). *Catecismo de Romano o de párrocos* (edición fotostática). Magisterio Español.
- Rodríguez, P. (1995). *La influencia de Domingo de Soto en el Catecismo Romano*. Anales Valentinus, (42), 265-276.

Rodríguez, P. (1998). *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española*. Rialp.

Saranyana, J. I. (2020). *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Eunsa.

Soto, D. de. (1557). *In Quartum Sententiarum*.

Soto, D. de. (1967). *De la justicia y el derecho* (V. Carro, Ed.). Instituto de Estudios Políticos.

Soto, D. de. (1995). *Relectio de dominio* (J. Brufau, Ed., Vol. 3). San Esteban. (Originalmente publicado en 1535).

Derechos de Autor (c) 2023 José Carlos Martín de la Hoz



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Aproximación a la compleja relación entre memoria e historia. El caso guatemalteco

Approach to the Complex Relationship between Memory and History. The Guatemalan Case

Ana Lucía Rodríguez Reyes

Universidad Francisco Marroquín

arodriguezr@ufm.edu

Resumen: El presente artículo constituye una aproximación teórica a la relación entre memoria e historia, las diferencias y las similitudes entre ambos conceptos, y cómo la memoria puede convertirse en una fuente para la investigación histórica, específicamente, en el estudio del pasado reciente. También se aborda el rol del recuerdo, el silencio y el olvido en la discusión acerca de la memoria colectiva y sus usos a nivel social. Asimismo, se trata la batalla en torno a la historia en el marco de procesos judiciales que generan distintas posiciones respecto al pasado, tomando como estudio de caso el debate por la memoria durante el juicio por genocidio en Guatemala, en 2013.

Palabras clave: historia, memoria histórica, recuerdo, pasado reciente, olvido.

Abstract: This article constitutes a theoretical approach to the relationship between memory and history, the differences and the similarities between both concepts, and how memory can become a source for historical research, specifically, in the study of the recent past. The role of memory, silence, and oblivion in the discussion about collective memory and its uses at a social level is also addressed. Likewise, the battle around history is discussed within the framework of judicial processes that generate different positions regarding the past, taking as a case study the debate around memory during the genocide trial in Guatemala, in 2013.

Keywords: history, historical memory, memory, recent past, oblivion.

Memoria e historia: nociones

En su editorial del 16 de abril de 2013, durante el desarrollo del juicio por genocidio en contra del general Efraín Ríos Montt, el medio digital *Plaza Pública* enunciaba: «La historia, naturalmente, constituye uno de los territorios políticos en disputa por antonomasia. Y es saludable que así sea cuando busca acercarse más a la verdad, al menos a una verdad comprobable» (Consejo Editorial de Plaza Pública, 2013). Justamente, en el marco de procesos judiciales, como el juicio por genocidio en Guatemala llevado a cabo en 2013, se genera un debate sobre la memoria del pasado reciente que conlleva, al mismo tiempo, una reflexión sobre el contenido y la escritura de la historia. Sin embargo, esta discusión sobre el pasado se reviste de un carácter reivindicativo por parte de quienes promueven una historia militante o politizada.

En mi país —Guatemala— se está librando una feroz lucha ideológica por la memoria histórica. Se trata de una pelea de la que depende la versión que de la historia reciente se enseñará a las generaciones venideras. . . . En la lucha por la memoria histórica, es decir, en la lucha por la versión que se escribirá de la historia de una etapa social, política y cultural, no caben medias tintas. (Morales, 2013)

Memoria e historia son dos conceptos ligados, cuya relación es motivo de análisis en el campo de la historia y de las ciencias sociales. El estudio de la memoria, a nivel individual, fue desarrollado, en distintas épocas, por Aristóteles, san Agustín, John Locke y Edmund Husserl, entre muchos otros. En cambio, la investigación de la memoria, como fenómeno social y colectivo, cobró auge en el siglo XX.¹ En 1950, Maurice Halbwachs publicó su obra *La memoria colectiva*, un estudio sobre la problemática de la memoria, su tipología, y relaciones con la historia. Según Halbwachs, *la memoria colectiva* se distingue de la historia —que el autor define como el «resumen fiel de los acontecimientos más importantes que han modificado la vida de una nación» (Halbwachs y Lasén Díaz, 1995, p. 212)— en dos aspectos:

1. La memoria posee una continuidad, mientras que la historia está dividida en periodos o «edades».
2. Existen varias memorias colectivas y locales, en cambio, la historia es una sola secuencia narrativa (Halbwachs y Lasén Díaz, 1995, pp. 213-214, 216).

¹ Fue a mediados del siglo XX que surgen, de igual manera, movimientos por la recuperación de la memoria histórica en todo el mundo. A raíz de los juicios de Núremberg (1945), se han llevado a cabo acciones con este fin, con base en el derecho internacional, y se introdujo el concepto de jurisdicción internacional para juzgar delitos de lesa humanidad en cortes internacionales.

En la misma línea, los historiadores han diferenciado a la historia como disciplina científica, y a la memoria, como construcción social del recuerdo.² Es decir, entre el saber científico, riguroso, exhaustivo y acumulativo de los acontecimientos pasados; y la memoria o recuerdo de estos hechos por parte de sus contemporáneos o de quienes los han vivido (Cuesta Bustillo, 1998, p. 204).

En otras palabras, la memoria es entendida como la representación de la experiencia del pasado en la mente humana y como instrumento de relación social entre los distintos colectivos humanos; y la historia, como la racionalización temporalizada de un discurso que objetiva y registra esa experiencia (Aróstegui, 2004, p. 23). Para Eric Hobsbawm (1989), quien aborda la distinción entre fuentes orales y escritas, y entre la historia vivida y la historia escrita:

cuando los historiadores intentan estudiar un período del cual quedan testigos supervivientes se enfrentan, y en el mejor de los casos se complementan, dos conceptos diferentes de la historia: el erudito y el existencial, los archivos y la memoria personal. (Cuesta Bustillo, 1998, p. 205)

Según La Capra (1998), esta distinción puede convertirse en un antagonismo entre historia y memoria: la historia sería lo científicamente probado, lo que «verdaderamente» ocurrió; y la memoria, la creencia, mito o «invención» del pasado. De acuerdo con este planteamiento, la historia es una visión crítica del pasado, mientras que la memoria es una visión romántica o idealizada del mismo (Jelin, 2002, p. 64).

Sin embargo, con la incorporación de los sentidos del pasado como instrumento político, relacionada con un uso reivindicativo de la historia, se pone de manifiesto la relación entre memoria y «verdad» histórica. Así, surge un debate en el interior de la misma historia y de las ciencias sociales, en torno a cómo validar o incorporar la historia oral dentro de los cánones científicos de la disciplina histórica. Esta discusión interna se hace pública y política en relación con temas socialmente conflictivos como guerras, ideologías, movimientos sociales, juicios políticos, entre otros (Jelin, 2002, p. 67). En estas circunstancias, los historiadores o investigadores intervienen en la esfera pública a través de manifiestos, debates, peritajes, etc. No obstante, como señala Paul Ricoeur

² El concepto de memoria recibió especial atención por parte de la tercera generación de la escuela historiográfica de los Annales, encabezada por Pierre Nora y Jacques Le Goff. Nora introdujo y consolidó su estudio con la publicación del libro *La Nouvelle Histoire*, en 1978. En el mismo año, Le Goff publicó un extenso trabajo sobre el mismo tema, titulado *Storia e memoria*. A partir de la década de los ochenta, se produce una expansión del análisis de la memoria, sobre todo en Francia, Europa y Estados Unidos (Cuesta Bustillo, 1998, p. 204).

(2000): «à l'historien reste la tâche de comprendre sans inculper ni disculper» [al historiador le queda la tarea de comprender sin inculpar ni disculpar] (p. 744).

Ya que la memoria representa una visión particular del pasado, habrá tantas memorias como grupos que componen una determinada colectividad. La historia es interpretada en función de esos grupos, de sus intereses y de sus memorias. Sin embargo, cada uno de ellos pretende que su interpretación de la historia sea la universalmente válida. Existen varias memorias sociales, y aunque pueda que persista una dominante, se da lo que María Angélica Illanes (2002) ha denominado «la batalla de la memoria»: una lucha por el pasado librada en el presente para dar forma al futuro. Esta batalla puede modificar e incluso revertir la relación entre los diferentes tipos de memorias (Winn, 2007, p. 13).

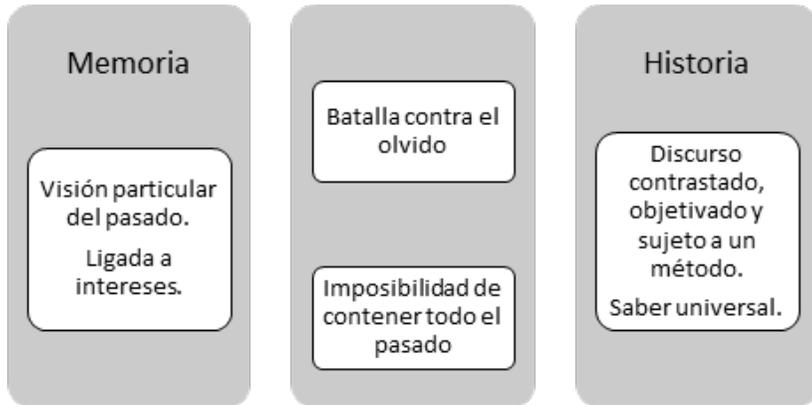
En esta lucha por la legitimidad, el problema de toda memoria es el de su «fiabilidad», es decir, su contenido de verdad, el cual es incierto. La historia, al contrario, intenta ser una verdad legítima, probada e indiscutible. Por lo tanto, la historia es un saber universal, de todos y de nadie; en cambio, la memoria es fragmentaria, múltiple, plural e individual (Aróstegui, 2004, p. 25).

Asimismo, algunos contenidos de la memoria y de la historia pueden ser distintos, ya que, mientras la memoria es un valor social y cultural —en tanto es entendida como una reivindicación del pasado frente al olvido—, la historia es, además de eso, un discurso que obligatoriamente debe ser contrastado, objetivado y sujeto a un método. Frente a la pretensión de objetividad que debe tener toda producción historiográfica, la memoria es parcial en la medida que está ligada a los intereses de los sujetos y los grupos que la expresan y organizan como autojustificación y autoafirmación (Aróstegui, 2004, p. 32).

En ese sentido, al constituir distintas categorías, construir la memoria no significa construir la historia. Es decir, recoger la memoria no implica escribir una historia más verídica, porque la memoria, tanto individual como colectiva, es siempre subjetiva, particular, no objetivada y atemporal. Sin embargo, es de resaltar que la historia puede ser la materialización y prolongación de la memoria, ya que independientemente de sus diferencias conceptuales, ambas comparten dos posiciones: su batalla contra el olvido y la no posibilidad de contener «todo el pasado» (Aróstegui, 2004, p. 33). Por ello, para que la memoria supere sus términos y se convierta en el punto de partida de la historia debe ser sujeta a un proceso de historización.

Figura 1

Diferencias y similitudes entre memoria e historia³



Historización de la memoria

La memoria no es la historia en sí misma, sino que puede convertirse en una «materia» o fuente de estudio para los historiadores. Sin embargo, como se dijo con anterioridad, el grado de veracidad de la memoria debe ser contrastado dada su naturaleza como perspectiva particular y subjetiva del pasado, vinculada a diversos grupos y sus intereses. Esto no descalifica el papel de la memoria en la escritura del pasado, pero obliga a la memoria a llevar a cabo un proceso de «historización» de sus contenidos (Aróstegui, 2004, p. 34). «Historizar la memoria» según Peter Winn (2007), significa someterla a un análisis histórico crítico, cuyos resultados pueden poner en tela de duda la memoria estudiada y «mostrarla como una construcción social o política y no como la verdad sin tacha que sus partidarios atesoran como un artículo de fe» (p. 28).

Esto implica que el recuerdo de un acontecimiento, por parte de los individuos o grupos, como cualquier otra fuente histórica,⁴ debe ser sujeta a diversos requisitos metodológicos. Por ejemplo: su identificación como fuente idónea, su contrastación con otras fuentes históricas, ser contextualizada temporalmente y ser organizada en un discurso fundamentado metodológicamente.

³ Elaboración propia con base en Aróstegui (2004, pp. 25-33).

⁴ La memoria, como fuente oral, se convierte en una fuente histórica de carácter primario, porque fue construida al mismo tiempo que los hechos tomaron lugar.

La historia puede así no solo restituir a la memoria, sino también rectificarla (Winn, 2007, p. 35). La historización de la memoria tiene, además, como operación esencial, relacionar temporalmente aquello que se recuerda con otros aspectos y con otros testimonios de la misma época. Una vez llevado a cabo este proceso, la memoria podrá ser insertada en un discurso históricamente verificable (Aróstegui, 2004, p. 37).

De acuerdo con Ricoeur, esta historización de la memoria inicia en el momento mismo de la «exteriorización de la memoria», es decir, cuando una persona se recuerda, cuenta y da testimonio de lo que sucedió. Durante este estado narrativo, también se encuentra quién escucha y recibe el testimonio y está en posición de dar crédito al mismo. Allí comienza la confrontación de los testimonios y surge la tensión entre la memoria de los testigos y la construcción del historiador. Pero como señala el historiador francés, independientemente del grado de fiabilidad del testimonio, no existe mejor recurso para saber si algo ocurrió en realidad. El problema radica entonces en saber si el hecho «¿ocurrió tal como se dice que ocurrió?» (Ricoeur, 2000, p. 737).

Para establecer el grado de confianza del testimonio, este debe superar la «prueba documental». Esto quiere decir que la memoria será contrastada con la fuente documental —la fuente escrita— que se convierte en la «unidad de medida» de verdad en todas las etapas de la investigación historiográfica. Esta operación es necesaria porque, siguiendo a Ricoeur (2000), el lector de un texto histórico exige de él un «discurso verdadero capaz de ampliar, criticar, incluso contradecir su memoria» (p. 738).

Ricoeur sustenta que, a pesar de las diferencias entre memoria e historia, es posible articular ambas esferas, ya que la memoria funge como representación del pasado a través de creencias y normas. Se entiende por representación la «imagen presente de una cosa que tuvo una existencia pasada... y que confiere una articulación simbólica a la constitución del lazo social y a la formación de las identidades» (Lythgoe, 2011, p. 384).

La memoria garantiza que algo aconteció. No obstante, lo que no puede hacer es certificar la semejanza entre el recuerdo inicial y el acontecimiento pasado, ya que entra en juego el rol de la imaginación al momento de memorizar y rememorar el hecho. Solo la historia posee los elementos críticos necesarios para contrastar las representaciones del pasado con el recuerdo que queda de este (Lythgoe, 2011, p. 385). Expresado de otra manera: la memoria tiene un vínculo directo con el hecho pasado, en tanto evidencia que algo realmente pasó; en cambio, la historia carece de ese vínculo, pero posee los elementos para comprobar la verdad de lo memorizado (p. 396).

La memoria da certeza del pasado; por su parte, la historia contextualiza el testimonio, explica, comprende y da equidad a las distintas memorias, haciendo visibles a todas estas, sin distinción alguna. Como dice Aróstegui (2004), la memoria «retiene el pasado, pero es la historia la que lo explica» (p. 36). Por su parte, Ricoeur sostiene que, entre la fidelidad del hecho de la memoria y la certidumbre de verdad que busca la historia, no se puede establecer un orden de prioridad entre ambas. El único habilitado para decidirlo es el lector y, finalmente, el ciudadano (Ricoeur, 2000, p.747).

La memoria como objeto de estudio

Desde el punto de vista de la historia, el objeto de análisis se centra en la memoria colectiva.⁵ Al convertirse la memoria en materia de estudio, esto llama a conocer los vínculos entre la historia pasada y la memoria de esta en el presente. Implica conocer qué se recuerda, cómo se recuerda y qué se silencia.

Pierre Nora introdujo, en 1982, un método específico de aproximación al estudio de la memoria a través del concepto «lugares de la memoria». Nora lo definió como aquellas realidades históricas en las que «la memoria se ha encarnado selectivamente, y que por la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo han permanecido como los símbolos de aquella: fiestas, emblemas, monumentos y conmemoraciones, pero también elogios, diccionarios y museos» (Cuesta Bustillo, 1998, p. 216). Estos lugares, que pueden ser físicos o inmateriales, son aquellos en los que la memoria actúa. Es decir, son símbolos mediante los cuales se manifiesta y mantiene el recuerdo de un pasado compartido. Pero estos lugares cambian de significado con el paso del tiempo y se debilitan o resurgen dependiendo del momento histórico.

Desde esta perspectiva, la memoria colectiva, como sostiene Le Goff, tiene un carácter limitado y selectivo. Además, por el transcurso del tiempo, la acumulación de experiencias vividas, la imposibilidad de retener todo el pasado y por la acción del presente sobre el pasado, la memoria es frágil,

⁵ La definición y naturaleza misma de la memoria colectiva ha generado un debate teórico ampliamente extendido. Sin embargo, los autores coinciden en que la memoria colectiva no representa la sumatoria de las memorias individuales, ni que la memoria colectiva sea un equivalente de la memoria individual (Brito Manero y Soto Martínez, 2005, p. 176). Partiendo de esa base se recoge la siguiente definición de Páez y Basabe (1998) para puntualizar sobre este concepto:

La memoria colectiva se refiere a cómo los grupos sociales recuerdan, olvidan o se re-propián del conocimiento del pasado social. La memoria social se puede concebir como la influencia que ciertos factores sociales tienen en la memoria individual, o memoria en la sociedad. (Brito Manero y Soto Martínez, 2005, p. 180).

parcial, manipulada y discontinua. No obstante, según el mismo Le Goff (1991), la memoria colectiva es uno de los elementos más importantes para una sociedad en su objetivo por avanzar y prosperar hacia el futuro (p. 179). Para Michael Pollak (2006), la memoria colectiva tiene dos funciones sociales esenciales: mantener la cohesión interna de los grupos que componen una sociedad, y defender aquello que tienen en común, es decir, servir de marco y punto de referencia (p. 25).

De acuerdo con Henry Rousso (1990), con el paso del tiempo, los diversos actores políticos y sociales que instrumentalizan la memoria, recuperan de manera selectiva ciertos eventos y rasgos del pasado. Por tanto, qué recordar y qué olvidar va cambiando desde la perspectiva de los sectores involucrados y del escenario político que se esté desarrollando. Los cambios en las coyunturas políticas, la aparición de nuevos actores sociales y de nuevas sensibilidades, implican transformaciones de los sentidos del pasado. Tanto algunos actores van a rescatar y privilegiar aspectos del pasado, como otros van a negar y silenciar ciertas dimensiones del mismo (Jelin, 2002, pp. 69-70).

La historia también es selectiva e incapaz de abarcar todo el pasado; pero sus criterios de selección tienen que ver con los requerimientos de un proceso de investigación, la coherencia de los argumentos, la estructura de la exposición, la metodología, etc. Sin embargo, ya que la memoria es un elemento esencial de la identidad colectiva, considerada por algunos como una conquista y un instrumento de poder (Le Goff, 1991, p. 180), la historiografía —es decir, la historia como relato, disciplina o género, con reglas, instituciones y procedimientos propios—, no puede prescindir, ni suplantarse, a *la memoria colectiva* (Yerushalmi et al., 1998, p. 25).

La memoria colectiva, al referirse a hechos sociales, es de naturaleza pública. Ya que se relaciona con luchas de poder, reivindicaciones sociales y discursos ideológicos, es siempre objeto de lucha. Es utilizada como un arma de combate cultural, ético y político, en especial cuando se trata del pasado reciente (Aróstegui, 2004, p. 38), por parte de grupos e individuos que justifican sus luchas en el presente con base en el pasado, alegando reparaciones o compensaciones. La historia reciente es pues aquella que posee una naturaleza inacabada y cuyos efectos, en los procesos individuales y colectivos, interpelan el presente. En ese sentido, este pasado concita intereses sociales que demandan explicaciones, nuevas interpretaciones y debates.

La memoria en disputa

A nivel de la sociedad y de los grupos que la componen, no existe una sola memoria sino varias en disputa, dado que el pasado reciente, por su naturaleza inacabada y cambiante, está politizado y parcializado. La batalla por la memoria de pasados conflictivos tendrá momentos de olvido y silencio, pero también momentos de mayor visibilidad. Cuando nuevos actores o nuevas circunstancias se presentan en el escenario público, el pasado toma un nuevo significado, cobra notoriedad pública y se da la emergencia de ciertos recuerdos.

De esta manera, en momentos de crisis y cuando la coyuntura política lo provoca, reaparecen las que Pollak llama «memorias subterráneas», es decir, versiones del pasado que, voluntaria o involuntariamente, habían permanecido ocultas. Esto provoca controversias internas en la sociedad que remiten al presente, reinterpretando el pasado a nivel de toda memoria individual y colectiva, familiar, nacional y de pequeños grupos (Pollak, 2006, p. 24). En palabras de Denise Jodelet (1993), en estos momentos de emergencia, como son los procesos judiciales, en donde el pasado se transforma en un presente judicial, los representantes de las diversas memorias colectivas particulares entran en competición, en conflicto, por la instauración de una memoria histórica y «transgrupal» (p. 66), que dé legitimidad o una justificación a sus propios discursos.

En Guatemala, por ejemplo, un evento que propició este conflicto público de memorias, fue el juicio por genocidio contra Ríos Montt, en 2013, que generó una gran polarización dentro de la opinión pública.⁶ Así lo evidenciaba la prensa escrita nacional en el contexto de este proceso judicial:

Hoy, 19 de marzo del año 2013, se marca el inicio de un juicio (por genocidio) que debiera ser cimiento de confianza en la objetividad de un sistema de justicia incorruptible, pero en vez de ello, se ha convertido en bandera de discordia para enfrentar nuevamente a nuestra sociedad con posturas absolutamente irreconciliables. Mientras la izquierda aplaude el juicio planteando la tesis del genocidio, la derecha se atrinchera afirmando que todo es un montaje de la izquierda, que no hubo genocidio y que la amnistía pactada debe prevalecer para dar un borrón y cuenta nueva. . . . Es penoso

⁶ El juicio por genocidio y delitos de lesa humanidad en contra del exjefe de Estado guatemalteco, Efraín Ríos Montt, y el ex director de inteligencia militar de su gobierno, José Mauricio Rodríguez Sánchez, se desarrolló en Guatemala, del 19 de marzo de 2013 al 10 de mayo del mismo año, cuando Ríos Montt fue declarado culpable y sentenciado a ochenta años de prisión, mientras que Rodríguez fue absuelto. Sin embargo, el 20 de mayo siguiente, la Corte de Constitucionalidad (CC) anuló dicha sentencia. Discutir las circunstancias, causas y consecuencias de este juicio sobrepasa los límites temáticos de este trabajo.

ver nuevamente los niveles de confrontación ideológica que nos colocan, como alguna vez dijo un experto extranjero que trabajó mucho en Guatemala en los días posteriores a la firma de la paz, en una situación de preconflicto sin haber superado el posconflicto. (La Hora, 2013, p. 10)

En estos casos, la terminología para nombrar lo ocurrido también es parte de las luchas por los significados del pasado. Cómo nombrar lo sucedido se interpreta de diversas maneras y estas cambian con el paso del tiempo (Jelin, 2002, p. 71). En el caso guatemalteco, durante el juicio contra Ríos Montt, parte del debate se centró en discutir si lo ocurrido en el área ixil, entre los años de 1982 y 1983, podía ser calificado o no como genocidio. La prensa escrita fue, principalmente, el escenario en donde se desarrolló esta discusión entre las distintas posiciones, las cuales pueden clasificarse como: a) a favor de que se llevara a cabo el juicio —sí hubo genocidio—, b) posición intermedia o neutral y c) en contra del proceso —no hubo genocidio—. Las siguientes tres columnas de opinión ejemplifican estas posiciones.

Sí hubo genocidio en Guatemala:

En resumen, el genocidio guatemalteco se operacionalizó de dos formas distintas interconectadas como dos fases del mismo. Primera, como matanzas totales de aldeas indígenas, en cuanto aldeas indígenas, y como matanzas parciales del pueblo indígena, en cuanto tal, realizadas combinadamente. Y segunda, consecuencia de la anterior, como sometimiento intencional de grupos indígenas dispersos a condiciones de existencia (hambre, enfermedad, frío, lluvia...) que acarrearón su destrucción parcial, en cuanto tales grupos indígenas. (Falla, 2013)

Posición intermedia, sin afirmar si hubo o no genocidio:

Tanto el presidente Otto Pérez Molina como el arzobispo Julio Vian han indicado cuál es la verdad de cada uno, contradictoria. Hubo genocidio, dice el prelado. No lo hubo, indica el mandatario. Imposible llegar a un acuerdo entonces. Pero la expresión de esas opiniones sin duda afianza las posiciones irreconciliables que, por otra parte, constituyen un valladar para la aplicación de la justicia, a lo que se une el interés mediático nacional e internacional por el caso en sí y por sus repercusiones. (Prensa Libre, 2013, p. 15)

No hubo genocidio:

Personalmente, yo no creo que alguien en Guatemala es culpable de genocidio porque no creo que esa es la descripción precisa de lo que sucedió. Pero no son pocos los oficiales y comandantes guerrilleros que pueden ser

procesados por crímenes de guerra, es decir, por violar las convenciones de Ginebra que protegen las vidas de los prisioneros y población civil. Procesar por crímenes de guerra no requiere elaborar los dificultosos argumentos para probar la intención de exterminio. Todo lo que requiere es probar que los crímenes se cometieron. Se enfoca en la responsabilidad de los autores de incidentes específicos. Y puede ser aplicado a ambas partes sin discriminación alguna. Creo que muchos neabajenses y otros guatemaltecos encontrarán esto digno de aceptación. (Stoll, 2013, p. 19)

Los trabajos y usos de la memoria

Respecto a la utilización de la memoria y el papel crítico de la historia en su estudio, Ricoeur propone hablar del «trabajo» de la memoria, más que del «deber» de la memoria. Según Ricoeur (2000), al hablar del deber se corre el riesgo de «cerrar» la memoria de una comunidad en su desgracia particular y dejarla implantada en su rol de víctima. Para Ricoeur, el trabajo de la memoria consiste neutralizar la «capacidad destructora de los recuerdos», es decir, revestir a la memoria de un sentido de aprendizaje y no de victimización.

Elizabeth Jelin (2002), cuyo libro citado anteriormente lleva precisamente el nombre de *Los trabajos de la memoria*, sostiene que la idea de «trabajo» aplicado a la memoria la incorpora a un quehacer que busca transformar la realidad social (p. 14). Es, de acuerdo con Jelin, pasar del período de repetición del recuerdo, de los olvidos y de los abusos políticos, para tomar distancia y promover el debate sobre el pasado y su significado en el presente y el futuro (p. 16).

Qué hacer con el pasado también es motivo de reflexión para Tzvetan Todorov (2000), quien, estudiando *Los abusos de la memoria*, se pregunta si existe un «modo para distinguir de antemano los buenos y los malos usos del pasado» o «¿cómo definir los criterios que nos permitan hacer una buena selección?» (p. 21). El historiador propone entonces dos maneras de «usar» el recuerdo: de una manera «literal» o de manera «ejemplar». El uso literal consiste en preservar la memoria en su literalidad, sin consecuencias presentes y no conduciendo a nada más allá de sí misma, es la memoria «a secas». Por otro lado, el uso ejemplar es aquel que radica en convertir a la memoria en un principio de acción para el presente (p. 23-25).

Los autores citados con anterioridad dan a la memoria un carácter activo en el presente, como mecanismo de enseñanza-aprendizaje social o con un sentido más reivindicativo, en el caso de Jelin y Todorov. Desde nuestra

perspectiva, el rol de la memoria debe circunscribirse al ámbito de la historia como fuente de investigación del pasado reciente, bajo los parámetros de la objetividad metodológica y científica. A continuación, se revisan —sin ánimo de exhaustividad— algunos conceptos relacionados al papel y el carácter de la memoria.

El recuerdo

Si bien memoria y recuerdo pueden parecer dos conceptos equivalentes, Ricoeur hace una distinción entre la memoria (mnemea)⁷ y el recuerdo (anamnesis).⁸ Según el autor, la memoria es aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, que es continuo; el recuerdo, por otra parte, no se da siempre ni de forma frecuente, es necesario buscarlo, es la reminiscencia, la remembranza. Para Ricoeur (2000), el recuerdo es un pequeño milagro, una «memoria feliz» que surge ante las dificultades que han emanado durante el proceso de recordar (pp. 735).

Partiendo de esta distinción, Ricoeur se plantea respecto al sujeto de la memoria, es decir, «¿quién recuerda?, ¿quién hace acto de memoria?». El filósofo francés concluye que la memoria puede ser atribuida a todas las personas gramaticales: yo, ella o él, nosotros, ellos, etc. (Ricoeur, 2000, p. 736). Si el recuerdo se atribuye a todo sujeto social, la memoria es, como sostiene Halbwachs (1995), una actividad social. Según el sociólogo francés, el recuerdo se procesa informalmente, se conmemora de forma institucional y se apoya en marcos de referencia dados por la sociedad. Para Halbwachs, el recuerdo también es social porque su forma es comunicativa, es decir, es transmitido por medio del lenguaje y las palabras.

Asimismo, Frederic Bartlett (1973) argumenta que el recordar constituye una «narración justificativa» al rememorar un suceso u objeto. Según Bartlett, el recuerdo explica el porqué de una actitud particular hacia el hecho recordado y le da forma a una experiencia afectiva aunque a veces confusa (Paez y Basabe, 1993, p. 16). De esta cuenta, Bartlett explica el proceso reconstructivo de la memoria de la siguiente manera:

1. El recuerdo inicia como una historia narrada en la forma de rumores sucesivos, o recuerdos que pasan de un sujeto a otro. En este proceso

⁷ Nombre extraído de la mitología griega que se refiere a la musa de la plasmación, la que le da forma concreta a las ideas abstractas. Es la que primero recuerda y luego lo deja por escrito.

⁸ Del griego que significa «recolección», «reminiscencia» o «rememoración». La anamnesis se refiere a traer al presente los recuerdos del pasado, a recuperar información registrada en épocas pasadas.

los detalles se simplifican y reducen. Al contrario, otros detalles se amplifican.

2. Luego se fabrica el recuerdo y se priorizan aquellos detalles coherentes con la visión que se tenga de ese recuerdo colectivo. Se añaden detalles que encajen con la historia que se cuenta y se elabora. Es decir, la memoria selecciona partes del pasado que considera útiles para la construcción de un discurso alrededor del pasado.
3. Por último, el recuerdo se va adaptando a las convenciones —usos, costumbres, valores, entre otros— del grupo que constituye la red del recuerdo. Se ajusta a los intereses de la comunidad que construye esa memoria, a través de olvidos y agregados convenientes. (Paez y Basabe, 1993, p. 18)

Este proceso confirma que la memoria es selectiva y, por ello, no puede contener todo el pasado. Destaca y omite aspectos en función de los intereses del grupo que recuerda. En ese sentido, el historiador debe considerar la totalidad de las memorias colectivas, o la mayor cantidad posible, si busca acercarse a la «verdad» del hecho ocurrido en el pasado estudiado.

El olvido

Junto al recuerdo, entre los trabajos que realiza la memoria debe analizarse el rol del silencio y del olvido. Ambos constituyen el reverso del recuerdo, por tanto, están unidos a la memoria. De hecho, el olvido comienza a ser considerado un objeto de estudio de la historia de igual extensión que la memoria (Cuesta Bustillo, 1998, p. 207).

Figura 2

Trabajos de la memoria, recuerdo y olvido



De acuerdo con Todorov, el olvido no se opone a la memoria, sino que se complementan. Ya que la memoria, como se dijo antes, es una selección; algunos rasgos o detalles del hecho pasado serán conservados, y otros marginados y olvidados. Por ello, la memoria es, según el autor, una interacción entre la supresión —el olvido— y la conservación —el recuerdo—. En sus palabras, «también existe el derecho al olvido» (Todorov, 2000, p. 14).

Con relación al olvido colectivo, Josef Yerushalmi explica que este es un concepto igualmente problemático que el de memoria colectiva. De acuerdo con el historiador: «un pueblo olvida cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente —a través de los lugares de memoria—, o cuando esta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo» (Yerushalmi et al., 1998, p. 18). El olvido colectivo aparece, según Yerushalmi, cuando grupos sociales no logran, ya sea de manera voluntaria —por rechazo o por indiferencia— o de manera impuesta, transferir lo que sucedió en el pasado (p. 19).

Los gobiernos también pueden, en este caso, convertirse en instrumentos de memoria u olvido selectivo, ya que desde el poder pueden institucionalizar una versión específica del pasado, al decretar tanto el recuerdo, como el olvido, el perdón, o determinadas celebraciones, honores a ciertos personajes, seleccionar nombres de calles, o demás lugares de memoria. Asimismo, pueden promulgarse leyes que institucionalicen una «versión oficial» de la historia, las cuales cobran distintos nombres en diferentes partes del mundo: leyes de memoria histórica, de reconciliación o amnistía (Cuesta Bustillo, 1998, p. 209).

Pero así como prevalece el recuerdo u olvido institucional, también subsiste el silencio voluntario. Ante hechos de violencia o acontecimientos traumáticos —como guerras o incluso desastres naturales de gran escala—, la experiencia del recuerdo es tan traumática y dolorosa para las víctimas, que se pierde la capacidad para comunicar o decir lo sucedido (Cuesta Bustillo, 1998, p. 207). Asimismo, en las víctimas también surge el temor de que al relatar su experiencia, existan malentendidos ante una situación de tal gravedad o de que puedan, incluso, ser culpabilizadas o estigmatizadas.

Un elemento que surge en la discusión al hablar del olvido, es el complejo tema del perdón. Para Ricoeur (2000), el perdón es «un olvido feliz», «una memoria reconciliada». Es un «acto que —hace aligerar— el peso de la culpabilidad y libera de nuevas posibilidades creadoras» (Orth, 2003, p. 230). El perdón constituye un estímulo liberador que aporta capacidades para actuar en futuro, aun después de situaciones de culpabilidad y daño. En ese sentido, ni la memoria es completa —de hecho es selectiva— ni el perdón es posible en

todos los casos. Por ello, para Ricoeur, el perdón no debe equipararse nunca a la amnistía (Orth, 2003, pp. 235-236).

Otras operaciones de la memoria

Entre las formas de institución del recuerdo también pueden mencionarse el patrimonio, los museos o las conmemoraciones (Cuesta Bustillo, 1998, p. 209). Los primeros dos constituyen espacios para la trasmisión de la memoria, los cuales combinan tanto políticas públicas, cultura y tradición. Las conmemoraciones son expresiones, que según G. Namer (1983), conllevan un lugar, el personaje a honrar, el escenario, la representación o teatralización, el tiempo y una reescritura de la historia a partir del hecho recordado (Cuesta Bustillo, 1998, p. 209).

La nostalgia y el cambio son otras de las operaciones más habituales de la memoria. Respecto a la nostalgia, presente en las fuentes orales y el recuerdo de un grupo determinado, produce la mitificación del recuerdo y la selección de temas, los conceptos empleados y la valoración de las experiencias por parte de las personas (Cuesta Bustillo, 1998, p. 208). El cambio, por otra parte, constituye la confusión o asociación entre el pasado y el presente, o la sustitución del uno por el otro (p. 207).

Consideraciones finales

Si en algo coinciden los autores respecto a la relación entre historia y memoria, es en sostener que este es un tema difícil de abordar, puesto que no hay una sola manera de plantear esta relación y, por lo tanto, es complicada, multifacética e incluso ambigua. Según Peter Winn, la relación entre memoria e historia es especialmente compleja cuando quienes escriben acerca de una época —en este caso los historiadores— la vivieron personalmente, o el hecho histórico forma parte del pasado reciente y, por lo tanto, muchos de sus protagonistas aún viven y representan intereses en el presente. En ese sentido, Winn (2007) resume tres maneras de relacionar ambos conceptos: a) los historiadores pueden utilizar la memoria como una fuente de investigación; b) la historia puede «corregir» a la memoria al someter el recuerdo a un análisis crítico; y c) los historiadores pueden escribir una historia de la memoria (p. 28).

Sea cual sea la manera, queda claro que la memoria es una fuente crucial para la historia. Por su naturaleza, la memoria plantea interrogantes y preguntas que funcionan como motivación —o *leimotiv*— para la investigación histórica y social. Al mismo tiempo, la historia permite comprobar y difundir los contenidos de la memoria de una manera crítica. Dice Jelin (2002): «Cuando se convierte a la memoria en el objeto de estudio, es objetivada como hecho histórico» (p.

74). De esta manera, la historia comprobada de los hechos que «realmente» ocurrieron sirve de material a los investigadores para comprender cómo los grupos sociales construyen sus memorias, sus narrativas y sus interpretaciones. Pero este proceso, como sostiene Jelin (2002), no implica denunciar o evidenciar «memorias falsas», sino conocer y examinar las diferencias y similitudes entre «las diversas narrativas que se van tejiendo alrededor de un acontecimiento» (p. 75).

Respecto a Guatemala, el debate por la memoria que se vivió durante el proceso judicial por genocidio en contra de Efraín Ríos Montt, en 2013, nos sirvió como caso de estudio para ejemplificar cómo la historia se convirtió en objeto de disputa por parte de los distintos grupos que buscaban imponer su versión de los hechos ante la opinión pública. Las secciones de opinión de los distintos periódicos nacionales se convirtieron en el escenario en que esta lucha tuvo lugar. Sendos artículos se escribieron desde las distintas posiciones que logramos identificar de manera simplificada: si hubo genocidio en el área ixil, posición neutral, no hubo genocidio. En la actualidad, este debate continúa más vigente que nunca. La existencia de estas posiciones evidencia una cuestión y es que la historia del pasado reciente guatemalteco debe ser escrita desde la objetividad, desde el afán por incluir todas las versiones y todas las memorias, sin sesgos ideológicos o políticos, ya que estos solo avivan la llama de la polarización y no la de la formación y el aprendizaje. Como dice Jordan Peterson, en entrevista con John Anderson: «el propósito de la memoria es extraer del pasado lecciones para estructurar el futuro [traducción nuestra]» (Anderson, 2017, 1:46).

Referencias

- Anderson, J. (27 de marzo de 2018). *12 Rules for Life*. Dr. Jordan Peterson. Conversations [Archivo de Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Gru_JBBMBbY&t=106s
- Aróstegui, J. (2004). *Retos de la memoria y trabajos de la historia. Pasado y memoria*, (3), 5-58. <https://doi.org/10.14198/PASADO2004.3.02>
- Brito Manero, R. y Soto Martínez, M. A. (2005). *Memoria colectiva y procesos sociales. Enseñanza e investigación en Psicología*, 10(1), 171-189. <https://www.redalyc.org/pdf/292/29210112.pdf>
- Consejo Editorial de Plaza Pública. (16 de abril de 2013). *El juicio sobre genocidio y la historia*. Plaza Pública. <https://www.plazapublica.com.gt/content/el-juicio-sobre-genocidio-y-la-historia>

- Cuesta Bustillo, J. (1998). *Memoria e historia. Un estado de la cuestión*. *Ayer*, (32), 203-246. https://www.revistaayer.com/sites/default/files/articulos/32-11-ayer32_MemoriaeHistoria_Cuesta.pdf
- Falla, R. (19 de marzo de 2013). *¿Cómo que no hubo genocidio?* Plaza Pública. <https://www.plazapublica.com.gt/content/como-que-no-hubo-genocidio>
- Halbwachs, M. y Lasén Díaz, A. (1995). *Memoria colectiva y memoria histórica*. *Reis*, (69), 209-219. https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_069_12.pdf
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno.
- Jodelet, D. (1993). *El lado moral y afectivo de la historia*. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, «el carnicero de Lyon». *Psicología política*, (6), 53-72. <https://www.uv.es/garzon/psicologia%20politica/N6-3>
- La Hora. (19 de marzo de 2013). *Otra vez polarizados*. La Hora, p. 10.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós.
- Lythgoe, E. (2011). *La fundamentación ontológica de la relación entre memoria e historia en La memoria, la historia, el olvido de Paul Ricoeur*. *Areté*, XXIII(2), 381-398. <https://doi.org/10.18800/arete.201102.007>
- Morales, M. R. (24 de abril de 2013). *La batalla por la memoria*. El Periódico.
- Orth, S. (2003). *Entre la filosofía y teología: Paul Ricoeur y el perdón*. En J. Ríos Vicente y M. Agís Villaverde (Eds.), *Pensadores en la frontera. VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago* (pp. 229-237). Universidade da Coruña. <https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/11243/CC-74%20art%2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Paez, D., y Basabe, N. (1993). *Trauma político y memoria colectiva: Freud, Halbwachs y la Psicología Política Contemporánea*. *Psicología Política*, (6), 7-34. <https://www.ehu.eus/documents/1463215/1504271/PaezBasabe93mc.pdf>
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Márgen.
- Prensa Libre. (20 de marzo de 2013). *Primer día de un juicio largo*. Prensa Libre, p. 15.
- Ricoeur, P. (2000). *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(4), 731-747. https://www.persee.fr/doc/As-PDF/ahess_0395-2649_2000_num_55_4_279877.pdf

Stoll, D. (22 de noviembre de 2013). *Guatemala: ¿hubo genocidio?* Contrapoder, p. 19.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Winn, P. (2007). *El Pasado está Presente: Historia y Memoria en el Chile Contemporáneo* en A. Pérotain-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1-48). Centro de Ética de la Universidad Alberto Hurtado.

Yerushalmi, Y., Loraux, N., Mommsen, H., Milner, J. C y Vattimo, G. (1998). Reflexiones sobre el olvido. En A. V. Giacone (Dir.) *Usos del olvido* (pp. 13-26). Nueva Visión.

Derechos de Autor (c) 2023 Ana Lucía Rodríguez Reyes



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Mito, verdad y razón en la filosofía política: el caso del populismo

Myth, Truth and Reason in Political Philosophy: The Case of Populism

Alejandra M. Salinas

UNTREF/UCA

asalinas@untref.edu.ar

Resumen: Este trabajo explora la relación entre mito, verdad y razón en las teorías filosóficas referentes a la naturaleza y el fin de la comunidad política. Se ofrece primero un marco filosófico de referencia para luego presentar el pensamiento del principal filósofo del populismo, Ernesto Laclau. Este analiza el mito marxista y el mito liberal; descarta al primero por ser totalitario y racionalista, y al segundo, por ser individualista e institucionalista. En contraposición, ofrece una teoría del mito populista basada en categorías psicoanalíticas y discursivas, alejada de consideraciones sobre la verdad y la razón. Sin embargo, como señalan algunos pensadores católicos, una visión disociada de la verdad y la razón, que permanezca en el plano del mito, corre el riesgo de promover la irracionalidad y el conflicto en política.

Palabras clave: mito, verdad, razón, Laclau, populismo.

Abstract: This work explores the relationship between myth, truth and reason in philosophical theories regarding the nature and purpose of the political community. We first offer a philosophical framework of reference, followed by an analysis of the thought of Ernesto Laclau, the main philosopher of populism. Laclau analyzes the Marxist myth and the liberal myth; he discards the first for being totalitarian and rationalist, and the second for being individualist and institutionalist. In contrast, he offers a populist theory of myth based on

psychoanalytic and discursive categories, far removed from considerations about truth and reason. However, as some Catholic thinkers point out, a vision of truth and reason that remains at the level of myth, runs the risk of promoting irrationality and conflict in politics.

Keywords: myth, truth, reason, Laclau, populism.

Introducción

La fe cristiana une a las personas en una comunidad de alcance universal, en torno a valores basados en la igualdad inherente y la dignidad de las personas, por ser creados a imagen y semejanza de Dios, y en la libertad individual como un don divino para tomar decisiones y actuar libremente. Esta base ética ha inspirado diversas perspectivas filosófico-políticas.

La filosofía cristiana descansa en una relación complementaria entre razón y revelación en la búsqueda de la verdad. La razón científica y la razón filosófica se asocian con el conocimiento natural, adquirido a través de la observación y la reflexión sobre el mundo; la razón religiosa se apoya en la revelación, el conocimiento sobrenatural comunicado por Dios. Una síntesis entre estos dos tipos de conocimiento reconoce que la revelación ilumina y guía la razón.

Por otro lado, un tercer elemento a considerar es el mito, entendido como una narración que incorpora ideas, figuras y valores para unir a las personas en torno a una identidad política compartida. Puede decirse que mito y revelación son análogos toda vez que tanto los textos míticos como los sagrados contengan una secuencia narrativa que incluya eventos, personajes, y enseñanzas. Sin embargo, difieren sustancialmente en cuanto al rol otorgado a la razón: el objetivo del mito no es demostrar un tipo de conocimiento al servicio de una verdad, sino persuadir mediante diferentes símbolos para generar adhesión y motivar a la acción.

Dicho esto, como veremos más adelante el mito puede ser fuente de inspiración para quienes luego decidan explorar el camino de la razón en búsqueda de la verdad. Pero, en la medida en que el mito está dissociado de consideraciones sobre la razón y la verdad, corre el riesgo de promover la irracionalidad y el conflicto en política. Nuestro objetivo aquí, entonces, es explorar la relación entre mito, verdad y razón en lo referente a la naturaleza y el fin de la comunidad política.

Se ofrece, primero, un marco filosófico de referencia para luego presentar el pensamiento de Ernesto Laclau, el principal filósofo del populismo, y contrastarlo luego con la mirada católica.¹ En este último sentido, Laclau no defiende una política basada en valores esenciales universales y permanentes; desplaza la noción de verdad asentada en una razón sustantiva y en una trascendencia de orden espiritual, y no busca la cooperación general sino la confrontación entre el pueblo y el no-pueblo. En particular, su teoría del mito populista se basa en categorías psicoanalíticas y discursivas alejadas de consideraciones sobre la noción de verdad y de la apelación a la razón a la hora de justificar un cierto orden político.

A fin de desarrollar estos argumentos, la estructura del texto se explica a continuación. En la primera sección se resumen algunas teorías sobre el mito político. En la segunda, se analiza la crítica de Laclau del mito marxista y liberal, y su defensa del mito populista. Finalmente, en la tercera se presentan consideraciones sobre la relación entre mito, verdad y razón en el pensamiento católico, y esto es seguido por una breve conclusión.

El mito en política

Puede decirse que la función de los mitos en la política reviste varias dimensiones: histórica, normativa y política. Con relación a la historia, los mitos narran los orígenes de una comunidad política, el rol de sus principales actores, las ideas salientes y los eventos más significativos (origen, ascenso, caída, salvación). Esas narrativas ofrecen un sentido de pertenencia al proporcionar un marco simbólico común.

Podemos mencionar entre ellas los mitos fundacionales que remiten a la creación de un sistema, régimen o movimiento político. Incluyen representaciones de los actores que desempeñaron un papel crucial (por ejemplo, George Washington, Abraham Lincoln, Simón Bolívar, etc.). También es el caso de los mitos revolucionarios, por ejemplo: la Revolución cubana, como fin de un régimen corrupto e inicio de un nuevo orden y un «nuevo hombre», o la Revolución Cultural china a fines de la década de 1960, como purga de los intelectuales contrarrevolucionarios para avanzar hacia una sociedad sin clases.

Por otro lado, los mitos también transmiten y establecen pautas para la conducta política y fomentan la adhesión a un conjunto común de valores que apelan a razones y verdades permanentes. Un ejemplo de esta última clase de

¹ El trabajo es parte de un proyecto de investigación sobre el pensamiento de Laclau en perspectiva comparada. Ver Salinas (2022, 2021, 2020).

mito lo proporcionan los Estados Unidos, donde «los mitos sobre la libertad, el individualismo y un orden social sin privilegios de clase todavía pueden tener peso [y dar] autoridad a las propuestas y programas políticos» (Den Uyl, 2017, pp. 35-36).

Desde el ángulo político, los mitos pueden justificar el poder estatal y la autoridad de un gobierno, creando situaciones y figuras con cualidades heroicas, de modo de fortalecer su mando y asegurar la obediencia. Sin embargo, los mitos también sirven para interpelar tal poder y autoridad, cuestionando su legitimidad. En resumen, los mitos pueden ser herramientas para movilizar a la ciudadanía en torno a ciertos objetivos al inspirar diversos tipos de acción colectiva, ya sea para defender valores fundamentales, resistir amenazas externas, o impulsar cambios políticos, económicos y sociales.

Veamos cómo han interpretado las dimensiones y las clases de mitos algunos pensadores políticos contemporáneos. En tiempos del surgimiento del fascismo, C. Schmitt analizó el mito sindicalista, en Sorel, y el mito fascista-nacionalista, en Mussolini, dentro del contexto de lo que denominó la crisis de la democracia parlamentaria. Schmitt reconoce el poder unificador y movilizador de la energía vital del mito revolucionario, en contraste con un mero formalismo legal y procedimental.

En ese contexto, la fuerza irracional del mito parecía triunfar sobre el racionalismo, al fortalecer la vitalidad popular para lograr una unión colectiva debilitada por la fragmentación y la discusión parlamentaria. Si bien Schmitt (1923/1988) admira esa energía vital, al mismo tiempo advierte:

El peligro abstracto que plantea este tipo de irracionalismo es grande. Los últimos restos de solidaridad y de sentimiento de pertenencia común serán destruidos en el pluralismo de una cantidad imprevisible de mitos. Para la teología política esto es politeísmo, como todo mito es politeísta. (p. 76).

En suma, Schmitt admira la fuerza vital del mito revolucionario pero cuestiona su carácter irracional y su incompatibilidad con una visión cristiana de la existencia humana.²

² Quienes estudiaron luego el carácter del fascismo vuelven sobre este aspecto de su irracionalidad. F. Finchelstein (2015) remarca la oposición con la razón como base de la política y del pensamiento, reemplazada por el deseo, la fe y la propaganda. Una expresión literaria de este aspecto irracional se encuentra en J.L. Borges: «[el nazismo] es, a la larga, una imposibilidad mental y moral. El nazismo adolece de irrealidad, como los infiernos de Erigena. Es inhabitable; los hombres solo pueden morir por él, mentir por él, matar y ensangrentar por él» (1996, pp. 105-106).

Por su parte, J. Shklar (1972) denomina «mito de la creación» a toda narración sobre el origen y la evolución de la sociedad política que da cuenta de sus falencias o fracasos. Mientras algunos pensadores intentan subvertir o redimir las consecuencias de ese escenario proponiendo diversas acciones subversivas, incluso violentas, otros aceptan la condición paradójica o trágica de la vida humana (p. 149). Entre los primeros, Rousseau apela a «los fundamentos reales de la sociedad humana para ver al hombre original, para reconocer sus necesidades y deberes reales, para condenar el presente» (p. 138), y Hesíodo y Nietzsche comparten el mito político de que los orígenes de la justicia están marcados por irregularidades, lo cual les sirve como «arma combativa y arquetipo del discurso polémico» (pp. 142, 148).

La autora nos presenta así con dos categorías, la redención mediante la acción combativa, y la aceptación mediante el entendimiento último de que el mal no se puede eliminar. Mientras el enojo o la indignación alimentan el mito, la razón señala el camino para intentar restringir el mal canalizándolo mediante un apropiado diseño institucional, aun a sabiendas de las limitaciones propias de esta clase de esfuerzo. En tal sentido, Shklar (1957/2020) concluye que «un escepticismo razonado es la actitud más sensata» (pp. 272-273).

Otros piensan que el pensamiento mítico es parte de todas las culturas, y minimizan la oposición entre mito y razón. En el caso del mito político, Tudor lo toma como una narración con significado práctico, ya que su objetivo es proponer un determinado curso de acción, como el restaurar o preservar un orden de cosas pasado, proponer un cambio hacia una sociedad futura ideal o justificar la aceptación de un estado de cosas existente. Como toda narración, el mito tiene un protagonista y una trama vinculados al origen, la identidad, y las amenazas que enfrenta el tipo de sociedad retratada:

Un mito político puede explicar cómo surgió el grupo y cuáles son sus objetivos; puede explicar qué constituye la pertenencia al grupo y por qué el grupo se encuentra en su situación actual; y, muchas veces, identifica al enemigo del grupo y promete una eventual victoria. (Tudor, 1972, pp. 137-138)

Por otro lado, Tudor señala el carácter histórico de los mitos: cuando ya no se aceptan como ciertos dejan de tener influencia en lo político aunque pueden sobrevivir como material para la invención artística o literaria, pero son «mitos muertos u obsoletos» (p. 123).³

³ En idéntico sentido, R. Scruton (2015/2019) opina que el mito de la revolución obrera se debilitó en la década de 1970 y fue necesario imaginar otro horizonte mítico: el de la reforma cultural (p. 232).

El filósofo Hans Blumenberg (1979/2003) concuerda con Tudor en que el mito es una presencia continua en el pensamiento humano, un modo de expresión simbólica que sirve para dar sentido al mundo, para comprender y enfrentar las incertidumbres y los desafíos de la existencia. Consecuentemente, propone superar la dicotomía con las formas modernas de pensamiento, y estudiar al mito para comprender mejor los límites de la racionalidad en el pensamiento político.

También C. Bottici (2007) resalta la necesidad de formular mitos para dar sentido al orden político, condensar y transmitir un mensaje, e interrogar el orden existente (pp. 252-253). El mito político tendría un carácter dual: puede apelar a la unidad o a la pluralidad, crear espacios para la autonomía, o, por el contrario, puede defender la dominación totalitaria (p. 259). Respecto de la relación entre mito y razón, Botticci señala que en la Antigüedad ambos cumplían la misma función de revelar la naturaleza de las cosas. Esto cambia con el cristianismo, cuando el logos se convierte en la revelación de una verdad sagrada, y se pasa a tomar al mito como un engaño. Más adelante, el espíritu científico de la Ilustración toma al mito como engaño o producto imaginario, actitud que se invierte en el ideario romántico según el cual la ciencia engaña y el mito revela. Contra esas visiones, la autora reconoce la función valiosa del mito, tanto para proveer criterios con el fin de construir o revisar paradigmas políticos como para reafirmar o generar nuevas pautas de interpretación histórica (Bottici, 2007, p. 260).

Haciendo un análisis de M. Oakeshott, Douglas Den Uyl también resalta el hecho de que el mito es una interpretación imaginativa de la existencia humana y no solo contribuye para una mejor comprensión del orden político sino que define y da legitimidad a ese orden. Algunos mitos presentan las características de la experiencia poética (en la antigua Atenas, la política se entendía también como una actividad «poética» que resaltaba el carácter memorable de ciertas acciones fundacionales), así como las características rigurosas del discurso filosófico. Por caso, Hobbes combina ambos aspectos en *Leviatán*, donde toma como inspiración el mito cristiano de la Caída causada por el pecado original y formula una teoría política para mitigar los aspectos negativos de las relaciones humanas originados en esa situación (Den Uyl, 2017, pp. 22-23). Para Den Uyl, el mito es, entonces, una herramienta adecuada para explicar los orígenes de las instituciones políticas. Sin embargo, advierte que puede ser manipulado para servir al poder político, y también advierte que puede ser olvidado o desvirtuado, socavando las bases de legitimación de la autoridad (pp. 37-39).

Quisiera finalizar esta sección señalando que la teoría de K. Popper (1978) es iluminadora al momento de establecer los criterios generales para pensar

la relación entre mito, razón y verdad. En primer lugar, postula que la idea de verdad es el principio regulador que guía la búsqueda científica. La verdad objetiva existe, afirma, pero es difícil de conocer, y la responsabilidad intelectual es formular criterios rigurosos para conocerla. Dicho esto, Popper piensa que incluso los mitos pueden inspirar teorías sobre la verdad, y cumplen así una función importante para la actividad científica. Más aún, en un sentido histórico, afirma que *toda* teoría científica se origina en un mito y el ejemplo que brinda es el sistema copernicano, inspirado

en un culto neoplatónico de la luz del sol, el cual debía ocupar el 'centro' a causa de su nobleza. Esto revela que los mitos pueden llegar a adquirir componentes testables. En el curso de la discusión, pueden llegar a ser fecundos e importantes para la ciencia. (Popper, 1963/1991, pp. 63, 314)

Popper denomina «contexto de descubrimiento» a la instancia que da origen a las conjeturas o hipótesis científicas, y que puede surgir de cualquier área de pensamiento humano y ser enunciado por cualquier persona.

Consideramos que la mirada de Popper es valiosa ya que en la medida en que los mitos presenten componentes comprobables por la razón científica, o analizables según la lógica filosófica, pueden servir como punto de partida para conocer mejor la realidad humana e inspirar formas e ideales organizativos para la comunidad política. En tal sentido, G. Zanotti (1993) amplía las fuentes de descubrimiento ya que, además del mito, encuentra que «la metafísica puede ser una de las tantas fuentes a las cuales puede el científico recurrir, libremente, en el contexto de descubrimiento de sus hipótesis o conjeturas» (p. 17).

Resumamos entonces las interpretaciones divergentes citadas en los párrafos precedentes sobre la relación entre mito, verdad y razón. Las miradas de Schmitt y Schklar consideran al mito en oposición a la razón, como un mecanismo narrativo que asocia el desarrollo de la historia humana con factores irracionales y con frecuencia violentos. En cambio, Tudor, Blumenberg, Den Uyl y Botticci toman al mito como un factor de condensación y expresión de las ideas, fuerzas y motivaciones políticas. En líneas más generales, Popper argumenta que los mitos pueden servir como punto de partida de la razón, lo cual implica una posible compatibilidad eventual entre uno y otra. Con un criterio popperiano, G. Zanotti agrega la metafísica (en el pensamiento cristiano, la verdad revelada) como otra fuente en el contexto de descubrimiento. Tenemos entonces que la verdad complementa al mito y a la razón con un sentido espiritual que proporciona un tipo de conocimiento más completo de nuestra existencia, y orienta la acción política hacia una instancia que trasciende las particularidades y limitaciones de cada tiempo y lugar.

En el próximo apartado se presenta la visión de Laclau sobre los diferentes mitos políticos y su relación con las nociones de verdad y de razón.

El mito según Laclau

La crítica del mito marxista y del mito liberal

Según Laclau (1990), el marxismo aspira a

una organización social absolutamente transparente, un orden enteramente racional, tiene que adoptar la forma de una pureza incontaminada, y lo que está excluido tiene que ser, a la inversa, esencialmente impuro. El mito de una fundación original de una sociedad homogénea requiere, como contrafigura paralela, una visión igualmente a-histórica del mal. (p. 90)

En la teoría marxista, el mito de una naturaleza humana pura da origen a ciertos mitos sobre el Estado, con una visión nostálgica de la política que quiere restaurar/instaurar un orden de cosas perdido (Laclau, 1980, p. 117). En otras palabras, el mito comunista de un mundo sin propiedad privada ni divisiones de clase aspira a alcanzar una situación paradisíaca donde no habría lugar para el mal (el capitalismo). Laclau se pronuncia contra «el mito totalitario de la Ciudad Ideal» y llama a «deconstruir» las categorías del marxismo clásico (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 314-315).

Laclau se inserta así en la tradición intelectual de Sorel, que busca repensar una teoría socialista alejada de las rigideces marxistas. Hay dos sentidos en los que el autor argentino incorpora ese aporte. Primero, el mito de la huelga general en Sorel funciona como una dimensión emocional de la identidad proletaria para aglutinar diversas fuerzas de lucha. En segundo lugar, el mérito de Sorel fue establecer que la «fijación mítica» de la identidad del sujeto revolucionario depende de una lucha política y no de la naturaleza del sistema económico (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 76-79). De modo que Laclau toma de la teoría de Sorel el carácter emocional⁴ y el protagonismo político (no económico) en la construcción de una identidad revolucionaria. En definitiva, descarta el mito marxista por ser totalitario y racionalista, y se inspira en Sorel (además de

⁴ En su estudio detallado sobre el pensamiento de Sorel, I. Horowitz (1961/2009) resalta y critica el aspecto irracional en su teoría de la revolución socialista, basada en el «psicologismo [y en] una fe en la acción como un fin en sí mismo» (p. viii).

Gramsci)⁵ como propulsor de la construcción política de una voluntad colectiva en lucha permanente por un cambio radical.⁶

Por otro lado, según Laclau las principales ideas del liberalismo también se pueden considerar como inspiradas en un mito. Este tendría tres componentes: la idea de un mercado autorregulado, la posibilidad de un orden social plenamente cooperativo y la apelación a un Estado políticamente neutral. Al igual que con el marxismo, Laclau (2015) sostiene que el mito liberal es racionalista en tanto excluye los sentimientos, discursos y prácticas inherentes al ámbito eminentemente antagónico de la política (pp. 43-44, 48). Procedamos entonces a desglosar los componentes de su crítica al mito liberal.

Un mercado autorregulado implica que los agentes económicos son capaces de interactuar sin regulaciones estatales, sobre la base de que las personas conocen mejor que los funcionarios públicos sus propias necesidades materiales y cómo satisfacerlas. A su vez, esa idea asienta un individualismo metodológico según el cual el ámbito de lo social se estudia a partir de las decisiones y acciones individuales. Es este doble aspecto lo que en última instancia subyace en las críticas al liberalismo de Laclau, quien consecuentemente llama a «deconstruir las distinciones liberales básicas... el individualismo, la distinción rígida entre lo público y lo privado, etc.» (Butler y Laclau, 1999, p. 124).

En su opinión,

los individuos no son totalidades coherentes, sino solo identidades de referencia que han de ser separadas en una serie de posiciones localizadas de sujeto. Y la articulación entre estas posiciones es un asunto colectivo y no individual (la noción misma de «individuo» no tiene sentido en nuestro enfoque). (Laclau, 2015, p. 154)

Por lo tanto, si se defiende un colectivismo metodológico donde los individuos no son las unidades de análisis, y si se piensa que la distinción público/privado no se justifica del todo, se sigue lógicamente que las personas no pueden autorregularse en las transacciones de mercado (ni en la política).

⁵ En cuanto a Gramsci, Laclau toma su concepto de hegemonía, entendida como una construcción político-discursiva asentada en prácticas históricas locales, que crea una voluntad colectiva y articula las luchas populares contra el capitalismo (Salinas, 2022, pp. 115-116).

⁶ El radicalismo anima toda la obra de Laclau. Incluso lo admira en Hobbes, con quien solo parece compartir ese punto en común: «el espacio comunitario hobbesiano es mítico de principio a fin en el sentido que definimos antes, se basa en un acto de creación radical» (Laclau, 2015, p. 54).

Por otro lado, Laclau rechaza la lógica institucionalista del liberalismo de creer que los problemas y conflictos pueden ser contenidos y minimizados a partir de la adopción de ciertas instituciones (Salinas, 2011, p. 172). En otras palabras, el liberalismo sobreestima la posibilidad de cooperación sin reconocer el carácter antagónico permanente de las formaciones sociales; esto es, la conflictividad real o potencial en todas las relaciones de poder. Frente a la utopía de la «armonización racional» del liberalismo, propone la expresión de un «equilibrio» entre dos «polos» antagónicos (Laclau, 2015, p. 250). En el plano económico, esos polos son el capitalismo global y el anticapitalismo. Laclau argumenta que las instituciones del capitalismo abarcan diversas formas de poder, incluidas las dimensiones políticas y culturales. Desde su ángulo, la dominación capitalista genera exclusión y marginación, dinámica que debe ser confrontada políticamente mediante una lucha simbólica para formar un poder contrahegemónico (Laclau, 2009, p. 297).

Por último, Laclau entiende la neutralidad liberal como el mito de una «autorrealización en un medio neutral en el que los individuos pueden buscar sin obstáculos el cumplimiento de sus propios objetivos». En su visión, la fuerza de ese mito se ve en la práctica obstaculizada por normas y costumbres que hacen de ese terreno algo no neutral (Laclau, 2015, pp. 253-254).

Al haber presentado ya las críticas principales de Laclau al mito marxista y liberal, en la próxima sección analizaremos en qué sentido su propia teoría descansa sobre una concepción distinta del mito político.

La defensa del mito populista

A modo de breve introducción, señalaremos que la teoría del populismo aquí analizada abarca cuatro aspectos clave: la presencia de un líder fuerte; una serie de demandas insatisfechas unidas por el discurso afectivo del líder, quien les confiere la identidad de «pueblo»; un antagonismo político continuo con los sectores excluidos de esa identidad, y la intención de debilitar o reemplazar el orden liberal con un orden hegemónico (Laclau, 2009).

A estos elementos se suma la idea del mito como constitutivo de la identidad política. El mito populista constituye una «posible transformación en horizontes imaginarios» (Laclau, 2015, 51).⁷ Con el fin de explorar el rumbo de esa transformación, Laclau remite a H. Blumenberg, quien emplea los conceptos

⁷ Es importante señalar que, para Laclau (2015), el mundo político está signado por el discurso, y dado que este no tiene fundamentos últimos, «toda la distinción entre racional e irracional es de poca utilidad» (p. 248). Volveremos sobre este punto más adelante.

de «reocupaciones» y «metáforas absolutas» en su libro *La legitimidad de la era moderna* (1983).⁸ Las reocupaciones se refieren a la reinterpretación de temas o conceptos del pasado, derivada de la necesidad de encontrar nuevos significados en el contexto de los desafíos presentados por el cambio histórico.

Según R. Wallace, para Blumenberg la filosofía moderna reinterpreta ciertas categorías filosóficas cristianas de un modo novedoso. No se trata de una «secularización» de antiguos conceptos teológicos, pero tampoco de una desconexión completa con ellos; se trata de atribuirles un contenido distinto, a tono con el espíritu de cada época. Por ejemplo, las ideas cristianas de un progreso teleológico y una historia universal se convirtieron en una «filosofía de la historia», y la idea de un final feliz se tradujo en la propuesta de la sociedad comunista (Wallace, 1983, pp. xx-xxix). Laclau (2015) lee estas ideas desde su crítica a la premisa hegeliana-marxista de la «necesaria transición [hacia] una sociedad homogénea», frente a la cual propone adherir a una visión marcada por la contingencia y la temporalidad de toda forma de organización (pp. 57-58). Es aquí donde interviene el mito, para ofrecer distintas versiones de esas formas organizativas, distintos «horizontes imaginarios», siempre sujetos a circunstancias cambiantes.

El segundo concepto que Laclau toma de Blumenberg es el de «metáforas absolutas». Estas remiten a estructuras retóricas para representar y comunicar mejor ciertos significados, manejar la incertidumbre cognitiva y dar sentido a la existencia (un ejemplo de metáfora absoluta es la «luz de la verdad»). Desde esa óptica, por «ideología» Laclau (2015) no entiende la falsa conciencia ni un rasgo necesario de clase; antes bien, ideología es el sentido otorgado por un cierto discurso que se vale de metáforas para representar lo político (p.107). Como lo político es heterogéneo (en contraposición con la homogeneidad marxista) y de difícil representación, esta siempre es incompleta y necesita de las metáforas para ser mejor comunicada (Laclau, 2015, p.195).

De este modo, Laclau recoge las dos categorías conceptuales de Blumenberg y las aplica a su teoría. En su visión, las ideas de Hegel y Marx en pos de una transformación social radical «reocuparon» el terreno milenarista medieval y su universalidad escatológica. Pero en opinión de Laclau lo hicieron mal, ya que subestimaron el conflicto al suponer que la vida social feliz, libre e ideal sería posible y confiar en que en el devenir histórico eliminaría necesariamente los obstáculos. En este sentido, el triunfo de la razón en Hegel, y del comunismo en Marx, fueron dos mitos equivocados por igual. Frente a ese fracaso, propone

⁸ Para un análisis más completo de esa recepción ver Celasco (2021).

entonces «reocupar» el espacio del mito y llevarlo «en una dirección opuesta» al marxismo (Laclau, 2015, pp. 57-59).⁹

Ahora bien, ¿cuál es la dirección que él mismo propone para efectuar la actividad intelectual de «reocupación»? En un primer momento Laclau desarrolla las bases teóricas en defensa de una hegemonía socialista radical, aunque luego la respuesta a la pregunta se reformula en lo que denominamos aquí el mito populista. En el libro *La razón populista*, Laclau (2005/2009) presenta una analogía con el psicoanálisis al explicar que la aspiración humana a una plenitud, nunca alcanzada, se asemeja a la «totalidad mítica de la pareja madre/hijo», una relación marcada por una pulsión emocional depositada en un «objeto parcial» (p. 147). Escribe luego:

En términos políticos, eso es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. . . . Con esto logramos una explicación completa de lo que significa investidura radical: el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica. El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del componente 'radical' de la fórmula. (pp. 147-148)

Ahora bien, ¿cómo se aplican estos conceptos abstractos a la operación populista? Laclau sostiene que una fuerza hegemónica (el líder) asume la representación de una totalidad mítica (la identidad del pueblo), en la cual el mito cumple la función de movilizar los afectos y el apoyo para permitir al líder construir su proyecto. Expresado en los términos psicoanalíticos empleados por Laclau, el mito reflejaría una aspiración transformadora de un pueblo descontento que busca alcanzar la «plenitud». Es el líder quien proporciona unidad o totalidad a ese pueblo, si bien el contenido específico de esa unidad es indeterminado. Es decir, el tipo de plenitud mítica y cómo alcanzarla queda abierto a lo que el líder decida según su ideología, su capacidad y las circunstancias históricas.

Como puede verse, esta caracterización del mito populista está dissociada de toda aspiración a la verdad, ya que el perfil de pueblo no apela a una esencia humana ni a su dimensión trascendente, sino que se completa de modo inmanente, contingente y temporario. El antiesencialismo sostiene que las cualidades o esencias inherentes e inmutables no existen, por lo cual el conocimiento de los fenómenos depende del contexto y está sujeto a cambios

⁹ Incluso en versiones posmodernas del marxismo, como la de G. Agamben, contienen «el mito de una sociedad plenamente reconciliada [sin] áreas en las que formas de lucha y resistencia son posibles» (Laclau, 2015, p. 241).

con el tiempo. Se sigue que no existe una definición universal y objetiva para todas las cosas (solo existen interpretaciones y construcciones sociales).

En tal sentido, Laclau (2015) reniega de la aspiración a encontrar razones permanentes tanto como de una verdad trascendente más allá de las construcciones políticas, y rechaza «cualquier fundamentación metafísica del orden social» (p. 248). Quien expresó esta perspectiva posfundacional (que niega los fundamentos últimos del orden social) de forma más sintética fue G. Vattimo, con quien Laclau compartió un panel donde el filósofo italiano advirtió que quien hable de «descripción objetiva de los hechos es un amigo de los capitalistas... Hablar de verdad es servir al capital» (Ministerio de Cultura de la Nación, 2011, minuto 3:36).¹⁰

Los argumentos presentados hasta aquí pueden ser ilustrados con un caso histórico: la construcción peronista de una identidad popular mítica. En 1947, al año de asumir el mandato presidencial, Juan D. Perón declaró que «por sobre toda ambición personal, está el interés colectivo del pueblo de la nación... La clase trabajadora será el artífice de estas magníficas creaciones... Es menester vigilar a los perturbadores» (Perón, 1997, p. 532). Obsérvense la prioridad del interés colectivo sobre el individuo, la división antagónica entre los trabajadores y los «perturbadores», y la apelación a una nueva situación caracterizada por «magníficas creaciones». En 1951 vuelve sobre la idea de crear una «nueva Argentina [donde] el pueblo decide sus propios destinos», para «la total realización de nuestra doctrina justicialista» y «la grandeza de la nación y la felicidad de los argentinos» (Perón, 1997, pp. 148-149). El destino nacional quedaba identificado así con los esfuerzos del pueblo trabajador por construir un orden nuevo y feliz, totalizado en el mito justicialista. Según L. Zanatta (1999/2013), el modelo político de Perón estaba asentado en la idea de «una comunidad de historia y de destino que hace a [un] pueblo unánime y homogéneo», cuyo mayor «enemigo» era el liberalismo (p.10). El mito del pueblo peronista quedó posicionado, desde sus orígenes, de modo antagónico contra el ideario liberal.

¹⁰ No hay espacio aquí para analizar las confluencias e influencias entre Laclau y pensadores posmodernos como J. Derrida, para quien la búsqueda del conocimiento de una verdad eterna o de un orden inteligible duradero es imposible porque no existe tal verdad ni tal orden que pueda encontrarse (Zuckert, 1995). Se ha señalado que Laclau no sería estrictamente un pensador posmoderno, ya que invoca «las principales categorías políticas de la modernidad, como libertad, emancipación, sujeto, representación» (Celasco, 2021, p. 212, nota al pie de página 10). Sin embargo, Laclau se aleja de las preocupaciones modernas toda vez que rechaza la noción de verdad y no apela a la razón científica como medio para avanzar en el camino del conocimiento.

En resumen: la teoría del mito en Laclau es de corte psicológico-afectivo, práctico-discursivo y sujeto al contexto histórico. Su propósito es contribuir a la creación de un orden populista que, a diferencia del marxismo y el liberalismo, rechaza las categorías esencialistas, aduce la imposibilidad de una reconciliación social y requiere la intervención de un líder en el manejo de la conflictividad política. En el plano histórico, el discurso de Perón incorporó los elementos ya referidos: un líder de perfil afectivo (antes que racional), quien crea una cierta identidad de pueblo alimentando la insatisfacción de demandas populares y fomentando el antagonismo con otros sectores, con la intención de cambiar el orden liberal existente.

Veremos, a continuación, el contraste del populismo así entendido con la mirada católica sobre la relación entre verdad, mito y razón.

Verdad revelada, mito y razón

En un libro sobre la historia de las ideas en Occidente, S. Gregg sostiene que la herencia cultural judeocristiana está marcada por la interacción de la razón y la fe, y la búsqueda de la verdad asociada a la libertad y la justicia. El autor defiende la importancia de preservar esa relación en el contexto contemporáneo que desafía esa síntesis (Gregg, 2020, cap. 1). Gregg expresa de forma sintética y completa la relación entre verdad y razón que anima nuestro estudio. La búsqueda de la verdad religiosa, científica y filosófica es una unidad, es la síntesis de una actitud que hace frente al desafío de conocer el mundo en su diversa complejidad. Ahora bien, hay un aspecto político a agregar en este mapa conceptual para que las personas puedan llevar adelante sus actividades de búsqueda del conocimiento en un marco de libertad y justicia. En este sentido, las nociones de verdad, razón, libertad y justicia están necesariamente entrelazadas entre sí.

Según G. Zanotti (2023), la modernidad católica defiende «la autonomía relativa de lo temporal en las ciencias y una noción de mundo sanamente secularizado y des-mitificado, totalmente compatible con la idea de creación» y la «autonomía de lo temporal en materia social y la noción de sana laicidad» (pp. 24-27). Al respecto, cita a J. Ratzinger (2004) sobre la conexión entre razón y verdad: Logos significa 'razón', 'significado'... El Dios que es Logos garantiza la inteligibilidad del mundo, la inteligibilidad de nuestra existencia (p. 492). Esa visión contrasta con el marxismo en tanto este es esencialmente una «praxis», que no presupone una «verdad» sino que, más bien, la crea (Ratzinger, 2004, p. 484). Puede decirse que lo mismo sucede con el populismo, donde el líder se vale de una «estrategia práctico-discursiva» sin apelar a categorías esenciales: «[Sin esta] crítica radical a cualquier forma de sustancialismo o esencialismo

metafísico, no es posible comprender la caracterización puramente política de su noción de populismo» (Marramao, 2020, pp. 17 y 24).

Tenemos entonces que la política disociada de la verdad y la razón solo puede permanecer como un mito. En tal sentido, la encíclica *Fides et ratio* aboga por un diálogo fructífero entre la fe y la razón. Los filósofos pre-cristianos, escribe Juan Pablo II (1998), «no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad» (p. 36). Así, la razón permite «salir del callejón ciego de los mitos, para abrirse de forma más adecuada a la trascendencia» (p. 41). Por otro lado, la fe sin la razón «cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición» (p. 48).

Concluiremos con una reflexión inspirada en otro reconocido pensador católico, J. Maritain (1940/2011), quien ha resumido bien las tensiones analizadas en estas páginas entre mito, razón, y verdad: «la universalidad natural de la razón... es el denominador común de la civilización occidental, [y ha sido rechazada por] la idolatría que emergen de la Raza, la Clase, la Nación, o el Estado [*sic*]» (pp. 244 y 247). En otras palabras, toda visión que permanezca en el plano del mito, es decir, que solo genere símbolos y narrativas para motivar a una acción política, sin buscar la verdad ni seguir el camino de la razón, es idolatría y puede fomentar la irracionalidad y el antagonismo social. Así lo demuestran los mitos del fascismo, el nazismo, el nacionalismo y el comunismo. A esa lista de «idolatrías» hemos sumado aquí el mito populista.

Referencias

- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Planeta. (Originalmente publicado en 1979)
- Borges, J. L. (1996). *Obras completas II, 1952-1972* (4a ed.). Emecé.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth* [Una filosofía del mito político]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>
- Butler, J., y Laclau, E. (1999). *Los usos de la igualdad*. Debate Feminista, 19, 115-139. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1999.19.543> <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1999.19.543>
- Celasco, Y. (2021). *Laclau, lector de Blumenberg*. En R. Laleff y G. Ricci (dirs.), Hans Blumenberg, pensador político: lecturas a cien años de su nacimiento (pp. 203-218). Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88bpg.16>

- Den Uyl, D. J. (2017). *The Myth of Politics* [El mito de la política]. En N. K. O'Sullivan (ed.), *The Place of Michael Oakeshott in Contemporary Western and Non-Western Thought* [El lugar de Michael Oakeshott en el pensamiento occidental y no occidental contemporáneo] (pp. 20-40). Imprint Academic.
- Finchelstein, F. (2015). *El mito del fascismo*. Editorial Capital Intelectual.
- Gregg, S. (2020). *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*. Homo Logens. (Originalmente publicado en 2019)
- Horowitz, I.L. (2009). *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Theories of Georges Sorel* [Radicalismo y rebelión contra la razón: las teorías sociales de Georges Sorel]. Routledge & Kegan Paul. (Originalmente publicado en 1961)
- Juan Pablo II. (14 de septiembre de 1998). Carta Encíclica *Fides et Ratio* del Sumo Pontífice a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las Relaciones entre Fe y Razón. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Laclau, E. (1980). *Democratic Antagonisms and the Capitalist State* [Los antagonismos democráticos y el Estado capitalista] (M. Mullan, trad.). En M. Freeman & D. Robertson (eds.), *The Frontiers of Political Theory: Essays in a Revitalized Discipline* [Las fronteras de la teoría política: ensayos sobre una disciplina revitalizada] (pp. 101-139). St. Martin's Press.
- Laclau, E. (1990). *Totalitarianism and Moral Indignation* [Totalitarismo e indignación moral]. *Diacritics*, 20(3), 88-95. <https://doi.org/10.2307/465333b>
<https://doi.org/10.2307/465333>
- Laclau, E. (2009). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en 2005)
- Laclau, E. (2015). *Laclau: Post-Marxism, populism, and critique* [Laclau: posmarxismo, populismo y crítica]. D. Howarth (Ed.). Routledge.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista* (2a ed.). Siglo XXI.
- Mahoney, D. (10 de octubre de 2015). *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* [Laudato Si y la tradición social católica]. *National Review*. <https://www.nationalreview.com/2015/10/laudato-si-catholic-social-tradition-pope-francis/>

- Maritain, J. (2011). *Scholasticism and politics* [Escolástica y política]. Liberty Fund. (Originalmente publicado en 1940)
- Marramao, S. (2020). *Sulla sindrome populista: la delegittimazione come strategia politica* [Sobre el síndrome populista: la deslegitimación como estrategia política]. Lit Edizione. <https://doi.org/10.34024/exilium.v1i2.12228>
- Ministerio de Cultura de la Nación. (23 de junio de 2011). *Debates y Combates - Gianni Vattimo* [archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=C6L6ElfKjRo>
- Perón, J.D. (1997). *Perón en Doctrina. Ayer, hoy y siempre*. Megalibros.
- Popper, K. (1978). *La lógica de las ciencias sociales*. En K. R. Popper, Th. W. Adorno, R. Dahrendorf y J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (J. Muñoz, trad.) (pp. 9-27). Grijalbo.
- Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (4a ed.). Paidós. (Originalmente publicado en 1963)
- Ratzinger, (2004). *Introduction to Christianity: Yesterday, Today, and Tomorrow* [Introducción al cristianismo: ayer, hoy y mañana]. *Communio*, 31, 481-495. <https://www.communio-icr.com/articles/view/introduction-to-christianity>
- Salinas, A. (2011). *Populismo, democracia, capitalismo: la teoría política de Ernesto Laclau*. *Crítica. Revista de Teoría Política Contemporánea*, N° 1, Año 1, 168-188. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/7427>
- Salinas, A. (2012). *El populismo según Laclau: ¿hegemonía vs derechos?* *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, N° 57, 187-208. https://www.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/riim57_salinas.pdf
- Salinas, A. (2014). *Emancipación y hegemonía populista en Laclau: tensiones y críticas desde el liberalismo*. En G. Lousteau (comp.), *Sociedades mayoritarias o sociedades por consenso: ¿hacia un nuevo contrato social?* (pp. 109-140). *The Democracy Papers* No. 10, Inter-American Institute for Democracy.
- Salinas, A. (2020). *La teología del pueblo y la teoría populista: una comparación entre Scannone y Laclau*. *Revista Colección*, 31 (2), 41-71. <https://doi.org/10.46553/collec.31.2.2020.p41-71> <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/3155/3173>

- Salinas, (2021). *De la teoría socialista al populismo: Gramsci en Laclau*. *Thémata. Revista de Filosofía*, (63), 109-132. <https://doi.org/10.12795/themata.2021.i63.07>
- Salinas, (2022). *Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau*. *Thémata. Revista de Filosofía*, (66), 159-181. <https://doi.org/10.12795/themata.2022.i66.08>
- Schmitt, C. (1988). *The Crisis of Parliamentary Democracy* [La crisis de la democracia parlamentaria] (E. Kennedy, trad.). The MIT Press. (Originalmente publicado en 1923)
- Scruton, R. (2019). *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left* [Tontos, fraudes y agitadores: pensadores de la nueva izquierda]. Bloomsbury Continuum. (Originalmente publicado en 2015)
- Shklar, J. (1972). *Subversive genealogies* [Genealogías subversivas]. *Daedalus*, 101(1), 129-154. <https://www.jstor.org/stable/i20024053>
- Shklar, J. N. (2020). *After Utopia: The Decline of Political Faith* [Después de la utopía: el declive de la fe política]. Prólogo de S. Moyne. Princeton University Press. (Originalmente publicado en 1957)
- Tudor, H. (1972). *Political Myth*. [El mito político]. Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-01048-6>
- Wallace, R. M. (trad.) (1983). Introduction. En H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (2a ed.) [*La legitimidad de la era moderna*] (pp. 20-40). The MIT Press. (Originalmente publicado en 1973)
- Zanatta, L. (2013). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Eduntref. (Originalmente publicado en 1999)
- Zanotti, G. (1993). *Popper: búsqueda con esperanza*. Ed. Universidad de Belgrano.
- Zanotti, G. (2023). *Las aclaraciones de Ratzinger sobre el Vaticano II y la modernidad católica*. *Revista Criterio*, Año XCVI, noviembre/diciembre, 24-27. https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/
- Zuckert, C. (1995). *The Postmodern Problem. Perspectives on Political Science*, 24(2), 87-94. <https://doi.org/10.1080/10457097.1995.9941868> <https://doi.org/10.1080/10457097.1995.9941868>

Derechos de Autor (c) 2023 Alejandra M. Salinas



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



El uso dinámico y justo de las riquezas en Santiago 5:1-6¹

The Dynamic and Righteous Use of Wealth in James 5:1-6

Todd A. Scacewater

Assistant Professor of International Studies
Dallas International University

Resumen: La epístola de Santiago contiene tres secciones sobre los ricos y los pobres. En 5:1-6, Santiago condena a los terratenientes ricos por oprimir a sus trabajadores pobres. Al interactuar con las enseñanzas judías sobre el uso adecuado de la riqueza, Santiago promueve una alternativa al mal uso de los recursos por parte de los ricos a quienes se dirige. La visión de Santiago para el uso de nuestros recursos es que se han de utilizar de manera dinámica y justa; y con una mayor urgencia mientras nos vamos acercando a «los últimos días», con una preocupación por el amor a nuestros vecinos. Se sugieren varias formas de usar el dinero de esta manera.

Palabras clave: Santiago 5:1-6, riqueza, pobreza, mal uso de la riqueza, cristianismo.

Abstract: The Epistle of James contains three sections on the rich and the poor. In 5:1-6, James condemns rich landowners for oppressing their poor workers. Interacting with Jewish teachings on the proper use of wealth, James promotes an alternative to the misuse of resources by the wealthy whom he addresses. James's vision for the use of our resources is that they must be used dynamically and fairly; and with greater urgency as we approach «the last days», and with a concern for the love of our neighbors. Several ways are suggested to use money in this manner.

Keywords: James 5:1-6, wealth, poverty, misuse of wealth, Christianity.

¹ Este ensayo se publicó originalmente bajo el título «The Dynamic and Righteous Use of Wealth in James 5:1-6» en *Journal of Markets and Morality*, volumen 20, número 2 (2017), pp. 227-242. Se publica en estas páginas con el permiso del autor.

Introducción

Las Escrituras de la tradición judeocristiana hablan a menudo sobre las riquezas. Ellas advierten contra sus peligros, amonestan a quienes las usan de manera incorrecta, denuncian a quienes oprimen a los pobres, ordenan que amemos a los oprimidos, promueven la diligencia y el ahorro y aconsejan contra el despilfarro y el fraude. Santiago estuvo especialmente preocupado por la dinámica entre ricos y pobres, y en 5:1-6 de su epístola, proporciona imaginaria poderosa que condena la acumulación de recursos. La tesis de este artículo es que, dadas las razones de su denuncia de los ricos, Santiago implica una visión positiva de los recursos. Específicamente, deben usarse de manera dinámica y justa por amor al prójimo.

El contexto más amplio de Santiago 5:1-6

La estructura de Santiago no es evidente de inmediato, y los estudiosos comúnmente han afirmado que no tiene coherencia estructural (Dibelius y Greeven, 1976, pp. 1-11; Kümmel y Feine, 1975, pp. 408-411). Sin embargo, estudios recientes de discurso sobre esta epístola han iluminado características estructurales generales que demuestran una habilidad retórica. Quizás la característica más significativa es la tendencia de Santiago a comenzar cada nueva sección con un vocativo (más comúnmente: «mis [amados] hermanos») seguido de un imperativo o una pregunta retórica.²

Otra característica importante de la estructura de Santiago es su uso de Levítico 19:12-18 como la columna vertebral de la epístola.³ Levítico 19:12-18 da varios mandamientos, incluidos los mandatos de no oprimir a su vecino o retener su salario durante la noche (19:13); no ser parcial con los pobres y, por lo tanto, pervertir la justicia (19:15); no odiar a tu prójimo (19:17); y de manera climática, amar a tu prójimo como a ti mismo (19:18). Como veremos, estas preocupaciones por la justicia y el amor al prójimo surgen eminentemente en Santiago 5:1-6.

Santiago 5:1-6 es el tercer pasaje de la epístola que se centra en los ricos y los pobres. En el primer pasaje, 1:9-11, los pobres se yuxtaponen a los ricos. Los pobres deben regocijarse cuando son exaltados a su debido tiempo y no deben envidiar a los ricos que se desvanecerán como las flores «en todas sus

² Estas secciones son Santiago 1:2-15; 1:16-18; 1:19-27; 2:1-13; 2:14-26; 3:1-12; 3:13-18; 4:1-10; 4:11-12; 4:13-17; 5:1-6; 5:7-11; 5:12-18; y 5:19-20 (Varner, 2017, pp. 38-39).

³ Vea las alusiones o citas de Levítico 19:12, 13, 15, 16, 17b, 18a y 18b en Santiago 5:4, 12; 2:1, 9; 4:11; 5:20; 5:9; y 2:8, respectivamente (Bauckham, 2009, p. 309; Taylor, 2006, pp. 109-111).

empresas» (1:11).⁴ En 2:1-10, Santiago advierte que no se muestre parcialidad a los ricos al proporcionarles beneficios en las reuniones cristianas o al humillar a los pobres. Los pobres son especialmente elegidos por Dios para ser ricos en fe y herederos del reino (2:5). Los ricos son llamados así porque son los que arrastran a los pobres a la corte y los oprimen (2:6), blasfemando así el nombre de Dios (2:7). El objetivo es «cumplir la ley real de acuerdo con la Escritura: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”» (Sant 2:8, citando Lv 19:18). Mostrar parcialidad es pecado, y quebrantar una parte de la ley hace que uno sea responsable ante la totalidad de ella.⁵

La estructura literaria de Santiago 5:1-6

Como se señaló anteriormente, la epístola de Santiago presenta importantes macroestructuras literarias, pero también da forma a unidades más pequeñas con la misma habilidad retórica.⁶ Nuestro párrafo actual, 5:1-6, no es una excepción. Se abre con un imperativo típico seguido de un vocativo: «¡Ahora escuchen, ustedes los ricos: ¡lloren a gritos...!» (5:1). El verso 2 procede a dar el resultado final de alguna acción errante de los ricos: «Vuestras riquezas están podridas, y vuestras ropas están comidas de polilla. Se han oxidado su oro y su plata. Ese óxido dará testimonio contra ustedes y consumirá como fuego sus cuerpos». La acción errante que resulta en este efecto indeseable se expresa de manera concisa en el v. 3: «Han amontonado riquezas, ¡y eso que estamos en los últimos tiempos!». Ahora vemos que la condena de Santiago toma forma: los ricos deben llorar porque han acumulado tesoros en los últimos días, lo cual es malo porque sus tesoros almacenados se pudren, se manchan y se oxidan. Ese óxido será un testigo proverbial contra los ricos en el día del juicio.

Los versículos 4-6 especifican qué quiere decir Santiago exactamente cuando dice que han acumulado tesoros en los últimos días. Los ricos han estafado a los trabajadores en sus salarios y, lo que es peor, han usado esos salarios para vivir un estilo de vida lujoso y exuberante (vv. 4-5). Este robo de salarios resulta en la muerte efectiva de los trabajadores (v. 6), cuyo estilo de vida de subsistencia no puede perdurar a la falta de pago por más de unos pocos días. La sección termina con otra frase concisa pero ambigua que puede traducirse como «él no se opone a ustedes» o «¿no se opone a ustedes?» (sobre la cual, vea más abajo).

⁴ La versión de la Biblia usada en las citas bíblicas es la Nueva Versión Internacional (NVI).

⁵ Aquí los comentaristas se esfuerzan por explicar la lógica de Santiago (Goppelt, 1981b, p. 206).

⁶ Ver, por ejemplo, *A Text-Linguistic Investigation* (Taylor, 2006, pp. 59-120).

En resumen, Santiago condena a los ricos porque han acumulado tesoros en los últimos días. Específicamente, lo han hecho al estafar a los trabajadores de sus salarios y al usar esos salarios para satisfacerse con lujos mientras ellos se morían de hambre.

El significado de rico y pobre

Un error común es que los términos «rico» y «pobre» en las Escrituras se refieren a aquellos que tienen y carecen de posesiones materiales abundantes. Esta concepción es en su mayoría verdadera con palabras traducidas como «rico», pero es incorrecta con palabras traducidas como «pobre», que tienen un rango semántico mucho más amplio que incluye aspectos sociopolíticos, espirituales y económicos. Para entender la condena de Santiago a los ricos y su deseo de que nosotros amemos y sirvamos a los pobres, primero debemos entender adecuadamente qué significan esos términos.

El adjetivo hebreo más común para describir a los pobres es *ʿāni*, que aparece ciento veinte veces en la Biblia hebrea. Puede referirse a una persona que carece de posesiones (Ex 22:25), pero más aún a una persona oprimida o miserable (Sal 10:2; 25:18). Su forma sustantiva (también *ʿāni*) se refiere al estado de miseria u opresión (Gn 16:11). La palabra *ʿāni* a menudo conlleva connotaciones espirituales de justicia porque ellos no tienen la capacidad de confiar en sí mismos, sino que deben recurrir a Dios para obtener una recompensa (Zac 2:3; Pr 15:33; 22:4).⁷ El hecho de que *ʿāni* no solo se refiere a la falta de riqueza es evidente, por ejemplo, cuando se usa para describir a Moisés como el hombre más «humilde/modesto» de la tierra (Nm 12:3) o David (un rey rico) como «pobre/miserable» (Sal 25:28).

El adjetivo *ʿebyôn* aparece sesenta y una veces en la Biblia hebrea, principalmente en los salmos y, a menudo, en paralelo con *ʿāni* («aflicto y menesteroso», por ejemplo, Sal 37:14). Los dos términos, por lo tanto, comparten un rango de significado similar. El adjetivo inusual *dāk* aparece en paralelo a la frase «pobre y necesitado» (Sal 74:21) y simplemente expresa opresión (Sal 9:10; 10:18; Pr 26:28). El adjetivo *dal* también expresa de manera muy general 'bajo, indefenso, impotente, insignificante, financieramente pobre y abatido' (Köhler, Baumgartner y Jakob, 2000, s.v. דַּל [*dal*]). El adjetivo *rāš* es una excepción en el sentido de que aparece casi exclusivamente en la literatura de sabiduría y

⁷ Sobre *ʿāni*, Moo (2000) dice: «The poor person, helpless and afflicted by the wealthy and powerful, calls out to God for deliverance. God, in turn, promises to rescue the poor from his or her distress and to judge the wicked oppressor», lo cual, traducido significa: «La persona pobre, desamparada y afligida por los ricos y poderosos, clama a Dios por su liberación. Dios, a su vez, promete rescatar a los pobres de su angustia y juzgar al malvado opresor» (p. 35).

se refiere estrictamente a aquellos que carecen de posesiones materiales (por ejemplo, en Pr 13:8; 14:20; 19:7; 22:7). Pero incluso a los que son *rāš* todavía se les hace referencia en contextos de opresión porque, especialmente en el mundo antiguo, los que carecían de medios monetarios carecían de poder sociopolítico (Pr 17:5; 29:13; Ec 5:8; Sal 82:3; 1 Sam 12:1-4).

Que estas palabras hebreas tengan un amplio rango de significados es evidente a partir de la gran cantidad de términos griegos utilizados por los traductores de la Septuaginta (el Antiguo Testamento griego) para estos términos hebreos: *ptōchos* (pobre); *penēs* (pobre, necesitado); *tapeinos* (humildad); *asthenēs* (debilidad, enfermedad); *praus* (gentil, humilde); *kakōsis* (aflicción); *endeēs* (pobre, empobrecido); *epideomenos* (pobre, necesitado); *adunatos* (impotentes); *anēr en anagkē* (hombre en aflicción); *apēlpismenos* (desesperación); *Athumōn* (descorazonado). Como es evidente de estas glosas que se centran menos en la riqueza, los traductores de la Septuaginta entendieron que los términos hebreos para pobres eran más sobre opresión sociopolítica y una disposición espiritual impotente que estrictamente sobre falta de recursos.

En contraste con las palabras para pobre, las palabras en hebreo y griego para ricos expresan más estrechamente la idea de abundancia y riqueza. El verbo *āšhar* significa 'ser rico' estrictamente en el sentido de posesiones monetarias (Gn 14:23; Job 15:29; Pr 10:22); mientras que su forma de adjetivo, *āšhir* ('rico'), denota similarmente abundancia (Ex 30:15). La forma del sustantivo *osher* denota abundancia o riqueza (Gn 14:26; 1 R 3:11; 2 Cr 1:11). A pesar de su estricto significado monetario, como en su contraparte *rāš*, el grupo de palabras *āšhar* connota en varios contextos la idea de opresión y depravación espiritual. Por ejemplo, en la parábola de Natán, es el hombre «rico» (*āšhir*) quien explota y roba al hombre «pobre» (*rāš*). Así, mientras que los términos griego y hebreo para ricos no significan estrictamente opresión y poder, connotan esas ideas con frecuencia y en muchos contextos. Los términos para pobres, por otro lado, casi siempre llevan la idea de opresión como parte de su significado, y es asumido que los ricos, que son malos, son los que los oprimen. Muchos eruditos bíblicos reconocen que los pobres y los ricos en la Biblia tienen más que ver con la opresión sociopolítica y la disposición espiritual y menos con las posesiones monetarias.⁸

⁸ Por ejemplo, «Poor» en *Dictionary of Biblical Theology* (Roy, 1973, p. 436); «Rich and Poor» en *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Edwards, 1992, pp. 706-707); *The Theology of the Gospel of Luke* (Green, 1995, p. 82); y *The Ministry of Jesus in Its Theological Significance* (Goppelt, 1981a, p. 84).

Cuando nos encontramos con «rico» y «pobre» en Santiago 5:1–6, debemos evitar categorías estrictamente monetarias. El aspecto económico es evidente, ya que los ricos poseen campos y contratan a los pobres como trabajadores. Pero el aspecto sociopolítico es aquí la preocupación dominante, porque los ricos tienen el poder de estafar en los salarios a los trabajadores pobres. Es de suponer que los pobres no tienen un recurso social o legal realista porque carecen de la riqueza, el estatus y el prestigio que les daría ese recurso en su sociedad. El problema aquí en Santiago 5:1–6 no es la posesión de riqueza o ser rico *per se*. Más bien, el problema es el uso perverso de su poder social y también, como veremos ahora, un uso perverso de sus recursos.

La razón de la denuncia de los ricos

Santiago denuncia claramente a los ricos con lenguaje profético. Les dice «llorar» (*klauo*) y «gritar» (*ololuzo*). El verbo *klauo* se usa a lo largo de la Septuaginta para expresar el llanto de los que sufren el juicio de Dios (por ejemplo, Lm 1:1–2; Is 15:2, 5; 33:7; Jer 8:23; Os 12:5; Jl 1:5). El verbo *ololuzo* aparece veintiuna veces en la Septuaginta, siempre en un contexto de juicio profético.⁹ El verbo aparece solo aquí en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, Santiago usa la combinación de estas dos palabras de los textos de juicio profético para denunciar a los ricos que estafan a los pobres en su salario. Él dice que deben «llorar y gritar» debido a «las miserias que os vendrán». El uso de la forma de tiempo presente griega —*eperchomenais* (venir sobre)— presenta el juicio venidero como uno que está en el proceso inminente de chocar con ellos, por así decirlo.

Algunos comentaristas creen que esto significa que los ricos a quienes Santiago se dirige están irreversiblemente bajo la ira de Dios.¹⁰ Sin embargo, los juicios proféticos de Dios en la Biblia hebrea a menudo fueron condicionales. Al igual que con Nínive, si los malvados se arrepienten y se vuelven a Dios, él podría ceder del castigo venidero. Así también aquí, los ricos tienen la oportunidad de arrepentirse y tal vez evitar las futuras miserias. Pero ¿quiénes son exactamente los ricos, creyentes o incrédulos? Una advertencia condicional del juicio inminente de Dios parece más apropiada para los no creyentes. Sin embargo, el asunto no se resuelve tan fácilmente porque los comentaristas

⁹ Os 7:14; Am 8:3; Zac 11:2; Is 10:10; 13:6; 14:31; 15:2, 3; 16:7; 23:1, 6, 14; 24:11; 52:5; 65:14; Jer 2:23; 31:20, 31; y Ez 21:17. La única excepción puede ser Is 52:5, lo cual es difícil de interpretar.

¹⁰ Por ejemplo, Vlachos (2013, pp. 158–159), Davids (1982, pp. 174–175) y Ropes (1916, p. 282). Sin embargo, Santiago sugiere que algunos podrían ser cristianos, aunque todos se consideran como incrédulos bajo juicio.

están divididos sobre si los ricos en Santiago, especialmente en el capítulo 1, son creyentes o no.

En Santiago 1:9-10, los ricos podrían ser cristianos porque se contrastan con el «hermano» pobre, lo que implica que también son hermanos.¹¹ Pero no es gramaticalmente necesario que la palabra *hermano* se suministre para modificar rico, solo porque la frase anterior mencionaba al *hermano pobre*. Además, se dice que los ricos aquí pasarán en su humillación y se comparan con flores efímeras (1:10-11). El mandato para el hombre rico de gloriarse en su humillación debe tomarse como irónico: que se jacten, por ahora, pero su fin es solo una humillación escatológica, «El rico pasará como la flor del campo» (1:10). La frase causal tiene más sentido si la jactancia se ve como negativa, realizada por un incrédulo que será juzgado cuando se desvanezca. Tal lenguaje sería extraordinariamente áspero si los ricos aquí fueran presentados como creyentes.

Más adelante en la epístola, es más obvio que los ricos son los no creyentes. En 2:5-7, los ricos son los que arrastran a los pobres a la corte y blasfeman el nombre de Dios. Santiago menciona a estos hombres ricos para enfatizar su punto de que no deben honrar a los hombres ricos que asisten a sus asambleas de adoración más de lo que honran a los pobres (2:1-4). Y finalmente, en 5:1-6, el comportamiento es completamente impropio de los cristianos, y el lenguaje profético usado para denunciarlos es un lenguaje reservado para aquellos bajo la ira de Dios en el Antiguo Testamento (AT).

Por lo tanto, en estos dos pasajes, los ricos se presentan como «malos opresores del pueblo de Dios» (Moo, 2000, p. 66). Estoy de acuerdo, por consiguiente, con aquellos comentaristas que ven a los ricos en todo Santiago como no creyentes que oprimen a los pobres (Allison, 2013, p. 205; Davids, 2014, p. 51, pie de página 69; Johnson, 1995, pp. 190-191; Martin, 1988, pp. 25-26; McKnight, 2011, pp. 98-99).¹² No se los denuncia, por razones de su riqueza,

¹¹ Así también en *James* (Moo, 2000, pp. 36 y 66-67). El comentario de Mayor (1913/1954), publicado originalmente en 1913, enumera a varios comentaristas anteriores que interpretaron 1:10 como «let the rich brother glory in his humiliation as a Christian» [deja que el hermano rico se gloríe en su humillación como cristiano] (p. 45); es decir, gloria en su identificación con el Cristo humilde y su pueblo, no en su riqueza. Mayor argumenta que, debido a que hay personas justas y ricas en el Nuevo Testamento y la congregación de Santiago parece tener comerciantes ricos (4:13-16), es poco probable que se denuncie abiertamente a todos los ricos como una clase en 1:9-10. Pero cuando Santiago se refiere en otra parte de la epístola a los «ricos», tiene en mente un tipo específico de personas ricas que abusan de los pobres. Por lo tanto, en 1:9-10, Santiago no necesita hablar negativamente de todas las personas ricas, sino solo del tipo que tiene en mente para abordar a lo largo de la epístola.

¹² En la página 205, nota al pie número 73, Allison (2013) cita a más de treinta comentaristas que sostienen esta posición.

pero debido al uso perverso del poder social y el prestigio que venía con su riqueza. Sin embargo, como se señaló anteriormente, estos no creyentes tienen la oportunidad de arrepentirse de su maldad y opresión y unirse a los pobres en su adoración al único Dios verdadero. Esta conversión necesariamente estaría acompañada por una nueva forma de ver los recursos: como un medio para amar al prójimo.

Los versículos 2 y 3 detallan el resultado final de la acción errante de los ricos de acumular tesoros en los últimos días. Primero dice: «Se ha podrido su riqueza, y sus ropas están comidas por la polilla» (v. 2). Los dos verbos griegos están en la forma verbal de tiempo perfecto y, por lo tanto, transmiten el estado resultante de la descomposición y de ser comidas por las polillas. Aquí tenemos un indicio del problema real: el tesoro almacenado es completamente estático e inútil. El adjetivo «comido por la polilla» se usa a lo largo de la Septuaginta como una imagen tradicional de algo que está siendo destruido (Job 13:28; Is 51:8; Pr 25:20; Eclo 42:13; Is 33:1 y 50:9).¹³ El verbo «estar podrido» (*sepō*) se usa gráficamente en 1 Clemente 25:3 para hablar de la carne de un ave fénix en descomposición después de su muerte. Entonces, el resultado final de acumular tesoros en los últimos días es, ante todo, que la riqueza acumulada es estática, podrida e inútil.

El versículo 3 suma a la podredumbre y al ser devorado por las polillas, las imágenes de óxido y corrosión. Santiago dice: «Se han oxidado su oro y su plata. Ese óxido dará testimonio contra ustedes y consumirá [su óxido] como fuego sus cuerpos». Una vez más, se usa el tiempo perfecto —*katiōtai* (se han oxidado)— para transmitir un estado resultante de corrosión. Santiago personifica la riqueza oxidada de los ricos representándola como testigo contra ellos en el juicio final. Él proclama gráficamente y proféticamente que el óxido de su riqueza consumirá su carne como fuego.

Mucha evidencia sugiere que Santiago está adaptando su lenguaje de una tradición judía específica (Eclo 12:10–11; 29:8–12) que condena de manera similar la acumulación estática de la riqueza. La alta probabilidad de que Santiago esté interactuando con Eclesiástico se basa en la siguiente evidencia: (1) el verbo «corroer» (*katioō*) aparece en la Biblia griega solo en Eclesiástico 12:10–11 y Santiago 5:3. (2) El sustantivo «óxido» (*ios*) es inusual, y solo aparece en otros dos contextos en la Biblia griega: Carta de Jeremías 1:10, 23 y Ezequiel 24:6–12. La forma verbal «oxidar» (*ioomai*) ocurre solo en

¹³ El término *comido por las polillas* es también uno de los muchos ecos de las enseñanzas de Jesús a lo largo de la carta de Santiago. En este caso, es un eco de las enseñanzas de Jesús sobre la acumulación de tesoros en el cielo, donde las polillas no pueden destruir (Mt 6:19–20; Lc 12:33).

Eclesiástico 12:10; 29:10. Por lo tanto, el grupo de palabras inusuales (*ios*, *ioomai*) aparece solo en cinco contextos en total de la Biblia griega, tres de los cuales son Santiago 5:3, Eclesiástico 12:10 y Eclesiástico 29:10. (3) Al igual que Santiago 5, Eclesiástico 12 y 29 enseñan sobre el uso de las riquezas. (4) Los términos plata (*argurion*), oro (*chrusion*) y tesoro (*thésaurus*) aparecen en Santiago 5:2-3 y Eclesiástico 29:10-11. Esta evidencia lingüística y temática sugiere que Santiago está interactuando con la enseñanza de Eclesiástico sobre la riqueza y la pobreza. Veremos que Santiago promueve ciertas ideas de Eclesiástico mientras omite otras.

Eclesiástico 12 advierte sobre no dar dinero o pan a los malvados; más bien, uno debería dárselo a los justos, quienes no los dañarán a cambio. Uno no debe confiar en un enemigo, porque su maldad corroe como el cobre (Eclesiástico 12:10). Incluso si un enemigo se humilla a sí mismo, uno debe permanecer vigilante para protegerse de él. Eclesiástico asume que uno debe dar limosna, y advierte que se debe dar a los justos. En las antiguas escrituras judías se elogiaba mucho la acción de dar limosna, a veces incluso con la promesa de salvación y perdón de los pecados (Tb 2:14, 4:10-11 y 12:8-10; Eclo 3:30 y 31:5).¹⁴ Santiago no muestra indicios de que respalda esta línea de enseñanza judía sobre la riqueza y la limosna, pero está de acuerdo con Eclesiástico en que la acumulación estática de la riqueza es un mal uso de ella.

De acuerdo con Eclesiástico 29:8-12, uno no debe hacer que los humildes esperen la caridad o rechazarlos. Más bien, uno debería «perder plata por el bien de un hermano o el prójimo, y no dejar que se oxide (*ioomai*) debajo de la piedra para su destrucción» (29:10). El hecho de que la plata esté «debajo de la piedra» muestra que la persona la escondería para protegerla, temerosa de usarla para propósitos positivos y justos. De acuerdo con algunos aspectos de la enseñanza judía, Eclesiástico enfatizó que la limosna era el uso positivo y justo de la riqueza. En lugar de permitir que se oxiden debajo de una piedra, Eclesiástico implora: «Invierte tu tesoro según el mandato del Altísimo, y te producirá más que el oro; guarda limosnas en tu despensa, y ellas te librarán de todo mal» (29:11-12). Al igual que con Santiago, el problema es que los ricos están acumulando su tesoro y manteniéndolo estático y, por lo tanto, inútil. Si bien Santiago promueve la idea de Eclesiástico de que la riqueza no debe acumularse, no sigue su ejemplo al recomendar que se entregue a los pobres como la única respuesta a la pobreza o como la base de la salvación.

¹⁴ Vea especialmente entre estos Tobit 4:10-11 (*La Biblia de Nuestro Pueblo*, 2006): «Porque la limosna libra de la muerte y no deja caer en las tinieblas. Los que hacen limosna presentan al Altísimo una buena ofrenda». Este tema se trata completamente en *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition* (Anderson, 2014).

Más bien, Santiago sigue a Jesús al ver las obras (incluido el uso adecuado de los recursos) como una salida necesaria de la fe genuina y, por lo tanto, como una condición previa para la salvación final, pero no como la causa de nuestra salvación.¹⁵

Por dos razones, es probable que Santiago también tenga en mente 1 Enoc 97:1-8. Primero, 1 Enoc 94-97 es un pasaje claro y extendido de la denuncia profética de los ricos por sus abusos contra los pobres. Segundo, 1 Enoc 97:4 dice que, si haces un mal uso del dinero, tu corazón te condenará y «este hecho será contra vosotros testimonio y recuerdo de maldades» (Diez Macho, 1984, p. 129). Este pasaje puede haber sido parte de la inspiración de Santiago para personificar el óxido de la riqueza de los ricos, que los condenaría en el juicio. En 1 Enoc 97:1-8, el autor condena a los ricos que «tienen agua disponible para ellos en todo tiempo» y que «comen el mejor pan» y «beben lo mejor de la cabecera de la fuente». Pero, como en Santiago 5, no condena a los ricos simplemente por poseer riqueza. Más bien, son denunciados por

¹⁵ Muchos textos judíos antes y en torno del primer siglo sugieren que las obras, incluido el uso adecuado de los recursos, pueden servir para merecer la salvación (Tb 4:10-11; 12:8-10; 2 Mac 7:9; 4 Mac 2:23; Eclo 23:11; 31:5; 34:5). Jesús, por el contrario, enfatiza las buenas obras y su recompensa eterna (por ejemplo, «acumulen para sí tesoros en el cielo» [Mat. 6:20]), pero en ninguna parte afirma que estas buenas obras proporcionarán la base de la salvación. Pablo va más allá para combatir explícitamente la idea de que las obras son la base sobre la cual somos salvos (Gl 2:16; Ef 2:8). Esta comprensión de la relación entre fe, obras y recompensas (en su expresión madura) se remonta al menos a Agustín en sus escritos antipelagianos, por ejemplo, Grat. 13; Praed. 12. Cabe señalar que recientemente, muchos eruditos del Nuevo Testamento han aceptado la idea del «nomismo de pacto» (*covenantal nomism*) promovido por E. P. Sanders en *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (1977). Según esta tesis, el judaísmo no creía que las obras merecieran la salvación. Más bien, creían que fueron incorporados al pacto a través de su etnia judía y se mantuvieron a través de guardar la Torá. Pablo, entonces, no estaba respondiendo a los judíos que intentaban merecer la salvación a través de buenas obras, sino a los judíos que usaban marcadores de identidad judía (como la circuncisión, las leyes alimentarias y los festivales) para mantener su propia justicia ante los ojos de Dios, y así ser «justificados» (intente leer Gl 2:16 de esta manera). Esta llamada «nueva perspectiva sobre Pablo» viene en muchas variedades, pero las líneas principales han sido desarrolladas por James D. G. Dunn (2008) y N. T. Wright (2009). Para un tratamiento exhaustivo de todo el movimiento, vea *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics* (Westerholm, 2004). Para nuestros propósitos, es suficiente notar que la Nueva Perspectiva no es aceptada universalmente y tiene sus debilidades. Por ejemplo, Sanders retrató al judaísmo como totalmente monolítico, mientras que muchos estudiosos han demostrado que era muy diverso (ver especialmente *Justification and Variegated Nomism* [Carson, O'Brien y Seifrid, 2004]). Sanders también describe solo el «judaísmo formal», es decir, el judaísmo tal como se expresa en los escritos judíos existentes que poseemos. Como muchos cristianos hoy malinterpretan la doctrina correcta, también muchos judíos seguramente no compartieron la misma teología que los autores de los escritos que poseemos. Existen muchas otras debilidades, pero vea más adelante uno de los principales problemas, el tratamiento de Gálatas 2: 16, en *Galatians 2:11-21 and the Interpretive Context of «Works of the Law»* (Scacewater, 2013). Creo que los textos judíos que he citado anteriormente son suficientes, aunque no son pruebas completas de que algunos escritos judíos implican que la salvación fue merecida por obras.

cometer «iniquidad, mentira y blasfemia», y porque son personas poderosas «que oprimen con fuerza al justo». El amor al dinero hace que los hombres se vuelvan codiciosos y opresivos, y así adquieren bienes para atesorar. Pero ni 1 Enoc, ni Eclesiástico, ni Santiago condenan la posesión de riqueza en sí misma. Más bien, es la acumulación injusta de la riqueza, así como la opresión de los pobres y la explotación de su trabajo, lo que la hace estática.

El estado oxidado e inútil de la riqueza de los ricos en Santiago 5 es el resultado de la razón principal de su condena: Ellos han acumulado tesoros en los últimos días. En los textos judíos mencionados anteriormente, especialmente en Tobit y Eclesiástico, se alienta a los creyentes judíos a almacenar buenas obras en el cielo en su propio tesoro personal, lo que les otorgaría beneficios soteriológicos en el juicio (4 Esr 7:76-77; Bar 14:12-13 y 24:1; Tb 12:8-20). Jesús no otorga los mismos beneficios soteriológicos a las buenas obras pero al mismo tiempo exhorta a sus seguidores a que acumulen tesoros en el cielo mediante buenas obras, incluido el uso justo de las riquezas (Lc 12:21, 33; 18:22; Mt 6:19-20).

En contraste con las advertencias judías, incluyendo las de Jesús, los ricos a quienes se dirige Santiago han acumulado tesoros terrenales, y los han acumulado para ellos mismos. Como dice Eclesiástico, han guardado su tesoro debajo de la piedra, donde se encuentra inútil, se oxida y se destruye. Santiago 5:4-6 explica exactamente cómo han acumulado estos tesoros. Han estafado a los trabajadores con su salario y se han guardado el dinero para ellos mismos (5:4), lo que fue denunciado sistemáticamente en toda la tradición judía (Lv 19:13; Dt 24:14-15; Job 7:1-2, 24:10, 31:13 y 38-40; Jer 22:13; Mal 3:5; Eclo 7:20, 31:4, 34:21 y ss.; Tb 4:14; Mt 20:8; Testamento de Job 12:4; Pseudo-Phocylides 19).¹⁶ Los ricos también han vivido en el lujo y la autoindulgencia (5:5). Estos gastos no significan que los ricos dejaron de acumular riqueza, sino que intercambiaron una forma de riqueza acumulada por otra; es decir, bienes y lujos. Han desperdiciado su riqueza en estas indulgencias en el «día de matanza», que se refiere al día venidero de la ira escatológica de Dios.¹⁷

¹⁶ Estas referencias fueron tomadas de Davids (1982, p. 177).

¹⁷ La frase *el día de la matanza* (*en hēmera sphagēs*) ha generado diferencias interpretativas. Pero tiene su trasfondo en las tradiciones hebreas del juicio de Dios como un día de la matanza de sus enemigos (por ejemplo, Is 30:33 y 34:5-8; Jer 46:10; vea Davids [1982, p. 178]). Puede referirse específicamente a Jeremías 12:3: «A mí, SEÑOR, tú me conoces; tú me ves y sabes lo que siento por ti. Arrástralos, como ovejas, al matadero; apártalos para el día de la matanza». 1 Enoc 94:9 se refiere al día de la matanza como el día en que se juzgará a los ricos malvados. 1QH XV, 17-18 (los textos de Qumrán, los Rollos del Mar Muerto) se refiere al «Día de la Masacre» como el día escatológico (Vermees, 2012). Así que el día de la matanza aquí probablemente se refiere al juicio escatológico de los impíos. Viendo las razones

El resultado final de su riqueza acumulada en los últimos días es que han «condenado y matado al justo». Al igual que en la Biblia hebrea, los trabajadores pobres están representados aquí como teniendo una disposición espiritual justa, porque no pueden depender de sí mismos para salvación o restitución. En su lugar, deben confiar en Dios, y muchos de ellos lo hacen; de ahí, la mansa caracterización de los pobres como justos. La cláusula final puede concordar con esta idea, pues es posible traducirla como «él no se opone a ustedes», refiriéndose a la incapacidad del justo para oponerse a los ricos, o como «¿no se opone a ustedes?», refiriéndose a la oposición de Dios de los ricos en nombre de los pobres. La última opción hace un buen clímax profético; se ajusta al estilo polémico de Santiago y también es coherente con el uso cercano del mismo verbo (*antisstetai*) en 4:6 con Dios como el sujeto que se opone al arrogante (Johnson, 1995, p. 305; Varner, 2017, p. 360-362).

El tratamiento tortuoso de los pobres y el malvado uso de la riqueza son suficientemente malos en sí mismos. Sin embargo, el hecho de que los ricos hayan hecho esto en los últimos días (Santiago 5:3) hace que su pecado sea sumamente intolerable. Los primeros cuatro casos de la frase «en los últimos días» ocurren en el Pentateuco (Gn 49:1; Nm 24:14; Dt 4:30, 31:29). Los otros quince casos ocurren solo en los profetas (Isa 2:2; Jer 17:11, 23:20, 30:24, 48:47 y 49:39; Ez 38:8, 16; Dn 10:14; Os 3:5; Am 4:2, 8:10; Miq 4:1). Génesis 49 profetiza que Judá encabezará a Israel y destruirá a sus enemigos, mientras que Números 24 profetiza que un rey mesiánico cumplirá este papel (Nm 24:17-19). Pero Deuteronomio enfatiza que, en los últimos días, el mal vendrá sobre Israel porque se alejará de Dios (31:29). Este mal incluye el exilio, que para Israel duró desde la destrucción del primer templo en 586 a. C. hasta el tiempo de Jesús. Aunque Israel fue restaurado del exilio y el templo fue reconstruido, la gloria de Dios nunca volvió a habitar el templo, y así muchos judíos del primer siglo se consideraron aún en el exilio hasta que la presencia de Dios regresara a la tierra (Vermes, 2012, 1QS VII, 5-7; 1QM I, 1-3; Tobit 3:3-4; 14:5; 4T504 III, 10-11; VI, 10-15; Testamento Benjamín 10:11).¹⁸ Los últimos días se caracterizarían por maldad y tribulación, apareciendo especialmente falsos maestros y apóstatas.¹⁹

que Santiago da para condenar a los ricos, no estoy de acuerdo con Allison en que Santiago vea a los ricos negativamente simplemente por su riqueza (Davids, 1982, p. 204).

¹⁸ 1 Baruc y la carta de Jeremías son pseudoepigrafas escritas durante el período del segundo templo que son destinadas (ficticiamente) a los judíos en el exilio después de la destrucción del primer templo. Las cartas probablemente intentaron usar el primer exilio como base para exhortar a los judíos en su día, a vivir puros mientras estaban en el exilio. No todas las tradiciones judías sostuvieron que todavía estaban en el exilio (por ejemplo, Jue 4:2-3), pero probablemente la mayoría lo hizo.

¹⁹ Una persecución de los últimos tiempos se menciona en Dt 4:30 y 31:29; Ez 38:14-16; Dn 7:21, 23,25, 8:17-26, 11:28-12:13, 4Q169 fragm. 3-4, 2:2; fragm. 3-4, 3:3-5; CD-AI, 12-19; Oráculos Sibílicos 5:447-482;

La gente de la Iglesia primitiva se entendía a sí misma como viviendo en «los últimos días», durante los cuales experimentaban tribulaciones, falsos maestros y apostasia (Santiago 1:18, 5:3, 5:7-9; 1 Pedro 1:3, 20-21, 3:18-19, 21-22 y 4:12-19; 2 Pedro 1:16-17 y 3:3; Judas 18). Sabían que los últimos días habían comenzado porque el Espíritu Santo había venido sobre «toda carne» en Pentecostés; lo que Joel profetizó sucedería en los últimos días (Jl 2:28-32; Hch 2:17). El hecho de que vivieran en los últimos días tiene dos implicaciones para la condena de Santiago de que los ricos han acumulado tesoros. Primero, es un momento de tribulación, y los ricos están participando del lado del mal. Están oprimiendo a los pobres y aumentando sus pecados para el día del juicio venidero. En la medida en que los trabajadores pobres formaban parte de la Iglesia, los ricos perseguían a la Iglesia privándolos de los recursos necesarios para la vida.

Segundo, la consumación era inminente. El regreso de Jesús no es como alguien avanzando a paso firme hacia la tierra con un tiempo de llegada conocido, sino más bien como uno que espera al otro lado de una puerta, listo para aparecer en cualquier momento de la historia. La inminencia del regreso de Jesús crea una urgencia sobre cómo nos comportamos y cómo administramos nuestros recursos. Si la historia pudiera ser consumada mañana, ¿qué sentido tiene ocultar tus riquezas debajo de una roca para que se oxiden? ¿Por qué estafar a tus trabajadores cuando de todos modos no puedes entender cómo gastar todos los recursos que tienes? Esto nos recuerda la parábola de Jesús sobre el rico insensato que acumuló su grano por su propio bien y cuya vida Dios tomó al día siguiente para demostrar la inutilidad de almacenar tesoros de esa manera (Lc 12:13-21). Entonces, en los últimos días, los recursos deben ser administrados éticamente, deben emplearse para propósitos del reino con un sentido de urgencia escatológica, y no deben acumular óxido debajo de una roca. Esta última advertencia nos lleva al punto final y positivo que Santiago está haciendo.

El dinero debe ser usado dinámicamente y solo como un medio

Primero, el dinero debe ser poseído dinámicamente. El problema con almacenar tesoro es que se vuelve estático, oxidado y sin valor. Nuestro creador proporciona los recursos para que se empleen con sabiduría, integridad y propósito, y de manera que den frutos. Por lo tanto, los creyentes pueden

4 Esdras 8:50; et al. Se dice que la enseñanza falsa es parte de esta persecución en Daniel 7:25; 8:25; y en otras fuentes judías del segundo templo. Ver G. K. Beale (2011, pp. 111, 124-26 y 187-224).

bendecir a otros (especialmente a los pobres) con regalos (ver Santiago 2:15-16), contratar trabajadores y pagarles de acuerdo con el acuerdo laboral, invertir para que se puedan emplear más recursos en el futuro por el amor a Dios (ver Lucas 12:21); organizaciones de apoyo que promueven el ministerio holístico del evangelio, ahorran sabiamente para evitar la dependencia futura y para liberarse a sí mismo para el ministerio o servicio... las posibilidades son infinitas. El principio que está en juego es que el dinero se emplee en formas significativas y dinámicas para la gloria de Dios en lugar de ser atesorado inútilmente.²⁰

En contraste, vemos que los terratenientes ricos a quienes Santiago se dirigía intercambiaban su dinero por males, lujos e indulgencias. Este uso egocéntrico de los recursos se hace eco de la parábola de Jesús del rico insensato que acumuló su cosecha excesiva para que pudiera descansar, comer, beber y divertirse. Dios lo llamó necio, un término bíblico que denota no solo la incompetencia sino también la iniquidad (Lc 12:20).²¹ La lección de la parábola es que debemos ser «ricos para Dios»; es decir, debemos usar nuestros recursos para los propósitos y la gloria de Dios en lugar de para nosotros mismos (Lc 12:21). La crítica de Santiago al mal uso de los recursos por parte de los ricos sigue la enseñanza de Jesús y, por lo tanto, también implica que debemos usar nuestro dinero de manera que beneficie a otros.

De hecho, como se señaló anteriormente, el comando de amor es un tema predominante en toda la epístola.²² Si el dinero es estático y acumulado, no puede emplearse de manera que demuestre amor hacia los demás. Pero cuando los recursos se emplean con rectitud en la economía, pueden ser intercambiados muchas veces por partes de consentimiento mutuo, aumentando su valor con cada intercambio si se basan adecuadamente en los deseos subjetivos de los

²⁰ Un revisor atento de este artículo comentó que el «uso dinámico de los recursos» sugiere que estoy insinuando que debemos invertir nuestros recursos en el desarrollo de producción. Pero no tengo tales ideas en mente y he intentado reescribir esta sección para comunicar mejor mi intención. Por «uso dinámico de los recursos», simplemente quiero decir que, en nuestra economía moderna, el intercambio no es un juego de suma cero, y los recursos pueden aumentar en valor cuando se invierten o utilizan adecuadamente. Si la teoría subjetiva del valor es verdadera, entonces los recursos pueden aumentar en valor simplemente a través de su transferencia a un nuevo propietario que tiene mayor utilidad o apreciación por el bien. Por lo tanto, los recursos son intrínsecamente dinámicos cuando entran en intercambios en el mercado, ya sea apreciándose o depreciándose en valor. Además, incluso las limosnas o regalos (que la Biblia a menudo elogia) serían un uso dinámico de los recursos si el valor del bien aumentara cuando se transfiriera al destinatario. En última instancia, si los recursos se usan correctamente con respeto por amor al prójimo, en general creo que el valor de los recursos intercambiados tenderá a aumentar. Santiago probablemente no tenía en mente tales puntos de vista económicos específicos de los recursos, pero creo que estos principios modernos son simplemente la inversa de la acumulación egoísta contra la que advierte Santiago, y una implicación con respecto al dinero de su empleo del mandamiento de amor.

²¹ Job 31:24-28; Sal 14:1; Sal 49; Ec 2:1-11; Eclo 11:18:20; Blomberg (2012, p. 361).

²² Ver nota 3 arriba.

propietarios. Por lo tanto, incluso a través del libre intercambio y donaciones, los recursos se emplean dinámicamente cuando aumentan de valor debido a que caen en manos de un propietario que los valora más.

Segundo, el dinero debe ser tratado como un medio y nunca como un fin en sí mismo. El problema con el rico insensato era que él estaba construyendo un suministro de cosechas simplemente por el bien de sí mismo. De manera similar, los ricos estaban estafando a los trabajadores porque trataban el dinero como un fin. Así, trataron a sus trabajadores como un medio, permitiéndoles cultivar la tierra que produciría abundantes cosechas para los terratenientes, mientras que los terratenientes conservaban tanto los cultivos como los salarios. Usando el lenguaje de Tomás de Aquino (1485), los terratenientes no respetaban al otro como otro, sino que los usaban como extensiones de sí mismos para lograr sus propios fines deseados (pt. II-II, a. 1).

Santiago condena el trato de los ricos a los pobres como un medio. Aquellos que llevan la imagen de Dios nunca deben ser utilizados como un medio para un fin. El dinero mismo debería ser el medio por el cual logramos nuestros diversos fines, incluido el llamado a amar a nuestro prójimo. La necesidad de emplear dinero como un medio se intensifica ahora que vivimos en los últimos días, cuando la historia podría consumirse en cualquier momento y todas las reservas estáticas de tesoros serán testigos en contra de sus dueños en el día del juicio.

Conclusión

En Santiago 5:1-6, vemos una denuncia de los terratenientes ricos por el mal uso de los recursos y la opresión de los pobres. La presencia de los últimos días exige un uso más urgente y útil de los recursos que la indulgencia egocéntrica. Santiago, siguiendo la enseñanza de Jesús, advierte que la acumulación de recursos para uno mismo hace que estos sean estáticos e inútiles. Tal acumulación será juzgada por Dios. Por otro lado, los recursos pueden emplearse de manera dinámica, no pudriéndose debajo de una piedra, sino que siendo utilizados como un medio en la economía para el beneficio del prójimo.

Es probable que existan implicaciones para una visión cristiana de la economía política moderna, ya que se podría argumentar que ciertos sistemas económicos permiten un mejor uso dinámico de los recursos. También se podría argumentar que ciertos sistemas fomentan la acumulación y la codicia, lo que sería lo opuesto a lo que Santiago alienta. Además, se debe tener en cuenta que Santiago es una voz moral y profética para los no creyentes en su entorno económico. ¿Podríamos nosotros también ser una voz en nuestro tiempo? En

cualquier caso, las complejidades de una aplicación de este tipo, desde la Palestina del primer siglo a nuestra moderna y globalizada economía política, son demasiado amplias para este artículo, y ofrezco las sugerencias anteriores como una fuente de reflexión.

La aplicación definitiva que podemos tomar de la epístola de Santiago es que debemos usar los recursos que tenemos para amar a nuestro prójimo y tratar a los demás con justicia. De igual manera, debemos resistirnos a acumular recursos para nosotros mismos. Hay una gran cantidad de formas en que las personas pueden emplear sus recursos hoy para lograr estos objetivos, incluyendo ahorrar sabiamente, invertir, gastar, dar, emplear y crear. Podríamos preguntarnos cada día: «¿Mi dinero dará frutos por amor a Dios?».

Referencias

- Allison, D. (2013). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*. Bloomsbury
- Anderson, G. A. (2014). *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*. Yale University Press.
- De Aquino, S.T. (1485). *Suma Teológica*.
- Bauckham, R. (1988). James, 1 and 2 Peter, Jude. En D. A. Carson y H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF* (pp. 303-317). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511555152.020>
- Beale, G. K. (2011). *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Baker Academic.
- La Biblia de Nuestro Pueblo*. (2006). Liturgical Press.
- Blomberg, C. (2012). *Interpreting the Parables* (2.a ed.). IVP Academic.
- Carson, D. A., O'Brien, P. T. y Seifrid, M. A. (Eds.). (2004). *Justification and Variegated Nomism* (2 vols.). Baker Academic.
- Charlesworth, J. H. (Ed.). (2010). *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.). Hendrickson Academic.
- Davids, P. H. (1982). *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Eerdmans.

- Davids, P. H. (2014). *A Theology of James, Peter, and Jude*. Zondervan.
- Dibelius, M. y Greeven, H. (1976). *James: A Commentary on the Epistle of James*. Fortress Press.
- Díez Macho, A. (Trad.). (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento* (vol. 4). Ediciones Cristiandad.
- Dunn, J. D. G. (2008). *The New Perspective on Paul*. Eerdmans. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151488-3>
- Edwards, R. B. (1992). *Dictionary of Jesus and the Gospels* (2.a ed.) (J. B. Green y S. McKnight, Eds.). InterVarsity Press.
- Goppelt, L. (1981a). *The Ministry of Jesus in its Theological Significance* (J. Roloff, Trad.). Eerdmans.
- Goppelt, L. (1981b). *Theology of the New Testament* (vol. 2) (J. Roloff, Trad.). Eerdmans.
- Green, J. B. (1995). *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166683>
- Johnson, L. T. (1995). *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press. <https://doi.org/10.5040/9780300261752>
- Köhler, L., Baumgartner, W. y Jakob, J. (2000). דַּל [dal]. En *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (M. E. J. Richardson, Trad.). E. J. Brill.
- Kümmel, W. G. y Feine, P. (1975). *Introduction to the New Testament* (H. C. Kee, Trad.) (17.a ed.). Abingdon Press.
- Martin, R. P. (1988). *James*. Word.
- Mayor, J. B. (1954). *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction, Notes, Comments, and Further Studies in the Epistle of St. James*. Zondervan. (Originalmente publicado en 1913).
- McKnight, S. (2011). *The Letter of James*. Zondervan. <https://doi.org/10.5040/bci-000v>
- Moo, D. J. (2000). *The Letter of James*. Eerdmans.
- Nueva Versión Internacional. (1979). Biblica.

- Ropes, J. H. (1916). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. T&T Clark.
- Roy, L. (1973). *Dictionary of Biblical Theology* (2.a ed.) (X. León-Dufour, Ed.). Seabury Press.
- Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Fortress Press.
- Scacewater, T. A. (2013). Galatians 2:11-21 and the Interpretive Context of «Works of the Law». *Journal of the Evangelical Theological Society*, 56(2), 307-323. <https://etsjets.org/publication/galatians-211-21-and-the-interpretive-context-of-works-of-the-law/>
- Taylor, M. E. (2006). *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. T&T Clark.
- Varner, W. (2017). *James: A Commentary on the Greek Text*. Fontes Press.
- Vermes, G. (2012). *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (7.a ed.). Penguin.
- Vlachos, C. A. (2013). *Exegetical Guide to the New Testament*. B&H Academic.
- Westerholm, S. (2004). *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics*. Eerdmans.
- Wright, N. T. (2009). *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. IVP Academic.

Derechos de Autor (c) 2023 Todd A. Scacewater



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



La revolución indigenista avanza en todas las naciones de América

The Indigenista Revolution is Advancing in All the Nations of the Americas

Eugenio Trujillo Villegas

Sociedad Colombiana Tradición y Acción
trujillo.eugenio@gmail.com

Resumen: En todos los países de América se ha desatado un conflicto con las poblaciones indígenas. Comenzó en 1992 con la celebración de los 500 años del Descubrimiento y con la fundación del Foro de São Paulo en 1990. En realidad, es un proyecto del marxismo cultural, con alcance universal, que pretende presentar el sistema de vida de los indígenas como el ideal de la sociedad del futuro, junto con la imposición de un sistema socialista radical. La meta es abolir la propiedad privada, acabar la sociedad de consumo y convertir los restos de la civilización cristiana en un sistema gobernado por una tiranía impuesta por gurús, chamanes religiosos y dictadores.

Palabras clave: indigenismo, civilización cristiana, marxismo cultural, teología de la liberación, Iglesia católica.

Abstract: Conflict with indigenous populations has broken out in all the countries of America. It began in 1992 with the celebration of the 500th anniversary of the Discovery and with the founding of the São Paulo Forum in 1990. In reality, it is a project of cultural Marxism, with universal scope, which aims to present the indigenous system of life as the ideal of the society of the future, along with the imposition of a radical socialist system. The goal is to abolish private property, end consumer society and convert the remains of Christian Civilization into a system ruled by a tyranny imposed by gurus, religious shamans and dictators.

Keywords: Indigenismo, Christian Civilization, Cultural Marxism, liberation theology, Catholic Church.

Es una realidad que en los últimos años se han agravado los conflictos con los pueblos indígenas en todos los países de América. Desde Canadá hasta la Patagonia, pasando por cada una de las naciones americanas, es como si hubiera un volcán oculto por debajo de la tierra, que de vez en cuando hace erupción en forma violenta y entonces se ejecutan actos vandálicos y terroristas que amenazan la sociedad. Esto es un grave indicador de que algo anormal está aconteciendo, y cuando estas cosas suceden, las evidencias confirman que no se trata de asuntos aislados, que surgen en forma espontánea aquí y allá, sino que corresponde a una vasta articulación continental que va avanzando en forma implacable con un objetivo preciso y muy bien determinado.

Antecedentes

El origen de esta situación se remonta a 1992, cuando se celebraron los 500 años del descubrimiento de América. Entonces, el mundo entero se unió a las celebraciones, que fueron magníficas, pues la grandeza del acontecimiento no era para menos. Sin embargo, en forma paralela, surgió un movimiento mundial que comenzó a cuestionar implacablemente la grandeza de la gesta civilizadora emprendida principalmente por España, que no solo descubrió el continente americano, sino que a lo largo de estos cinco siglos emprendió una colosal transformación cultural y civilizadora.

Las numerosas tribus indígenas, que vivían en estado salvaje y primitivo, fueron convertidas gradualmente al catolicismo. Fueron civilizadas de acuerdo con los principios cristianos y con el correr de los años se fueron eliminando entre ellos los vestigios del paganismo, erradicando las monstruosas costumbres y ritos comunes a todas las poblaciones indígenas, absolutamente inaceptables en cualquier época de la humanidad. Tal es el caso de los sacrificios humanos, el canibalismo, la adoración de la naturaleza, la proliferación de dioses, la tiranía como habitual forma de gobierno, y muchas otras costumbres, creencias y tradiciones indígenas que fueron superadas por la historia y por la civilización.

Fundación del Foro de São Paulo

Por la misma época de los 500 años del Descubrimiento, dos líderes comunistas de gran relevancia fundaron en Brasil el Foro de São Paulo, en 1990. Fidel Castro y Lula da Silva unieron esfuerzos para aglutinar a todas las izquierdas latinoamericanas en un mismo discurso ideológico, doctrinario y político, que tiene como objetivo promover la revolución social y la guerra política en todas las naciones del continente. Poco después, en 1999, se unió a ellos otro personaje nefasto para Latinoamérica, el venezolano Hugo Chávez, quien poco después tomaría el poder en su país a través de un golpe

de Estado, imponiendo una dictadura que perdura hasta nuestros días a través de su sucesor, Nicolás Maduro.

El nuevo aliado aportó la chequera inmensa y corrupta del Estado venezolano, que se convirtió en el financiador ilimitado de todas las aventuras socialistas en el continente. Y así, durante estos últimos treinta años, el socialismo latinoamericano se expandió en forma prodigiosa, comprando voluntades, sobornando instituciones y personas, y desarrollando una inmensa labor subversiva que ha rendido sus frutos, pues todas las naciones iberoamericanas sufrieron el embate del socialismo y algunas de ellas sucumbieron ante él.

Una de las banderas de la nueva revolución socialista fue precisamente la cuestión indígena. Por un lado, el discurso de reivindicación contra la civilización occidental fue muy radical, en el sentido de que había que pagar una deuda histórica con las tribus indígenas, que, según ellos, habían sido despojadas de su territorio, de sus costumbres, de su religión y de su forma de vida primitiva.

En la declaración pública realizada por sus fundadores, se deja constancia que asistieron cuarenta y ocho organizaciones y partidos políticos del continente, que se unieron alrededor del Foro de São Paulo para reflexionar acerca de los acontecimientos mundiales después de la caída del Muro de Berlín. Ello quiere decir claramente que era necesario encontrar una vía diferente a la del marxismo totalitario de Rusia, para imponer el comunismo en el mundo.

El Foro tiene su origen en la convocatoria de Lula (da Silva) y Fidel Castro a partidos, movimientos y organizaciones de izquierda, en julio de 1990, para reflexionar sobre los acontecimientos post caída del Muro de Berlín y los caminos alternativos y autónomos posibles para la izquierda de América Latina y del Caribe, más allá de las respuestas tradicionales.

Ese primer encuentro se dio en la ciudad de Sao Paulo y reunió a 48 partidos y organizaciones, que representaban diversas experiencias y matrices político-ideológicas de toda la región latinoamericana y caribeña. (Foro de São Paulo, s.f.)

Avance implacable del marxismo cultural

Por otro lado, a este proyecto político se le unió un hecho muy grave. El marxismo cultural, que viene expandiéndose por el mundo con su nueva faceta aparentemente pacífica e inofensiva, descubrió en lo más profundo de la cultura

indígena una similitud extraordinaria con los postulados igualitarios de Marx y de Engels, los ideólogos y fundadores del comunismo.

Según los promotores del indigenismo, el sistema de vida indígena encaja perfectamente con los postulados más radicales del marxismo. En ambos se niega el principio civilizador de la propiedad privada, que no existía en las tribus indígenas, y que el marxismo pretende abolir sistemáticamente. Además, los conceptos de progreso, empleo, desarrollo, gestión empresarial, generación de riqueza, desarrollo social y justicia social, son ajenos a la mentalidad y a la forma de gobierno y de subsistencia de los indígenas, pues su filosofía y su sistema de vida corren contrario a estos postulados.

Entonces, la tribu indígena pasó a ser propuesta como el modelo perfecto para la creación de un nuevo tipo de sociedad, lo cual ha sido acogido por la Agenda 2030, que es el derrotero que se le quiere imponer al mundo en la actualidad. La nueva concepción marxista del futuro quiere un mundo sin industria, sin comercio, sin desarrollo económico, sin aviones, sin barcos, sin automóviles, donde cada región debe vivir de lo que produce y únicamente de lo que necesita en forma prioritaria. Según ellos, este modelo de vida es el único que puede salvar al planeta de una catástrofe ambiental, climática y humanitaria que eventualmente conducirá a la extinción de la raza humana, lo cual es una farsa y una mentira repetida con insistencia.

Esa es la teoría impulsada por marxismo del siglo XXI, y es por ello que esa secta política e ideológica plantea la abolición del petróleo, del gas y del carbón como fuentes de energía. Pretenden acabar con la industrialización, el comercio, el consumo, el capitalismo, la propiedad privada y con la libre iniciativa privada, para reemplazarlos por el trueque, la pobreza y la miseria del socialismo. Es la alternativa terrible a la cual está siendo sometido el mundo actual. El objetivo es tomar el edificio grandioso de la civilización cristiana, construido a lo largo de veintiún siglos de historia, para reemplazarlo por el sistema indígena primitivo, primario, socialista y pobre.

Principalmente, lo que quieren los teóricos de esta concepción absurda de la cultura y de la civilización, es imponer el ideal de la revolución marxista, que hasta ahora nunca se alcanzó en ninguna parte. Según ellos, esta será la etapa posterior a la del estado totalitario que crearon Lenin, Stalin y Fidel Castro.

El posmarxismo que pretenden imponer al mundo es la sociedad sin Estado, gobernada dictatorialmente por caciques, por gurús y por chamanes, que serán una mezcla de autoridad política y religiosa, para imponer el igualitarismo a

todos los seres humanos. Entonces, según sus promotores, el mundo del futuro pasará a vivir en el sistema de vida primitivo de las tribus indígenas.

¿Será esto una novela de ciencia ficción? Pues no lo es. Es una realidad en plena ejecución, con muchos adalides que la quieren imponer desde ya. Uno de ellos es la ONU, sumado a un conglomerado muy activo de ONG dispersas por el mundo, que proclaman esta teoría absurda como una realidad para el día de mañana. Algunos presidentes, como el de Colombia —Gustavo Petro—, ya comenzaron a ejecutar este plan siniestro, exigiendo que se acabe la exploración de petróleo, del gas y del carbón en Colombia, como el gran inicio de esta revolución económica y cultural. Por supuesto, pretendiendo imponer las más aberrantes teorías del socialismo, que no hacen otra cosa que demoler el desarrollo de nuestros países, alcanzado durante cientos de años de trabajo y esfuerzo.

La profética denuncia del profesor Plinio Correa de Oliveira

El primero en denunciar y demostrar la realidad de este proyecto insensato fue el gran pensador brasileño Plinio Correa de Oliveira (1908-1995). En la década de 1980 publicó el libro *Tribalismo indígena, ideal comunio-misionero para el siglo XXI*. Este libro es una denuncia extraordinaria y ampliamente documentada, que demuestra cómo este plan siniestro de destrucción de la civilización ha comenzado a andar. Un agravante extremo es que a este proyecto se han sumado los corifeos de la teología de la liberación, que también tienen una formación marxista y que promueven este radical cambio de paradigma al interior de la Iglesia católica.

O sea que el movimiento indigenista ya no es apenas una fuerza política que expande sus ideas, sino que también es una corriente religiosa que se dice católica —aunque evidentemente no lo es— y que viene transbordando la mentalidad de muchos católicos hacia la defensa y la promoción del socialismo, disfrazado con estos ropajes.

En Brasil, es un hecho que la izquierda católica ha jugado un papel preponderante en la elección de Lula da Silva las tres veces que ha sido presidente. Y también, que los grandes conflictos políticos, de invasiones de tierras, de lucha de clases, de destrucción de la economía y de supuesta protección de la Amazonia, vienen siendo promovidos junto con el conflicto indígena, que se ha convertido en una fuerza política de gran importancia, siempre a favor de la izquierda y del comunismo.

En el libro mencionado sobre el tribalismo indígena, afirma el profesor Plinio Correa de Oliveira (2008):

. . . Las analogías entre la vida en la tribu y la vida de la soñada sociedad comunista: la comunidad de bienes de la tribu, la ausencia completa de lucro, de capital, de salarios, de patrones, de empleados, y de instituciones de cualquier especie. Solo la tribu podrá absorber todas las libertades individuales de ese pequeño grupo humano no fructivo, por eso mismo débilmente productivo, nada competitivo, y en el cual los hombres viven satisfechos y sin problemas, porque se despojaron de su «yo» y de su «egoísmo». (p. 51)

Es posible que estos conceptos sobre la revolución indigenista puedan parecer utópicos para algunas personas. Ellos parecieran alejados de la realidad y un tanto confusos. Es precisamente la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), quien nos explica la forma en que la Iglesia católica planea divulgar estos conceptos «evangelizadores». Sin embargo, es necesario explicar previamente, a quienes no están familiarizados con la situación de Brasil, que muchos obispos de esa nación son promotores radicalizados de la teología de la liberación, que proclama como propias todas estas doctrinas.

Pues bien, en la Primera Asamblea Nacional de la Pastoral Indigenista, los obispos de Brasil emitieron una escandalosa y polémica declaración, que obviamente va en contravía de las milenarias enseñanzas de la Iglesia católica, en la cual dicen lo siguiente:

Los indios ya viven las bienaventuranzas. No conocen la propiedad privada, el lucro, la competencia. Poseen una vida esencialmente comunitaria en equilibrio perfecto con la naturaleza. No son depredadores, no atentan contra la ecología. Viven en armonía. Las comunidades indígenas son una profecía futura para esa forma nueva de vivir, donde lo más importante es el hombre. (Correa de Oliveira, 2008, p. 62)

Esta declaración hecha por los obispos de Brasil corresponde a lo que viene siendo implementado por la mayoría de ellos como una política oficial de la Iglesia católica frente a los problemas de las comunidades indígenas, desde hace por lo menos cuarenta años. Coincide perfectamente con la fundación del Foro de São Paulo y también con la celebración de los 500 años del descubrimiento de América.

En realidad, todo este asunto indígena es una gran articulación universal promovida por los enemigos de la civilización cristiana, por la izquierda católica, por la teología de la liberación, y por todas las manifestaciones del marxismo cultural en el mundo, que corresponde a las mismas personas e instituciones

que proclaman las mentirosas catástrofes climáticas que supuestamente destruirán la vida en el planeta.

Estamos pues ante un plan preconcebido, que se viene ejecutando al pie de la letra en todas las naciones.

La realidad del conflicto indígena en América

Ante este panorama sombrío y preocupante, veamos la realidad del continente americano frente a los conflictos indígenas. Lo haremos comenzando por Canadá, en el extremo norte del continente, y terminaremos en el extremo sur, en la Patagonia.

Canadá

En junio de 2021 estalló un escándalo mundial en el cual el gobierno de Canadá acusó a la Iglesia católica de promover un «genocidio», «asesinando a miles de niños indígenas», para después enterrarlos en fosas comunes. Esos supuestos crímenes se habrían cometido durante el siglo XIX en las llamadas «escuelas residenciales indígenas». Este fue un programa del gobierno canadiense para educar a los niños indígenas y fue administrado durante muchos años por diferentes iglesias cristianas y también por la Iglesia católica.

El primer ministro de Canadá, Justin Trudeau, se comunicó con el papa Francisco para exigir una reparación y un pedido de perdón de la Iglesia, y entre ambos se organizó una visita del papa a Canadá. Esta se realizó en el año 2022, en la cual el papa pidió perdón por los crímenes cometidos por la Iglesia.

Sin embargo, una vez hechas las investigaciones del caso, que ocupó la máxima atención en casi todos los medios de comunicación del mundo, se estableció que efectivamente sí habían muerto muchos niños indígenas en esas residencias, pero que el principal responsable había sido el gobierno de Canadá y en ningún caso la Iglesia católica. Ese programa era administrado por el Departamento Canadiense de Asuntos Indígenas y ellos fueron los responsables de esas muertes.

El Dr. Scott Hamilton, del Departamento de Antropología de Lakehead University (Ontario, Canadá), quien hizo una contundente investigación sobre el caso, afirmó que en esos hechos la Iglesia católica no había tenido culpa alguna; que los muertos fueron por negligencia del Estado y por falta de presupuesto del programa para atender las necesidades de los niños indígenas; que las supuestas fosas comunes eran sencillamente cementerios públicos

abandonados, donde se enterraban todos los muertos, incluyendo misioneros, maestros, miembros del programa, niños y ancianos; y que esa era una época en que la mortalidad era muy alta, tanto de niños como de adultos.

Por último, ese informe dice que el caso ya era muy conocido en Canadá desde hace años, pero que fue aprovechado por la izquierda marxista para hacer un estruendo mediático en todo el mundo para promover la revolución indigenista, para desatar en su nombre una oleada de odio contra la Iglesia católica. De hecho, se manifestó incendiando algunas iglesias, destruyendo su mobiliario y promoviendo graves persecuciones contra sus miembros y dignatarios (Trujillo Villegas, 2022a, pp. 71-72).

Estados Unidos

Aunque hasta ahora no ha habido graves conflictos con los indígenas de los EE. UU., es un hecho que en ese país también se han presentado algunas situaciones preocupantes. Una de ellas fueron las manifestaciones y amenazas contra la estatua ecuestre de san Luis Rey de Francia, de la ciudad de Saint Louis (Misuri), en el año 2020, durante varias protestas de carácter racial realizadas en todo el territorio de los Estados Unidos.

Otro de los monumentos que también recibió graves amenazas, fue el del misionero español fray Junípero Serra, evangelizador de la actual California y fundador de sus principales ciudades, como Los Ángeles, San Francisco y San Diego.

México

El de México es uno de los más antiguos conflictos con las comunidades indígenas. En 1994 surgió el llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, organización armada que le declaró la guerra al Estado mexicano y que desde entonces se ha convertido en vocera de las tribus indígenas de México, especialmente en el estado de Chiapas, al sur de México, junto a la frontera con Guatemala.

Como común denominador de todas las organizaciones indigenistas en América, es necesario decir que la izquierda católica ha sido la promotora de esta lucha política, a través de algunos de sus obispos y de las organizaciones religiosas comprometidas con la teología de la liberación. En el caso de la revolución indígena de Chiapas, fue evidente el papel promotor del obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, el ya fallecido monseñor Samuel Ruiz García (1924-2011). Él fue el alma de la revolución zapatista, el líder y el

responsable de su fundación y organización durante todo el tiempo que estuvo en el gobierno de su diócesis.

A lo largo de estos casi treinta años de lucha, los zapatistas han enfrentado al Estado mexicano y han promovido una revolución política de corte marxista, mezclando sus exigencias políticas y raciales con las doctrinas de la izquierda católica, que ha tenido un papel preponderante en muchas naciones centroamericanas.

Colombia

El conflicto indígena en Colombia surgió en la década de 1990, con la promulgación de la nueva Constitución del país, que reconoció unos derechos territoriales a algunas comunidades indígenas.

En realidad ese conflicto se ha desatado principalmente en el departamento del Cauca, al sur occidente de Colombia, región en la cual habitan unos 300 000 indígenas en medio de una población no indígena de 1 200 000 habitantes. A pesar de que el Estado les ha concedido tierras en cantidades enormes, al punto que ahora tienen 1 300 000 hectáreas en sus resguardos, los indígenas pretenden invadir y conquistar el resto de las tierras del departamento del Cauca por medio de invasiones, y de una actividad violenta y depredadora en contra de todos los predios vecinos de los cabildos.

Por esta situación, ese departamento está en la más grave crisis de toda su historia y toda la región del pacífico colombiano está amenazada, puesto que esas comunidades extorsionan, amenazan y agreden a todo su vecindario, que afecta a otros tres departamentos: Valle del Cauca, Nariño y Putumayo. Para conseguir sus objetivos, regularmente bloquean las carreteras de la región, inclusive durante semanas y meses, de tal forma que las actividades económicas y empresariales se ven profundamente afectadas, pues hacen exigencias cada vez más radicales al gobierno central, para que se les concedan todas sus pretensiones, en contra de la voluntad del resto de la población que está en abierta confrontación con los indígenas.

Esas comunidades indígenas se han aprovechado de los derechos que les ha concedido la Constitución de 1991, pues sus territorios son autónomos en materia judicial y económica, de tal forma que las autoridades legítimas del Estado allí no tienen jurisdicción. De ello se han aprovechado los grupos terroristas, como las FARC y el ELN, que se han establecido también en la misma zona, en alianza con los indígenas, para realizar todo tipo de actividades delictivas,

como es el caso de los cultivos de coca y de laboratorios para producir cocaína destinada para los países consumidores, como Estados Unidos y Europa.

Todo este conflicto ha sido descrito en forma completa en un libro de mi autoría, escrito en el año 2022, que ha tenido una amplia divulgación: La extorsión indigenista. En esas páginas está el más profundo análisis del conflicto indígena que se desarrolla en Colombia y en América, con fotos a color de los desmanes y destrucciones que realizan las violentas y radicalizadas tribus indígenas del departamento del Cauca en las ciudades vecinas (Trujillo Villegas, 2022a).

Brasil

Toda la región del río Amazonas, que ocupa el norte de Brasil, está inmersa en un enorme conflicto con las tribus indígenas. Es un hecho que esas comunidades son manipuladas por la izquierda mundial, con el pretexto de conservar la Amazonía, pero la realidad es que al margen de ese problema ecológico, se ha creado un problema político de envergadura mundial que ha empoderado a las tribus indígenas para bloquear el desarrollo económico de Brasil y promover invasiones de millones de hectáreas privadas y estatales, que ha generado un caos económico y político en toda la nación.

Como siempre acontece, es la izquierda católica quien está detrás del conflicto. En Brasil, el personaje de proa del indigenismo fue el fallecido obispo de San Félix de Araguaia, Pedro Casaldáliga. Radical propagandista de la teología de la liberación, en su época se enfrentó al papa Juan Pablo II, quien suspendió a varios obispos brasileños comprometidos con la revolución socialista. Sin embargo, con la llegada al papado de Francisco, la teología de la liberación fue promovida y las sanciones impuestas por el papa anterior fueron levantadas.

Entonces, la impunidad hacia los promotores de este desastre en Brasil es total. En el plano religioso, el papa Francisco los apoya. Y en el plano político, el actual gobierno de Lula da Silva los promueve en forma incondicional, como política de Estado.

Bolivia

La situación de Bolivia es, tal vez, la más trágica de todas. En el año 2005 llegó al poder el líder indígena y cocalero Evo Morales, quien gobernó dictatorialmente a Bolivia durante catorce años, hasta 2019, imponiendo en el país un régimen socialista y legalizando la producción de cocaína y de hoja

de coca, con el argumento de que esto es una actividad ancestral de las tribus indígenas.

Esa demagogia marxista implementada durante tantos años en Bolivia, ha desmantelado la actividad empresarial del país, al punto que en el momento está al borde de un colapso económico y financiero.

Chile y Argentina

Estas dos naciones suramericanas nunca habían tenido conflictos importantes con la población indígena. Sin embargo, en el año 2021 —con ocasión de los graves disturbios que hubo en Chile y que destruyeron la economía del país, llevando a la presidencia al Gabriel Boric—, el conflicto surgió de la nada, involucrando a las tribus de los indígenas mapuches que habitan en un territorio que comprende a las dos naciones, muy al sur de Santiago y de Buenos Aires.

Los indígenas han proclamado una república independiente mapuche y se han lanzado en contra de los gobiernos de ambas naciones, exigiendo ser reconocidos como estado soberano e independiente. Es evidente que eso no se ha conseguido todavía, pero la realidad es que eso es lo que exigen.

Cuando aparecieron las primeras protestas, conformadas por grupos armados de indígenas mapuches, la declaración hecha por ellos fue muy clara y categórica:

Instamos a estos perros de guardia de los ricos a abandonar nuestro territorio, porque serán derrotados por la fuerza de los mapuches en armas. Reafirmamos nuestro compromiso revolucionario en acciones de sabotaje a los intereses capitalistas que destruyen y asolan la madre tierra, bien como en acciones armadas contra nuestras comunidades, verdaderas propietarias de la legitimidad territorial. (Trujillo Villegas, 2022b)

Una revolución ecológica, cultural y marxista

Como lo hemos afirmado, todo el continente americano viene sufriendo los embates de una revolución de corte marxista, que no consiste apenas en el desarrollo de una lucha armada para conquistar el poder, sino que involucra otras formas de lucha muy diversas.

Por supuesto que una de esas formas de lucha sigue siendo la revolución armada. En casi todas las naciones americanas existen grupos armados, todos ellos aliados hoy en día con los más importantes carteles de la droga en el mundo.

Tal vez las dos naciones en donde esa alianza política con los carteles de la droga es más radical, e inclusive inverosímil, es en Colombia y en México. Gracias a la tolerancia y permisividad de los gobiernos de estas dos naciones, esos grupos subversivos se han apoderado de regiones enteras, en las cuales ellos se han constituido en autoridad real, puesto que la autoridad legítima es inoperante y se muestra incapaz de gobernar y de hacer cumplir con el ordenamiento jurídico en estos territorios cada vez más extensos.

Eso conduce a un problema mucho mayor. Mientras las autoridades legítimas pierden el control de los territorios ante la arremetida de los grupos terroristas y de narcotraficantes, otra revolución ideológica, moral y cultural va penetrando todas las esferas de la sociedad.

Impulsadas por prestigiosas universidades del primer mundo y por centros de pensamiento orientados a favorecer la izquierda y el marxismo mundial, al continente americano van llegando nuevas ideas que tienen por objetivo demoler el pensamiento cristiano que ha sido el fundamento de nuestra cultura. Esas ideas son precisamente las del marxismo cultural que nos invade, las cuales pretenden resucitar el sistema filosófico, religioso, económico y político de las tribus indígenas.

No se trata de condenar a los indígenas por el hecho de serlo; ello sería una actitud vulgar de racismo, muy alejada de las presentes consideraciones. Se trata de algo más sofisticado: sumergirse en lo más profundo de la historia indígena del continente, para resucitar una concepción peculiar de la sociedad humana que evidentemente es contraria al derecho natural, a la ley natural, al cristianismo y al sentido común. En este sentido, lo que criticamos no son las personas indígenas, sino la propaganda y la doctrina que se quiere divulgar con el falso pretexto de defender sus derechos en la sociedad moderna.

En últimas consecuencias, estamos ante un proceso asombroso de retroceso de la historia, en el cual ciertas conductas que parecían haber sido superadas totalmente por el progreso y los descubrimientos científicos, ahora regresan revestidas de una supuesta sabiduría ancestral, que evidentemente es falsa y constituye un engaño a la opinión pública.

Afirmar que los conocimientos de los indígenas —su sabiduría ancestral, sus instintos unidos a la naturaleza de la madre tierra, y sus costumbres y

hábitos— puedan ser convertidos en normas y directrices de un gobierno mundial que ahora deben ser asumidas por el Estado, por la sociedad y por los círculos intelectuales del mundo, es una sinrazón que no se puede admitir.

Este plan de conquista de todas las naciones está contemplado en la Agenda 2030, en las teorías globalistas y en las teorías de las catástrofes ecológicas que supuestamente van a destruir la humanidad. Lo que pretenden es demoler nuestra civilización para conducirnos al mundo del socialismo más radical, a la imposición de la pobreza universal, al desmantelamiento del progreso de la humanidad, para atender las exigencias de una élite mundial que se ha puesto de acuerdo para destruir la civilización cristiana.

Este es el gran problema que debemos enfrentar. No podemos quedarnos apenas en la visión de unos indígenas enfurecidos que asaltan haciendas productivas, que bloquean carreteras o que exigen privilegios para sus poblaciones pobres. Lo que tenemos al frente es un gigantesco plan de conquista cultural y de transformación radical de la sociedad promovida por importantes centros de pensamiento de Occidente, financiado por algunos de los más grandes capitalistas del mundo e impulsado por las más encumbradas autoridades religiosas, como es el caso de la teología de la liberación.

La Pachamama llega a los jardines del Vaticano

En este gran esfuerzo por imponer al mundo la visión indigenista se enmarca la celebración desconcertante realizada en los jardines del Vaticano, en octubre de 2019, convocada personalmente por el papa Francisco con motivo del Sínodo sobre la Amazonía.

Con el fin de generar en el mundo católico una actitud de respeto y consideración hacia la Pachamama —el dios pagano de la madre Tierra que adoran prácticamente todas las tribus aborígenes de América—, el papa convocó a una ceremonia religiosa que se llevó a cabo en los jardines del Vaticano. Fueron invitados varios brujos y gurús, algunos activistas indigenistas, varios cardenales de la curia romana y el séquito que acompaña al papa Francisco en sus actos públicos. Durante la ceremonia fueron instaladas en el suelo algunas figuras de amuletos paganos. Alrededor de ellos se realizó un baile religioso, acompañado de una ceremonia, en la cual los presentes oraron por la conservación de la madre naturaleza. Finalmente, el papa sembró un árbol en el lugar.

Los hechos desconcertaron a muchos católicos, que no comprenden cómo es posible que un acto de esta naturaleza pudo haberse realizado en el

Vaticano con la presencia del papa y de algunos cardenales. Pero esos fueron los hechos, que además recibieron una gran cobertura mediática en todo el mundo, en parte también porque al día siguiente un joven católico que estaba indignado con el acto realizado, decidió sustraer la Pachamama de una iglesia de Roma adonde el papa había pedido que se instalara por algunos días, y la arrojó a las aguas de río Tíber, que pasa por el centro de Roma.

El escándalo fue mayúsculo. La policía de Roma hizo las investigaciones de rigor y al final unos buzos especializados recuperaron el ídolo pagano sumergido en el fondo del río. Los acontecimientos pasaron, la mayoría de las personas se olvidaron de ellos, pero quedó para la historia un acontecimiento inaceptable para los católicos, en el cual el papa manifiesta su apoyo y su colaboración irrestricta a un proyecto que es diametralmente opuesto a las enseñanzas de la Iglesia católica, como lo es la adoración de un dios pagano, en un acto realizado en el lugar que es el símbolo del cristianismo.

Estos son los desdoblamientos sorprendentes de la teología de la liberación, que lentamente se van difundiendo en el seno de la Iglesia y por toda la sociedad de Occidente. Esa penetración va produciendo sus efectos demoledores, pues ante la indolencia y la apatía de las grandes mayorías de nuestro tiempo, los valores se van perdiendo, las convicciones morales desaparecen, las autoridades religiosas y civiles los van cambiando lentamente por antivaleores, y en consecuencia nuestro mundo se va precipitando en el caos, adonde vamos llegando rápidamente.

Se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con los hechos que se vienen sucediendo en el mundo a este respecto, pero lo que no se puede negar jamás es que hay un plan de grandes proporciones, que abarca al mundo entero, con el cual se pretende cambiar radicalmente la forma de vivir de toda la humanidad.

En el aspecto religioso, ese plan supone la abolición de todos los conceptos tradicionales de religión, lo cual incluye no solo a la Iglesia católica, sino también a las demás religiones de origen cristiano. Y en el aspecto sociopolítico y económico, el plan pretende imponer las más radicales formas de socialismo. No importa que la aplicación del mismo conduzca a la miseria y a la pobreza, lo cual es una consecuencia inevitable de la implantación del socialismo. Eso es lo que ellos quieren y es por esto que están luchando.

La meta del socialismo es abolir la propiedad privada

Ante este panorama lleno de complejidades, con toda razón alguien se preguntará: ¿qué relación tiene el problema de los indígenas con la propiedad privada?

¡Pues, tiene que ver mucho! ¡O, para explicarlo mejor, tiene que ver todo! Es una realidad que este conflicto avanza sigilosamente en sus metas y determinaciones rumbo a la conquista de las naciones. Tal como lo hemos explicado, esta maniobra de guerra psicológica revolucionaria tiene como fin último la implantación del marxismo cultural en todas sus formas. Por un lado, en los aspectos morales y culturales, lo cual implica la demolición de los valores cristianos como la familia, la religión, la propiedad privada y el respeto por los derechos de las personas.

Pero como se trata de la imposición del marxismo a las sociedades de todas las naciones, esto sería imposible de realizar mientras exista el concepto de propiedad privada, que es un derecho fundamental de las personas, en el cual reposa la existencia de la misma civilización. La propiedad privada es innata al hombre por ser un derecho esencial de las personas, de acuerdo con la ley natural y el sentido común. Sin propiedad privada tampoco hay familia, porque ambas instituciones son el fundamento de la libertad de las personas, que no solo son dueñas de sí mismas, sino también son dueñas de su trabajo y del fruto de su trabajo.

Esta es una doctrina que la Iglesia católica fue perfeccionando a lo largo de los siglos y que especialmente se desarrolló durante los siglos XIX y XX, en contraposición a las doctrinas marxistas que proclamaban el totalitarismo absoluto y el fin de las libertades personales, lo cual incluía obviamente la negación del derecho a la propiedad. Esta no es apenas legítima, y no es apenas un derecho cualquiera de las personas a poseer cosas materiales. Es un desdoblamiento moral que permite al hombre ejercer su derecho a la libertad, no solo trabajando en lo que él quiere, sino también permitiéndole acumular el producto de su trabajo en algo que produce horror en las mentalidades marxistas: el ahorro.

El marxista desprecia el ahorro, porque para él esto no es necesario en absoluto. En ese sistema es el Estado quien debe proveer las necesidades de las personas, con lo cual todas ellas pasan a depender de quien les da el sustento. Y si el Estado da a cada quien lo que necesita, cuando lo necesita, y a todos les da por igual, de tal forma que nadie puede tener más que los otros, entonces el ahorro pierde su razón de ser.

Así, imponer una sociedad en donde se regrese al sistema de vida primitivo de los indígenas, en donde el Estado sea amo y señor de todas las personas, y en donde nadie pueda tener más bienes que los otros, anulando el régimen de propiedad privada, tenemos entonces la sociedad indigenista perfecta.

Cuando se realizan en forma simultánea todas las condiciones enunciadas es que hemos llegado a la implementación total del marxismo, en medio de una sociedad que tiene como modelo la vida tribal de los indígenas, y en la cual se impone la igualdad absoluta entre todos los hombres, aboliendo por entero las clases sociales.

Es así como llegamos al cumplimiento utópico del marxismo, expresado en una frase lapidaria de los promotores de esta demolición de la civilización cristiana: «no tendrás nada y serás feliz».

Conclusión

El mundo occidental está ante uno de sus más grandes retos. La hipertrofiada sociedad capitalista de nuestro tiempo, en donde todo —a excepción de los valores morales— crece exponencialmente, está padeciendo una crisis que la va conduciendo lentamente hacia un cataclismo.

Ante el peligro inminente, en vez de proponer los correctivos indispensables para evitar la tragedia hacia la que nos dirigimos, lo que se propone es demoler todo y remplazarlo por una sociedad atea e igualitaria. En vez de rescatar y defender los principios que nos llevaron al progreso y al auge de la civilización, la propuesta que prevalece es la de destruir lo que tenemos para construir un mundo diferente. La civilización cristiana se ha construido hasta el presente teniendo a Dios como eje fundamental, pero ahora pretendemos construir otra civilización en la cual Dios está lejos de nosotros.

Esa es en el fondo la apuesta del mundo moderno. Y esa es la agenda por la cual luchan en la actualidad los poderosos de la tierra. Una vez más se repite la historia de la Torre de Babel, en donde los hombres quisieron crear un mundo sin Dios, y lo único que consiguieron fue imponer el caos y el fracaso en todo lo que hacían.

Referencias

Consejo Indígena Misionero. (Julio-agosto de 1975). *Debate a la situación indígena a nivel nacional*. Boletín del CIMI, Año 4(No. 22).

Correa de Oliveira, P. (2008). *Tribalismo indígena, ideal comuno-misionero para el siglo XXI*. Artpress.

Foro de São Paulo. (s.f.). *Breve historial y fundamentos*. <https://forodesaopaulo.org/breve-historial-y-fundamentos/>

Trujillo Villegas, E. (2022a). *La extorsión indigenista*. Ediciones Tradición y Acción.

Trujillo Villegas, E. (8 de enero de 2022b). *La extorsión indigenista*. Agencia Boa Prensa.

Derechos de Autor (c) 2023 Eugenio Trujillo Villegas



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.

RESEÑAS

**Volumen 6 | Número 2
(julio-diciembre 2023)**



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org



Zygmunt Bauman. *Retrotopía (Estado y Sociedad)* (2017), Ediciones Paidós, 176 páginas. ISBN: 978-8449333224. Español.

El sociólogo Zygmunt Bauman, conocido por acuñar la expresión «modernidad líquida» para designar los tiempos actuales en los que parece que nada es estable, definitivo o sólido, expresa en el libro *Retrotopía* (2017) cómo el miedo a lo que pueda venir en el futuro está generando una nostalgia por el pasado.

El siglo pasado estuvo marcado por la puesta en práctica de ideales utópicos, es decir, las sociedades se unieron en torno a una visión del mundo y la humanidad que se presentaba como una «solución definitiva» a los problemas sociales y personales. Así se pusieron en marcha muchas acciones que no consiguieron más que dejar una cicatriz en la memoria colectiva y un trauma ante cualquier intento de despertar cualquier sueño utópico nuevamente.

De modo que el futuro ya no se presenta como algo mejor al presente, sino más bien como una sombra oscura e incierta. Nos da miedo el futuro. De este miedo se alimenta ahora una visión del pasado más clara y segura. Se añora tener la vida de antes, más que aspirar a una mejor vida futura. Según Bauman, estamos viviendo en una época donde prima el miedo y la desesperanza por un mañana mejor.

El libro está compuesto por una introducción («La era de la nostalgia»), cuatro capítulos («¿De vuelta a Hobbes?», «De vuelta a las tribus», «De vuelta a la desigualdad» y «De vuelta al seno materno») y un epílogo («Mirando hacia delante, para variar»). No es un texto académico sino más bien un ensayo reflexivo. Bauman sigue siendo fiel a su estilo, desde la publicación de *Modernidad líquida* (2002), al tratar los temas a partir de algunos escritos que a él lo han hecho reflexionar y espera que su público lo acompañe en sus reflexiones para después continuar cada uno por su cuenta.

En mayor o menor medida, la tesis fundamental del libro sostiene que la globalización ha conseguido que las instituciones políticas de la modernidad, los estados nación, ya no sean eficientes y, por tanto, poderosas. Así, volvemos al estado de naturaleza hobbesiano de todos contra todos (pág. 71), a buscar refugio en un colectivo con el cual nos identifiquemos: las tribus, a experimentar una desigualdad social más aguda por el hecho de que no existe un poder capaz de regular/controlar/limitar el capital global y una sensación de que no podemos gobernar nada más que la propia vida.

Desde mi punto de vista, lo más interesante de *Retrotopía* son la introducción y el epílogo. En la introducción, Bauman resume la tendencia que percibe así: «Esto [el proceso de individualización,] impulsó los péndulos del modo de pensar y la mentalidad populares en el sentido opuesto al anterior: de depositar las esperanzas generales de mejora en un futuro incierto y manifiestamente poco fiable, pasaron a depositarlas en un pasado de vago recuerdo, valorado por su presunta estabilidad y (por lo tanto) también por su presunta fiabilidad» (p. 17-18).

En el epílogo Bauman procura abrir un panorama para llegar a una solución para la preocupante sensación de desasosiego generalizado que resume así: «Hay una creciente brecha abierta entre lo que hay que hacer y lo que puede hacerse; entre lo que importa de verdad y lo que cuenta para quienes hacen y deshacen; entre lo que ocurre y lo deseable; entre la magnitud de los problemas a los que se enfrenta la humanidad, y el alcance y la capacidad de las herramientas disponibles para gestionarlos» (pág. 214).

Estas brechas solo podrán solucionarse mediante una mentalidad que esté abierta al diálogo, que busca reconocer las diferencias sin querer suprimirlas. El futuro de la humanidad para Bauman depende de la capacidad de dialogar, de conectar unos con otros de encontrar soluciones sociales a los problemas sociales. La actual estrategia, buscar soluciones personales a cuestiones sociales, solo amplía el problema y nos da una falsa sensación de seguridad.

Como toda la obra de Bauman, *Retrotopía* muestra la incapacidad que ha tenido la modernidad para reconciliar la libertad con la seguridad y busca mostrar un horizonte en el cual estas dos necesidades humanas puedan llegar a experimentarse a la vez.

Javier Pérez Wever
Universidad del Istmo
jperezw@unis.edu.gt

Derechos de Autor (c) 2023 Javier Pérez Wever



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Spencer Klavan. *How to Save the West (Cómo salvar a Occidente). Ancient Wisdom for 5 Modern Crises (Sabiduría antigua para cinco crisis modernas)* (2023), Regnery Publishing, 256 páginas. Inglés

Constantemente se habla que Occidente se encuentra en peligro de desaparecer. Y eso puede ocurrir o no. En tiempos anteriores se han producido cambios mayores, caídas y surgimientos de imperios, en los que personas e instituciones han podido rescatar elementos fundamentales de nuestra cultura y le han dado una continuidad a nuestra tradición occidental.

Klavan cita ejemplos, como en el año 410 d. C., que san Jerónimo, frente al saqueo de Roma por parte del rey visigodo Alarico, pensó que Roma caía y que eso implicaba la conquista de todo el mundo y Roma se transformaría en la tumba de todo lo construido. Pero, al mismo tiempo, san Jerónimo consiguió hacer la traducción al latín de la Biblia, que sirvió como piedra fundacional del cristianismo en la Europa occidental (p. xvi).

Cuando habla de Occidente «The West», lo hace para abarcar «(...) la vasta y compleja herencia de “Athenas” —el clásico mundo— y “Jerusalén” —los monoteístas judíos y cristianos del este cercano—» (p. xix). Menciona espectros de autores, desde Cicerone a Frederick Douglas, de Esquilo a Shakespeare, de san Jerónimo a Juliana de Norwich, escritores y pensadores unidos por lazos de historia y tradición que reconoce como hombres y mujeres de Occidente. Y es que Occidente no es una marca étnica o tribal para mantener a los no deseados afuera. Todo lo contrario: es un conjunto de ideas y piezas maestras compartidas entre personas de un enorme rango de razas y tiempos.

Cuando habla de sabiduría, se refiere a aquello que ganamos estudiando el legado de Occidente y el sufrimiento que ha habido antes de nosotros. Dentro de esa sabiduría: el ser humano necesita creer en algo y dentro de esa

visión, considera que la visión cristiana es la que mejor permite al Hombre desarrollarse y prevalecer.

Las cinco crisis que detecta:

1. La crisis de la realidad como una elección entre la verdad objetiva y el relativismo. ¿Es el mundo simplemente lo que hacemos de él o existen ciertos hechos y verdades morales eternas, no importando cuántas personas las nieguen? El legado de Sócrates, Platón y Aristóteles nos enseña a aferrarnos a eternas verdades para enfrentar el caos.

2. La crisis del cuerpo. Una opción entre aceptar nuestras formas físicas y transenderlas. Desarrolla y explica tesis del transhumanismo. Menciona cómo los estados obligan a escoger una visión colectiva de la persona, que conmina a aceptar la tesis o bien ser condenado al ostracismo. En el caso de los padres, a perder el cuidado personal de los niños porque se niegan a aceptar que pueda transformar su sexo mediante la autopercepción.

3. La crisis del significado. Detrás de las crisis anteriores, de realidad y de cuerpo, descansa la crisis de significado, la que se extiende desde el arte y la batalla cultural hasta la ciencia y la filosofía pop. Menciona que la era de los memes y de los genes ha revelado que todo —desde el ADN hasta el internet— es un juego de imitación, que ya los griegos la llamaban *mimēsis*. Entonces se pregunta: si todo es copiar e imitar cosas, ¿dónde está el original? ¿Nuestro cuerpo y obras de arte, nuestros genes y nuestros memes se refieren a algo más allá de nosotros?

4. La crisis de la religión. La asunción moderna de que la ciencia ha desplazado a la teología como la final y determinante forma de cómo debemos percibirnos y por qué estamos en el mundo. Este punto es fundamental, porque bajo la apariencia de la ciencia comenzamos a responder preguntas de carácter moral y justificamos violaciones a derechos fundamentales, como la vida, el desplazamiento, la propiedad, entre otros.

5. La crisis del régimen americano. El retiro de las fuerzas de Afganistán, la insurrección delictual de Black Lives Matter, la censura y encierros debido al Covid llevan a preguntarnos si Occidente está acabado o en decadencia, y parece que ya se ha lidiado con esto anteriormente. Klavan plantea que Occidente está preparado, pero advierte que las naciones caen; eso es parte de la tradición occidental. Si EE. UU. cae, será una crisis de magnitud, pero no desaparecerá Occidente, que de seguro resurgirá de las cenizas.

Culmina su libro proponiendo una «salvación», la que no vendrá de una gran elección política, sino de nuestro día a día, gradualmente, por las personas haciendo diariamente las cosas que construyen a Occidente: iniciar familias, ir a la iglesia, trabajar, ahorrar, invertir y dar confort a los afligidos (p. 177). Sumado a lo anterior, destaca la protección de la concepción de la persona como un fin en si mismo, como una unión de carne y alma, con la capacidad de desarrollar proyectos propios y formar comunidad.

Juan Antonio Urzúa

Urzúa & Cía Abogados
juanurzuam@gmail.com



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Colaboradores

Alberto Gil (España) Es profesor emérito de la Universidad del Sarre (Alemania) en Teoría de la Traducción y de Retórica para los doctorandos. Director de los centros de investigación Rhetorik und Ethos (www.rhetos.de) y Hermeneutik und Kreativität (hermeneutik-und-kreativitaet.de). Profesor de Lingüística y Transculturalidad en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma. Investigación, publicaciones y docencia en lingüística, transculturalidad y traducción, así como en teoría y práctica de la comunicación y retórica. Entre sus últimos libros en lengua española destacan *Cómo convencer eficazmente. Hacia una retórica anclada en la personalidad y en los valores* (Madrid: Palabra 2014) ; con Sergio Tapia Velasco: *Ars preadicandi. Cómo comunicar eficazmente la belleza de Cristo y su mensaje* (Amazon: publicado de manera independiente. Roma 2021); y *Cómo transmitir la fe con claridad y motivando al oyente. Para una mayor eficacia del ministerio de catequista*. Amazon. Independently published (Roma: 2022). En italiano: (con Guido Gili) *La differenza che arricchisce. Comunicazione e transculturalità* (Roma: Edusc 2022).

Luis Alfonso Herrera Orellana (Chile) Abogado, licenciado en Filosofía y magíster en Derecho Constitucional. Doctor en Derecho. Académico e investigador en Derecho, Universidad Santo Tomás, Chile.

Alvaro Iriarte Barón (Chile) Abogado de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Master of Liberal Arts, University of Chicago. Miembro del Master Of Liberal Arts Advisory Committee, University of Chicago Graham School (2024). Director de Contenidos del Instituto Res Publica (Chile). Profesor de la cátedra de Historia Constitucional de Chile en la facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad San Sebastián (Chile) y asesor legislativo en la Cámara de Diputados de Chile. Autor del libro *Ronald Reagan: Ideas y acción política* (2019) y editor, entre otros libros, de *Subsidiariedad en Chile. Justicia y libertad* (2016) y *Chile y América Latina. Crisis de las izquierdas del siglo XXI* (2017).

Vanessa Kaiser (Chile) Doctor con distinción máxima en Ciencia Política, área Teoría Política, Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). También es doctor en Filosofía, magíster en Ciencia Política y Filosofía por la misma universidad. Cuenta con otro magíster en Ciencia Política de la Universidad de Chile y su carrera de pregrado es Periodismo, título obtenido en la Universidad Finis Terrae. Actualmente, es directora de la Cátedra Hannah Arendt en la Universidad Autónoma de Chile. Fue directora ejecutiva del Centro de Estudios Libertarios y profesora en diversas universidades chilenas. Cuenta con dos libros publicados: *En vez de una sola mirada*, con prólogo de Vittorio Corbo (Santiago: Editorial RIL, 2011), trata sobre el modelo económico implementado en Chile tras el quiebre institucional de 1973. En un área distinta, pero que reclama con urgencia nuestra atención debido a que las relaciones humanas están bajo el ataque de la nueva izquierda, escribió el libro *Que no te rompan el corazón, manual de reflexiones para mujeres que se enamoran*. Ha publicado varios artículos y dictado conferencias en diversos países.

José Carlos Martín de la Hoz (España) Licenciado en Ciencias Geológicas por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Teología (especialidad en teología histórica e historia de la teología). Miembro de la Academia de Historia Eclesiástica de Madrid. Profesor del máster de Causas de los Santos del Dicterio de las Causas de los Santos en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid y de la Conferencia Episcopal en España. Director de la Oficina de las Causas de los Santos de la prelatura del Opus Dei en España. Autor de más de treinta monografías. Dirige el grupo de investigación «Violencia y hecho religioso». Investigador del Centro Miguel de Molina sobre moral económica de la UC de Ávila.

Mayerlin Matheus (Chile) Abogada, especialista en Derecho Administrativo y magíster en Investigación. Candidata a doctora en Derecho en la Universidad de los Andes, Chile.

Ana Lucía Rodríguez Reyes (Guatemala) Tiene una maestría en Historia y es licenciada en Enseñanza de la Historia —magna cum laude—, ambas por la Universidad Francisco Marroquín. Además, cuenta con estudios en Relaciones Internacionales y de profesorado en Lenguaje y Ciencias Sociales. Es docente universitaria y autora, especializada en la Historia de Guatemala de los siglos XIX y XX. Tiene experiencia en investigación documental, paleografía, y en archivos históricos nacionales e internacionales. Ha laborado como asesora en distintos ministerios de gobierno. En 2022, publicó el libro titulado Manuel Lisandro Barillas, un general quetzalteco en la presidencia, que constituye el primer trabajo escrito sobre la biografía y el gobierno de este personaje.

Alejandra M. Salinas (Argentina) Es licenciada en Ciencias Políticas y doctora en Sociología (Universidad Católica Argentina). En la actualidad se desempeña como docente e investigadora universitaria (UNTREF/UCA). Es directora de la Maestría de Análisis Político (Universidad Nacional de Tres de Febrero). Sus áreas de investigación son las teorías de la democracia, el populismo, la filosofía política liberal y la relación entre política y literatura en América Latina. Es autora de *Liberty, Individuality, and Democracy in Jorge Luis Borges* (Lanham, MD: Lexington Books, 2017). Sus trabajos están disponibles en: <https://untref.academia.edu/AlejandraSalinas/Papers>

Todd A. Scaewater (Estados Unidos) Es doctor en Filosofía (PhD) por el Seminario Teológico de Westminster. Además, es catedrático y profesor asistente de Estudios Internacionales, director de *marketing* y editor gerente del *Journal of Language, Culture, and Religion* en Dallas International University. Todd es editor de *Discourse Analysis of the New Testament Writings* (Fontes, 2020) y autor de *The Divine Builder in Psalm 68: Jewish and Pauline Perspectives* (LNTS; T&T Clark, 2020). Sus intereses de investigación incluyen la hermenéutica bíblica, el pensamiento social y político cristiano, y la lingüística. También es propietario y director de Fontes Press.

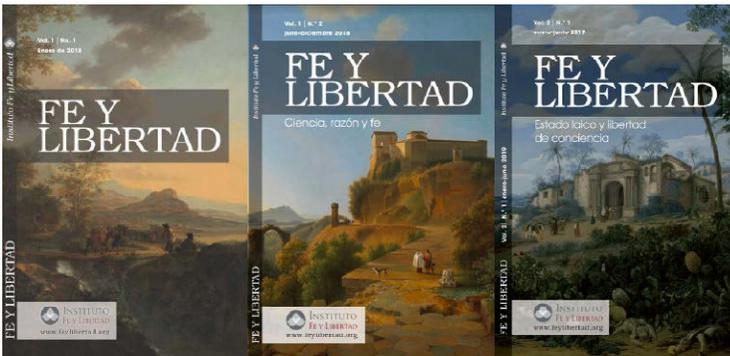
Eugenio Trujillo Villegas (Colombia) Hizo sus primeros estudios en el Colegio Berchmans, de la Compañía de Jesús, en Cali. Estudió Derecho en la Universidad de San Buenaventura, en Cali. Se formó en la escuela de pensamiento del Profesor Plinio Correa de Oliveira, en Sao Paulo, Brasil. Sus estudios han girado alrededor de la principal obra de este pensador católico, expresados en el libro *Revolución y Contra Revolución*. Dedicó su vida a la defensa de los valores católicos y al estudio de los fenómenos de guerra psicológica revolucionaria, que impulsan el marxismo cultural en el mundo. Fue vicepresidente de la desaparecida Sociedad Colombiana de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, desde 1980 hasta 1999. Fundador y actual director de la Sociedad Colombiana Tradición y Acción, desde 1999 hasta el presente. Autor de numerosos libros y de artículos de opinión que circulan ampliamente en Colombia y en muchos otros países.

Revista Fe y Libertad

ISSN versión impresa: 2708-745X
ISSN versión en línea: 2709-3824

El Instituto Fe y Libertad nace a finales de 2014 y, en enero de 2018, lanza la revista académica semestral *Fe y Libertad*. Esta busca ser un espacio para la exploración intelectual de las relaciones mentales, sociales, políticas e históricas entre el hecho religioso y la realidad de la libertad del hombre. Además, busca fomentar la reflexión y profundización en la forma en la que la fe incide en la cultura, de manera que se logre incidir en la calidad de vida del hombre de nuestro tiempo.

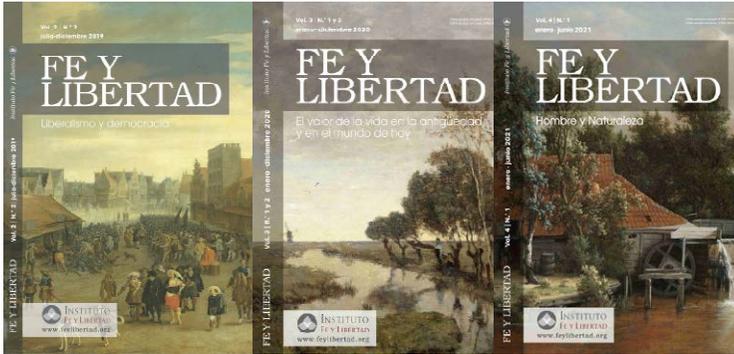
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde a los interrogantes de investigación que se plantean en el Instituto.



Vol. 1, núm. 1
Capitalismo y virtud

Vol. 1, núm. 2
Ciencia, razón y fe

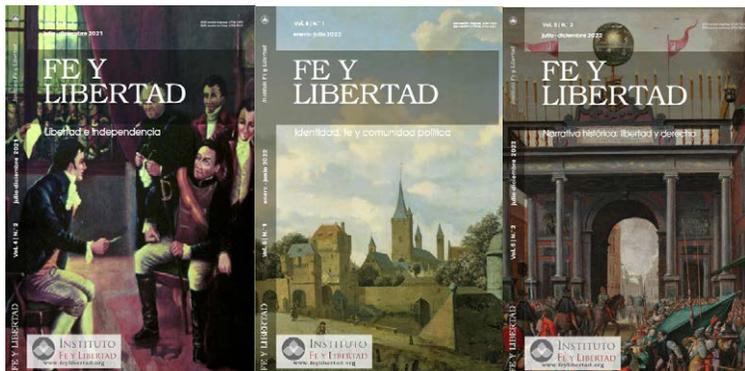
Vol. 2, núm. 1
Estado laico y libertad de conciencia



Vol. 2, núm. 2
Liberalismo y
democracia

Vol. 3, núms. 1 y 2
El valor de la vida en
la antigüedad y en el
mundo de hoy

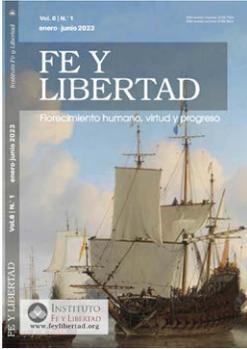
Vol. 4, núm. 1
Hombre y naturaleza



Vol. 4, núm. 2
Libertad e independencia

Vol. 5, núm. 1
Identidad, fe y
comunidad política

Vol. 5, núm. 2
Narrativa histórica:
libertad y derecho



Vol. 6, núm. 1
FloreCIMIENTO humano,
virtud y progreso

Para más información sobre la revista y cómo colaborar
visite <https://revista.feylibertad.org>

o escriba a

revista@feylibertad.org

