

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 7 | Número 2
(julio-diciembre 2024)

Diversidad, equidad e inclusión



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR DE PUBLICACIÓN

Camilo Bello Wilches / Colombia

EDITORA INVITADA

Karen Cancinos Godínez / Guatemala

CONSEJO EDITORIAL

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

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: Isabella, Simon Maris, c. 1906. Rijksmuseum.

CONTENIDO

Convocatoria 7

Presentación

Karen Cancinos Godínez 11 *Diversidad, equidad e inclusión*

Artículos

Julia Isabel Figueroa González 15 *La Bildung y la obra de arte como vías de conocimiento de la experiencia del mundo*

Carroll Ríos de Rodríguez 37 *La libertad, la mujer y la lucha de J.K. Rowling*

Felipe Julián Mosquera Blanco 59 *Jovellanos o la reforma de la igualdad*

Juan Pablo Gramajo 79 *Palomas y serpientes*

José Carlos Martín de la Hoz 105 *Hacia un nuevo humanismo en un mundo global*

Juan Fernando Selles 119 *Religiosidad: virtud y fe intelectual según L. Polo*

Alejandro Gómez 139 *Pioneras del feminismo individualista del siglo XIX*

Francisco Segundo Portilla Chu 165 *El retorno de la República Imperial*

Reseñas

Juan Sebastián Landoni 177 *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*

Juan Pablo Chamon Saucedo 183 *The Forgotten Man: A New History of the Great Depression*

Lenore T. Ealy 187 *The Psychology of Totalitarianism*

Colaboradores 197

Revistas del IFYL 199



Convocatoria del volumen 7, número 2

Diversidad, equidad e inclusión

Julio-diciembre de 2024

Hay ideas que son medulares a la filosofía de la libertad y al poso cristiano de la civilización occidental. Una es la de la diversidad que caracteriza la condición humana. Dios no creó series de objetos intercambiables y sustituibles por otros idénticos, sino personas únicas e irremplazables. Otra idea es la de la igualdad ontológica, es decir, la de todos los seres humanos ante los ojos de quien nos creó, cada uno singular pero igualmente valioso y amado por quien, además de hacedor, quiso también ser nuestro Padre, hermanándonos así a todos.

Una tercera idea total es la de la igualdad jurídica, la única posible en la vida societaria: la igualdad ante la ley, el *summum* de la inclusión pues implica que las normas por todos conocidas son también, a todos, exigibles y aplicables. Así las cosas, tenemos que diversidad, igualdad e inclusión no son ideas contemporáneas, sino derivaciones lógicas e históricas de una tradición bimilenaria.

Hoy, en muchos países la legislación requiere que entidades públicas y privadas contraten personal con base en los llamados criterios DEI: diversidad, equidad e inclusión. Pero estos términos ya no tienen el significado bimilenario aludido, sino que designan pertenencia a determinados grupos minoritarios. Los promotores del marco DEI aseguran que su intención es enmendar injusticias cometidas históricamente contra mujeres, grupos étnicos específicos y minorías sexuales. Tal marco DEI ha devenido en una ideología postmodernista cuyos orígenes pueden rastrearse no única, pero sí principalmente en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la ideología multiculturalista y la acción afirmativa.

La primera plantea el análisis de los fenómenos sociales a partir de su crítica y deconstrucción, basándose en las obras de Karl Marx, Sigmund Freud y Max Weber, entre otros. La segunda afirma la convivencia pacífica entre cul-

turas distintas y sostiene la igualdad de todas en cuanto a valor moral, con la excepción de la cultura occidental, contra la cual manifiesta desde un velado desdén hasta una abierta hostilidad. La tercera ideó un sistema de cuotas para la admisión de estudiantes afroamericanos e indígenas en escuelas y universidades estadounidenses a partir del fin de la segregación en aquel país. Tanto la teoría crítica de Frankfurt como el multiculturalismo y las políticas de acción afirmativa son concepciones colectivistas: la valía de los individuos no radica en su dignidad inmensurable como personas únicas y en el reconocimiento de sus capacidades, sino en su mera adscripción a un colectivo determinado.

La ideología DEI va de la mano con otras tres siglas: ESG, que en inglés se refieren a políticas públicas orientadas por criterios ambientales, sociales y de gobernanza (Environmental, Social and Governance). De hecho, la normativa ESG es la agenda de la ideología DEI. Estas nuevas concepciones de lo que es diversidad, igualdad (hoy llamada equidad) e inclusión enfatizan el igualitarismo, es decir, en la igualdad de resultados. A su vez, el igualitarismo implica el aumento del poder coercitivo de gobiernos e instancias supranacionales para decidir quiénes son o han sido víctimas de quiénes, y cómo deben ser resarcidos unos y castigados otros.

En el léxico DEI y ESG

La palabra diversidad se refiere a disparidades raciales, étnicas, orientación e identidad sexuales, edad, estrato socioeconómico, discapacidad física y estado civil. La palabra equidad se refiere al igualitarismo, es decir, a la igualdad de resultados, no a la igualdad ontológica ni a la jurídica. La palabra inclusión se refiere a los ámbitos de la autopercepción y el sentimiento. Se afirma que cuando las personas «diversas» se perciben no juzgadas y por ende acogidas en la sociedad, obtienen una sensación de pertenencia a la misma. En suma, la ideología DEI y su agenda ESG van más allá de la mera modificación del perfil racial, étnico y sexual de fuerzas laborales, fuerzas armadas, claustros, cuerpos estudiantiles e instancias de gobierno. Su pretensión es crear una nueva cultura. Una que sea consistente con su arco ideológico, el cual no se circunscribe únicamente a la izquierda del espectro político como podría pensarse. De ahí, que para hacerlas valer, —ideología y agenda— se hayan implementado en los últimos lustros una miríada de programas de «reeducción», «sensibilización», normativas y reglamentos, tanto en el ámbito estatal como en el privado.

En esta edición de la revista Fe y Libertad, proponemos explorar más a fondo algunas preguntas relacionadas con la ideología DEI y su agenda ESG: ¿cuál es la fuente de la dignidad y de la identidad de las personas?, ¿cuáles

son los problemas sociológicos y morales que plantea el colectivismo metodológico de análisis de los fenómenos sociales?, ¿cuál debe ser el enfoque de las personas de fe sobre la discriminación racial, sexual y religiosa?, ¿qué efectos tiene la imposición de la agenda ESG sobre empresas y centros educativos privados?, ¿qué efectos tiene la imposición de la ideología DEI en los ámbitos deportivos, de entretenimiento y culturales?, ¿cuáles son los efectos psicológicos y societarios de considerar y tratar a otras personas, o a nosotros mismos, como víctimas?, ¿la igualdad de oportunidades es sinónimo de igualdad de trato?, ¿es posible garantizar la igualdad de oportunidades en una sociedad?, ¿tienen los gobiernos un rol que desempeñar, de promoción o de combate, de la ideología DEI y la agenda ESG?

Camilo Bello Wilches
Director de publicaciones

Karen Cancinos Godínez
Editora invitada



Presentación

Desigualdad, equidad e inclusión

Go woke, go broke! Esta expresión, que puede traducirse como «si te pones progresista, irás a la quiebra», expresa y resume un fenómeno observable desde el año 2024. En las empresas -sobre todo en las grandes multinacionales de base estadounidense-, están desapareciendo los cargos directivos de ESG, siglas que en inglés se refieren a normativas orientadas por criterios políticos sobre cuestiones ambientales, sociales y de gobierno corporativo (*Environmental, Social and Governance*). También se están eliminando los puestos de expertos en DEI (Diversidad, Equidad e Inclusión).

Desde la primera legislatura de Barack Obama, miles de ejecutivos estadounidenses se labraron una carrera en las altas esferas corporativas de industrias de todo tipo (tecnológicas, financieras, comerciales, de comunicaciones y entretenimiento), ejerciendo su *expertise* en ESG y en DEI. Ahora se están viendo cesantes, y la posibilidad de encontrar un puesto similar en atribuciones y rango salarial se les presenta cada vez más remota. El mercado, inexorable, ha emitido sentencia: el mercado ha reaccionado negativamente ante las tonterías del *wokismo*. Para el lector que no esté familiarizado con esa palabra, *wokismo* designa al progresismo de los últimos diez años.

Ciertamente, el progresismo no es un fenómeno surgido en la última década. Ya desde el siglo XVII, el cientificismo, el racionalismo constructivista y un antropocentrismo arrogante, venían arremetiendo contra la tradición cultural de Occidente, que se basa en el cristianismo y que resulta incomprensible sin él. Los filósofos y pensadores científicistas y constructivistas de la modernidad se apropiaron del término «progreso» y con ello hicieron del «progresismo» su identidad y bandera. La Ilustración francesa en el siglo XVIII, el marxismo

en el siglo XIX, y los desarrollos del mismo en el siglo XX (el marxismo cultural, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y las ideologías posmodernas del multiculturalismo, el ecologismo y las últimas olas del feminismo), hicieron del progresismo la ideología hegemónica en Occidente, al tiempo que exacerbaron la hostilidad, velada o abierta, contra el fundamento mismo de nuestra civilización: el cristianismo.

Los promotores del progresismo del siglo XXI crearon un sistema neotalitario que impuso políticas públicas *woke* en todas las instancias estatales, y forzó la adopción de políticas de este mismo cariz también en el ámbito corporativo. Este sistema fue un ejercicio de ingeniería social en toda regla, que normalizó el privilegio y la discriminación... precisamente en nombre de la eliminación de privilegios y discriminaciones. Entronizó la desigualdad de trato y la exclusión... en nombre de la igualdad y la inclusión. ¡Qué paradoja!

Pero la demanda del mercado —las preferencias de los clientes—, así como la demanda del mercado político —las preferencias de los votantes—, están contrarrestando el *wokismo*. Si nos permitimos una analogía del progresismo del siglo XXI con un virus, podemos afirmar que el *wokismo* constituyó una verdadera pandemia que infectó gobiernos y empresas en el siglo XXI. Una pandemia que está remitiendo, pero que aún no acaba de ser erradicada. En el caso del ámbito corporativo, sin embargo, la buena noticia es que los productores son ágiles para detectar las preferencias de los consumidores y para actuar en consecuencia, adaptándose a ellas y sirviéndolas. Y ahora están comprobando los resultados de no haber contratado a los más competentes sino a los que encajaban en el arquetipo *woke*, que nunca se ha tratado de capacidades, aptitudes y aportación de valor, sino de cuotas, buenismo y pretensiones de superioridad moral. Por ello están dando un giro de timón para bien de la civilización occidental, de la verdadera diversidad y de la verdadera inclusión, que sólo se arraigan en la igualdad ontológica y la igualdad jurídica, esto es, en el reconocimiento y defensa de la dignidad inmensurable de todas las personas.

Para explorar desde enfoques diversos este viraje, hemos recopilado esta serie de artículos que en este número nos complace presentar a lectores e investigadores.

Karen Cancinos Godínez
Editora invitada

Derechos de Autor (c) 2024 Karen Cancinos Godínez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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 *Bildung* y la obra de arte como vías de conocimiento de la experiencia del mundo

Bildung and the Work of Art as Ways of Knowing the Experience of the World

Julia Isabel Figueroa Gonzalez

Universidad Francisco Marroquín

juliafigueroa@ufm.edu

Resumen: Este ensayo estudia el concepto de *Bildung* y sus apariencias en la obra de arte, tomando en cuenta las filosofías de Hans-Georg Gadamer y de Martin Heidegger como enfoque principal para esta exploración. En ese sentido, se busca examinar la manera en que ambos filósofos integran al arte y a la formación del individuo cimentado en la obra de arte como reveladora de la verdad para conocer el mundo. Gadamer enfatiza el estudio hermenéutico para la formación de sí mismo en el mundo, y Heidegger se enfoca en el arte como el encargado de develar la verdad que se encuentra oculta. El punto unificador de estos pensadores es que el arte y la formación cumplen una función para el conocimiento y para la experiencia del mundo. Es este punto unificador el que se expone en el presente ensayo.

Palabras clave: Bildung, obra de arte, experiencia del mundo, formación, verdad develada.

Abstract: This essay studies the concept of *Bildung* and its apparitions in the work of art, taking into consideration the philosophies of Hans-Georg Gadamer and of Martin Heidegger as the primary focus for this exploration. In that sense, it is intended to examine the way in which both philosophers integrate art and the formation of the individual founded on the work of art as that which reveals the truth to obtain knowledge of the world. Gadamer emphasizes the hermeneutic study for the formation of the self in the world, and Heidegger focuses on art as the one in charge of unveiling truth that remains hidden. The unifying point of these thinkers is that art and formation play a role for knowledge and for the experience of the world. It is that unifying point, the one that is exposed in the present essay.

Keywords: Bildung, work of art, experience of the world, formation, unveiled truth.

1. Introducción

La obra de arte y la *Bildung*, al entrelazarse, ofrecen dos caminos en la búsqueda del ser humano por entender la realidad del mundo en el que habita y el lugar que ocupa en él. Desde la visión de filósofos como G. W. F. Hegel, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, el arte, más que ser una simple representación estética, es una vía de revelación ontológica de la verdad, y la formación es aquello que ayuda al hombre en el proceso de comprender la experiencia de su existencia y del mundo. Dicho de otra manera, de su estar-en-el-mundo; por tanto, surge la pregunta sobre cómo el ser humano puede llegar a conocerse a sí mismo y al mundo en el que vive por medio de la obra de arte. Por estos motivos, es de suma importancia introducir el concepto de *Bildung*, el cual es el camino para lograr tal objetivo. Este concepto posee una variedad de significados, pues puede significar la formación de la persona, la educación de un individuo o el cultivo de sí mismo, entre muchas otras posibilidades. Este trabajo, se limita a usar la perspectiva de la formación de la persona como el trayecto que lleva al hombre — a través de la obra de arte — a conocer el mundo que comparte con los que están en él.

En este ensayo, se explora cómo el arte y la formación actúan como medios transformadores y portadores de conocimiento, y cómo le permite al ser humano acceder a dimensiones más profundas de su entorno. Por esas razones, este trabajo comienza exponiendo el contexto histórico de la *Bildung*, enfatizando la perspectiva del concepto desde el pensamiento de Hegel hasta llegar a las interpretaciones de Heidegger y de Gadamer, pues este último valora la tradición histórica como parte de la formación; luego, se explica el significado de la obra de arte como reveladora de la verdad; por último, se exponen ejemplos

de la vinculación del arte y la *Bildung*. Los ejemplos que se analizan son los siguientes: la interpretación de Heidegger sobre el cuadro de las botas de Van Gogh, *el retrato de Dorian Gray* como reflejo del ser y un enfoque de la educación contemporánea, la cual promueve una formación basada en proyectos reales en el ámbito universitario según el libro de *Lo que hacen los mejores profesores universitarios* (2004/2007) escrito por Ken Bain. A través de estos casos, se busca demostrar cómo el arte y la formación amplían los conocimientos del hombre, pero también lo transforman para proporcionarle una experiencia y comprensión profunda y significativa del mundo.

El concepto de *Bildung*

La *Bildung* puede interpretarse de distintas formas, como «formación» o «cultivación». Sin embargo, este es un «vocablo que no admite traducción y cuya formulación teórica se le atribuye a Wilhelm von Humboldt» (Gutiérrez, 2022, p. 2). Este autor, además de teorizar a la *Bildung*, también la convierte en institucional por medio de la universidad (Gutiérrez, 2022, p. 2). El concepto de *Bildung* ha sido importante para la tradición filosófica occidental, especialmente la alemana. Es importante mencionar que este concepto no se refiere simplemente a la adquisición de conocimientos, sino que es un desarrollo interior profundo en el cual el individuo integra a su educación la sociedad y la cultura de esta misma. No es solamente una cultivación personal, puesto que también abarca la dimensión ética, espiritual y cultural de la humanidad. Este término, en sus primeras etapas, es intrínseco a los ideales de la moralidad cristiana medieval. Por ejemplo, la formación que busca un acercamiento espiritual a la imagen de Dios. En otras palabras, intentar lograr la superación del aspecto terrenal del individuo y trascender a lo divino; sin embargo, durante el Renacimiento y la Ilustración, la *Bildung* adquiere un nuevo significado que tiene por principios los ideales racionales e intelectuales del ser humano, así como la consideración por lo cultural de la sociedad.

Para Humboldt, la *Bildung* integra a la ética y a la estética como parte del concepto. Como resultado, la formación se orienta a las disciplinas humanísticas, tales como la filosofía, el arte y la literatura. Johann Gottfried Herder contribuye a la incorporación de la pedagogía al concepto de *Bildung*. Este pensador considera que es un proceso de desarrollo de sí mismo en el que el conocimiento racional, pero también los sentidos y las inclinaciones morales, son indispensables para el proceso de formación del individuo y su utilidad en la sociedad. En este sentido «su objetivo se orientaba en poder impulsar su propia educación y desarrollo, para luego, utilizar a futuro sus conocimientos y habilidades adquiridas para impulsar una reforma escolar alemana (Gutiérrez, 2022, pp. 2-3). Por lo tanto,

Herder considera a la *Bildung* como una cultivación del individuo y el provecho de esta en el mundo:

La historia de la palabra [«formación» tiene] su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente, por el Mesías de Klopstock, que acoge toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso a la humanidad. (Gadamer, 1960/1977, p. 38)

El filósofo que eleva el concepto a una dimensión dialéctica del crecimiento humano es G. W. F. Hegel. Para él, el proceso de formación no se limita a la humanidad, más bien, se contiene en un contexto social e histórico e interactúa con la libertad, la cultura y el Estado. Este término es abordado por este pensador tras ser invitado a la Universidad de Humboldt de Berlín. Lo que sucede previo a su llegada es una situación preocupante debido a que las personas no asisten a la universidad para formarse, sino que simplemente buscan obtener una serie de habilidades y herramientas para desempeñarse en profesiones técnicas. Una causa de esto es que a los profesores de la universidad se les promete una cierta cantidad de dinero alrededor de los mil quinientos táleros anuales como remuneración por impartir clases; sin embargo, esta disminuye a ochocientos táleros anuales, por lo que los profesores empezaron a abandonar el trabajo, ya que este salario no les permite vivir como cualquier persona burguesa promedio (Pinkard, 2001, p. 543). Por otra parte, los estudiantes se ven afectados pues cada vez son menos los que se matriculan. Los que están activos buscan asistir para poder ejercer una profesión y dejan de ver a la universidad como la casa de estudios en la que se entrena a la mente, se tienen conversaciones de carácter filosófico y se cultiva el conocimiento; no obstante, cuando Hegel llega a la Universidad de Humboldt de Berlín, reforma totalmente la manera en que la gente se educa en las instituciones educativas superiores. El filósofo propone que la universidad debe ser un lugar para intercambio de ideas y puntos de vista entre intelectuales y su objetivo tiene que ser conocer cultural y filosóficamente a los que habitan en el mundo y al mundo. Por esta razón, la filosofía se torna a ser una disciplina que se estudia por sí misma en el sentido de *Wissenschaft* (Pinkard, 2001, p. 544). Por ende, la universidad no enseña las teorías de filósofos sistemáticos, sino que se convierte en una institución central del pensamiento de la vida moderna:

El cultivo (*Bildung*) y el florecimiento de las ciencias [es] uno de los momentos esenciales en la vida del Estado; en esta universidad, la universidad de referencia, la filosofía, el punto de referencia de todo cultivo del espíritu, de toda ciencia y de toda verdad, debe encontrar su lugar y su principal fomento. (Pinkard, 2001, pp.545-546)

La *Bildung* le permite al individuo pasar de lo particular a lo universal. Es decir, que al renunciar a su individualidad, puede acercarse a lo universal, esto es, a la realidad en el mundo (Hegel, 1807/2022, p. 405). Este proceso de formación es hecho por la autoconciencia al separarse de su ser individual, y al renunciar a esta última, aplica el reconocimiento de lo universal (Hegel, 1807/2009, p. 593); por tanto, Hegel introduce al pensamiento alemán este concepto tan importante y que siglos más tarde es fundamental para Hans-Georg Gadamer, pues para este filósofo, la *Bildung* es histórica y, además, pertenece a las ciencias del espíritu. A diferencia de las ciencias naturales, que están sujetas a un método específico y empírico, y que, además, buscan probar algo concreto, las ciencias del espíritu se encargan del conocimiento y de las situaciones de la vida del hombre. Es por esta razón que estas ciencias no pueden medirse de una sola manera. Contrario a las ciencias naturales, en las ciencias del espíritu, el objetivo no termina una vez es evidenciado, ya que las situaciones humanas están en constante movimiento y cambio, por ende:

En la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la «conservación» es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu. (Gadamer, 1960/1977, p. 40)

La formación pretende abordar las ciencias del espíritu, así que el rol del filósofo es de suma importancia, puesto que este no se encarga de presentar evidencia visible o apelable para todos, más bien da a conocer lo problemático y pone a las personas a pensar, y así, muestra el trabajo de las ciencias del espíritu (Gadamer, 1960/2000, p. 43). La esencia de estas ciencias no puede aprehenderse ni medirse según un método específico, debido a que, si fuera así, serían como las ciencias naturales; además, las ciencias del espíritu están inherentemente vinculadas a la «experiencia del mundo sociohistórico» (Gadamer, 1960/1977, p. 32). Esto quiere decir que para una comprensión del mundo en el que el hombre vive, debe darle un lugar primordial a la historia, en que la tradición sea una característica imprescindible para dicha comprensión. La tradición es el elemento que trasciende en el estado continuo de las ciencias del espíritu.

La obra de arte

Para destacar el papel que la obra de arte tiene para el conocimiento del mundo, antes es importante mencionar de qué manera el ser entiende que es un ser. Heidegger propone que debe replantearse la pregunta por el ser,

debido a que se ha intentado contestar esta pregunta desde un punto de vista epistemológico y no desde uno ontológico; por ejemplo, los griegos entendían al ser como algo oscuro y obvio, es decir, como algo que no cambia y es estático. En contraste, Heidegger piensa que, para formular nuevamente la pregunta por el ser, hay que retomar el problema de la vida, se debe preguntar por el existir del hombre con un enfoque ontológico, en otras palabras, se tiene que regresar al mundo y a las cosas mismas. El ser que tiene consciencia de que es un ser en el mundo es el *Dasein*:

El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo [sic] por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo [sic] por medio del existir mismo. (Heidegger, 1997, p. 23)

El ser humano es alguien que está en el mundo, es arrojado a él y debe de desplegarse en él. En esto consiste lo que Heidegger llama *Dasein*, en otras palabras, en el ser que es capaz de convivir con todo aquello con lo que comparte tiempo y espacio. Por ejemplo, el *Dasein* sabe que comparte espacio con el ser del arte, con el ser del lenguaje, etc. Además, el hombre es consciente de su propia mortalidad, es su condena, pero a la vez es su liberación. Por esta razón, debe procurar, de manera plena, hacer de su tiempo y de su vida algo auténtico. En este sentido, el arte ocupa un lugar fundamental en la revelación del ser, debido a que, no es simplemente una representación estética, más bien es una forma de develamiento del ser y de la verdad. El arte tiene la capacidad de revelar verdades sobre el ser, y abre un espacio en el que el ser puede aparecer (Heidegger, 1992, p. 90).

En la experiencia artística, el artista y la obra le deben su existencia al arte mismo, puesto que este es el que permite que ambos estén en el mundo y contribuyan a la revelación de la verdad; además, «el arte es la fijación de la verdad que se establece en la forma» (Heidegger, 1992, p. 20). La obra de arte es un evento en el que se encuentra una lucha entre el mundo y la tierra. En este sentido, el mundo se entiende por las implicaciones culturales y sociales del hombre y la historia de un pueblo, mientras que la tierra se refiere a la materialidad y a la resistencia de la obra; sin embargo, existe un estado de reposo en esta lucha y es ahí donde reside la contemplación como ese momento de silencio en el que la verdad comienza a ser develada. La contemplación significa que el espectador deja que la obra sea lo que es, y se hace patente la interioridad en lo extraordinario de la verdad que acontece la obra (Heidegger, 1992, p.

91); además, en la obra de arte se manifiesta un espíritu que «se colecciona y recoge históricamente a sí mismo» (Gadamer, 1960/1977, p. 141). Es decir, que permite el conocimiento del mundo en el que cada obra de arte es un mundo y cuando el hombre se encuentra con esta, hace frente al mundo que se le está presentando. «En él aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y esto quiere decir que superamos en la continuidad de nuestro estar ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia» (Gadamer, 1960/1977, p. 141). Similarmente, por esa razón «es importante ganar frente a lo bello y frente al arte un punto de vista que no pretenda la inmediatez, sino que responda a la realidad histórica del hombre» (Gadamer, 1960/1977, p. 141).

El arte, en el pensamiento heideggeriano, desempeña una función ontológica que permite la comprensión de la estructura del ser. En este sentido, la obra de arte no es objeto de contemplación pasiva, mas es activa, porque sirve como el lugar en el que el ser se manifiesta; además, la obra devela la verdad. Por su parte, la experiencia hermenéutica de Gadamer ofrece una perspectiva similar sobre el arte, puesto que, para este pensador, la experiencia del arte sirve como una forma de comprensión que va más allá de las interpretaciones científicas. En la obra de arte, el encuentro con la verdad, de cierta forma, sucede de modo que el espectador y la obra entablan un diálogo, y, de esa manera, el espectador permite que la obra le hable. Algunos ejemplos de esto son los siguientes: «el panteón del arte no es una actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo» (Gadamer, 1960/1977, p. 68), «el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él» (Gadamer, 1960/1977, p. 335) y:

En la experiencia del arte vemos en acción a una auténtica experiencia, que no deja inalterado al que la hace, y preguntamos por el modo de ser de lo que es experimentado de esta manera. Veremos que con ello se nos abrirá también la dimensión en la que se replantea la cuestión de la verdad en el marco de «comprender» propio de las ciencias del espíritu. (Gadamer, 1960/1977, p. 70)

Tanto Heidegger como Gadamer consideran que la verdad se presenta no de una forma científica, sino de una manera que está vinculada a la existencia y al estar-en-el-mundo del hombre; además, para ambos filósofos, el arte revela aspectos fundamentales del mundo, como el develamiento de la verdad por medio de la obra y el diálogo con la experiencia del arte, el cual permite una comprensión profunda del ser cuando el hombre interactúa con la obra. Dicho de otro modo, estos dos pensadores piensan que la capacidad del arte trasciende la simple representación de la realidad y permite una experiencia

que transforme la relación del ser con el mundo, con otros seres y su condición de estar-en-el-mundo y de ser-en-el-mundo.

Ejemplos de la obra de arte y la *Bildung* para la experiencia del mundo

En la contemporaneidad la formación se ha ligado a la idea de que se centra solamente en la adquisición de habilidades y técnicas para desempeñarse eficientemente en un trabajo. Como solución a este problema, Heidegger y Gadamer proponen la concepción de la *Bildung* a través de la obra de arte, la cual ofrece una perspectiva diferente. El arte —con su capacidad de ayudar al hombre para que comprenda al mundo en el que habita—, actúa como una alternativa a las formas instrumentales de formación. El arte y la *Bildung* están vinculadas de manera intrínseca, debido a que, además de encargarse del cultivo intelectual del ser humano, fomentan en él una experiencia auténtica del mundo. La obra de arte, al poner en vista a la verdad y al ser, permite que el hombre se desarrolle como un ser que se integre con el ser de la cultura y de su entorno, o sea, de su estar-en-el-mundo; por tanto, el arte, como medio para la auténtica formación, proporciona una vía para la propia comprensión del ser.

En un mundo en el que el conocimiento se mide como una técnica para desempeñar cierta utilidad, el concepto de *Bildung* presente en la obra de arte enfatiza la importancia de la interacción con la obra como modo de entendimiento profundo del mundo, del ser de la cultura y del *Dasein* mismo. Tanto Heidegger como Gadamer coinciden en que la obra de arte le permite al ser humano tener una experiencia transformadora que profundiza en su comprensión de la realidad y de sí mismo, en otras palabras, la comprensión del espíritu. De este modo, el arte funciona como un medio de mostrar al ser como un reflejo del espíritu. En esta última sección de este trabajo, se presentan tres ejemplos que enseñan cómo la obra de arte y la formación se entrelazan para que el hombre acceda a una experiencia del mundo.

El primer ejemplo es expuesto por Heidegger en *Arte y poesía* (1992). El cuadro de las botas del campesino de Vincent Van Gogh no debe tomarse como una mera representación de unas botas, ya que esto supondría tomar a la obra como un «cuadro que cuelga en la pared como un fusil de caza o un sombrero» (Heidegger, 1992, p. 39). Verla de este modo, según este autor, sería simplemente de la manera en que lo haría alguien que no goce de la pintura, por ejemplo, el guardián de un museo; sin embargo, quien experimenta verdaderamente el cuadro logra «conocer abiertamente lo otro» (Heidegger, 1992, p. 41), puesto que la obra «revela [y descubre] lo otro» (Heidegger,

1992, p. 41). En este sentido, la pintura revela la realidad de una manera que las descripciones ordinarias no pueden captar, y de este modo:

Heidegger piensa el acontecer de la verdad en tanto obra como la lucha entre mundo y tierra. Así, un templo griego descubrirá el ente mediante una referencia a un mundo y a una tierra determinados. A un cierto mundo, es decir a una unidad de vías y referencias determinadas, como son el nacimiento y la muerte, el infortunio y la bendición, la victoria y la humillación, la perseverancia y la decadencia. El mundo griego habría vivido estas grandes experiencias de una manera única e irrepetible. Pero además un templo griego nos pondría de manifiesto el ente mediante una referencia a una cierta tierra muy precisa: la del mármol del cual está construido y la de la roca sobre la cual se asienta. (Sobrevilla, 1984, p. 73)

Con respecto a lo previamente expuesto, las botas del cuadro de Van Gogh no representa un objeto cotidiano, sino que pone al descubierto el contexto del dueño de esas botas; es decir, del campesino y su entorno, como su trabajo y la tierra en la que labora; pero no solo es un reflejo de tal realidad, sino que el espectador es llevado a una verdad que no se evidencia inmediatamente; por tanto, la formación, en este sentido, no refiere a la adquisición de conocimientos estéticos, más bien, permite que el individuo acceda a verdades profundas sobre la existencia del ser que se refleja en el cuadro.

El segundo ejemplo se encuentra en *El retrato de Dorian Gray*. En esta obra literaria, el retrato representa el reflejo del ser; además, actúa como un espejo de su espíritu, el cual revela su verdadera naturaleza a medida que, con sus acciones, progresivamente, el cuadro muestra su degradación física a pesar de que en la realidad Dorian mantiene su juventud y su belleza externa —la cual para él es superior, ya que esta «no necesita explicación. Se trata de los grandes hechos del mundo, como la luz del sol, o la primavera, o el reflejo en las aguas oscuras de esa concha plateada que llamamos luna. No se puede cuestionar» (Wilde, 1890/2004, p. 24)—. Este caso, expresa cómo el arte revela aspectos internos de la personalidad del individuo que están ocultos en la vida cotidiana al esconder sus acciones y presentarse como un ser moral en el mundo. La obra de arte, además de representar una realidad externa, también enfrenta al ser mismo, puesto que, al interactuar con la obra, el espectador interpreta lo que se manifiesta visiblemente, pero también descubre aspectos de su propio ser, sus prejuicios y su forma de entender el mundo; por lo tanto, el arte se vuelve una experiencia formativa.

El último ejemplo, —y que es más contemporáneo—, ilustra una manera en la que la formación se hace visible en proyectos reales en el ámbito universitario. El

aprendizaje basado en proyectos funciona como una experiencia de formación en la educación actual que permite que los estudiantes, además de una instrucción teórica, también tengan la posibilidad de participar de manera práctica para aplicar lo que han aprendido en sus cursos universitarios. En *Lo que hacen los mejores profesores universitarios* (2004/2007), Ken Bain muestra un par de casos —de los cuales, presento dos de ellos—, que integran a la teoría y a la práctica como parte del proceso de formación. El primero es que en un curso de sociología de la Texas A&M University, el profesor Richardson incentiva a sus estudiantes a que se esfuercen en sus pruebas de escritura académica; como resultado, publican sus trabajos en la editorial de Texas University Press. En el segundo caso, a los estudiantes de arquitectura de Rhode Island School of Design, se les da la oportunidad de que sus proyectos finales de uno de sus cursos —el cual consiste en diseñar los jardines de dicha institución—, pasen a ser un proyecto público y real, es decir que, no solo presentan el modelo, sino que realmente se diseñan los jardines con base en las maquetas de los estudiantes. La formación, en este sentido, tiene que ver con el aprendizaje tanto de los profesores como de los estudiantes y las formas en las que pueden beneficiarse los unos a los otros (Bain, 2004/2007, p. 77); además, este enfoque educativo refleja la visión de la *Bildung* no como la acumulación de información, sino en la transformación integral del estudiante, debido a que, al participar en proyectos reales, los educandos se enfrentan a la complejidad del mundo y su comprensión, y los obliga a aplicar sus conocimientos de manera viviente. Este proceso es parecido a la experiencia del arte, puesto que, similarmente a como el espectador entiende la realidad por medio de la obra, el estudiante interpreta dicha realidad por medio de sus proyectos.

El arte y la formación están entrelazados para servir como vías de acceso al conocimiento de la experiencia del mundo. A través de los ejemplos de la pintura de las botas de Van Gogh según la interpretación de Heidegger, *el retrato de Dorian Gray* en la obra de Wilde, y la experiencia educativa basada en proyectos reales según Bain, ofrecen una formación que no se centra en la acumulación o adquisición de información; más bien, le permite al hombre comprender su entorno, por ejemplo: el ser, el mundo y el reflejo del propio espíritu en el arte.

Conclusión

A lo largo de estas páginas, se exponen cómo la *Bildung* entendida como formación y la obra de arte trabajan juntas como vías de acceso al conocimiento del mundo y a la manera en la que el hombre lo experimenta. A través del arte —como lo analiza Heidegger en el caso de la pintura de las botas de Van Gogh—, se revela una verdad profunda que permite al espectador conectarse

con la realidad ontológica de la obra, y no solo de la pintura, sino también del mundo y el contexto existencial de aquello que representa. Del mismo modo, la novela de Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray* (1890/2004), muestra cómo el arte refleja el espíritu humano y revela aspectos ocultos del ser. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer sugiere que la experiencia artística entable un diálogo entre el espectador y la obra que expande los horizontes de comprensión del ser. Finalmente, el ejemplo de los proyectos educativos prácticos, demuestran cómo la formación va más allá del aprendizaje teórico y promueve el entendimiento de la experiencia del mundo desde la aplicación práctica.

Para concluir, cabe resaltar que tanto la obra como la *Bildung* permiten al hombre superar una visión instrumental y fragmentada del conocimiento; además, proporciona una experiencia del mundo unificada entre lo ontológico y lo interpretativo. El arte, por una parte, ofrece un escenario en el que el espectador transforma su visión del mundo y piensa su propio estar-en-el-mundo y su ser-en-el-mundo, permitiendo que lo individual y lo universal se entrelacen para su comprensión de la experiencia del mundo. Este proceso formativo está enraizado en la capacidad del arte para actuar como un espejo que refleja la realidad externa y la verdad interna del ser. Por otra parte, la formación vinculada a la obra, aporta una dimensión existencial que permite la reflexión sobre la condición del hombre en la tierra. Por este motivo, se presentan alternativas críticas frente a la educación instrumental. La integración del arte y la *Bildung* en el ámbito educativo —como el ejemplo de los proyectos universitarios—, proponen una apertura a la diversidad de experiencias y perspectivas, las cuales forman parte del horizonte de comprensión de cada persona en la hermenéutica de Gadamer. La experiencia artística y la formación invitan al hombre a no ser solamente un receptor de conocimientos, sino un agente activo en su proceso de autoformación y comprensión de la experiencia del mundo.

Referencias

- Bain, K. (2007). *Lo que hacen los mejores profesores universitarios* (Ó. Barberá, Trad.). Universitat de València. (Texto original publicado en 2004).
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica* (A. Agud Aparicio & R. Agapito, Trads.). Ediciones Sígueme. (Texto original publicado en 1960).
- Gadamer, H. G. (2000). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, Trad.). Ediciones Sígueme. (Texto original publicado en 1960).

- Gutiérrez, V. (2022). *Desarrollo histórico y pedagógico sobre el concepto de Bildung*. ANEP-CFE y Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. <http://repositorio.cfe.edu.uy/handle/123456789/1960>
- Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu* (2.ª ed.; M. Jiménez Redondo, Ed. y Trad.). Pre-Textos. (Texto original publicado en 1807).
- Hegel, G. W. F. (2022). *Fenomenología del espíritu* (J. A. Díaz, Trad.). Siglo del Hombre Editores. (Texto original publicado en 1807). <https://doi.org/10.2307/j.ctv2kqwz3s>
- Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía* (S. Ramos, Ed.). Fondo de Cultura Económica. <http://archive.org/details/martin-heidegger-arte-y-poesia>
- Pinkard, T. P. (2001). *Hegel: Una biografía* (C. García-Trevijano Forte, Trad.). Acento.
- Sobrevilla, D. (1984). *La obra de arte según Heidegger*. *Ideas y Valores*, (64-65), 71-98. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29181>
- Wilde, O. (2004). *The picture of Dorian Gray* [El retrato de Dorian Gray]. Barnes & Noble Books. (Texto original publicado en 1890).

Derechos de Autor (c) 2024 Julia Isabel Figueroa Gonzalez



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 libertad, la mujer y la lucha de J.K. Rowling

J. K. Rowling's Fight, Freedom and Women's Rights

Carroll Rios de Rodríguez

Instituto Fe y Libertad

crios@feylibertad.org

Resumen: Este ensayo analiza las contradicciones lógicas entre los supuestos del movimiento feminista y la agenda progresista woke de la Diversidad, Equidad e Inclusión (DEI), vista desde la experiencia y las declaraciones de la novelista escocesa J.K. Rowling. Su comprensión del ideal feminista la llevó a enfrentarse con el Gobierno de Escocia y con activistas DEI.

Palabras clave: libertad de expresión, J.K. Rowling, feminismo, transgénero, diversidad, equidad, inclusión, ley de odio.

Abstract: This essay analyzes the logical contradictions between the premises of the feminist movement and the Diversity, Equity and Inclusion (DEI) woke progressive agenda, as captured by the experience and statements issued by the Scottish novelist J.K. Rowling. Her understanding of the feminist ideal has led her to confront both the Scottish Government and DEI activists.

Keywords: freedom of expression, J.K. Rowling, feminism, transgender, diversity, equity, inclusion, hate crime law.

La novelista J. K. Rowling, mundialmente reconocida por su exitosa serie de novelas sobre las aventuras del joven mago Harry Potter, se enfrentó con el Gobierno de Escocia para defender la libertad de expresión y los derechos de la mujer. Su protesta revela que la agenda woke, la cual inspira las políticas públicas agrupadas bajo la frase Diversidad, Equidad e Inclusión (DEI), puede llevar a un gobierno a contradecirse y a abusar de su poder.

¿Quién es «woke»? ¿Qué es Diversidad, Equidad e Inclusión?

La palabra «woke» se utiliza en el lenguaje vernáculo para referirse al acto de despertar o estar despierto. Según la actual acepción del término, el sujeto despierta o toma conciencia de la injusticia social y emprende acciones para rectificar el mal percibido. Algunos señalan un primer uso de la frase por el activista jamaquino Marcus Garvey, cuando exclamó «¡Despierta, Etiopía! ¡Despierta, África!», en 1923 (Murray, 2023).

Los promotores de la cultura «woke» se describen a sí mismos como herederos del movimiento en favor de los derechos civiles, sobre todo de las mujeres y la población de color. A finales de los años sesenta en Estados Unidos, se promulgó legislación para evitar la discriminación salarial y de empleo y para eliminar la práctica de la segregación racial. Ocurrieron procesos similares en otros países, como por ejemplo, Francia e Inglaterra.

Sin embargo, en muchas de sus formulaciones el movimiento «woke» parte del análisis de clases marxista, más que de las doctrinas religiosas o liberales que inspiraron a Martin Luther King y a otros abogados de los derechos civiles en los años sesenta y setenta. La nueva agenda visualiza a grupos sociales que clasifica como opresores u oprimidos y avanza la idea de que la opresión es sistémica o estructural; es decir, que los opresores son llevados a cometer injusticias incluso de forma inconsciente por las estructuras sociales en las cuales están inmersos.

Uno de los creadores de la teoría crítica de la raza es Derrick Bell, el primer profesor titular (con permanencia) en la Universidad de Harvard de raza negra, y autor de *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism* (1992). Sus escritos se inspiran en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y en la teoría sobre el poder de Michel Foucault (Hernández, 2025). El filósofo francés Michel Foucault veía el poder como una fuerza ubicua y dispersa que rige las relaciones interpersonales y sociales. El poder está en el conocimiento, la sexualidad, la pedagogía y más. Sirve para oprimir. Es menester dismantelar las tradicionales fuentes de poder como la Iglesia, las monarquías y el patriarcado. Pero aún más:

dado que aprehendemos la realidad a través del lenguaje, y que el lenguaje evolucionó en este entorno teñido por el poder, entonces no sabemos qué es real ni qué es bueno. De Foucault se deriva un afán por desmontar la cultura y la sociedad occidental para construir algo distinto (e indefinido) en su lugar (Jones, 2023). Explica Brown (2020) que la obra de Foucault politizó ciertas prácticas y conocimientos, pero que no hay que caer en la trampa de creer que, porque todo es poder (política), ya no sea posible trazar distinciones entre el ámbito gubernamental y otros aspectos de la vida en sociedad.

Los autores asociados con la Escuela de Frankfurt, a su vez, querían comprender la sociedad de forma integral e interdisciplinar. Buscaban promover una emancipación a través de una innovadora mezcla de filosofía y ciencia social. La psicología de Sigmund Freud, la sociología de Max Weber y la filosofía de Friedrich Nietzsche se amalgamaron con las teorías marxistas para explorar temas como las dimensiones psicológicas del autoritarismo. Algunos de los autores asociados con la primera generación de Frankfurt son Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse (Celikates & Flynn, 2023).

Partiendo de la teoría crítica de Frankfurt y de las ideas de Foucault, Derrick Bell dice que las personas de color en Estados Unidos son las víctimas en una lucha de clases. Están inmersos en una pugna dialéctica al estilo hegeliano. Además de pertenecer a una clase social inferior, estas personas son discriminadas por el color de su piel, por lo que no es posible mantener el discurso tradicional marxista centrado en las clases únicamente. Bell y sus seguidores sostienen que el racismo latente en Estados Unidos es permanente e irreformable, y que todas las instituciones en la sociedad, incluyendo la legislación, son herramientas para la opresión racial: «La democracia liberal y el racismo en los Estados Unidos se refuerzan histórica, y hasta inherentemente; la sociedad americana como la conocemos existe solo por sus fundamentos en la esclavitud basada en la raza, y prospera solo porque la discriminación racial continúa.»¹ (Bell, 1992, p. 10). Las personas negras deben rechazar las leyes y directrices contrarias a su interés, y tienen que sublevarse para contribuir al descalabro de las estructuras injustas. Bell también ha escrito que el cambio social ansiado solamente es posible cuando suficientes personas blancas se dan cuenta de que son opresoras, o que es de su interés terminar la segregación (Hoag, 2020).

La teoría crítica de la raza va más lejos: «sostiene que porque el racismo está tan profundamente enraizado en el carácter americano, los ideales del liberalismo clásico tales como la igualdad, la libertad, la meritocracia y la justicia

¹ Texto traducido por la autora.

son esencialmente nada más que palabras vacías que fracasan en oponerse adecuadamente a las inequidades estructurales que dominan la sociedad americana» (Hernández, 2025). Son necesarias, para compensar por el prejuicio racial, las políticas que otorgan trato preferencial a los negros.

Las personas de edad, las personas con discapacidad, los homosexuales y las personas transgénero son algunos de los grupos que también son vistos como oprimidos. Esta literatura acuña la palabra «interseccionalidad», un término atribuido a Kimberlé Crenshaw, quien fundó el Foro para las Políticas Afroamericanas e impartió clases en Columbia University y UCLA. Ella se refirió por primera vez a la interseccionalidad en su artículo académico «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Policy». Crenshaw dice que «la interseccionalidad es un lente a través del cual puedes ver de dónde viene el poder y choca, dónde se enclava e intersecta. No es simplemente que hay un problema de raza aquí, un problema de género aquí, o un problema de clase o de LGBTQ allá. Muchas veces ese esquema borra lo que ocurre a las personas que son sujetas a todas estas cosas².» (Crenshaw, 2017). A partir de esta reflexión, se hacen comparaciones entre víctimas, siendo las peor posicionadas aquellas personas que tienen múltiples motivos para ser discriminadas.

El Gobierno de Escocia, por ejemplo, define oficialmente la interseccionalidad como «una metáfora para entender las formas en las que múltiples tipos de desigualdad o desventajas a veces se complementan y crean obstáculos que suelen no comprenderse» (2022). El Gobierno de Escocia presenta una rueda de la diversidad en la que aparecen todas las razones personales y sociales por las cuales una persona pudiera ser discriminada. Se promovió la creación de programas de educación, de contratación y otras medidas similares para mitigar el daño sufrido por las víctimas.

En los años ochenta, las empresas y entidades públicas empezaron a implantar prácticas de cuidado ambiental y de diversidad en la fuerza laboral en consonancia con la Responsabilidad Social Empresarial (RSE). Con el tiempo, estos esfuerzos dieron lugar a medidas tendientes a hacer aún más diversos los equipos de trabajo, para incluir a quienes previamente fueron marginados o discriminados, y a dar un trato preferente a personas consideradas como víctimas de discriminación. Peiper (2022) cita el ejemplo de la empresa Starbucks, la cual desde 1988 ofrece cobertura de servicios de salud a sus empleados y a sus convivientes del mismo sexo. En 1996, esta empresa constituyó la Starbucks Pride Partner Network, una red que incluye a miles de socios.

² Texto traducido por la autora.

Diversidad, Equidad e Inclusión (DEI) es un movimiento que se construye sobre la base de la RSE. En realidad, expande su área de influencia. En aras de la diversidad, los empleadores se proponen contratar a personas representantes de los distintos grupos discriminados y ayudar a sus empleados a crear ambientes de trabajo funcionales a pesar de las diferencias. La equidad se vive cuando la organización provee recursos para apoyar a las personas con base en sus necesidades, en lugar de implantar políticas uniformes. Los lugares de trabajo luchan por la inclusión mediante la «afirmación, celebración y apreciación de distintos enfoques, estilos, perspectivas y experiencias» (American Psychological Association, 2024).

La difusión de la cultura «woke» creó expectativas de que en todos los ambientes sociales se implantarían políticas de DEI: en las escuelas públicas y privadas, las universidades, las cárceles, las burocracias estatales, el Congreso, los hospitales y los comercios, entre otros. Las políticas de admisión en centros de estudio, los códigos de contratación, la administración de recursos humanos y los manuales de lenguaje apropiado se modificaron para tomar en cuenta la diversidad, equidad e inclusión. Las entidades crearon espacios seguros y brindaron consejería psicológica. Los legisladores empezaron a reformar los códigos de trabajo y a implantar leyes para cumplir con la agenda «woke».

El delito de odio en Escocia

El Gobierno de Escocia no se quedó atrás y legisló para castigar la discriminación. J.K. Rowling, residente de Escocia desde 1990, expresó públicamente su desacuerdo con la Ley de Delitos de Odio y el Orden Público (Hate Crime and Public Order Act), que entró en vigencia el 1 de abril de 2024. La disposición fue aprobada por el parlamento el 11 de marzo de 2021 y refrendada por la Corona el 23 de abril del mismo año. Su propósito es sancionar el prejuicio y la ofensa que instiga al «odio contra un grupo de personas» (2021). Esta misma ley abolió la ofensa de la blasfemia por considerar que es una normativa anticuada y poco apropiada, de modo que ya no es ilegal hablar de forma sacrílega sobre Dios.

El Gobierno de Escocia detalla la disposición en la publicación electrónica Hate Crime and Public Order (Scotland) Act. Factsheet (2024). La ley establece que las personas que poseen prejuicios y actúan con base en ellos cometen crímenes de odio. Predatan a este decreto otras legislaciones del Reino Unido que codifican las ofensas que se pueden cometer contra las personas por motivo de la discapacidad, raza, religión, orientación sexual o identidad transgénero, pero esta iniciativa agrega el factor de edad. También codifica la ofensa de

«instigar» al odio, y con ello incluye los comportamientos o las expresiones que, a juicio de las autoridades, son abusivas o invitan a abusos.

Las autoridades consideraron que la ley era necesaria porque existen personas que sufren graves secuelas por las burlas o agresiones que reciben de otros; algunos incluso temen por sus vidas. Explican las autoridades que la policía registró 6,227 crímenes de odio entre 2021 y 2022.

Concretamente, esta ley permite al gobierno investigar las denuncias interpuestas por la víctima o por terceros y castigar al culpable. La ley está redactada de tal forma que la persona ofendida puede poseer, o aparentar poseer, las características listadas (Rowling, 2024).

La autora Rowling publicó este texto en la red social X en reacción a la ley. Ella volvió a publicar este comentario en una entrada de blog de 2024:

Al aprobar la Ley de Delitos de Odio de Escocia, los legisladores escoceses parecen haber otorgado más valor a los sentimientos de los hombres que interpretan su idea de feminidad, por muy misógina u oportunista que sea, que a los derechos y libertades de las mujeres y niñas reales. La nueva legislación está completamente abierta al abuso por parte de activistas que desean silenciar a quienes hablamos sobre los peligros de eliminar los espacios exclusivos para mujeres y niñas, el sinsentido de los datos sobre delitos si los actos violentos y agresiones sexuales cometidos por hombres se registran como crímenes femeninos, la grotesca injusticia de permitir que hombres compitan en deportes femeninos, la desigualdad de que empleos, honores y oportunidades destinados a mujeres sean tomados por hombres que se identifican como trans, y la realidad e inmutabilidad del sexo biológico

Desde hace varios años, las mujeres escocesas han sido presionadas por su gobierno y por miembros de la policía para negar la evidencia de sus propios ojos y oídos, repudiar hechos biológicos y abrazar un concepto de género neorreligioso que es indemostrable e imposible de comprobar. La redefinición de «mujer» para incluir a todo hombre que se declare como tal ya ha tenido consecuencias graves para los derechos y la seguridad de mujeres y niñas en Escocia, con el mayor impacto, como siempre, sobre las más vulnerables, incluidas las mujeres encarceladas y las supervivientes de violación.

Es imposible describir o abordar con precisión la realidad de la violencia y la violencia sexual cometida contra mujeres y niñas, o enfrentar el ataque actual

contra los derechos de mujeres y niñas, a menos que se nos permita llamar a un hombre, hombre. La libertad de expresión y de creencia llega a su fin en Escocia si la descripción precisa del sexo biológico se considera un delito.³

Sus comentarios generaron controversia. La ministra de Víctimas y Seguridad Comunitaria, Siobhian Brown, dijo que la novelista podría ser investigada por usar los pronombres equivocados al referirse a una persona transgénero (Harrison, 2024). J.K. Rowling retó a la policía para que la arrestara: «Estoy fuera del país, pero si lo que he escrito aquí califica como una ofensa bajo los términos de la nueva ley, estaré dispuesta a ser arrestada cuando regrese a la cuna de la Ilustración escocesa». La policía confirmó que la nueva legislación no sería aplicada a Rowling (Lloyd, 2024).

Los casos detonadores

La preocupación de J.K. Rowling por las políticas públicas relacionadas con Diversidad, Equidad e Inclusión (DEI) datos de varios años antes de la aprobación de la ley de odio.

Un caso que llamó la atención de los ciudadanos de Escocia involucra a Adam Binnie Bryson, nacido en 1991. Bryson fue arrestado en 2019 por cometer dos violaciones a mujeres, una en 2016 y otra en 2019. Además, su exesposa, con quien contrajo matrimonio en 2016, afirmó haber sido violada y acuchillada por él. Justo antes de recibir su condena, Adam Bryson anunció en 2021 que de ahora en adelante se identificaría como mujer, y cambió su nombre a Isla. Tanto su madre como su exesposa dijeron que Adam no había manifestado el deseo de ser mujer antes, y que su transición era una maniobra para obtener una pena menor. No obstante, Bryson fue remitido a una cárcel de mujeres, Cornton Vale, en 2022. Las autoridades basaron su decisión en un reglamento del 2014 según el cual un reo debe ser ubicado en la cárcel que corresponde a su nuevo género (PA Media, 2023a; PA Media, 2023b). La decisión de enviar a un violador de mujeres a una prisión femenina generó tanto rechazo popular que, poco después, Bryson fue enviado a la cárcel de hombres HMP Edinburgh.

Incluso la activista por los derechos trans de la organización Scottish Trans, Vic Valentine, opinó que «es nuestra postura que cualquiera que ha cometido crímenes sexuales violentos, y que representa un peligro para las mujeres, no debería guardar prisión con mujeres en cárceles femeninas. Para que funcione este enfoque, es esencial que la seguridad de todos sea considerada. En los casos en los que la evaluación de riesgo no encuentra una razón genuina

³ Texto traducido por la autora.

para decidir lo contrario, una persona trans debería estar en la institución que corresponde a su identidad»⁴ (Valentine, 2023).

En diciembre de 2023, luego de la controversia por el caso de Isla Bryson, el Servicio de Prisiones Escocés (SPS, por sus siglas en inglés) modificó su política para evitar que las mujeres trans con un historial de violencia sean enviadas a prisiones de mujeres. A enero de 2023, había 23 reos trans en Escocia, de los cuales 19 eran mujeres trans (Hansford, 2024). La cifra subió posteriormente a 245 prisioneros mujeres trans; 151 de ellas han cometido por lo menos una ofensa sexual, según el Ministerio de Justicia (Saunders, 2024). De la población encarcelada, algunos se identifican con un género pero están registrados con otro, o bien ya lograron completar el trámite requerido por la ley y cuentan con un certificado de reconocimiento del género elegido.

En adición al caso de Bryson, se publicitó otro caso espeluznante. Andrew Miller, quien se hace llamar Amy George, secuestró a una niña de 11 años. La niña se subió al carro del violador porque él vestía como mujer y consideró que no constituía una amenaza. Miller, carnicero de profesión, la llevó a su casa y la violó. Una vez capturado, se declaró culpable de secuestro, acoso sexual y de poseer 242 imágenes indecentes de niños. Fue condenado a 20 años de prisión y fue enviado a una prisión masculina (Mitchell, 2023).

La primera frase del comunicado de Rowling claramente alude a situaciones como las que se suscitaron en los casos de Bryson y Miller: «los legisladores escoceses parecen haber otorgado más valor a los sentimientos de los hombres que interpretan su idea de feminidad, por muy misógina u oportunista que sea, que a los derechos y libertades de las mujeres y niñas reales». La autora insinúa que tanto Bryson como Miller juegan a ser mujer por motivos oportunistas. Ella no pone en duda que la disforia de género existe, o que algunas personas que transicionan de género son inofensivas. Le aflige que la legislación crea oportunidades para personas que son peligrosas y amenazantes. Cuando las autoridades otorgaron a Isla el trato correspondiente a una mujer, pusieron en riesgo la integridad física de las mujeres recluidas en la cárcel Cornton Vale.

El comentario de Rowling expresa preocupación por la seguridad de las mujeres biológicas que deben compartir espacios con mujeres trans, no solamente en prisión, sino también en cambiadores y servicios sanitarios. En estos ambientes íntimos, muchas mujeres biológicas se sienten incómodas por la presencia de personas transgénero. Su privacidad es vulnerada.

⁴ Texto traducido por la autora

J.K. Rowling hila más fino. Su comentario hace notar que la evidencia empírica objetiva no sustenta un cambio legal de género. Nuestros sentidos nos informan que la persona ante nosotros es un hombre, porque sus características biológicas son visibles, pero él afirma que es mujer, y nos obliga a negar la realidad. Basta con que hombres biológicos como Andrew Miller digan que ellos se consideran a sí mismos mujeres, y exijan de los demás miembros de la sociedad aceptación y reconocimiento. El cambio de género es un trámite legal basado en una opinión subjetiva. No requiere de pruebas, documentación psicológica, ni un compás de espera. Cualquier mención del sexo biológico del sujeto en cuestión, o cualquier duda sobre la sinceridad de una transición, es automáticamente tachada como una actitud intolerante. El escepticismo es un acto criminal punido por ley. Por ello surgió el término «misgendering», o «malgenerizar» en español, para significar una ofensa cometida por quien llama a una persona trans por los pronombres que corresponden al sexo biológico. Se construye un andamiaje legal con consecuencias drásticas, como la privación de libertades a supuestos discriminadores, sobre unos cimientos escurridizos y ambiguos. Se borran los linderos de lo que es un delito, así como un norte sensato sobre la magnitud de la ofensa cometida. No es equiparable una malgenerización con un homicidio, un secuestro o un robo: los tres últimos actos pueden ser demostrados con una cuidadosa recabación de evidencias, y sus efectos en la vida de la víctima son constatables.

A Rowling también le preocupa el impacto en las estadísticas de criminalidad debido a la legalización del cambio de género. Las violaciones perpetradas por Miller y Bryson podrían contabilizarse como ofensas cometidas por mujeres, en caso de que su género asignado legalmente sea femenino. En la medida en que incrementa el número de delincuentes transgénero que eligen ser mujeres, se creará una imagen distorsionada respecto de la violencia, agresividad o falta de sociabilidad del género femenino. Hace daño a la imagen pública de las mujeres, en general, que más crímenes sean atribuidos a este sexo. Transmite datos falsos.

«La práctica por las fuerzas policíacas y otras agencias de justicia criminal, de registrar a algunos hombres que figuran en sus libros como mujeres, socava la integridad de las estadísticas criminales en general, y los datos sobre las mujeres sospechosas, acusadas y delincuentes en particular. También es terrible para la comprensión pública del crimen y quién lo comete, así como para el desarrollo de políticas efectivas y bien fundadas para combatirlo», coincide Richard Garside, el director del Centro para el Estudio del Crimen y la Justicia, una ONG basada en Londres (Garside, 2024).

Las estadísticas tienen una función específica en la orientación del diseño de políticas públicas, y por tanto deben reflejar la realidad. Garside (2024) comparte números para respaldar su punto de vista: entre junio de 2014 y junio de 2023, se condenó a 3,228 sujetos por asesinato en Inglaterra y Gales. Un 88 % de los culpables fueron hombres mayores de 18 años, y 6 % hombres menores de 18 años. De estos asesinatos, únicamente 5.7 % fueron perpetrados por mujeres, la mayoría de ellas adultas. Es imposible saber si todas estas mujeres culpables son mujeres biológicas, o si algunas de ellas son transgénero. «Precisamente porque tan pocas mujeres acusadas son condenadas por homicidio, cualquier convicción masculina que se registra como femenina distorsiona dramáticamente la datos sobre asesinatos cometidos por mujeres», subraya Garside. Lo mismo ocurre con otras ofensas como violaciones y agresiones sexuales.

Rowling suma a las dos consideraciones anteriores un tercer efecto de las leyes de odio. Las mujeres biológicas sufren cuando las mujeres transgénero ocupan puestos en el mercado laboral antes reservados para ellas. Cuando una persona transgénero accede a un empleo, un puesto en el equipo deportivo, o gana la corona en un certamen de belleza, ese espacio es negado a una mujer biológica, sostiene Rowling. El activismo trans, que lucha por ganar espacios para mujeres trans en todos los ámbitos de la sociedad, entra en contradicción con el activismo feminista que ha promovido la igualdad de los sexos en cuestiones profesionales, culturales y deportivas, y por tanto perjudica a las mujeres biológicas.

Finalmente, Rowling menciona el daño a la libertad de expresión: «La libertad de expresión y de creencia llega a su fin en Escocia si la descripción precisa del sexo biológico se considera un delito»⁵, cierra el texto que Rowling subió a la red social X (2025). Bajo la nueva ley de odio, se trata como un acto de odio describir a una persona por su sexo biológico, y acarrea un castigo legal. La ley encierra la censura para quienes piensan, analizan o discuten temas asociados con el movimiento transgénero, puesto que ciertas reflexiones y expresiones ahora son prohibidas.

Finalmente, Rowling se percata de la dificultad de hacer valer una ley que castiga el odio y la «incitación» al odio. Se han presentado varios casos en los que se acusó o sentenció a personas que quizás no merecían el trato recibido, incluso desde antes de aprobar el decreto de 2024. Por ejemplo, el estudiante Liam Stacey recibió una sentencia de 56 días por publicar textos racistas en redes sociales, que no obstante no afectaban el orden público. Higson-Bliss (2024) acota que «distinguir entre la intención de provocar el odio y el lenguaje

⁵ Texto traducido por la autora

cuyo propósito es informar en lugar de ofender es increíblemente complejo, especialmente en línea, donde es casi imposible probar que el orden público está bajo amenaza. De hecho, el lenguaje cuya intención es informar está protegido bajo la Convención Europea de los Derechos Humanos, aun si puede ser concebido como racista».⁶

Rowling: ¿transfóbica?

En 2019, J.K. Rowling publicó en X: «Viste como lo deseas. Hazte llamar como lo deseas. Acuéstate con cualquier adulto que esté de acuerdo en tenerte. Vive tu mejor vida en paz y seguridad. ¿Pero por qué sacar a las mujeres de sus trabajos a la fuerza, por afirmar que el sexo es real?». Y en 2020 volvió al ataque al comentar una noticia sobre unos programas de asistencia a las personas menstruantes: «“Personas que menstruan”. Estoy segura que antes existía una palabra para esas personas. Alguien, ayúdeme...».⁷ Punto y seguido, pone tres palabras inventadas que se aproximan a la palabra mujer, o woman en inglés. Su intención era señalar que únicamente las mujeres biológicas menstruan. Junto con la frase, Rowling reposteo una noticia de una capacitación financiada por la Fundación Gates e impartida por personeros de Devex, una ONG y plataforma digital que promueve el desarrollo comunitario, para remediar las «fundamentales desigualdades de género» entre los más vulnerables y para remover los estigmas respecto de la salud y la higiene asociadas con la menstruación (Sommer, Kamowa et al., 2020).

Las críticas no se hicieron esperar luego de ambos comentarios. Entre las personas que atacaron a Rowling por sus opiniones llaman la atención las respuestas de los actores británicos que protagonizan la saga de Harry Potter. Daniel Radcliffe, quien encarna a Harry Potter, escribió que «Las mujeres trans son mujeres. Cualquier comentario que contradiga esto borra la identidad y dignidad de las personas transgénero» (Lenker, 2020). Emma Watson, quien desarrolla el papel de Hermione Granger, expresó que «Las personas trans son quienes dicen ser, y merecen vivir sus vidas sin que se les cuestione constantemente o se les diga que no son quienes dicen ser» (Lenker, 2020).

El 10 de junio, J.K. Rowling publicó una extensa explicación de su postura. Principia narrando que una especialista en impuestos llamada Maya Forstater fue despedida de su empleo por publicar comentarios transfóbicos en redes sociales. El juez que escuchó su caso determinó que la creencia de que el sexo es determinado biológicamente no es protegida por la ley. Rowling también

⁶ Texto traducido por la autora .

⁷ Textos traducidos por la autora

revela que durante varios años ha recibido mensajes de rechazo e insultos por sus supuestas posturas transfóbicas. En parte, los ataques obedecían al gesto de Rowling de ponerse en comunicación con una joven feminista y lesbiana, Magdalen Berns, quien se había pronunciado públicamente en defensa de las lesbianas que se rehúsan a tener una relación amorosa con las mujeres trans. Entre los insultos recibidos en estas misivas, explica la autora, figuraba uno que la acusaba de matar a personas trans con su odio (Rowling, 2020).

No solamente recibió mensajes que destilaban animadversión, sino también otras cartas de personas «amables, empáticas e inteligentes, algunas de las cuales [...] tratan la disforia de género y a las personas trans, que están muy preocupadas por la forma en que un concepto socio-político está influyendo en la política, en la práctica y la atención médica»⁸ (Rowling, 2020). Un clima de temor a expresarnos libremente no favorece a nadie, y menos a los mismos jóvenes trans, opina la novelista.

Al adentrarse en este tema polémico, Rowling se enteró de que existía una etiqueta que se utiliza para neutralizar a personas como ella: TERF, un acrónimo acuñado por los activistas trans para referirse a una feminista radical excluyente de las personas trans. La gran mayoría de mujeres etiquetadas como TERF nunca han sido feministas radicales. «Las acusaciones de TERF-ería han bastado para intimidar a muchas personas, instituciones y organizaciones que yo antes admiraba, que están acobardadas ante las estrategias del terreno de juego»⁹, prosigue Rowling.

Rowling dice que ella no se puede acobardar, y debe alzar su voz, por cinco motivos. Primero, ella ha invertido en proyectos sociales que buscan aliviar la pobreza y el malestar social de niños y mujeres en Escocia. Cita, por ejemplo, la importancia de aclarar el sexo biológico cuando se trata la enfermedad de esclerosis múltiple, la enfermedad que se llevó a su madre. Dicha enfermedad se manifiesta de formas distintas en hombres y mujeres. Ella financia la investigación científica para buscar curas a la esclerosis, y la agenda trans impacta negativamente en los avances de esta investigación. Su segunda razón es que, como maestra, ella instintivamente busca proteger la seguridad y la educación de los niños. En tercer lugar, lista la importancia de la libertad de expresión, pues como autora ha experimentado los efectos de la censura. En cuarto lugar, le preocupa que muchas jovencitas ahora consideran transicionar hacia el género masculino para luego, años más tarde, arrepentirse y revertir al sexo original, pero ya con sus cuerpos alterados e infértiles. En el

⁸ Texto traducido por la autora

⁹ Texto traducido por la autora

Reino Unido, afirma, el aumento en el número de niñas que han sido referidas a tratamientos de transición creció en 4400 % en años recientes. Existe un efecto de contagio social que, a la larga, daña a muchas de estas niñas que no experimentan una disforia real. Los estudios científicos revelan que una gran mayoría de las jóvenes adolescentes ya no experimentarán disforia en su adultez, asevera Rowling.

«Vivimos en el período más misógino que yo he experimentado. En los años ochenta, yo imaginé que mis futuras hijas, si es que las iba a tener, habrían gozado de muchas mejores condiciones de las que yo jamás gocé, pero, debido a las reacciones contra el feminismo y la cultura de saturación pornográfica en redes, yo creo que las cosas han empeorado significativamente para las niñas. Nunca había visto a las mujeres denigradas y deshumanizadas al extremo que lo son ahora»¹⁰, puntualiza (Rowling, 2020).

Su quinta razón es personal. Ella es sobreviviente del abuso sexual doméstico por parte de su primer esposo, y considera que la cultura actual puede poner en riesgo de enfrentar la violencia doméstica no solo a más mujeres biológicas, sino también a algunas personas transgénero. Y concluye que lo único que pide para ella y para las demás mujeres es la posibilidad de expresarse sin que sus opiniones las coloquen en una posición de recibir ataques ad hominem.

Transcurrieron los años. En noviembre de 2024, el reportero de *The New York Times*, Jeremy W. Peters, escribió un artículo donde analiza el extremismo del movimiento transgénero. Peters expresa simpatía para con Rowling quien, afirma, fue acusada de traicionar el «feminismo real». No obstante, a Rowling le hizo poca gracia el artículo de opinión de Peters, por considerar que minimiza la agresividad de los activistas transgénero. Escribió una respuesta en X:

Los opositores a la ideología de género no solo han «soportado críticas despiadadas». A mí no solo me han dicho que «traicioné el feminismo real» o me han enviado algunos videos de quema de libros. He recibido miles de amenazas de asesinato, violación y violencia. Una mujer trans publicó la dirección de la casa de mi familia junto con una guía para fabricar bombas. Un activista trans prominente intentó hacer doxxing a mi hija mayor y terminó exponiendo a la joven equivocada.

Podría escribir un ensayo de veinte mil palabras sobre las consecuencias que esto ha tenido para mí y mi familia, y aun así lo que hemos soportado no es NADA comparado con el daño que se ha hecho a otros. Al enfrentarnos a

¹⁰ Texto traducido por la autora

un movimiento que se basa en amenazas de violencia, ostracismo y culpa por asociación, todos hemos sido difamados y calumniados, pero muchos han perdido sus medios de vida. Algunos han sido agredidos físicamente por activistas trans...

No olvidemos que los “apóstatas de género” han sido atacados por delitos como dudar de la base probatoria para la transición de niños, abogar por un deporte justo para mujeres y niñas, querer conservar espacios y servicios exclusivos para el sexo femenino, especialmente para las más vulnerables, y por considerar que es una barbaridad encarcelar a mujeres junto a delinquentes sexuales masculinos condenados. Ahora, el panorama político ha cambiado, y algunos que estaban en la cima de su propia narrativa están despertando con una resaca monumental.»¹¹ (Rowling, 2024)

Rowling alude a una práctica común en estos debates, que consiste en llamar fascistas o nazis a quienes expresan opiniones contrarias a las opiniones políticamente correctas o alineadas con el movimiento «woke». Un manual titulado *Anti-transgender Extremism* (2024) explica que los fascistas siempre han odiado a las personas transgénero. Según este texto, en aras de mantener unida y poderosa a la nación, el dictador fascista buscaba dominar las vidas personales de los ciudadanos. Los nazis alemanes, prosigue, veían la homosexualidad y la contracepción como amenazas a la tasa de fertilidad y, por lo tanto, al futuro de la nación. En su gran mayoría, los actuales críticos del movimiento transgénero, de las políticas DEI o de la ideología «woke» son demasiado jóvenes para haber pertenecido al partido político nacionalsocialista en Alemania. Tampoco son miembros de organizaciones neonazis. Sus opiniones poco tienen que ver con un afán dictatorial o de dominación. A pesar de que la conexión entre estas personas y Adolfo Hitler y sus seguidores es tenue y de escasa substancia, se les endilga la etiqueta de fascistas. Eso sí, el manual citado anteriormente señala que los fascistas hacen mancuerna con grupos religiosos conservadores que también son considerados transfóbicos.

¿De dónde proviene Rowling?

J.K. Rowling no es fascista. Tampoco es una puritana religiosa. Su forma de pensar sobre la familia, la mujer y la ideología de género es producto de un cúmulo de experiencias personales. Joanne Rowling nació el 31 de julio de 1965 en Chepstow, Gales. Su madre, Anne, era escocesa, con raíces francesas. Su padre era un ingeniero aeronáutico de Inglaterra. Rowling y su hermana menor, Dianne, tuvieron una infancia feliz, aunque se mudaron con frecuencia.

¹¹ Texto traducido por la autora

Joanne adquirió un gusto por la lectura y la escritura desde pequeña, e incluso escribió el cuento Conejo a los seis años (Fernández & Tamaro, 2004).

En Año Nuevo de 1990, su mamá murió de esclerosis múltiple. En 2003, Rowling recordó este momento como el peor día de su vida. Su mamá tenía únicamente 45 años, y padeció la enfermedad durante diez años (Rowling, 2003). En 2010, cuando J.K. Rowling cumplió la edad que tenía su mamá a su muerte, donó 10 millones de libras esterlinas a la Universidad de Edimburgo para que fundaran una clínica en nombre de su madre. Tres años más tarde se abrió la Anne Rowling Clinic (The Anne Rowling Regenerative Neurology Clinic, s.f.). «Cuando primero se fundó la Anne Rowling Clinic, ninguno de nosotros podía haber predicho el increíble progreso que se haría en el campo de la neurología regenerativa, con la clínica liderando la carga», expresó Rowling cuando hizo otra donación en 2019.

Tras graduarse del colegio, Rowling asistió a la Universidad de Exeter. Estudió francés y los clásicos. De recién graduada trabajó en Londres para Amnistía Internacional y, posteriormente, viajó a Portugal, donde se dedicó a dar clases de inglés y a escribir. Conoció a Jorge Arantes, un periodista de la televisión, y se casó con él en 1992. Al año siguiente nació su primera hija, Jessica. Como se anotó anteriormente, su primer matrimonio fracasó por la violencia doméstica y Rowling tomó la decisión de regresar a Edimburgo para criar a su hija, sola, y para terminar de escribir su novela sobre Harry Potter. Fueron años muy duros, económicamente hablando, pero gracias a una beca del Scottish Arts Council logró completar el primer libro, Harry Potter y la piedra filosofal. El libro se publicó en 1997 en Inglaterra y, al año siguiente, en Estados Unidos, y casi de inmediato conquistó a jóvenes lectores por todo el mundo (Fernández & Tamaro, 2004).

En 2001, J.K. Rowling se casó por segunda vez, con un doctor llamado Neil Murray, con quien tuvo dos hijos más: Mackenzie y David (Dean, 2020).

Con más de 600 millones de copias de libros vendidos (McNamara, 2024), J.K. Rowling se consagra como una de las novelistas más leídas en la historia, junto con autores como William Shakespeare, Agatha Christie y otros (Barron, 2023). Su serie sobre el mago Harry Potter se trasladó al cine y sus ocho películas han sido también extremadamente populares en taquilla. Rowling pasó de ser una madre soltera viviendo en pobreza a ganar miles de millones.

Además de financiar la investigación científica para encontrar la cura a la esclerosis múltiple, Rowling fundó Volant Charitable Trust en 2000, y Lumos en 2005. En la página electrónica de Volant, J.K. Rowling afirma: «Yo monté el Volant Trust, con el nombre de soltera de mi madre, en el 2000 para apoyar los

temas y las causas de caridad que me apasionan y que quiero apoyar. Desde entonces, el Trust ha donado a innumerables organizaciones de caridad, tanto grandes como pequeñas, para ayudar a mujeres y niños que están en riesgo de perder la vida o se encuentran en situaciones a las cuales no les ven salida»¹² (Volant Trust, s.f.).

Lumos, a su vez, es una organización no gubernamental cuyo objetivo es ayudar a sacar a niños de orfanatos y casas estatales institucionalizadas y colocarlos con familias. Fue cofundada por la baronesa Emma Nicholson y J.K. Rowling en 2005, pero la baronesa se apartó de la organización en 2010. La entidad empezó a trabajar en Moldavia, y ha tenido impacto también en la República Checa, Bulgaria, Ucrania, Serbia, Grecia, Estados Unidos y Haití. Es más barato, y más humano, asevera la organización, colocar a niños en hogares donde recibirán el afecto y los bienes materiales que necesitan, y que además cuentan con el apoyo de sus comunidades (We Are Lumos, s.f.).

Los pronunciamientos de J.K. Rowling sobre la mujer y la niñez reflejan sus experiencias: sufrió maltrato en su primer matrimonio, pasó penas económicas como madre soltera, y, al intentar salir adelante profesionalmente como maestra y escritora, ha vivido en carne propia las dificultades que enfrentan las mujeres en distintos campos laborales.

En redes sociales y en los medios de comunicación se debate sobre qué rama de la literatura feminista inspira las opiniones de Rowling respecto de la mujer: ¿cabe ella dentro del feminismo de primera, segunda o tercera ola? La primera ola abarca los siglos XVII al XIX y se centra principalmente en la naturaleza de las mujeres. La segunda ola tiene que ver con la lucha por alcanzar la igualdad ante la ley, entre 1950 y 1980. La tercera ola se ocupa del rol de la mujer en un mundo globalizado. No es sino hasta el siglo XXI que se habla de feminismo en conexión con teorías de género, raza y transhumanismo, todos temas que modifican el discurso feminista y lo radicalizan.

Además de dividir las corrientes de feminismo por olas, es posible hablar de feminismo socialista y liberal. Desde el liberalismo, por ejemplo, Martha Nussbaum y John Rawls se preocupan por que la mujer obtenga autonomía y sea capaz de gobernarse a sí misma y de elegir entre un abanico de opciones, sin ser objeto de discriminación legal ni actitudes violentas (Higgins, 2010). El feminismo socialista, en contraste, asocia el patriarcado con las estructuras sociales capitalistas. Hilary Wainwright (2015), recordando la obra de Betty Friedan, dice que «Estábamos implícitamente reproduciendo nuestra opresión

¹² Texto traducido por la autora

como parejas sexuales, como madres, y como trabajadoras —de muchas formas posibles: en nuestra pasividad, en nuestra representación de nosotras mismas». La postura liberal intenta esculpir espacios de libertad e igualdad ante la ley para las mujeres, en tanto la postura socialista las invita a rebelarse, incluso por medios violentos, en contra de estructuras sociales patriarcales y opresivas para buscar una liberación.

J.K. Rowling es miembro de la generación que nació entre 1965 y 1980, la generación X, y cosechó los frutos de la lucha que libraron mujeres de generaciones pasadas. Era niña cuando se produjo la revolución sexual y se lanzó al mercado la píldora anticonceptiva. Era muy pequeña cuando los jóvenes tomaron violentamente las universidades en París, o marcharon en contra de la participación de tropas estadounidenses en la guerra de Vietnam. Ella pudo asistir a la universidad y optar a un trabajo profesional. Casi cincuenta años antes de su nacimiento, el parlamento concedió el derecho al voto a las mujeres mayores de 30 años propietarias de casas o esposas de propietarios, o graduadas de la universidad. Las mujeres de la generación de Rowling tuvieron más oportunidades que las mujeres de generaciones anteriores, pero también se sintieron presionadas para ser excelentes estudiantes, profesionales, esposas y madres.

En sus años formativos, Rowling adquirió convicciones políticas de izquierda, o progresistas, o liberales, según la actual acepción anglosajona del término. «Durante la mayor parte de su carrera, Rowling se sentó políticamente en la pusilánime centro-izquierda», sentencia la reportera de Politico, Sarah Wheaton (2022). En 2008, dio una donación de 1 millón de libras esterlinas al Partido Laboral, entonces liderado por el primer ministro Gordon Brown (Joseph, 2008). Ha dado declaraciones frecuentes sobre su anuencia a pagar impuestos y ha expresado su apoyo por los servicios de bienestar pues ella recibió ayuda en sus peores días. Rowling se posicionó en contra del Brexit, pero no respaldó la iniciativa para la independencia de Escocia (Wheaton, 2022).

Recientemente Rowling publicó un artículo en *Times*, en el cual sugiere a sus conciudadanos votar por el Partido Comunista, ante su desilusión por la postura adoptada por el Partido Laboral frente a los derechos de la mujer. Y es que el líder del partido comunista, Richard Shillock, admitió abiertamente que se oponía a la ideología de género y a las terapias para la transición de género. Shillock dijo que el sexo es definido biológicamente y abogó porque se prohiba a hombres biológicos competir con mujeres en encuentros deportivos, entre otras cosas. Rowling expresó frustración porque el partido Laboral al cual ella había apoyado ahora trataba los derechos de la mujer como «desechables». Rowling escribió en *Times* que «para las mujeres de tendencias izquierdistas

como nosotras, [...] esto es sobre el derecho de las mujeres y las niñas para afirmar sus límites. Es sobre la libertad de expresión y la verdad observable»¹³ (UnHerd, 2024). Rowling se siente defraudada por la radicalización y progresismo de quienes antes eran miembros de su tribu política.

La censura y la cultura de la cancelación

En distintos países del mundo, los libros de Harry Potter fueron rechazados principalmente por grupos religiosos que consideraban que la trama sobre magia tenía que ver con lo oculto. Por ejemplo, dos pastores de Michigan, padre e hijo, de apellido Turner, quemaron el libro afuera de su iglesia aduciendo que este texto es la puerta de entrada para cosas más serias y peligrosas. «El niño mago ha inspirado a fundamentalistas por todos los Estados Unidos a destruir sus libros», escribió un reportero de Forbes en *Harry Potter and the Ministry of Fire* (2006). El libro, además, fue prohibido en varios países, escuelas religiosas y otros sitios por el mismo motivo: su lectura podría conducir a los jóvenes lectores hacia la brujería, el satanismo, la religión wicca y más (Tyler, 2024). Rowling sí está familiarizada con la censura y la cancelación.

Dentro del contexto de la agenda «woke», se ha difundido la práctica de «cancelar» a alguien que comete una ofensa en contra de la corrección política. Incluso se habla de una cultura de la cancelación. Se retira apoyo y patrocinio a personas con un perfil público alto, como por ejemplo J.K. Rowling, un deportista destacado, un actor o un político. El señalado puede perder su trabajo y los medios para sostener su vida (Nott, 2025; Entertainment Desk). Por ejemplo, el actor Johnny Depp, quien actúa en el papel del pirata Jack Sparrow en Los piratas del Caribe, sufrió una cancelación al verse acusado de abusar físicamente de su exesposa Amber Heard. A pesar de que él negó la acusación y demandó a su exesposa, le fueron negados papeles en películas y comerciales (Grater, 2021).

Otro ejemplo es Bari Weiss, exreportera de *The New York Times*. En una carta de renuncia que se volvió viral, Weiss explica que abandonó el medio de comunicación por experimentar discriminación, y porque sintió presión para autocensurarse. La «corrección política» no puede ser retada en ese medio de comunicación, opinó Weiss. Ella fue calificada de nazi por sus examigos y colegas, que mostraron intolerancia ante sus posturas. Weiss es liberal, en el sentido estadounidense, es decir, progresista o de izquierda, pero no lo suficiente, según esta nueva ortodoxia cerrada (Weiss, 2020).

¹³ Texto traducido por la autora

Actualmente, Bari Weiss es conductora del podcast *Honestly*. Grabó una serie de episodios titulados *La cacería de brujas (The Witch Trials)*, que tienen como protagonista a J.K. Rowling y a Megan Phelps-Roper, autora de *Unfollow* (2020). Este libro narra el proceso que llevó a Phelps-Roper a abandonar la Iglesia Bautista de Westboro en Kansas, como consecuencia de encuentros digitales con personas que pensaban distinto, incluyendo con su futuro esposo. Phelps-Roper explica que J.K. Rowling estuvo abierta a conversar con ella para aclarar al público el motivo de sus distintos pronunciamientos sobre el movimiento transgénero y el feminismo (Phelps-Roper, 2023). El podcast ha sido un éxito pues alcanzó a más de cinco millones de personas, y la mayoría de los oyentes califican favorablemente esta producción (Carman, 2023).

J.K. Rowling y Bari Weiss son dos voces «canceladas» que han encontrado vías alternas a las tradicionales para esgrimir argumentos en favor de la libertad de expresión. Como bien indica el abogado y activista de los derechos humanos de Dinamarca, Jacob Mchangama, Rowling hace bien en llamar la atención del público sobre los peligros de la ley de odio de Escocia. Una cosa es enfrentar la amenaza de ser cancelado en los medios de comunicación, y otra muy distinta es enfrentar cargos penales por ofensas tan difusas y controversiales como «provocar al odio» (Mchangama, 2024).

John Stuart Mill escribió en 1859 que «El mal peculiar de silenciar la expresión de una opinión es que constituye un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación existente; a aquellos que disienten de la opinión, aún más que a quienes la sostienen. Si la opinión es correcta, se les priva de la oportunidad de intercambiar el error por la verdad; si es incorrecta, pierden lo que es casi un beneficio igual de grande: la percepción más clara y la impresión más vívida de la verdad, que surge de su choque con el error»¹⁴.

La respuesta a una opinión ofensiva, controvertida o errónea es más diálogo, debate e intercambio, y no la censura impuesta por los gobiernos. Incluso si se desea poner en tela de juicio las motivaciones de J.K. Rowling para explorar los efectos del movimiento transgénero en el estatus de la mujer en las sociedades modernas, incluso si se piensa que sus comentarios nacen de un afán de protagonismo o lucro, o bien de su temor infundado a la disforia de género, es preferible entrar en diálogo con las ideas antes que acallarlas, encarcelarlas o atacarlas. Los demás aprendemos más de este intercambio libre de ideas que de un silencio obligado.

¹⁴ Texto traducido por la autora

La decisión de J.K. Rowling de publicar sus puntos de vista y de defenderlos con argumentos adicionales la coloca a la par de figuras como el actor Rowan Atkinson (conocido por su personaje Mr. Bean) y el periodista danés Flemming Rose.

Rose era el editor cultural del periódico Jyllands-Posten. En 2005 comisionó a varios caricaturistas hacer dibujos de Mahoma para señalar, de forma humorística, el hecho de que comentaristas de Occidente se autocensuraban por temor a la reacción islámica. Publicó doce caricaturas; ninguna de ellas atacaba directamente la religión. A los pocos días, algunas fueron republicadas junto con otras muy ofensivas. Sin aclarar el qué y para qué, se suscitó un boicot de productos daneses, amenazas de muerte, atentados contra Rose y otros periodistas, ataques contra embajadas de Dinamarca y protestas. Murieron 200 personas (So to Speak podcast, 2017).

En 2014, Rose publicó su libro *La tiranía del silencio*, en el cual cuenta su percepción sobre la erosión de la libertad de expresión en Europa:

Los fundamentalistas del agravio habitualmente caracterizan el ejercicio de la libertad de expresión como la ofensa, y a los que reaccionan violentamente como las víctimas, afirmando que ven islamofobia no solamente en las críticas, pero aún en el reportaje directo de los hechos. Alrededor de Europa, y en algunas jurisdicciones de América del Norte, y en las Naciones Unidas, el islam disfruta de una inmunidad especial. Sin importar cómo se redacta, las prohibiciones propuestas y actuales de la “blasfemia” y el “discurso de odio” son asimétricamente dirigidas a proteger las creencias y las costumbres islámicas [...] En la práctica, tanto los ataques verbales como físicos contra otras religiones suelen ser ignorados o justificados. (Rose, 2014).¹⁵

Incluso las comisiones de los derechos humanos caen en la censura cuando proponen castigar ciertas voces críticas, agrega Rose (2014). Otro ejemplo de censura es la tendencia en universidades de circular los códigos del lenguaje aceptable. Pero lo peor, a consideración de Rose, es el clima de autocensura que emerge en estas circunstancias. Pocas personas están dispuestas a arriesgar su reputación y hasta sus vidas para contravenir las opiniones dominantes.

La redacción de la Ley de Crimen y Cortes de 2013 (Crime and Courts Act 2013) en Inglaterra inspiró una campaña para reformar la sección 5 a fin de evitar que se criminalizaran los insultos. Con la participación de actores de renombre como Rowan Atkinson, la campaña fue exitosa y finalmente se enmendó el

¹⁵ Texto traducido por la autora

párrafo concerniente a «palabras y comportamiento insultante». Los autores de la campaña tuvieron el buen tino de aseverar que no tenemos el derecho a no ser ofendido, y que, mientras los insultos son maleducados y desagradables, no deben ser concebidos como materia criminal. En su ahora famoso discurso sobre la libertad de expresión, dictado en 2012, Atkinson subrayó que «Los prejuicios, las injusticias y los resentimientos no se resuelven arrestando a la gente: se resuelven al discutir y trabajar los temas, preferentemente al margen de la ley [...] La mejor forma de fomentar la resistencia social al discurso ofensivo es permitir mucho más de este discurso [...] Tenemos que fortalecer nuestra inmunidad a tomar ofensa».¹⁶

Conclusiones

El delito de odio en Escocia es una medida inspirada por el criterio de Diversidad, Equidad e Inclusión (DEI), por cuanto busca proteger a las personas transgénero o de género fluido, entre otras minorías, y castigar cualquier comentario adverso a su persona o estilo de vida. Al punir el odio y la incitación al odio, el Gobierno de Escocia otorga a los escoceses un trato diferenciado bajo la ley; protege a unos escoceses, que en teoría han sido victimizados, de otros escoceses que en teoría son victimarios. Los funcionarios públicos que hacen valer la normativa están obligados a distinguir a unos de otros y emitir juicio sobre la base de declaraciones y emociones subjetivas, y hasta cierto punto escurridizas.

J.K. Rowling, quien intuitivamente simpatiza con quienes sufren, sobre todo con los niños y las mujeres, se encontró con el rechazo de sus antiguos aliados políticos tras contrariar el «groupthink», es decir, el consenso grupal que resiente cualquier crítica. Ella descubrió que la lucha por los derechos trans atropella algunos derechos de la mujer e incluso pone en peligro la vida de algunas mujeres. El groupthink preferiría obnubilar este hecho. Al persistir en su postura y ampliar sus opiniones, Rowling arrojó luz sobre la intolerancia de este movimiento y las tendencias violentas de muchos de sus adeptos.

En meses recientes, se han levantado más voces críticas del movimiento «woke». Estoy de acuerdo con Rowling en que «el panorama político ha cambiado, y algunos que estaban en la cima de su propia narrativa están despertando con una resaca monumental». Somos testigos de un nuevo despertar (awakening) que con el tiempo irá desvaneciendo el «wokeismo». Quienes suscribían esa agenda ahora la denuncian con más soltura, como es

¹⁶ Texto traducido por la autora

el caso de Bari Weiss y la misma Rowling. Y quienes practicaban la autocensura ahora parecen más dispuestos a revelar sus opiniones verdaderas.

Esta tendencia se perfiló desde antes de que el Partido Republicano liderado por Donald J. Trump obtuviera una aplastante victoria en las elecciones realizadas en Estados Unidos en noviembre de 2024. Pocos días después de tomar posesión, el presidente Trump emitió una orden ejecutiva que los medios apodan la «Orden del Género», la cual obliga a todos los funcionarios estatales a reconocer que solamente existen dos sexos biológicos, masculino y femenino. La orden prohíbe enviar a hombres biológicos a cárceles de mujeres, reserva espacios íntimos femeninos para las mujeres biológicas, y cancela el financiamiento público de programas para la difusión de la ideología de género (The White House, 2025).

Este movimiento progresista tuvo un impacto en la legislación y las políticas públicas de casi todos los países del mundo, y por tanto un retorno a los valores y las creencias tradicionales llevará tiempo. Conlleva reformas legislativas. ¿Cuándo se derogará el decreto contra el odio en Escocia, y otras leyes similares en otros países? El proceso será complejo y desordenado, y no se puede esperar que la opinión pública fluya al mismo ritmo que las reformas jurídicas.

Incluso aunque Rowling no lo reconozca, el judaísmo y el cristianismo son las raíces de la cultura tradicional, pues nuestras nociones de libertad y de la valía de la persona humana derivan de dicho fundamento teológico. Solamente las personas libres tienen obligaciones y derechos, entre ellos, el derecho a expresarse libremente. El sabernos criaturas creadas por Dios da sustento a una interpretación netamente biológica (natural) del sexo biológico. El respeto debido a la mujer también se desprende del derecho natural. Sin embargo, en la posmodernidad secularizada, la sociedad occidental pone distancia con sus raíces judeocristianas.

¿Deberán pasar más años aún para que se produzca un retorno generalizado a la fe? ¿Debe pasar más tiempo antes de que podamos dimensionar con realismo el impacto que han tenido en nuestras sociedades las medidas de D.E.I.? J.K. Rowling quizás sea reivindicada en sus opiniones y sus motivaciones cuando se produzca esta revisión histórica.

Referencias

American Psychological Association. (s. f.). *Equity, diversity, and inclusion* [Equidad, diversidad e inclusión]. Psychology Topics. <https://www.apa.org/topics/equity-diversity-inclusion>

- «Anti-transgender Extremism» [«Extremismo anti-transgénero»]. (2024). Gender Minorities. <https://genderminorities.com/2024/05/21/anti-transgender-extremism/>
- Barron, K. (2023). *10 best-selling authors of all time* [Los 10 autores más vendidos de todos los tiempos]. TCK Publishing. <https://www.tckpublishing.com/best-selling-authors-of-all-time/>
- Bell, D. (1992). *Faces at the Bottom of the Well*. Basic Books.
- Bell, D. (2008). *Race, Racism and American Law* [Raza, racismo y ley americana] (6.ª ed.). Aspen Publishers. (Publicado originalmente en 1983).
- Carman, A. (2023). *A podcast about J.K. Rowling's "cancellation" has reached over 5 million listeners* [Un podcast de la «cancelación» de J.K. Rowling ha alcanzado 5 millones de escuchas]. Bloomberg. <https://www.bloomberg.com/news/newsletters/2023-04-21/bari-weiss-s-hit-podcast-about-j-k-rowling-s-beliefs-on-trans-people>
- Celikates, R., & Flynn, J. (2023). *Critical theory (Frankfurt School)* [Teoría crítica (Escuela de Frankfurt)]. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>
- Crenshaw, K., Gotanda, N., Peller, G., & Thomas, K. (1996). *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement* [Teoría crítica de la raza: escrituras clave que formaron el movimiento]. The New Press.
- Crenshaw, K. (2017). *Kimberlé Crenshaw on intersectionality, more than two decades later*. Columbia Law School. <https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>
- Dean, C. (2020). *J.K. Rowling offers rare insight into her marriage to husband Neil Murray as she shares anecdote about one of her favourite songs*. Daily Mail. <https://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/article-8755529/JK-Rowling-offers-rare-insight-marriage-husband-Neil-Murray.html>
- Entertainment Desk. (2023). *10 celebrities under scrutiny in the age of cancel culture* [10 celebridades bajo escrutinio en la época de la cultura de cancelación]. Tribune. <https://tribune.com.pk/story/2434955/10-celebrities-under-scrutiny-in-the-age-of-cancel-culture>
- Garside, R. (2024). *How trans identification can dramatically skew crime statistics* [Cómo la identificación trans puede dramáticamente sesgar las estadísticas]

de crimen]. The Telegraph. <https://www.telegraph.co.uk/news/2024/03/08/trans-identification-skew-crime-statistics/>

Grater, T. (2021). *Johnny Depp says cancel culture is “so far out of hand” & “no one is safe”; asks people to “stand up” against “injustice.”* Deadline. <https://deadline.com/2021/09/johnny-depp-cancel-culture-so-far-out-of-hand-no-one-is-safe-asks-people-to-stand-up-against-injustice-1234842145/>

Harrison, E. (2024, 1 de abril). *J.K. Rowling could be investigated by police for misgendering trans people, SNP minister says.* The Independent. <https://www.the-independent.com/arts-entertainment/books/news/jk-rowling-misgender-trans-snp-b2521530.html>

Harry Potter and the Ministry of Fire [Harry Potter y el Ministerio del Fuego]. (2006). Forbes. https://www.forbes.com/2006/11/30/book-burnings-potter-tech-media_cz_ds_books06_1201burn.html

Hate Crime and Public Order (Scotland) Act 2021. (2021). <https://www.legislation.gov.uk/asp/2021/14/contents>

Higgins, T. E. (2010). *Feminism as liberalism: A tribute to the work of Martha Nussbaum* [Feminismo como liberalismo]. Fordham Law School. https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1238&context=faculty_scholarship

Higson-Bliss, L. (2024). *Scotland’s Hate Crime Law: The problem with using public order laws to govern online speech* [La ley escocesa de crimen de odio: el problema con usar leyes de orden público para gobernar el discurso en línea]. Inform Blog. <https://inform.org/2024/04/24/scotlands-hate-crime-law-the-problem-with-using-public-order-laws-to-govern-online-speech-laura-higson-bliss/>

Hoag, A. (2020). *Derrick Bell’s interest convergence and the permanence of racism: A reflection on resistance* [La convergencia de intereses de Derrick Bell y la permanencia del racismo]. Harvard Law Review (blog). <https://harvardlawreview.org/blog/2020/08/derrick-bells-interest-convergence-and-the-permanence-of-racism-a-reflection-on-resistance/>

Fernández, T., & Tamaro, E. (2004). *J.K. Rowling, biografía.* Bibliografías y Vidas. <https://www.biografiasyvidas.com/reportaje/rowling/>

Jones, C. G. (2023). *Who is Michel Foucault? The intellectual root of CRT and radical gender ideology* [¿Quién es Michel Foucault? La raíz intelectual del

CRT y la ideología de género radical]. Intellectual Takeout. <https://intellectuالتakeout.org/2023/07/who-is-michel-foucault/>

Joseph, J. (2008). *J.K. Rowling gives £1 million to Labour*. Reuters. <https://www.reuters.com/article/lifestyle/jk-rowling-gives-1-million-to-labour-idUSLK99072/>

Lenker, M. L. (2020). *Every Harry Potter actor who's spoken out against J.K. Rowling's controversial trans comments*. Entertainment Weekly. <https://ew.com/movies/every-harry-potter-actor-whos-spoken-out-against-j-k-rowlings-controversial-transgender-comments/>

Lloyd, S. (2024). *JK Rowling scores win after arrest dare* [J. K. Rowling obtiene una victoria tras un reto de arresto]. Newsweek. <https://www.newsweek.com/jk-rowling-arrest-transgender-hate-crime-law-twitter-x-followers-1886782>

Lucas. (2023). *The Origin of DEI. Guide to HR*. <https://guidetohr.com/the-origin-of-dei/>

Lumos Foundation. (s. f.). *We Are Lumos* [Somos Lumos]. <https://wearelumos.org>

Mchangama, J. (2024, 5 de abril). WSJ: *J. K. Rowling is right to protest hate-speech laws* [J. K. Rowling está en lo correcto al protestar leyes de discurso de odio]. The Future of Free Speech. <https://futurefreespeech.org/wall-street-journal-j-k-rowling-is-right-to-protest-hate-speech-laws/>

McNamara, A. (2024). *The Harry Potter books ranked by sales—number one sold 43m copies more than close rival* [Los libros de Harry Potter clasificados por ventas]. Express. <https://www.express.co.uk/entertainment/books/1972774/harry-potter-books-ranked-by-sales>

Mitchell, J. (2023). *Andrew Miller jailed for 20 years for abducting and sexually assaulting girl in Scottish Borders* [Andrew Miller condenado a 20 años por secuestrar y abusar sexualmente de niña en frontera escocesa]. Forbes. <https://www.forbes.com/sites/conormurray/2023/06/06/what-does-woke-even-mean-how-a-decades-old-racial-justice-term-became-co-opted-by-politics/>

Mill, J. S. (1859). *On Liberty* [Sobre la libertad]. John W. Parker and Son.

Murray, C. (2023). *What does “woke” even mean? How a decades-old racial justice term became co-opted by politics* [¿Qué siquiera significa «woke»?]. Forbes. <https://www.forbes.com/sites/conormurray/2023/06/06/what-does-woke-even-mean-how-a-decades-old-racial-justice-term-became-co-opted-by-politics/>

- Nott, L. (2025). *Cancel culture: Censorship, civil right or something else?* [Cultura de cancelación: ¿censura, derecho civil o algo más?]. Freedom Forum. <https://www.freedomforum.org/cancel-culture/>
- PA Media. (2023a). *Glasgow court convicts trans woman of raping two women before her transition* [Corte de Glasgow condena a mujer trans de violar a dos mujeres antes de su transición]. The Guardian. <https://www.theguardian.com/uk-news/2023/jan/24/glasgow-court-convicts-trans-woman-of-raping-two-women-before-her-transition>
- PA Media. (2023b). Isla Bryson: *Transgender rapist jailed for eight years*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/uk-scotland-64796926>
- Peiper, H. (2022). *Timeline: Starbucks history of LGBTQIA2+ inclusion* [Línea de tiempo: la historia de Starbucks con la inclusión LGBTQIA2+]. Starbucks Stories & News. <https://stories.starbucks.com/asia-pacific/stories/2022/starbucks-pride-a-long-legacy-of-lgbtq-inclusion/> (adaptado si fuera necesario)
- Phelps-Roper, M. (2023). *The witch trials of J.K. Rowling* [Los juicios de brujería de J. K. Rowling]. The Free Press. <https://www.thefp.com/p/the-witch-trials-of-jk-rowling>
- Rose, F. (2014). *The Tyranny of Silence: How One Cartoon Ignited a Global Debate on the Future of Free Speech* [La tiranía del silencio]. Cato Institute Press.
- Rowling, J. K. (2003, 16 de noviembre). *Multiple Sclerosis Killed My Mother*. The J.K. Rowling Publication Index (publicado originalmente en Sunday Herald). <https://www.rowlingindex.org/work/mskm/>
- Rowling, J. K. [@jk_rowling]. (2019, 20 de diciembre). *Dress however you please...* [Publicación en X]. https://x.com/jk_rowling/status/1207646162813100033
- Rowling, J. K. [@jk_rowling]. (2020, 6 de junio). *'People who menstruate.' I'm sure there used to be a word for those people. Someone help me out* [Publicación en X]. https://x.com/jk_rowling/status/1269382518362509313
- Rowling, J. K. (2020, 10 de junio). *J.K. Rowling writes about her reasons for speaking out on sex and gender issues* [Entrada en blog]. <https://www.jkrowling.com/opinions/j-k-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>
- Rowling, J. K. (2024, 1 de abril). *The Scottish Hate Crime Act* [Entrada en blog]. <https://www.jkrowling.com/opinions/the-scottish-hate-crime-act/>

- Rowling, J. K. [@jk_rowling]. (2024, abril). *April Fools! Only kidding...* [Publicación en X].
- Rowling, J. K. [@jk_rowling]. (2025, 10 de marzo). *The rewriting of history begins...* [Publicación en X]. https://x.com/jk_rowling/status/1863579675877884385
- Scottish Government. (2024). *Factsheet: Hate Crime and Public Order (Scotland)* [Hoja de datos: crimen de odio y orden público (Escocia)]. <https://www.gov.scot/publications/hate-crime-and-public-order-scotland-act-factsheet/>
- Scottish Government. (2022). *Using intersectionality to understand structural inequality in Scotland: evidence synthesis* [Usando la interseccionalidad para entender la desigualdad estructural en Escocia: síntesis de evidencia]. <https://www.gov.scot/publications/using-intersectionality-understand-structural-inequality-scotland-evidence-synthesis/pages/3/#Crenshaw%20provided%20the%20following%20definition%20of%20intersectionality>
- So to Speak Podcast. (2017). *Flemming Rose: Editor of the Muhammad cartoons*. <https://www.thefire.org/news/podcasts/so-speak-free-speech-podcast/flemming-rose-editor-muhammad-cartoons>
- Sommer, M., Kamowa, V., & Mahon, T. (2020). *Opinion: Creating a more equal post-COVID-19 world for people who menstruate* [Opinión]. Devex. <https://www.devex.com/news/sponsored/opinion-creating-a-more-equal-post-covid-19-world-for-people-who-menstruate-97312>
- Suedfeld, P. (2016). *Review of Flemming Rose, The Tyranny of Silence* [Reseña]. Society for Academic Freedom and Scholarship. <http://www.safs.ca/newsletters/article.php?article=897>
- The Anne Rowling Regenerative Neurology Clinic*. (s. f.). About — Our history [La clínica de Anne Rowling de neurología regenerativa]. <https://www.annerowlingclinic.org/about/our-history>
- The White House. (2025). *Defending Women From Gender Ideology Extremism and Restoring Biological Truth to The Federal Government* [Defendiendo mujeres del extremismo de la ideología de género y restaurando la verdad biológica al gobierno federal]. Presidential Actions. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/>

Tyler, A. (2024). *Why the Harry Potter books were banned* [Por qué los libros de Harry Potter fueron prohibidos]. Screen Rant. <https://screenrant.com/why-harry-potter-books-banned/>

UnHerd Staff. (2024). *J.K. Rowling encourages Britons to vote for Communist Party*. UnHerd. <https://unherd.com/newsroom/jk-rowling-encourages-britons-to-vote-for-communist-party/>

Volant Charitable Trust. (s. f.). Volant Trust. <https://www.volanttrust.org>

Derechos de Autor (c) 2024 Carroll Rios de Rodríguez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



Jovellanos o la reforma de la igualdad

Un análisis de la Memoria en defensa de la Junta Central (1811) y el Informe sobre la Ley Agraria (1795) en relación con la igualdad política de los ciudadanos de la nación española

Jovellanos or the Reform of Equality

An analysis of the Memoria en defensa de la Junta Central (1811) and the Informe sobre la Ley Agraria (1795) in relation to the political equality of the citizens of the Spanish nation

Felipe Julián Mosquera Blanco

The Catholic University of America
mosquerablanco@cua.edu

Resumen: El presente artículo analiza el pensamiento político de Gaspar Melchor de Jovellanos en torno a la igualdad, centrándose en su *Memoria en defensa de la Junta Central* (1811) y el *Informe sobre la reforma de la Ley Agraria* (1795). Se argumenta que Jovellanos defendió la igualdad de derechos de representación y sufragio para indios, mestizos y peninsulares, así como la igualdad en el acceso a la propiedad privada. Este análisis se enmarca en el liberalismo hispánico, una tradición que, aunque influida por la Ilustración francesa e inglesa, posee características propias que se consolidan en la Constitución de Cádiz de 1812. Jovellanos propuso una teoría reformista

basada en la combinación de tradición e innovación, situándose en un punto medio entre revolución y restauración. Además, su noción de constitución histórica hispánica comparte elementos con el pensamiento de Burke y Hume. Finalmente, se estudia la relevancia de la reforma jovellanista en la limitación del poder regio y en la construcción de una unidad nacional sustentada en la igualdad jurídica de los ciudadanos.

Palabras clave: Jovellanos, igualdad, pensamiento político hispánico, liberalismo hispánico, Escuela de Salamanca, Hispanoamérica.

Abstract: This article analyzes the political thought of Gaspar Melchor de Jovellanos regarding equality, focusing on his *Memoria en defensa de la Junta Central* (1811) and *Informe sobre la reforma de la Ley Agraria* (1795). It argues that Jovellanos defended equal rights of representation and suffrage for Indigenous people, mestizos, and Peninsular Spaniards, as well as equality in access to private property. This analysis is framed within Hispanic liberalism, a tradition that, although influenced by the French and English Enlightenment, possesses distinctive characteristics that are consolidated in the 1812 Cádiz Constitution. Jovellanos proposed a reformist theory based on the combination of tradition and innovation, positioning himself between revolution and restoration. Moreover, his notion of the Hispanic historical constitution shares elements with the thought of Burke and Hume. Finally, this study examines the significance of Jovellanos' reform in limiting royal power and constructing national unity based on legal equality for all citizens.

Keywords: Jovellanos, equality, Hispanic political thought, Hispanic liberalism, School of Salamanca, Hispanic America.

Introducción

«Aun aquellos pueblos que están separados de nosotros o por los inmensos mares o por la cercana tiranía, concurrirán, representados por naturales suyos; y la voluntad de todos los padres de familia que habitan los vastos continentes de una y otra España va a ser declarada en este augusto congreso» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 1). Con estas palabras, Jovellanos comienza el escrito de teoría política más importante de su vida. En estas líneas se transmite la igualdad en derechos de representación de los ciudadanos de una y otra España (Navarro García, 2012). Así, Jovellanos da el pistoletazo de salida a una obra, la *Memoria en defensa de la Junta Central* (1811) (Jovellanos, 2006), en adelante *Memoria*, en la que se transmite la igualdad de los ciudadanos ante la ley, incluido el rey. Igualdad que incluía tanto a los naturales de América, Asia y África como a los naturales de la Península Ibérica.

En el presente artículo desarrollaré el pensamiento político de Jovellanos con respecto a la igualdad, haciendo especial énfasis, por un lado, en la igualdad del derecho de sufragio pasivo y activo entre indios, mestizos y peninsulares. Por otro lado, en su *Informe sobre la reforma de la Ley Agraria* (1795) (Jovellanos, 1795), en adelante Informe, Jovellanos también expresa la necesidad de una igualdad de derechos de todos los ciudadanos, que se materializó en las mal implementadas desamortizaciones de Mendizábal (1836) y Madoz (1855). De esta manera, para complementar la idea de igualdad jovellanista en su dimensión económica, desarrollaré esta concepción moderna de igualdad en el ámbito económico y, en específico, con respecto al acceso a la propiedad privada.

Jovellanos propició una reforma de la igualdad, una mejora del régimen hispánico en aras de ganar una mayor igualdad entre los ciudadanos de la monarquía hispánica. En este artículo explicaré cuáles son las características de esta reforma de la igualdad y cómo entronca con la teoría política moderna.

Gaspar Melchor de Jovellanos es considerado uno de los principales representantes de la Ilustración hispánica (Fernández Sarasola, 2012). Jovellanos introdujo conceptos de la Ilustración francesa e inglesa, pero, sobre todo, desarrolló su propio pensamiento político. Con demasiada frecuencia se representa a Jovellanos como una réplica de Voltaire, un Voltaire a la española, o como un Smith hispánico. Sin embargo, como demostraré en este artículo, la Ilustración hispánica tiene unas características propias que Jovellanos manifiesta en su vida y escritos. Se podría, entonces, considerar a Jovellanos como uno de los promotores del liberalismo hispánico moderno.

El liberalismo hispánico tiene su punto álgido en la Escuela de Salamanca, con los escolásticos tardíos como Francisco de Vitoria, Luis de Molina o, incluso, Tomás de Aquino (Chafuen, 2003). Sin embargo, los orígenes del liberalismo hispánico se remontan a la Edad Media. Esta tradición tiene su desarrollo en el Siglo de Oro hispánico y, como acabo de exponer, se consolida en la Escuela de Salamanca. Su versión moderna, como demostraré en este artículo, se manifiesta en la Constitución de Cádiz de 1812. Aunque son variadas las manifestaciones de este liberalismo hispánico, diverso por naturaleza, las une un respeto por la libertad y, a la vez, una defensa de la dignidad humana.

Pese a que se tienda a criticar la Ilustración hispánica como afrancesada, es decir, como simple importadora de ideas de la Ilustración francesa, en este artículo traeré a colación ideas de Jovellanos que están en plena armonía con la tradición del pensamiento liberal hispánico. Gracias a pensadores como Jovellanos, Martínez Marina (Westler, 2015) o Argüelles, se propició el pensamiento liberal hispánico moderno. Este pensamiento liberal hispánico

continuó con la tradición hispánica al mismo tiempo que tuvo, ciertamente, influencias de otras tradiciones como la inglesa y la francesa.

Dos características propias del constitucionalismo gaditano son testimonio de la continuidad con la tradición hispánica. Por un lado, el respeto por la dignidad de todos los ciudadanos en forma del derecho de sufragio pasivo y activo de indios, mestizos y peninsulares en igualdad de condiciones (Rodríguez Ordóñez, 2008). Por otro, el respeto por la libertad personal, ejemplificado en la libertad de prensa, imprenta y expresión sin censura previa plasmadas en la Constitución gaditana de 1812. Jovellanos, con un enfoque reformador, fue una pieza clave para este momento constitucional, que es el punto de partida del constitucionalismo hispánico moderno. El legado de los constituyentes gaditanos es un puente que une el Antiguo Régimen con la España moderna, un canal de comunicación que ha hecho posible que el liberalismo hispánico llegue hasta nuestros días con vitalidad.

Jovellanos contribuye a la teoría política hispánica con el concepto de constitución histórica. La constitución histórica hispánica (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 2, n. 73) aúna las tradiciones provenientes de la *Hispania* romana junto con el legado jurídico visigótico y se expande con la monarquía hispánica hasta conformar un *ethos* hispánico. El concepto de constitución histórica de Jovellanos es compartido por Burke y por Hume (Fernández Sarasola, 2012, p. 44).

A la vez, Jovellanos impulsa dos reformas innovadoras durante su breve mandato como ministro de Justicia durante el reinado de Carlos IV: por un lado, la disolución de la Inquisición como órgano independiente de la Iglesia y del Estado; por otro, el inicio de una desamortización respetuosa y no ideologizada, como él mismo describió en su Informe. De este modo, la teoría política jovellanista es eminentemente reformista y aboga por un término medio entre revolución, promovida por la invasión napoleónica de José Bonaparte, y restauración, instigada más tarde por Fernando VII bajo la influencia de un despotismo anacrónico.

La teoría política de Jovellanos es una teoría de reforma política, una combinación entre tradición e innovación que da lugar a la reforma. De este modo, se podría situar a Jovellanos dentro de la familia política de los moderados, junto con Tocqueville o Guizot. Así, encontramos que Jovellanos cede en las discusiones sobre la constitución de la nación española en favor de la voluntad de la mayoría de los vocales de la Junta, de ahí el éxito político de la Constitución de Cádiz de 1812. Encontramos en esta Constitución un ejemplo de unidad dentro de la diversidad. Gracias a pensadores como Jovellanos, el

diálogo entre diferentes posturas —radicales, moderados y tradicionales— fue posible en ese marzo de 1812.

El presente artículo se compone de cinco secciones que constituyen la reforma de la igualdad ideada por Jovellanos. En primer lugar, me detengo a describir el liberalismo hispánico de Jovellanos y en qué consiste, haciendo énfasis en su teoría de la reforma: combinación de tradición e innovación. En segundo lugar, analizo la Memoria para comprender a qué hace referencia Jovellanos al hablar de igualdad y cómo esta tiene un efecto directo en la unidad nacional, objetivo que la Junta Central buscaba a toda costa. En tercer lugar, hago un análisis del Informe para subrayar la concepción de igualdad que tiene Jovellanos, la cual se manifiesta en el fin de los privilegios legales con respecto a la distribución de la propiedad en la monarquía hispánica. En cuarto lugar, subrayo la importancia de la limitación del poder regio que surge como consecuencia del reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos ante la ley y del sufragio universal. En quinto lugar, desarrollo la idea de la unidad nacional basada en la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. Finalmente, concluyo repasando en qué consiste la reforma de la igualdad según Jovellanos, que es una mejora del régimen en pro de un reconocimiento de los derechos de representación de todos los ciudadanos, un respeto por el legado heredado y un afán de modernización al mismo tiempo.

El liberalismo hispánico de Jovellanos

La definición de liberalismo hispánico no está cerrada; es decir, no es un concepto pacífico en la academia (Breña, 2018; Peralta Ruiz, 2009; Lafit, 2018). El liberalismo por el que aboga Jovellanos es un liberalismo moderado de carácter eminentemente reformista (Fernández Sarasola, 2016). Como reformista, Jovellanos tiene veneración por el pasado, pero afán de modernización al mismo tiempo. Así se pregunta el propio Jovellanos en la Memoria: «¿Podía, finalmente, desmoronar del todo el augusto edificio de esta constitución para reedificarla sobre un plan de representación nacional enteramente nuevo?» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 43). El teórico político asturiano reflexiona sobre la conveniencia de acabar con el régimen anterior y empezar uno completamente nuevo —como él mismo expresa—, sobre si sería positivo para la sociedad «desmoronar del todo el augusto edificio de esta constitución» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 43). A lo que responde más adelante:

porque, teniendo jurada la obediencia de las leyes fundamentales del reino, ni podía ni debía entrar trastornándolas ni alterando la esencia de nuestra antigua constitución, cifrada en ellas, ni tampoco derogando los privilegios de la jerarquía constitucional de la monarquía española y los reinos incor-

porados en ella, sino que, respetando y conservando uno y otro, era de su deber conciliar hasta donde fuese posible con lo que exigían la justicia y la conveniencia pública en las extraordinarias circunstancias de la presente época. (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 2, n. 73)

De este modo, el liberalismo de Jovellanos es un liberalismo reformado que buscaba respetar y conservar el diálogo entre las «leyes fundamentales» (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 2, n. 73) y las «circunstancias de la presente época» (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 2, n. 73). Este doble juego propio de la moderación política se expresa en lo escrito por Jovellanos sobre la libertad de imprenta. Su perspectiva sobre la libertad de imprenta es ambivalente: por un lado, comprende la importancia de la libertad de expresión y pensamiento —él mismo promovió una reforma de la Inquisición que le costó el exilio—; por otro, Jovellanos acepta que existan unos límites y que dicha libertad de imprenta no se aplique en los momentos de crisis, como la invasión napoleónica que sufría en ese momento la monarquía hispánica. Así lo expresa el letrado asturiano:

la libertad de imprenta nunca sería más útil ni menos peligrosa que cuando se estableciese para apoyo y defensa de una buena constitución; y, por consiguiente, que no debía preceder, sino acompañar, a la reforma de la nuestra, como uno de los principales apoyos. Porque, siendo tan provechoso el buen uso de esta libertad, y siendo mayor aquel peligro en sus principios, cuando no solo la malicia, sino también la temeridad y la ligereza [...], la sana razón y la sana política aconsejaban que no se anticipase este peligro en una época en que las asechanzas de los enemigos exteriores y de los agitadores y ambiciosos internos, fomentando el hervor de las pasiones, podían extraviar las opiniones y exaltar en demasía los sentimientos del público. (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 2, n. 109)

De este modo, Jovellanos aboga por un liberalismo que no busca la libertad en sí misma, como es propio del individualismo contemporáneo, sino una libertad dirigida hacia el bien común. Aquí se explicita la importancia de los límites a la libertad, característica propia del liberalismo hispánico. Aunque el liberalismo hispánico suele entender que el límite a la libertad personal es el respeto por la dignidad del hombre, en este caso esa dignidad se transforma en el respeto por el bien común. El bien común, que Jovellanos describe como la unidad nacional, es el que justifica la censura provisional de la libertad de imprenta en momentos de crisis o de guerra.

En este apartado he podido describir el espíritu del liberalismo hispánico en Jovellanos, haciendo uso del caso de la libertad de imprenta, que es beneficiosa en un contexto constitucional maduro, pero que puede ser perniciosa en

momentos de crisis nacional. De este modo, Jovellanos establece un término medio entre los liberales radicales como Argüelles y los tradicionales como Riquelme: ni aceptar la libertad de imprenta siempre y en todo lugar, ni abolirla por definición.

Defensa de la unidad nacional: la *Memoria en defensa de la Junta Central*

El 17 de septiembre de 1808 (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 1, n. 16), Jovellanos deja Jadraque (Guadalajara, España) para sumarse a la Junta Central, tras haber rechazado la propuesta del gobierno de Bonaparte de ser nombrado ministro del Interior. La península ibérica se halla bajo la invasión de las tropas napoleónicas, que pretendían llegar a Portugal pero que, de hecho, se hicieron con el control de España. En esos meses, desde su liberación del Castillo de Bellver el 5 de abril de 1808, Jovellanos se encuentra en una encrucijada. Por un lado, sus amistades ilustradas como Cabarrús (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 1, n. 18) o José Miguel de Azanza (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 1, n. 16) le recomendaban unirse al gobierno de Bonaparte, de marcada tendencia revolucionaria; por el otro, le llegó el nombramiento como vocal por Asturias de la Junta Central (Jovellanos, 2006, Parte Segunda, art. 1, n. 20).

La Junta Central fue establecida el 25 de septiembre de 1808 y estaba presidida por el conde de Floridablanca. Se trataba de un órgano de gobierno nacional que se oponía a la invasión napoleónica y al gobierno de José Bonaparte. La Central es el germen de la Constitución de Cádiz de 1812, puesto que en ella se reúnen políticos de diferentes tendencias en pro de la defensa de la nación española, en léxico jovellanista (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 1). El principal objetivo de la Junta Central es la unidad de la nación española. Esta idea se transmite en cada una de las frases escogidas por Jovellanos en la elaboración de la Memoria. En este texto, que pretende ser un documento justificativo de las actuaciones de los miembros de la Junta Central, Jovellanos expone la importancia de la unidad nacional, que se basa en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

Esta unidad nacional se vertebra en tres ideas fundamentales: primero, la defensa de la legitimidad de la Junta como representación de la soberanía nacional; segundo, la reafirmación de la unidad política frente a la amenaza extranjera; tercero, la propuesta de una defensa patriótica basada en la igualdad ontológica y la cohesión nacional.

La Junta Central nace, como he expuesto anteriormente, como una respuesta espontánea del pueblo español ante la invasión napoleónica. Aunque dicha respuesta popular tiene como resultado la formación de juntas provinciales, la Central es el fruto de la designación de representantes por parte de dichas juntas provinciales; por tanto, la legitimidad se traspasa de las provinciales a la Central. Así, Jovellanos justifica la legitimidad de la Junta Central en la voluntad popular de configurar las juntas provinciales que, a su vez, designaron a los vocales de la Junta Central (Fernández Sarasola, 2012). Esto lo expresa Jovellanos de una manera clara en la Memoria: «Y cuando ya no se trataba de defender a los miembros, sino de salvar al cuerpo entero de la nación; cuando este grande objeto pedía la unión de todos los recursos y todos los consejos en un punto, de donde partiesen dirigidos por una misma razón y movidos por un mismo impulso» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 21).

Siguiendo la cuestión de la legitimidad de la Central, Jovellanos esgrime que su creación «representaba más completamente la soberanía» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 59), porque la Central tenía en cuenta los pareceres y voluntades de todas las provincias, incluidas las americanas. Además, como expresa Jovellanos, él mismo había propuesto a la Junta «la necesidad de anunciar a la nación unas Cortes generales» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 1), para así escuchar la voz del pueblo. Esto es un claro precedente del momento constituyente gaditano, tal y como lo expresa una y otra vez el ilustrado asturiano.

Una voluntad popular que, según la constitución histórica hispánica, quiso dejar la soberanía en manos del rey. Por esta razón, al hablar de soberanía nacional, Jovellanos entiende que el pueblo español es protagonista de la misma, pero que el rey es el soberano (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 41). Esta concepción de soberanía, más cercana a Hobbes que a Jefferson, será sustituida en la Constitución de Cádiz de 1812 por la idea de que «la soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a esta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales» (art. 4).

Aun así, Jovellanos entiende la importancia de la participación política de los ciudadanos; de hecho, el propio Jovellanos aboga por el sufragio universal masculino de los ciudadanos de todos los territorios de la monarquía. Esta soberanía nacional se fundamenta, pues, en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Así lo deja claro al esgrimir la «libertad civil y política de los ciudadanos» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 1), que es igual para «todos los padres de familia que habitan los vastos continentes de una y otra España» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 2).

De acuerdo con Rodríguez Ordóñez, la Constitución de Cádiz, «cuando otorgó el derecho al voto a todos los hombres, excepto a los de ascendencia africana, sin exigir requisitos de alfabetización ni de propiedad, [...] superó a todos los gobiernos representativos existentes, como Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, al conceder derechos a la gran mayoría de la población masculina» (Rodríguez Ordóñez, 2008, p. 117).

De este modo, la Junta Central, germen de la constitución gaditana, es legítima en tanto y en cuanto nace de las juntas provinciales que surgen de la voluntad popular. Pero el fundamento en el que se sostiene la legitimidad de dichas juntas es que son creadas por ciudadanos libres e iguales. Como acabo de exponer, la reforma de la igualdad que fomentó Jovellanos es el pilar sobre el que se sostiene la soberanía nacional, que es la expresión de la voluntad popular de ciudadanos libres e iguales.

Por otro lado, existe una reafirmación de la unidad nacional que se debe a la invasión napoleónica. Como ya he expresado, la Junta Central nace de las juntas provinciales, pero no únicamente de las provincias peninsulares, sino también de las provincias —o virreinos— de ultramar. Como lo expresa Jovino: «cuando era tan necesario estrechar los vínculos de fidelidad y de amor social que nos unen con nuestros hermanos de Ultramar; cuando estos fieles españoles, abrazando con tan ardiente entusiasmo la causa de su rey y de su patria» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 68).

De este modo, la unidad nacional se basa en la igualdad de todos los ciudadanos bajo la ley, que se ejemplifica por su igual fervor por defender a la patria, la nación española y a Fernando VII, el rey deseado. Las manifestaciones en pro de una igualdad entre indios, mestizos y peninsulares se manifiestan a lo largo de toda la Memoria. En un primer momento, Jovellanos resalta la importancia de la «representación nacional» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 39), que solo puede surgir de «congregar desde luego y de cualquier manera las Cortes» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 44).

De este modo, la unidad nacional que busca Jovellanos no es incompatible con el espíritu democrático, pese a que Jovellanos siempre defenderá un régimen mixto: aristocracia y democracia. La reforma de la igualdad de Jovellanos pasa por la unidad nacional, que no es otra cosa que «la respetable voz del público» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 8) de los «¡Españoles de uno y otro hemisferio!» (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 8). Asimismo, la propia Junta Central, el 22 de enero de 1809, «proclamaba el siguiente decreto por el cual, por primera vez en siglos de historia imperial, el soberano [...] convocaba a sus Cortes a representantes de los territorios de América» (Guillén, 2010, p. 77).

Dicha igualdad nutre la unidad nacional, ya que todos son uno porque todos son iguales; se basa en «un derecho debido a la naturaleza» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 20), que puede llegar a estar en sintonía con las Leyes de Burgos de 1512 (Sánchez Domingo, 2012), las cuales expresaban la igualdad entre indios, mestizos y peninsulares. De este modo, se comprende a Jovellanos en continuidad con la Escuela de Salamanca, que basaba la igualdad en un derecho natural y no únicamente en un fundamento legal

Todos estos argumentos se pueden resumir en que Jovellanos propone una defensa patriótica basada en la igualdad ontológica y la cohesión nacional entre «España y América» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 24), para así llegar también a una igualdad entre gobernantes y gobernados que el propio Jovellanos vivió «cuando, abdicado el mando y vueltos a la condición de hombres privados» (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 2, n. 20), es decir, cuando dejó su cargo de vocal de la Junta Central y volvió a ser un ciudadano más. Esta idea, de que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, también la expresa Jovellanos en el Informe. De hecho, en el Informe subraya la importancia de la ausencia de privilegios relativos a la propiedad para que exista una verdadera igualdad. Adicionalmente, esta igualdad en derechos es esencial para la unidad nacional. Por el tono del texto, así como por el respeto al legado histórico, vemos en Jovellanos una apuesta moderada por la igualdad. A diferencia de contemporáneos suyos como Rousseau o Robespierre, la igualdad que propone Jovellanos no pasaba por la disolución del régimen anterior y la creación de uno completamente nuevo, sino que la postura jovellanista se inclina por una reforma, por una mejora de la situación dentro de la monarquía hispánica. Por ello, se puede entender que Jovellanos, dentro de su teoría de la reforma política, promueve la unidad nacional basada en la igualdad ontológica de los ciudadanos.

La igualdad legal como pilar fundamental

Jovellanos rechaza la estructura de privilegios del Antiguo Régimen y aboga por la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Esto se puede comprobar en el Informe, ya que en este escrito Jovellanos defiende la desamortización, es decir, la liberalización de la propiedad, que supone una abolición de los privilegios tanto del clero como de la nobleza. De este modo, lo que Jovellanos plantea en el Informe es un marco legal en igualdad de condiciones para todos los ciudadanos de la monarquía hispánica. El Informe es un tratado de economía política, o economía civil, pero sobre todo es una propuesta de reforma legal. Así, este documento establece no solo cuestiones de economía política, sino también una concepción de la propiedad que se basa en la igualdad ontológica de las personas.

En este apartado voy a analizar la idea de igualdad que Jovellanos expresa en el Informe. Para ello, estructuro este apartado en dos ideas fundamentales del pensamiento jovellanista sobre la igualdad: primero, una defensa de una distribución más equitativa de las oportunidades económicas; segundo, la propuesta del desmantelamiento de las restricciones feudales sobre la propiedad y la agricultura.

En primer lugar, en relación con una distribución más equitativa de las oportunidades económicas, Jovellanos expresa con vehemencia lo siguiente:

Ya es tiempo, Señor, ya es tiempo de derogar las bárbaras costumbres que tanto menguan la propiedad individual. Ya es tiempo de que Vuestra Alteza rompa las cadenas que oprimen tan vergonzosamente nuestra agricultura, entorpeciendo el interés de sus agentes. ¡Pues qué! El pasto espontáneo de las tierras, ora estén de rastrojo, de barbecho o eriazo, las espigas y granos caídos sobre ellas, los despojos de las eras y parvas, ¿no serán también una parte de la propiedad de la tierra y del trabajo, una porción del producto del fondo del propietario y del sudor del colono? (Jovellanos, 1795, III)

En estas líneas encontramos una de las principales críticas de Jovellanos al sistema económico del Antiguo Régimen, a saber, la falta de consideración de la propiedad individual en condiciones de igualdad respecto de todos los ciudadanos. Aunque es cierto que dicha falta de consideración tenía su raíz, en ocasiones, en el respeto por tierras comunales (Arriola Díaz Viruell, 2010) que comprendían los derechos de los pueblos originarios de América y Asia, estas disposiciones también generaban la posesión de tierras por parte de propietarios sin afán de hacerlas producir, las llamadas manos muertas. Evidentemente, la escasez de oferta de tierras hacía que su precio fuera elevado e inaccesible para una parte de la población. Por ello, el ilustrado asturiano indica que dicho régimen no es justo, ya que, «entorpeciendo el interés de sus agentes» (Jovellanos, 1795, Preliminares), no les dejaba trabajar en libertad.

Este régimen económico se opone diametralmente al promovido por Luis de Molina y otros escolásticos de la Escuela de Salamanca, quienes preferían un mercado con pocas trabas legales. Así, este es otro punto de coincidencia entre Jovellanos y el pensamiento de la Escuela de Salamanca. En la última frase del texto citado, Jovellanos se atreve a implicar que el trabajador, el colono, tiene derecho, en pie de igualdad con el propietario, a una porción del fruto. Esto contribuye a la primera idea desarrollada en este apartado: la defensa de una distribución más equitativa de las oportunidades económicas.

Sin embargo, esta distribución no está organizada por el Estado, sino que se genera eliminando las trabas que impiden a los ciudadanos actuar libremente. Así lo expresa Jovellanos al resumir el contenido de este razonamiento: «el único fin de las leyes respecto de la agricultura debe ser proteger el interés de sus agentes, separando todos los obstáculos que pueden obstruir o entorpecer su acción y movimiento» (Jovellanos, 1795, Preliminares). De este modo, se concluye que la manera en la que Jovellanos promueve la igualdad en el ámbito económico consiste en fomentar que el Estado elimine todos los obstáculos a la libre iniciativa de sus ciudadanos. Por ello, en algunos casos, la acumulación de tierras en manos improductivas puede considerarse un obstáculo para esa libertad basada en la igualdad de oportunidades, puesto que dichas acumulaciones solían estar blindadas legalmente. Más allá de los casos de tierras comunales que respetaban los derechos de los pueblos originarios, la propuesta desamortizadora de Jovellanos puede enmarcarse en un movimiento en pro de la igualdad económica de los ciudadanos.

En segundo lugar, en lo relativo a la propuesta del dismantelamiento de las restricciones feudales sobre la propiedad y la agricultura, esta puede comprenderse como una consecuencia del primer punto. Es decir, para lograr una verdadera igualdad de oportunidades es necesario acabar con las restricciones feudales que, según Jovellanos, constituyen «una muchedumbre de leyes que encierran nuestros códigos sobre un objeto tan sencillo» (Jovellanos, 1795, Primera clase), y continúa dirigiéndose al rey: «¿Se atreverá a pronunciar ante Vuestra Alteza que la mayor parte de ellas han sido y son o del todo contrarias, o muy dañosas, o por lo menos inútiles a su fin?» (Jovellanos, 1795, Primera clase).

De esta manera, Jovellanos es coherente con los planteamientos expuestos en el apartado anterior y continúa sosteniendo que muchas de las diferencias entre ciudadanos se encuentran promovidas por una cantidad de leyes que no establecen un punto de partida igual para todos. Además, se refiere a los latifundistas esgrimiendo que la ley les favorece de manera que supone un privilegio:

Si el interés individual es el primer instrumento de la prosperidad de la agricultura, sin duda que ninguna ley será más contraria a los principios de la sociedad que aquellas que, en vez de multiplicar, han disminuido este interés, disminuyendo la cantidad de propiedad individual y el número de propietarios particulares (Jovellanos, 1795, I).

Las leyes promueven la acumulación de la propiedad en pocas manos, que, al ser dueñas de vastos territorios, no tienen interés por aumentar la producción de los mismos, ya que con una producción mediocre satisfacen sus necesidades

económicas. Sin embargo, como propone Jovellanos, podría lograrse una mayor productividad si se repartiera la propiedad de la tierra entre más personas y se dejara actuar libremente al interés individual. La igualdad económica y legal por la que clama Jovellanos exige, por tanto, un desmantelamiento de las herramientas legales que se usaron para resolver casos concretos, pero que se habían vuelto gravosas para el bien común.

En lo relativo al interés individual, Jovellanos parece seguir a Adam Smith, aunque también puede sostenerse que recibió influencia de la Escuela de Salamanca, cuyos autores consideraban legítimo el interés particular en la medida en que contribuía al bien común. Por otro lado, los principales propietarios de tierras en la monarquía hispánica eran el clero y la nobleza. No obstante, Jovellanos no persigue un fin antirreligioso, sino que entiende que la Iglesia posee tierras que no están produciendo y que no resultan útiles para los fines propios de la institución. De hecho, el propio Jovellanos explica que parte del clero secular estaba a favor de una desamortización respetuosa cuando afirma:

En una época en que tantos doctos y celosos prelados, siguiendo las huellas de los santos padres, luchan infatigablemente para restablecer la pura y antigua disciplina de la Iglesia; cuando tantos piadosos eclesiásticos renuevan los ejemplos de moderación y ardiente caridad que brillaron en ella... (Jovellanos, 1795, Clero secular).

De este modo, Jovellanos puede ser considerado un católico anticlerical (Comellas García-Llera, 2012, p. 311), es decir, un católico que aboga por una Iglesia sin poder temporal excesivo y centrada en la predicación del Evangelio. De forma análoga se refiere a la nobleza: Jovellanos reconoce su papel esencial en la configuración de la Corona hispánica, pero considera necesario eliminar los privilegios de cuna, como expresa en los siguientes términos:

Atribuir esta dotación a la casualidad del nacimiento, prescindiendo del mérito y la virtud, son cosas no solo repugnantes a los dictámenes de la razón y a los sentimientos de la naturaleza, sino también a los principios del pacto social y a las máximas generales de la legislación y la política (Jovellanos, 1795, Mayorazgos).

En este sentido, Jovellanos hace una apología de la virtud como herramienta necesaria para conservar el buen espíritu de la nobleza, pero entiende que un sistema legal que favorece a unos por razón del nacimiento corrompe dicha virtud y provoca que los hijos de los nobles lo esperen todo de la ley sin trabajar la propiedad. Lo expresa magistralmente con una alusión a Roma: «Los hijos entonces esperaron de la ley lo que solo debían esperar de su virtud, y lo que

se aplicó como un freno de la corrupción se convirtió en uno de sus estímulos» (Jovellanos, 1795, Mayoralzgos).

Con esta afirmación se sintetiza el afán de Jovellanos por dismantlar los privilegios establecidos, en la medida en que inducían a los ciudadanos a esperar de la ley aquello que solo puede proceder de la virtud. Por ello, las ideas de igualdad económica y legal en Jovellanos se encuentran en relación directa con la idea de libertad. Para ser libre, es necesario partir del reconocimiento legal de la igualdad que permita a los ciudadanos actuar conforme a su interés.

Como se ha expuesto, la idea de igualdad expresada por Jovellanos en el Informe no es una igualdad uniformadora, sino una igualdad enraizada en la libertad personal. Para lograrla, Jovellanos defiende, en primer lugar, la necesidad de eliminar los obstáculos a la iniciativa privada y, en segundo lugar, el dismantamiento de las restricciones medievales sobre la propiedad. Así, la igualdad según Jovellanos no consiste en una igualdad de resultados, sino en una igualdad de oportunidades. En su concepción, debe respetarse el interés particular de cada ciudadano y configurarse un sistema legal que promueva la virtud y el trabajo. Por tanto, Jovellanos no está a favor de una igualdad material entendida como reparto forzoso de la propiedad ni de la intervención directa del poder público, sino de una igualdad formal que, mediando la libertad de los ciudadanos, dé lugar a una igualdad material alcanzada a través del trabajo y del interés personal.

Limitaciones al poder real: monarquía constitucional

Jovellanos aceptó la Constitución de Cádiz de 1812, que establecía que la soberanía nacional residía en la nación española; sin embargo, en la Memoria se expresa a favor de que la soberanía nacional resida en el rey (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 37). Esta aparente contradicción se explica por el papel fundamental que Jovellanos atribuye a la constitución histórica (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 41), así como por la importancia que concede a la autoridad real como fuente de orden y unidad (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 37). No obstante, Jovellanos acepta y acata la Constitución de Cádiz de 1812 (Jovellanos, 2006, Introducción, n. 1), lo que resulta esencial para comprender que su objetivo último era someter al rey al control parlamentario.

En todo caso, Jovellanos expresa claramente en la Memoria su rechazo al despotismo ilustrado y a la figura del monarca absoluto (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 68). Es decir, aunque considerara al monarca como soberano, defendía la limitación efectiva del poder real. Esto se deduce también

de sus reiteradas alusiones a la convocatoria de Cortes (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 69), entendidas como el medio para dar a conocer la voz del pueblo y, al mismo tiempo, limitar la autoridad del rey. De hecho, es la propia constitución histórica la que legitima dicha convocatoria, como el mismo Jovellanos afirma en la Memoria (Jovellanos, 2006, Parte Primera, art. 1, n. 42). Así, el control del monarca no es un elemento importado de la tradición británica, pese a los contactos de Jovellanos con Lord Holland y John Allen (Fernández Sarasola, 2016), sino un rasgo propio del constitucionalismo hispánico.

En conclusión, la limitación del poder real mediante el control parlamentario constituye un elemento adicional que completa la concepción jovellanista de la igualdad. De este modo, la reforma de la igualdad promovida por Jovellanos no solo abarca el sufragio universal de los ciudadanos o la igualdad en el mercado, sino que alcanza también a la máxima institución política de la monarquía hispánica: la Corona.

La unidad nacional basada en la igualdad legal

El proyecto modernizador de los ilustrados hispanos se alejaba de la descentralización administrativa más propia de los Habsburgo. Aunque ambos sistemas de gobierno presentan ventajas e inconvenientes, resulta pertinente subrayar la necesidad de un marco jurídico común para garantizar la igualdad de trato de todos los ciudadanos. Si bien la España de los Habsburgo se distinguió por su consideración legal y moral de indios y mestizos en pie de igualdad con los peninsulares, como establecen las Leyes de Burgos de 1512, es cierto que el sistema de privilegios en favor del clero y la nobleza no respetaba ese mismo espíritu de igualdad. Por ello, los ilustrados hispanos —y entre ellos Jovellanos— vieron la necesidad de que dicha igualdad no solo fuera moral y legal en su origen, sino que se respetara y replicara a lo largo del tiempo y en los distintos ámbitos de la vida social y política.

Así, la reforma de la igualdad propuesta por Jovellanos abogaba por una ciudadanía común, que no igualara únicamente a indios, mestizos y peninsulares, sino también a la nobleza y al clero con el resto de sus compatriotas. De hecho, este es el espíritu de la Constitución gaditana de 1812, bajo la cual todos los ciudadanos son iguales entre sí y conforman una unidad política. Por tanto, la concepción de igualdad de Jovellanos constituye el fundamento de la unidad de la nación española tal como se describiría en la Constitución de 1812.

La reforma de la igualdad

El proyecto político jovellanista fracasó solo parcialmente. Aunque es cierto que los vaivenes posteriores a la Memoria desembocaron en la fragmentación de la monarquía hispánica y en la restauración del absolutismo por parte de Fernando VII, el espíritu de igualdad de 1812 ya había sido desatado. Los ecos de igualdad y libertad de aquel marzo de 1812 resonaron en las nacientes repúblicas americanas con un sentido nuevo. De acuerdo con algunos autores, la Constitución de Cádiz de 1812 precipitó la escisión de los territorios de ultramar (Guillén, 2010, p. 92). Sin embargo, cabe pensar que no fueron únicamente los ideales de libertad e igualdad los que precipitaron las independencias americanas, sino también la vuelta al absolutismo más anacrónico en 1814.

Aun así, el legado de Jovellanos ha perdurado en el pensamiento político hispánico, que aparentemente se ha debatido entre extremos, pero que en realidad ha sido guiado, en no pocas ocasiones, por un afán reformador. Puede afirmarse que la reforma de la igualdad iniciada por Jovellanos dio sus primeros frutos en la Constitución de Cádiz de 1812 y, posteriormente, en las distintas constituciones del mundo hispánico. Su expresión más contemporánea sería la Constitución española de 1978, que dio lugar a una monarquía parlamentaria bicameral, en consonancia con lo propuesto por Jovellanos. Aunque resulte arriesgado unir puntos tan distantes en el tiempo, también es cierto que el camino de la moderación en el pensamiento político hispánico encuentra en Jovellanos un precursor moderno. El arte de valorar lo antiguo —la constitución histórica— y combinarlo con lo nuevo —los cambios legales y sociales necesarios en cada momento histórico— constituye uno de los legados centrales de su teoría política.

Como se ha expuesto en el primer apartado de este artículo, Jovellanos forma parte de la tradición del liberalismo hispánico, estrechamente vinculada a la Escuela de Salamanca. En el segundo apartado se ha analizado la Memoria para comprender cómo la igualdad defendida por Jovellanos no distingue por lugar de nacimiento, con determinadas excepciones históricas. En el tercer apartado se han expuesto las ideas desarrolladas en el Informe, donde la igualdad se traduce en la eliminación de obstáculos legales que impedían el libre despliegue del interés particular de los ciudadanos, como los privilegios de la nobleza y del clero. En el cuarto apartado se ha aclarado la postura de Jovellanos respecto al poder regio y su compatibilidad con la igualdad ontológica, concluyendo que favorecía el control parlamentario del monarca. Finalmente, en el quinto apartado se ha reflexionado sobre la importancia de la unidad nacional, fundamentada en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, núcleo de la concepción jovellanista de la igualdad.

La reforma de la igualdad propuesta por Jovellanos pasa, en definitiva, por el reconocimiento de la igual dignidad de todos los ciudadanos, en consonancia con la Escuela de Salamanca, lo que conduce a promover el sufragio universal, eliminar privilegios y obstáculos legales y fomentar la libre iniciativa de los ciudadanos.

Referencias

- Arrijo Díaz Viruell, L. A. (2010). Dos visiones en torno a un problema: las tierras comunales indígenas en Oaxaca y Michoacán, 1824–1857. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 31(124), 143–185. <https://doi.org/10.24901/rehs.v31i124.591>
- Breña, R. (2018). El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808–1824: una revisión historiográfica del liberalismo hispánico. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Chafuen, A. A. (2003). *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* [Fe y libertad: el pensamiento económico de los escolásticos tardíos]. Lexington Books.
- Comellas García-Llera, J. L. (2012). Jovellanos entre dos edades históricas. *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, (40).
- Constitución de Cádiz. (1812). Constitución política de la monarquía española. Congreso de los Diputados. https://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf
- Fernández Sarasola, I. (2012). El pensamiento político de Jovellanos: seis estudios. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Fernández Sarasola, I. (2016). “So, you want us to be Englishmen...?” Jovellanos and British influence on Spain’s first modern parliament (1808–1810). *Comparative Legal History*, 4(1), 51–81. <https://doi.org/10.1080/2049677X.2016.1176353>
- Guillén, R. H. (2010). Jovellanos y América: el temor a un mundo escindido. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12(23), 76–93.
- Jovellanos, G. M. de. (1795). Informe sobre la Ley Agraria. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/informe-sobre-la-ley-agraria--0/html/fedbbe9c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html

- Jovellanos, G. M. de. (2006). *Memoria en defensa de la Junta Central*. Ediciones KRK.
- Lafit, F. (2022). Vientos de libertad: el liberalismo hispánico y la cultura política en el proceso revolucionario rioplatense (1801–1814). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Enseñada: IdIHCS (Identidades rioplatenses; 1). <https://doi.org/10.24215/978-950-34-2167-3>
- Navarro García, L. (2012). Jovellanos y América. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae, (40), 323–332.
- Peralta Ruiz, V. (2009). La transformación inconclusa. La trayectoria del liberalismo hispánico en el Perú (1808–1824). *Ayer*, 74(2), 107–131.
- Rodríguez Ordóñez, J. E. (2008). "Equality! The Sacred Right of Equality": Representation under the Constitution of 1812. *Revista de Indias*, 68(242), 97–122. <https://doi.org/10.3989/revindias.2008.i242.636>
- Sánchez Domingo, R. (2012). Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista. *Revista Jurídica de Castilla y León*, 28, 55.
- Westler, B. (2015). Between tradition and revolution: The curious case of Francisco Martínez Marina, the Cádiz Constitution, and Spanish liberalism. *Journal of the History of Ideas*, 76(3), 393–416. <https://doi.org/10.1353/jhi.2015.0023>

Derechos de Autor (c) 2024 Felipe Julián Mosquera Blanco



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.



Palomas y serpientes: Tolerancia y prudencia en el siglo XXI

Doves and Serpents: Tolerance and Prudence in the 21st Century

Juan Pablo Gramajo

Universidad Francisco Marroquín

Universidad de San Carlos de Guatemala

jpablogc@ufm.edu

Resumen: Partiendo de un pasaje del Evangelio sobre la conducta de los cristianos en medio del mundo, este trabajo ofrece una reflexión sobre las virtudes de la tolerancia y la prudencia ante la complejidad contemporánea en lo político, social y cultural. Se desarrolla con base en el magisterio y la predicación de los pontífices del cambio de milenio —Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco— y en las enseñanzas de san Josemaría Escrivá sobre la condición laical. Las virtudes se examinan, además, con relación a algunos temas concretos como la democracia, la interculturalidad, el cambio social, la dignidad de varón y mujer, y el valor social y cultural de la verdad.

Palabras clave: virtudes, tolerancia, prudencia, magisterio pontificio, laicado, democracia.

Abstract: From a Gospel passage on the conduct of Christians in the world, this work offers a reflection on the virtues of tolerance and prudence in the

face of contemporary political, social, and cultural complexity. It is developed based on the magisterium and preaching of the pontiffs of the turn of the millennium—John Paul II, Benedict XVI, and Francis—and on the teachings of St. Josemaría Escrivá on the laity. The virtues are also examined in relation to specific themes such as democracy, interculturality, social change, the dignity of men and women, and the social and cultural value of truth.

Keywords: virtues, tolerance, prudence, pontifical magisterium, laity, democracy..

[N]o free government, or the blessings of liberty, can be preserved to any people but by a firm adherence to justice, moderation, temperance, frugality, and virtue and by frequent recurrence to fundamental principles.
(Virginia Declaration of Rights, 1776)¹

Este número de la revista Fe y Libertad invita a reflexionar sobre la diversidad, la equidad y la inclusión, desde una perspectiva que valora la civilización occidental y el cristianismo. En ediciones anteriores, el autor propuso aportes desde sus ámbitos profesionales del Derecho y la Historia. En esta ocasión, aunque referida a ideas que guardan relaciones de doble vía con esos ámbitos, ofrece una reflexión como ciudadano y creyente sobre temas que tocan lo jurídico, lo histórico y lo personal.

Entre las preguntas que la convocatoria propone discutir está: «¿cuál debe ser el enfoque de las personas de fe sobre la discriminación racial, sexual y religiosa?», dando pie a consideraciones relativas a debates contemporáneos que subyacen a ella. Más que respuestas concretas, se buscarán orientaciones generales que sirvan de guía, principalmente en el magisterio y la predicación de los pontífices del cambio de milenio: san Juan Pablo II Magno, Benedicto XVI (incluyendo escritos anteriores al pontificado) y Francisco, así como en san Josemaría Escrivá, destacado maestro espiritual del laicado en el siglo XX.

Se incluyen varias citas —algunas extensas— como hilo conductor de lo expuesto. Además, se estima valioso presentar directamente los dichos de estos maestros, recopilados para ulterior reflexión académica o personal.

¹ Traducción de Gregorio Peces-Barba Martínez en Soberanes Fernández (2009, p. 207): «[N]ingún pueblo puede tener una forma de gobierno libre, ni los beneficios de la libertad, sin la firme adhesión a la justicia, la moderación, la templanza, la frugalidad y la virtud, y sin retorno constante a los principios fundamentales».

Palomas y serpientes

El título proviene de palabras de Jesús en el Evangelio según san Mateo: «Yo los envío como a ovejas en medio de lobos: sean entonces astutos² como serpientes y sencillos como palomas» (Mateo 10,16). Su contexto es una serie de instrucciones para la misión evangelizadora de los doce apóstoles, pero es usual entenderlas referidas «a todos los discípulos de Cristo» (Facultad de Teología, 2016, comentario sobre Mt 10,16–42).

San Juan Crisóstomo (citado en Aquino, 2019, p. 711) lo comentaba diciendo que «la dulzura (...) es lo que debéis desplegar en medio de los lobos». El papa Francisco lo refiere a la «astucia espiritual que sabe armonizar la sencillez con la sagacidad», una santa astucia que —con la oración y la caridad— protege la fe ante los cantos de sirena del demonio que se disfraza de ángel de luz (Francisco, 2014), permitiendo distinguir los lobos disfrazados de oveja (Francisco, 2016). San Gregorio lo tomaba como ocasión para una advertencia que, aunque dirigida al gobierno eclesiástico, encierra sabiduría de alcance más amplio:

Hay muchos que, en cuanto reciben el poder de gobernar, se muestran ansiosos de castigar a los que están a su cargo, hacen ver el terror del poder, quieren parecer dominadores, no se reconocen como verdaderos padres y cambian la humildad por el orgullo de dominar. Y aun cuando alguna vez se muestran bondadosos, interiormente arden en deseos de castigar. (Citado en Aquino, 2019, p. 711)

Esto evoca lo dicho por Benedicto XVI en la homilía inaugural de su pontificado:

No es el poder lo que redime, sino el amor. Éste es el distintivo de Dios: Él mismo es amor. ¡Cuántas veces desearíamos que Dios se mostrara más fuerte! Que actuara duramente, derrotara el mal y creara un mundo mejor. Todas las ideologías del poder se justifican así, justifican la destrucción de lo que se opondría al progreso y a la liberación de la humanidad. Nosotros sufrimos por la paciencia de Dios. Y, no obstante, todos necesitamos su paciencia. El Dios, que se ha hecho cordero, nos dice que el mundo se salva por el Crucificado y no por los crucificadores. El mundo es redimido por la paciencia de Dios y destruido por la impaciencia de los hombres. (Benedicto XVI, 2005a)

² Traducción en el sitio oficial del Vaticano. *La Biblia de Navarra* usa «sagaces» en vez de «astutos». *La Nácar-Colunga y la Reina-Valera 1960* usan «prudentes». *La Reina-Valera 2015* usa «astutos». *La Nova Vulgata* dice: «Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum; estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae».

La instrucción de Jesús y los comentarios citados muestran una primera actitud que los cristianos han de tener ante las luchas, ansiedades, temores e incertidumbres de toda época: la dulzura, la paciencia y la sencillez, contrapuestas al orgullo, la dominación, la destrucción y la impaciencia. Esto parece especialmente importante cuando las tensiones de una época surgen de batallas culturales en que, de alguna manera, se entienden en riesgo valores fundamentales de la identidad cristiana y del orden moral. En tales circunstancias, la impaciencia y el orgullo de dominio pueden erigir crucificadores, rebajar la fe a mera ideología que justifica la destrucción en aras de una supuesta cristianización de la cultura que, olvidando la caridad, deviene contradictoria.

La sencillez y la astucia también pueden entenderse referidas a las virtudes de la tolerancia y la prudencia.

Tolerancia

Para Benedicto XVI, la tolerancia, el diálogo y la apertura son elementos esenciales de la paz (2010). La tolerancia es una dimensión fundamental de la libertad (Benedicto XVI, 2012). La fe no puede imponerse, sino «solo puede existir en la libertad. Por consiguiente, la tolerancia y la apertura cultural deben caracterizar el encuentro con el prójimo. Pero la tolerancia nunca debe confundirse con la indiferencia (...) también presupone siempre el respeto del otro» (Benedicto XVI, 2006e). La intolerancia y las actitudes rígidas son fuente de sufrimiento y violencia:

Los temas de la paz y la tolerancia son de vital importancia en un mundo en el que a menudo las actitudes rígidas suscitan incomprensión y sufrimiento y pueden incluso llevar a una violencia letal. El diálogo es claramente indispensable si se quiere encontrar soluciones a conflictos y tensiones dañosas, que causan tantos males a la sociedad. Solo a través del diálogo puede existir la esperanza de que el mundo llegue a ser un lugar de paz y fraternidad. (Benedicto XVI, 2005b)

La «suprema garantía de la tolerancia» es la proposición de que «la verdad y el amor son idénticos», que la única arma de la verdad es ella misma y «por serlo, es el amor» (Ratzinger, 2005, p. 199). Benedicto XVI ve la tolerancia como importante tanto en el ámbito interreligioso como en el cultural y político.

San Josemaría Escrivá, abordando la misión del cristiano en la vida social, hablaba de «superar en la caridad de Cristo cualquier barrera», de donde nace «la cristiana preocupación por hacer que desaparezca cualquier forma de intolerancia, de coacción y de violencia en el trato de unos hombres con

otros» (2020, p. 212). El amor a los demás se traduce no solo en respetar opiniones contrarias sino, más aún, en «convivir con plena fraternidad con quienes piensan de otro modo» (2012, p. 332). El cristiano debe emprender «una lucha positiva de amor» para «defender todos los bienes derivados de la dignidad de la persona», especialmente la libertad personal, pues «solo si defiende la libertad individual de los demás con la correspondiente personal responsabilidad, podrá, con honradez humana y cristiana, defender de la misma manera la suya» (2013, pp. 932-934).

Igual que Benedicto XVI, exhortaba no solo a tolerar, sino a no ser indiferentes: «que alguno piense de distinta manera que yo —especialmente cuando se trata de cosas que son objeto de la libertad de opinión— no justifica de ninguna manera una actitud de enemistad personal, ni siquiera de frialdad o de indiferencia» (Escrivá, 2012, p. 437). Con esto respondía a una pregunta sobre las divisiones que surgen, incluso en las familias, por motivos políticos o sociales. También advertía contra los fanatismos políticos:

Yo cada vez tengo más amor a la libertad. Hay que saber respetar la libertad de los demás. Y ser comprensivos: aceptar que otros tienen sus motivos para pensar de modo distinto; y admitir que nosotros podemos estar equivocados. No seamos nunca fanáticos. No hay cosa de este mundo por la que valga la pena ser fanático. Solo prestamos adhesión sin reservas a las verdades de la fe. Pero todo lo demás, ¡todo!, es opinable. Y si aquel o el otro piensan de modo diferente, ¿qué? ¡Ni me ofende, ni me ofendo! (Escrivá, citado en Urbano, 2002, p. 275)

Mayor aún, si cabe, ha de ser ese respeto a cada persona y a su libertad cuando se trate de contrastes en cuestiones opinables. Hay, por desgracia, entre los hombres, tanta tendencia al totalitarismo, a la tiranía, al fanatismo de las propias opiniones en materias discutibles, que nos hemos de esforzar mucho para dar ejemplo —en todas partes— de nuestro amor a la libertad personal de cada uno (Escrivá, 2022, p. 104).

Estas orientaciones son valiosas como actitud general de vida y, específicamente, en la política, sea como ciudadano que se forma opiniones, con mayor o menor interés en los asuntos públicos, o como político profesional: «Un político que rechaza a los que no piensan como él es un mal político. No maltratéis a nadie, ni siquiera a los que van por mal camino» (Escrivá, citado en Urbano, 2002, p. 277). Esto vale, incluso, para temas de fe: «No se puede ceder en lo que es de fe; pero no olvidemos que, para decir la verdad, no hace falta maltratar a nadie» (Escrivá, 2022, p. 104).

La tolerancia y el respeto no deben ser mera condescendencia con un prójimo a quien se juzga como ignorante o equivocado. Tal actitud fácilmente se torna en arrogancia y rigidez, cerrando el corazón y la mente. Por el contrario, se valora la existencia de perspectivas distintas:

Dios, que nos da la seguridad de la fe, no nos ha revelado el sentido de todos los acontecimientos humanos. Junto con las cosas que para el cristiano están totalmente claras y seguras, hay otras —muchísimas— en las que solo cabe la opinión: es decir, un cierto conocimiento de lo que puede ser verdadero y oportuno, pero que no se puede afirmar de un modo incontrovertible. Porque no solo es posible que yo me equivoque, sino que —teniendo yo razón— es posible que la tengan también los demás. Un objeto que a uno parece cóncavo parecerá convexo a los que estén situados en una perspectiva distinta. (Escrivá, 2018, p. 264)³

De la disputa violenta —de la discusión— no sale la luz: la pasión lo impide. Por eso hay que saber escuchar al interlocutor y hablar serenamente, aunque esto suponga a veces un esfuerzo interior de dominio, de mortificación meritoria, porque en ese acto hay ya una razón sobrenatural que lo avalora. No os quepa duda de que a veces se cree tener toda la razón, y solo se tiene una razón parcial, relativa (...) (Escrivá, 2022, p. 105).

Por eso, en la vida y en lo político es imposible la enemistad:

Si otras personas piensan de manera distinta a como pienso yo, ¿es eso una razón para considerarlas como enemigas? La única razón puede ser el egoísmo, o la limitación intelectual de quienes piensan que no hay más valor que la política y las empresas temporales. (Escrivá, 2018, p. 265)⁴

Es imposible fijar dogmas en cuestiones temporales. Intentarlo conduce a forzar las conciencias, a no respetar al prójimo (Escrivá, 2018, p. 263; 2012, p. 368). Además —y esto parece importante en la actualidad— las opiniones y puntos de vista de cada persona pueden basarse en «sus intereses particulares, sus preferencias culturales y su propia experiencia peculiar» (Escrivá, 2018, p. 263).

³ Ver también: Escrivá, 2022, p. 105.

⁴ Ver también: Escrivá, 2022, p. 105.

Pluralismo, fundamentalismo y derechos

Muchos debates que hoy provocan tensiones versan sobre la concreción jurídica y política de lo valioso o conveniente. Esto, en principio, es lo más normal en una sociedad libre, pero se vuelve especialmente problemático en épocas, temas y ambientes polarizados.

San Josemaría enseñaba que «un cristiano debe hacer compatible la pasión humana por el progreso cívico y social con la conciencia de la limitación de las propias opiniones, respetando, por consiguiente, las opiniones de los demás y amando el legítimo pluralismo» (Escrivá, 2018, p. 263). A criterio de Juan José Sanguinetti, con esto no pretendía sostener un «liberalismo cristiano» que separe las actividades seculares de la fe, sino mover a obrar «no de un modo integrista o fundamentalista, sino en libertad, sin vincular la fe cristiana a sus soluciones y opciones personales, por muy nobles y acertadas que sean» (citado en Escrivá, 2018, p. 263, nota 5; énfasis del original).

Benedicto XVI, como Juan Pablo II, condenó reiteradas veces el fundamentalismo:

...el nihilismo como el fundamentalismo mantienen una relación errónea con la verdad: los nihilistas niegan la existencia de cualquier verdad, los fundamentalistas tienen la pretensión de imponerla con la fuerza. Aun cuando tienen orígenes diferentes y sus manifestaciones se producen en contextos culturales distintos, el nihilismo y el fundamentalismo coinciden en un peligroso desprecio del hombre y de su vida y, en última instancia, de Dios mismo. En efecto, en la base de tan trágico resultado común está, en último término, la tergiversación de la plena verdad de Dios: el nihilismo niega su existencia y su presencia providente en la historia; el fundamentalismo fanático desfigura su rostro benevolente y misericordioso, sustituyéndolo con ídolos hechos a su propia imagen. (Benedicto XVI, 2006a, n. 10)

San Josemaría, aun respetando celosamente la libertad en materias opinables y opciones concretas en lo social y político, afirmaba:

Hemos de sostener el derecho de todos los hombres a vivir, a poseer lo necesario para llevar una existencia digna, a trabajar y a descansar, a elegir estado, a formar un hogar, a traer hijos al mundo dentro del matrimonio y poder educarlos, a pasar serenamente el tiempo de la enfermedad o de la vejez, a acceder a la cultura, a asociarse con los demás ciudadanos para alcanzar fines lícitos y, en primer término, a conocer y amar a Dios con plena libertad. (2019, pp. 533-534)

Respetad la libertad de todos los ciudadanos, teniendo en cuenta que el bien común debe ser participado por todos los miembros de la comunidad. Dad a todos la posibilidad de elevar su vida (...); ofreced, a los más humildes, horizontes abiertos para su futuro: la seguridad de un trabajo retribuido y protegido, el acceso a la igualdad de cultura, porque esto —que es justo— llevará luz a sus vidas (...). (2023, p. 337)

También resaltó la importancia de la formación «sobre los derechos al trabajo, al descanso, a la propiedad privada, etc.; sobre las libertades fundamentales de asociación, de expresión, etc.» (Escrivá, 2023, p. 319).

Actualmente, estos bienes se incluyen entre los derechos humanos —individuales y sociales— proclamados en tratados internacionales y en las constituciones de cada país, aunque existen importantes debates sobre cómo ponerlos en práctica. Al respecto cabe recordar que

...no existe una única fórmula cristiana para ordenar las cosas del mundo: hay muchas fórmulas técnicas para resolver los problemas sociales, científicos, económicos y políticos, y todas serán cristianas con tal de que respeten esos principios mínimos, que no se pueden abandonar sin violar la ley natural y la enseñanza evangélica. (Escrivá, 2023, p. 320)

En estas enseñanzas, «resalta [san Josemaría] la correlación y mutua dependencia entre verdad, justicia y libertad» y «de todas también con la caridad» (Escrivá, 2019, p. 533, nota 171a).

Benedicto XVI, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, caracterizó la Declaración Universal de los Derechos Humanos como confluencia de diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales en un núcleo fundamental de valores y derechos, exhortando a interpretarlos conforme a su íntima unidad e indivisibilidad, no en términos de mera legalidad sino desde una «dimensión ética y racional, que es su fundamento y su fin», y como «fruto de un sentido común de la justicia, basado principalmente sobre la solidaridad entre los miembros de la sociedad» (2008b).

Democracia

La virtud de la tolerancia, como respeto al pluralismo y a la libertad de opinión, tiene especial valor en la aspiración de órdenes políticos democráticos. La democracia —su integridad, fortalecimiento, erosión o retroceso— es uno de los grandes debates de nuestro tiempo, en que la intolerancia y la arbitrariedad

originan nuevas formas de autoritarismo y persecución, de retóricas del desprecio y del maltrato, desde cualquier signo ideológico.

Benedicto XVI veía la democracia como un auténtico valor cultural que los cristianos reconocen y acogen (2006f; Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2005, nn. 565–574). Es una realidad humana, histórica y contingente, pero resalta su valor contrapuesto a los totalitarismos: «La democracia consigue la distribución y el control del poder, y ofrece la más alta garantía contra la arbitrariedad y la opresión, y el mejor aval de la libertad individual y el respeto a los derechos humanos» (Ratzinger, 2018, p. 115). Consideraba al socialismo democrático europeo como cercano a la doctrina social católica, desarrollando y corrigiendo las posturas liberales radicales (Benedicto XVI, 2006c). San Josemaría, por su parte, afirmó: «amo la libertad personal de todos —la de los no católicos también— y me gusta la democracia. Pero una democracia real, no fingida, en la que no se maltrate a quien quede en minoría» (citado en Derville, 2024).

Los principios indispensables de la democracia, según Benedicto XVI (2008c; 2009a; 2009c), son: (1) el respeto y la promoción de los derechos humanos; (2) la transparencia gubernamental y la probidad administrativa; (3) la imparcialidad e independencia judicial; (4) la libertad en la comunicación social, fomentando información precisa y completa y la presentación justa de diversos puntos de vista; (5) la provisión adecuada de salud y educación, siendo esta última una condición indispensable para el funcionamiento de la democracia y el ejercicio de los derechos; (6) el fomento de la igualdad de oportunidades en el mercado laboral; y (7) la firme determinación de erradicar la corrupción.

Un fundamental debate sobre la democracia es si necesariamente debe concebirse en clave agnóstica y relativista, «que lleva a ver la verdad como un producto determinado por la mayoría y condicionado por los equilibrios políticos» (Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2005, n. 569; Ratzinger, 2018). La doctrina social de la Iglesia llama al discernimiento, proponiendo criterios como: (a) la distinción y conexión entre el orden legal y el orden moral; (b) la fidelidad a la propia identidad y disponibilidad al diálogo con todos; y (c) la necesidad de que el juicio y el compromiso social del cristiano sean fieles a los valores naturales, morales y sobrenaturales (Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2005, n. 569). Esto evoca nuevamente el valor de la tolerancia y la prudencia como virtudes humanas y cristianas, también en su dimensión cívica.

La tolerancia mutua es una regla no escrita esencial para el funcionamiento democrático, que implica reconocer: (1) que los rivales políticos que operen dentro del marco constitucional tienen igual derecho a existir, competir por el poder y gobernar; (2) que son ciudadanos decentes, patrióticos y respetuosos de

la ley, que aman el país y respetan la Constitución; y (3) que, aunque sus ideas parezcan erróneas o tontas, no serán vistas como una amenaza existencial ni provocarán que quienes las profesan sean tratados como traidores o subversivos. La ausencia de esta tolerancia permite justificar cualquier medida para derrotarlos, incluyendo conductas autoritarias, persecución, represión o golpes de Estado (Levitsky & Ziblatt, 2019, pp. 102–104)⁵.

La tolerancia de rivales políticos es hoy una virtud cívica cada vez más escasa en todos los lados del espectro ideológico e, incluso, dentro de sectores con puntos en común. Ver al otro como amenaza se racionaliza, a veces, como una auténtica lucha entre el bien y el mal, aun en términos espirituales. Pero tampoco faltan quienes identifican el «bien» y el «mal» desde la absolutización de sus posturas en lo opinable o subordinándolos al propio interés, aun perverso. En todo caso, parece oportuno recordar la parábola del trigo y la cizaña:

Esta parábola explica la coexistencia y, con frecuencia, el entrelazamiento del bien y del mal en el mundo, en nuestra vida y en la misma historia de la Iglesia. Jesús nos enseña a ver las cosas con realismo cristiano y a afrontar cada problema con claridad de principios, pero también con prudencia y paciencia. Esto supone una visión trascendente de la historia, en la que se sabe que todo pertenece a Dios y que todo resultado final es obra de su Providencia. (Juan Pablo II, 1991b)

En esta parábola se puede leer una visión de la historia. [...] La intención de los siervos es la de eliminar enseguida el mal, es decir, a las personas malvadas, pero el amo es más sabio, ve más lejos: estos deben saber esperar, porque soportar las persecuciones y las hostilidades forma parte de la vocación cristiana. El mal, por supuesto, debe ser rechazado, pero los malvados son personas con las que hay que tener paciencia. No se trata de esa tolerancia hipócrita que esconde ambigüedad, sino de la justicia mitigada por la misericordia. (Francisco, 2020)

Esta paciencia de Dios interpela a las personas de fe. Tampoco en el campo político, social o cultural cabe desear la quema de la cizaña antes de tiempo, antes del juicio que no corresponde al hombre. Menos aún si la impaciencia humana nace de absolutizar lo que Dios mismo quiso dejar a la libertad y a la prudencia del ser histórico: en tal caso, no se trataría siquiera de quemar cizaña sembrada por el enemigo, sino de inmolar ante ídolos fabricados por la arrogancia.

⁵ El Instituto Fe y Libertad dedicó a este libro el tercer ciclo (2019) de sus Seminarios Civilización y Perspectivas.

Prudencia

La prudencia es la virtud «que dispone la razón práctica a discernir en toda circunstancia nuestro verdadero bien y a elegir los medios rectos para realizarlo. (...) No se confunde ni con la timidez o el temor, ni con la doblez o la disimulación» (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1806). No es temor, titubeo ni mera cautela: «La persona prudente es creativa: razona, evalúa, trata de comprender la complejidad de la realidad. Y no se deja llevar por las emociones, la pereza, las presiones, las ilusiones» (Francisco, 2024a).

Esta virtud es crucial para quienes ejercen gobierno y liderazgo, político o en otros ámbitos: la persona prudente, consciente de la diversidad de puntos de vista, trata de armonizarlos buscando el bien de todos; sabe que el celo excesivo puede arruinar lo que requiere gradualidad, generar conflicto, incomprensiones o violencia; custodia la memoria del pasado, porque la tradición es patrimonio de sabiduría; y es previsora en procurar los medios para alcanzar objetivos (Francisco, 2024a).

La prudencia conduce las demás virtudes, buscando obrar según la recta razón en cada acción y circunstancia concretas. Entre varias posibles, hay materias en que parece oportuno reflexionar por su relación con el tema examinado.

Civilización, interculturalidad y cambio social

Ana Marta González (2017), discutiendo claves para una filosofía de las ciencias sociales en el pensamiento de san Josemaría, expone que los cambios sociales conllevan desorden en los bienes protegidos por las instituciones, dificultan la orientación ética, traen incertidumbre y desconfianza, situación que

...da lugar fácilmente a reacciones conservadoras, en las que acecha el riesgo de confundir el orden moral y las convenciones sociales que durante largo tiempo han servido para preservarlo. En tales casos conviene recordar que las crisis pueden ser también signo de esclerosis cultural: de que la institución ha cristalizado en una forma culturalmente anterior, que no hace justicia al dinamismo y las exigencias, siempre nuevas, de la vida. Aunque aquí acecha también el peligro de signo opuesto: pues advertir la necesidad de cambio puede conducir a un afán de adaptar las formas sociales a los tiempos, que arrastre sin discernimiento importantes bienes humanos. (González, 2017)

El perfeccionamiento de los asuntos humanos, por estar sujeto a muchas contingencias, no puede discurrir por cauces rígidos. Se confía al discernimiento responsable de las personas, «precisamente porque es ahí, en ese espacio de

contingencia, donde el hombre ejercita y materializa su libertad» (González, 2017). La autora ve en esto un aspecto crucial del mensaje de san Josemaría, que ella denomina aprecio por la contingencia como lugar privilegiado para la manifestación de Dios (González, 2017).

Que las convenciones sociales y las instituciones no deben confundirse con el orden moral, aunque sirvieron para preservarlo, es importante al examinar lo que algunos estiman crisis de la llamada civilización occidental. Occidente es una idea disputada, no solo ante críticas externas sino en debates internos que le atribuyen distintos elementos, restando énfasis o aun rechazando los que otras perspectivas estiman esenciales. De hecho, la tradición judeocristiana es uno de los factores que más divergencia «intra-occidental» suscita, y no solo frente al secularismo moderno sino ya desde su encuentro con la antigüedad grecolatina (Gramajo Castro, 2020; Ratzinger, pp. 194–195).

Francisco se refirió al encuentro de la Iglesia con diversas culturas, en actitud de apertura que

...la ha librado de la tentación de un solipsismo ensordecedor y fundamentalista que consiste en creer que solo una específica gramática histórico-cultural tiene la capacidad de expresar toda la riqueza y profundidad del Evangelio. Muchas de las profecías catastrofistas que hoy intentan sembrar la desesperanza tienen su origen precisamente en este aspecto. (Francisco, 2024b)

Desde inicios de su pontificado consideró que

No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. (...) El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador. (Francisco, 2013b, n. 117)

Ratzinger habló de la interculturalidad como marco necesario en la discusión sobre cuestiones fundamentales, «que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental» (2018, p. 173). El cristianismo y el racionalismo, aunque se autocomprenden como universales, no lo son *de facto*. Cada ámbito cultural no es uniforme, sino que presenta tensiones radicales internas: por ejemplo, la tensión entre

cristianismo y racionalismo laicista en Occidente. De otras maneras ocurre en ámbitos culturales islámicos, budistas, hinduistas, africanos y latinoamericanos (Ratzinger, 2018, pp. 173–175). Ratzinger concluye que «no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse» (2018, p. 175). Así, el cristianismo y el racionalismo (componentes de la cultura occidental) deben escuchar y dar voz a otras culturas (Ratzinger, 2018, pp. 176–177).

Comentando la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, Ratzinger abordó el encuentro del cristianismo con las culturas occidentales precristianas, concluyendo que

...no se canonizó una cultura concreta, sino (...) que pudo realizarse el encuadramiento en dicha cultura allá donde ella misma había comenzado a salir de sí misma, allá donde esa cultura se había puesto en camino para abrirse a la verdad común y había abandonado el encasillamiento en lo meramente propio. (Ratzinger, 2005, p. 175)

Estas consideraciones, sobre el mensaje de salvación y cuestiones humanas fundamentales, aplican con mayor razón para asuntos contingentes y opinables. Incluso, podría decirse, para la concreción histórica de la defensa de valores no negociables, como la protección de la vida, la familia, la libertad educativa de los padres y la promoción del bien común en todas sus formas (Benedicto XVI, 2007a, n. 83; 2006d; 2006f). Por ejemplo, los obispos de Guatemala han advertido contra la manipulación de «grupos políticos cuyo interés en la defensa de la vida puede esconder intereses espurios y muchas veces abiertamente inmorales» (Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal de Guatemala, 2020), rechazando la instrumentalización política, partidaria o sectorial de manifestaciones en defensa de la vida (Conferencia Episcopal de Guatemala, 2018).

Benedicto XVI señaló que las culturas de América Latina tienen particularidades y riquezas propias, incluyendo «los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad» (2007b). Juan Pablo II (1983), en su primera visita a Guatemala, habló de las serias dificultades de los pueblos indígenas para defender sus tierras y sus derechos, de la falta de respeto hacia sus costumbres y tradiciones, exhortando a promulgar legislación eficaz contra los abusos y en favor del desarrollo.

Según Ratzinger, «apartarse de las grandes fuerzas morales y religiosas de la propia historia es el suicidio de una cultura y una nación», exhortando

a cultivarlas, defenderlas y protegerlas «como un bien común sin imponerlas por la fuerza» (2018, p. 89). El cultivo y la defensa de las riquezas culturales es algo positivo, pero también debe hacerse sin fanatismo ni cerrazón.

Dignidad de la mujer y masculinidad

Otro tema importante actual es la superación del machismo, que condenara san Juan Pablo II (1981, n. 25; 1988, n. 24). Benedicto XVI (2007b) lo mencionó como una mentalidad que, «por desgracia», persiste en América Latina, «ignorando la novedad del cristianismo que reconoce y proclama la igual dignidad y responsabilidad de la mujer» (n. 5). Reiterando esa observación, expresó:

Hay lugares y culturas donde la mujer es discriminada o subestimada por el solo hecho de ser mujer, donde se recurre incluso a argumentos religiosos y a presiones familiares, sociales y culturales para sostener la desigualdad de los sexos, donde se perpetran actos de violencia contra la mujer, convirtiéndola en objeto de maltratos y de explotación en la publicidad y en la industria del consumo y de la diversión. Ante fenómenos tan graves y persistentes, es más urgente aún el compromiso de los cristianos de hacerse por doquier promotores de una cultura que reconozca a la mujer, en el derecho y en la realidad de los hechos, la dignidad que le compete. (Benedicto XVI, 2008a)

Hoy surgen actitudes machistas o misóginas disfrazadas, a veces, como reacciones ante algunos rasgos del feminismo contemporáneo, como la promoción del aborto, ataques contra formas tradicionales de masculinidad o la atribución indiscriminada de conductas de abuso y acoso. Pero la violencia, el desprecio, la soberbia y la cosificación de la mujer no son respuestas cristianas ante los retos actuales de ser varones en el mundo: «La mujer no puede convertirse en “objeto” de “dominio” y de “posesión” masculina» (Juan Pablo II, 1988, n. 10); «la liberación de la mujer de toda forma de abuso y de dominio (...) brota de la actitud misma de Cristo» (Juan Pablo II, 1995, n. 3; énfasis del original).

No es cristiana una pretendida «masculinidad» que no imite la «actitud de apertura, de respeto, de acogida y de ternura» que Cristo tuvo hacia las mujeres, «superando las normas vigentes en la cultura de su tiempo» (Juan Pablo II, 1995, n. 3). Otro perenne y sumo modelo de hombría es san José, quien

...aparece como un hombre fuerte y valiente, trabajador, pero en su alma se percibe una gran ternura, que no es la virtud de los débiles, sino más bien todo lo contrario: denota fortaleza de ánimo y ca-

pacidad de atención, de compasión, de verdadera apertura al otro, de amor. No debemos tener miedo de la bondad, de la ternura. (Francisco, 2013a)

Del ejemplo fuerte y paterno de san José, Jesús aprendió las virtudes de la piedad varonil, la fidelidad a la palabra dada, la integridad y el trabajo duro. En el carpintero de Nazaret vio cómo la autoridad puesta al servicio del amor es infinitamente más fecunda que el poder que busca dominar. ¡Cuánta necesidad tiene nuestro mundo del ejemplo, de la guía y de la fuerza serena de hombres como san José! (Benedicto XVI, 2009b).

Si bien lo masculino y lo femenino tienen cualidades específicas en la humanidad común esencial, la concreción histórica de lo que algunos llaman «roles de género» tiene elementos contingentes y culturales. El magisterio de la Iglesia y la reflexión de los santos no han sido ajenos ni antagónicos a esta realidad (Juan Pablo II, 1988, 1995; Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2005, nn. 146–147, 224, 295; Escrivá, 2012, nn. 87–112). El cambio y el cuestionamiento de estos roles y de otros parámetros culturales sobre el modo de ser hombres y mujeres no es, por sí solo, algo negativo que merezca rechazo. En esto aplica lo citado sobre no caer en catastrofismos reaccionarios por sacralizar los ropajes culturales y las convenciones sociales.

Verdad y razón ante la complejidad contemporánea

Los medios de comunicación deben edificar a la persona y a la comunidad mediante información veraz, libre, justa y solidaria, haciendo a las personas más responsables y abiertas a los demás, respetando las legítimas diferencias culturales. Las dificultades intrínsecas a los medios se agravan a causa de las ideologías, el deseo de ganancia y de control político, las rivalidades y conflictos, etc. (Pontificio Consejo «Justicia y Paz», 2005, nn. 415–416). Esto se evidencia aún más con las redes sociales, que plantean nuevos retos sobre veracidad, respeto, censura, manipulación e intimidad, entre otros.

Atender esto no compete solo a quienes profesionalmente se dedican a las comunicaciones. Al contrario, muchos de los cambios sociales más trascendentes derivan del auge de las comunicaciones más allá de los cauces institucionales o profesionales que hasta hace pocos años eran comunes. Toda persona, como usuaria activa o pasiva, vive las complejidades que estas realidades entrañan, no solo en las formas y ámbitos específicos de los medios y redes sociales, sino en el ambiente cultural que estas fomentan.

No es infrecuente ver la aceptación o difusión acrítica de contenido negativo, o incluso de falsedades, por el solo hecho de que concuerdan con las propias opiniones, expectativas o valores. Esto tampoco es exclusivo de la actuación en redes sociales, sino que se vuelve una actitud cada vez más usual en un mundo altamente polarizado, politizado e ideologizado, en el que, más que la verdad, se busca la afirmación y la aceptación de lo propio, la negación y el rechazo de lo opuesto. Tales actitudes no son exclusivas de alguna tendencia ideológica y se dan, aun de buena fe, en personas con alguna formación teórica.

Se trata quizá de una nueva forma de relativismo, en que la verdad depende de qué tanto algo afirme o perturbe las preconcepciones ideológicas y políticas de cada sujeto. En esta mentalidad no es posible el cuestionamiento, la reflexión, el examen ni la crítica. Por tanto, tampoco es posible la conciencia del propio error, el saberse necesitado de conversión y de perdón: en definitiva, es una manera —imperceptible y por eso más peligrosa— de ir cerrando el corazón a la verdad (con minúscula y mayúscula). Es sustituir la propia capacidad de raciocinio por la cantidad de likes en la más reciente publicación de los líderes de moda en la política, el deporte o el espectáculo, cuyas fronteras entre sí son cada vez más borrosas.

Frente a esta nueva forma de relativismo, cabe recordar la relación intrínseca entre prudencia y verdad:

La prudencia exige la razón humilde, disciplinada y vigilante, que no se deja ofuscar por prejuicios; no juzga según deseos y pasiones, sino que busca la verdad, también la verdad incómoda. Prudencia significa ponerse en busca de la verdad y actuar conforme a ella. El siervo prudente es ante todo un hombre de verdad y un hombre de la razón sincera. (Benedicto XVI, 2009d)

Francisco, partiendo de la figura de palomas y serpientes, recuerda que «prudencia y sencillez son dos ingredientes educativos básicos para navegar en la complejidad actual, especialmente en la red, donde es necesario no ser ingenuos (...) y, al mismo tiempo, no ceder a la tentación de sembrar ira y odio» (2023). Esa tentación es quizá más fuerte cuando se incurre en aquella «limitación intelectual de quienes piensan que no hay más valor que la política y las empresas temporales» (Escrivá, 2018, p. 265).

Reflexiones finales

Entre los errores de «ciertas formas de teología de la liberación», Ratzinger señalaba la reducción del Evangelio a un mensaje exclusivamente terrestre

de lucha por la justicia y la libertad en sentido económico y político (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984, VI:4-5; X:5). La polarización, la ideologización y la politización favorecen tribalismos que —independientemente de qué corrientes filosóficas los inspiren y de qué tanto sean compatibles con la fe— pueden también originar reduccionismos e idolatrías.

Juan Pablo II señalaba idolatrías contemporáneas como el dinero, la ideología, la clase social, la tecnología, el mercado, el cuerpo y el instinto sexual (1987, n. 37; 1991a, n. 40; 2003a, n. 88; 2003b, n. 21). En una de sus últimas cartas a sus hijos espirituales, san Josemaría advirtió: «la infelicidad comienza cuando se coloca delante el ídolo del yo, de la soberbia, de la ambición, de la profesión, de la familia, de las ideas políticas; de la propia visión personal, que puede ser equivocada» (Escrivá, 1973, citado en Portillo, 2014, ubicación 928).

Este texto se inspira en una pregunta sobre la actitud de personas de fe ante formas de discriminación discutidas actualmente. Más que respuestas concretas, busca revisitar principios e ideas que atiendan algunas preocupaciones que subyacen a esa cuestión.

Por ejemplo, una preocupación puede venir de pensar que la discriminación se atiende adecuadamente proclamando la igualdad ante la ley, formal y abstracta, desde una visión radicalmente individualista, y que cualquier medida que involucre otras distinciones sería, por ese solo hecho, irracional o inaceptable. Tal visión, sin embargo, nace de entornos culturales y corrientes filosóficas que participan de la falta de universalidad señalada por Ratzinger y que podrían estar total o parcialmente en error. En cambio, varias declaraciones del magisterio pontificio en las últimas décadas apuntan hacia visiones más complejas.

Conviene recordar que algunas ideas o modos de actuar contemporáneos tampoco son de inveterada raigambre cultural católica ni hispanoamericana. Al contrario, varias habrían sido impensables antes de mediados del siglo XX. Nacen, más bien, de alianzas ideológicas y políticas forjadas en la Guerra Fría, del Concilio Vaticano II y de las reacciones que suscitó, de influencias o problemáticas extranjeras no siempre adaptadas a las realidades locales, entre otros factores. La enseñanza de los papas citados y de san Josemaría, a su vez, está informada por sus experiencias vividas ante el nazismo y el comunismo en Polonia y Alemania, la dictadura militar en Argentina, la guerra civil y el franquismo en España, los cambios culturales y eclesiales del siglo pasado, etc.

Notar esto no implica rechazar ideas y modos de actuar por el solo hecho de su origen histórico, cerrarse a legítimos avances de entendimiento ni caer

en extremos historicistas. Pero invita a discernir con conciencia de lo histórico y contingente que, a su vez, es debatible y vulnerable a instrumentalización o reduccionismo; a no presentar como posturas necesariamente derivadas de la fe juicios personales que católicos de otros siglos quizá ni habrían admitido.

En definitiva, una idea central es que las personas de fe están llamadas a abordar las complejidades de su época desde la caridad, rechazando toda acción y retórica de desprecio y de maltrato. Nuevamente es oportuno san Josemaría, advirtiendo sobre extremos que son fácil tentación en lo tratado:

Hay bastantes que claman por la transigencia, que desearían ceder en la moral de Cristo o que no tendrían dificultad en desvirtuar el dogma; pero que no toleran que les toquen su dinero, su comodidad, su capricho, su honor, sus opiniones. Quizá no tengan inconveniente en que se atente contra los derechos de la Iglesia, pero saltarán como víboras si alguien pretende intervenir en lo que consideran derechos personales, aunque muchas veces no son derechos sino arbitrio, embrollo, cosas poco claras.

Otros hacen al revés: convierten su vida en una perpetua cruzada, en una constante defensa de la fe, pero a veces se obcecán, olvidando que la caridad y la prudencia deberían regir esos buenos deseos, y se hacen fanáticos. A pesar de su recta intención, el gran servicio que quieren prestar a la verdad se desnaturaliza, y acaban haciendo más mal que bien, defendiendo quizá su opinión, su amor propio, su cerrazón de ideas.

Como el hidalgo de la Mancha, ven gigantes donde no hay más que molinos de viento; se convierten en personas malhumoradas, agrias, de celo amargo, de modales bruscos, que no encuentran nunca nada bueno, que todo lo ven negro, que tienen miedo a la legítima libertad de los hombres, que no saben sonreír. (Escrivá, 2020, pp. 268-269)

...la caridad, más que en dar, está en comprender. Atravesamos una época en la que los fanáticos y los intransigentes —incapaces de admitir razones ajenas— se curan en salud, tachando de violentos y agresivos a los que son sus víctimas. [...] No pretendo quejarme de estos tiempos, en los que vivimos por providencia del Señor. Amamos esta época nuestra, porque es el ámbito en el que hemos de lograr nuestra personal santificación. (Escrivá, 2013, pp. 643-645; énfasis del original)

La «animación evangélica del orden temporal es un deber de todos los bautizados, especialmente de los fieles laicos» (Juan Pablo II, 2004; énfasis

del original), a quienes «corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (Lumen gentium, n. 31). Cristo es Rey, pero su realeza es paradójica a los criterios del mundo: «el poder que ejerce no responde a las lógicas terrenas. Al contrario, es el poder del amor y del servicio» (Juan Pablo II, 2001; énfasis del original). Como explica Benedicto XVI, el poder de Cristo Rey

No es el poder de los reyes y de los grandes de este mundo; es el poder divino de dar la vida eterna, de librar del mal, de vencer el dominio de la muerte. Es el poder del Amor, que sabe sacar el bien del mal, ablandar un corazón endurecido, llevar la paz al conflicto más violento, encender la esperanza en la oscuridad más densa. Este Reino de la gracia nunca se impone y siempre respeta nuestra libertad. (...) Elegir a Cristo no garantiza el éxito según los criterios del mundo, pero asegura la paz y la alegría que solo Él puede dar. (Benedicto XVI, 2009e)

...el reino de Cristo no es de este mundo, pero lleva a cumplimiento todo el bien que, gracias a Dios, existe en el hombre y en la historia. Si ponemos en práctica el amor a nuestro prójimo, según el mensaje evangélico, entonces dejamos espacio al señorío de Dios, y su reino se realiza en medio de nosotros. En cambio, si cada uno piensa solo en sus propios intereses, el mundo no puede menos de ir hacia la ruina. (Benedicto XVI, 2008d)

Referencias

Aquino, T. (2019). *Catena aurea*. Patristic Publishing.

Benedicto XVI. (2005a, 24 de abril). *Homilía. Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2005b, 4 de noviembre). *Carta al cardenal Walter Kasper con ocasión de la Segunda Conferencia Internacional sobre paz y tolerancia*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2006a, 1 de enero). *Mensaje para la celebración de la XXXIX Jornada Mundial de la Paz*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2006b, 24 de enero). *Mensaje para la XL Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2006c). *Europe and its discontents*. First Things, enero. <https://firstthings.com/europe-and-its-discontents/>

Benedicto XVI. (2006d, 30 de marzo). *Discurso a los participantes en unas jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2006e, 28 de septiembre). *Discurso al nuevo embajador de la República Federal de Alemania ante la Santa Sede*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2006f, 19 de octubre). *Discurso a los obispos, sacerdotes y fieles laicos participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2007a, 22 de febrero). *Sacramentum caritatis. Exhortación apostólica sobre la Eucaristía*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2007b, 13 de mayo). *Discurso en la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2008a, 9 de febrero). *Discurso a un Congreso Internacional para conmemorar el XX aniversario de la carta apostólica «Mulieris dignitatem»*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2008b, 18 de abril). *Discurso en la Asamblea General de las Naciones Unidas*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2008c, 18 de septiembre). *Discurso a la nueva embajadora de Bosnia y Herzegovina ante la Santa Sede*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2008d, 23 de noviembre). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2009a, 20 de marzo). *Viaje apostólico a Camerún y Angola*. Discurso en el encuentro con las autoridades políticas y civiles y con el cuerpo diplomático. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2009b, 14 de mayo). *Homilía en Nazaret*. Peregrinación a Tierra Santa. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2009c, 1 de julio). *Carta al presidente del Gobierno italiano con vistas al G8 de los jefes de Estado y de Gobierno*. Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2009d, 12 de septiembre). *Homilía en la ordenación episcopal de cinco sacerdotes*. Libreria Editrice Vaticana.

- Benedicto XVI. (2009e, 22 de noviembre). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2010, 16 de septiembre). *Encuentro con los periodistas durante el vuelo al Reino Unido*. Libreria Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2012, 14 de septiembre). *Entrevista con los periodistas durante el vuelo hacia Líbano*. Libreria Editrice Vaticana.
- Conferencia Episcopal de Guatemala. (2018, 31 de agosto). *He venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia*. <https://www.iglesiacatolica.org.gt/CEG-20180831.pdf>
- Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal de Guatemala. (2020, 26 de julio). *Declaración ante señalamientos al Procurador de los Derechos Humanos*. <https://www.iglesiacatolica.org.gt/CEG-20200726.pdf>
- Derville, G. (2024, 17 de junio). *Duodécimo día con san Josemaría*. Ciudad Nueva. Extracto publicado en <https://tinyurl.com/3vrj53ku>
- Escrivá de Balaguer, J. (2012). *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*. Edición crítico-histórica preparada por José Luis Illanes y Alfredo Méndiz. Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2013). *Es Cristo que pasa. Homilías*. Edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda. Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2018). *Escritos varios (1927–1974)*. Edición crítico-histórica preparada por Philip Goyret, Fernando Puig y Alfredo Méndiz. Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2019). *Amigos de Dios*. Homilías. Edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda. Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2020). *Cartas* (vol. I, 2.ª ed., edición crítica y anotada preparada por L. Cano con la colaboración de J. A. Loarte). Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2022). *Cartas* (vol. II, edición crítica y anotada preparada por L. Cano). Rialp.
- Escrivá de Balaguer, J. (2023). *La carta n.º 29 de san Josemaría Escrivá sobre la obra de San Gabriel* (edición crítica y anotada por L. Cano). *Studia et Documenta*. Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá [Studia et Documenta, Revista del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá], 17, 279–351.
- Facultad de Teología. (2016). *Sagrada Biblia*. Traducción y notas (edición latinoamericana). Ediciones Universidad de Navarra.

- Francisco. (2013a, 19 de marzo). *Homilía*. Santa Misa de imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2013b, 24 de noviembre). *Evangelii gaudium* [La alegría del Evangelio]. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2014, 6 de enero). *Homilía en la solemnidad de la Epifanía del Señor*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2016, 25 de noviembre). *Mensaje a los participantes en el Segundo Simposio Internacional sobre la gestión económica de los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020, 19 de julio). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2023, 23 de noviembre). *Discurso a las delegaciones de la Federación Italiana de Semanales Católicos*, de la Unión Italiana de Prensa Periódica, de la Asociación Coral y de la Asociación Ciudadana de los Medios Aiart. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2024a, 20 de marzo). *Catechesis*. Vicios y virtudes. 12. La prudencia. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2024b, 17 de julio). *Carta sobre el papel de la literatura en la formación*. Libreria Editrice Vaticana.
- González, A. M. (2017). *Mundo y condición humana en san Josemaría Escrivá: Claves cristianas para una filosofía de las ciencias sociales*. Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, 65 (julio-diciembre). <https://romana.org/es/65/estudio/mundo-y-condicion-humana-en-san-josemaria-escriva/>
- Gramajo Castro, J. P. (2020). *El mito de Occidente*. *Blog del Instituto Fe y Libertad*. https://jpgramajo.weebly.com/uploads/8/7/0/3/87035886/el_mito_de_occidente.pdf
- Juan Pablo II. (1981, 22 de noviembre). *Familiaris consortio* [La comunión en la familia]. Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1983, 7 de marzo). *Discurso a los indígenas*. Libreria Editrice Vaticana.

- Juan Pablo II. (1987, 30 de diciembre). *Sollicitudo rei socialis* [La preocupación por la cuestión social]. Carta encíclica al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1988, 15 de agosto). *Mulieris dignitatem* [Sobre la dignidad y la vocación de la mujer]. Carta apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1991a, 1 de mayo). *Centesimus annus* [El centenario]. Carta encíclica en el centenario de la *Rerum novarum*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1991b, 25 de septiembre). *Audiencia general*. El crecimiento del reino de Dios según las parábolas evangélicas. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1995, 29 de junio). *Carta a las mujeres*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (2001, 25 de noviembre). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (2003a, 28 de junio). *Ecclesia in Europa* [La Iglesia en Europa]. Exhortación apostólica postsinodal sobre Jesucristo vivo en su Iglesia y fuente de esperanza para Europa. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (2003b, 16 de octubre). *Pastores gregis* [Pastores del rebaño]. Exhortación apostólica postsinodal sobre el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (2004, 21 de noviembre). *Ángelus*. Libreria Editrice Vaticana.
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2019). *How democracies die* [Cómo mueren las democracias]. Broadway Books.
- Pablo VI. (1964, 21 de noviembre). *Lumen gentium* [Luz de las naciones]. Constitución dogmática sobre la Iglesia. Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo «Justicia y Paz». (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Libreria Editrice Vaticana. <https://doi.org/10.36576/summa.29299>
- Portillo, Á. del. (2014). *Caminar con Jesús*. Al compás del Año Litúrgico (notas y selección de textos por J. A. Loarte). Ediciones Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. El cristianismo y las religiones del mundo. Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. / Benedicto XVI. (2018). *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio* (vol. 2, textos selectos). Biblioteca de Autores Cristianos.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. (1984, 6 de agosto). *Libertatis nuntius* [Mensaje sobre la libertad]. Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación». Libreria Editrice Vaticana. <https://doi.org/10.51378/rlt.v1i2.6205>

Soberanes Fernández, J. L. (2009). *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*. Universidad Nacional Autónoma de México; Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Urbano, P. (2002). *El hombre de Villa Tevere*. Los años romanos de Josemaría Escrivá. Plaza & Janés.

Derechos de Autor (c) 2024 Juan Pablo Gramajo



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



Hacia un nuevo humanismo en un mundo global

Towards a New Humanism in a Global World

José Carlos Martín de la Hoz

Academia de Historia Eclesiástica

josecarlosmh@nueve.org

Resumen: El reciente documento romano acerca de la dignidad de la persona humana como imagen y semejanza de Dios nos devuelve al humanismo de la Escuela de Salamanca y se convierte en una propuesta para el mundo global frente al creciente estatismo.

Palabras clave: humanismo, Salamanca, estatismo.

Abstract: The recent Roman document on the dignity of the human person as the image and likeness of God returns us to the humanism of the Salamanca School and becomes a proposal to the global world in the face of growing statism.

Keywords: humanism, Salamanca, statism.

Introducción

La presentación del reciente documento del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, «Dignitas infinita sobre la dignidad de la persona humana» (2024), ha puesto encima de la mesa del debate público el firme compromiso del pensamiento teológico con la dignidad de la persona humana como imagen y semejanza de Dios.

El prefecto del Dicasterio, el cardenal argentino Víctor Manuel Fernández, ha recordado en la presentación del documento que el compromiso de la Iglesia incluye a todos los hombres sin distinción de edad, país, clase, lengua, raza o religión. Es un compromiso eterno y lo seguirá siendo, puesto que se trata de verdades perennes que sostienen la entera sociedad humana y la propia Iglesia.

Precisamente, acabamos de celebrar los 75 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), redactada al término de dos guerras mundiales y de las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, y la dignidad de la persona humana se ha consolidado como base y fundamento de esos derechos, así como el camino para el discernimiento de nuevos derechos y para dirimir conflictos (La Torre, 2022, p. 89; Hunt, 2009, p. 219).

Es interesante reparar en los sólidos fundamentos en los que se apoya esta declaración del magisterio ordinario de la Iglesia: la Sagrada Escritura, la Tradición de la Iglesia, la continuidad del Magisterio desde los orígenes hasta el papa Francisco y, finalmente, los argumentos teológicos y antropológicos que se han formulado en nuestro tiempo.

Precisamente, el humanismo de la Escuela de Salamanca supo reconducir el humanismo renacentista devolviendo al hombre su noble y original sentido de hijo de Dios, frente al humanismo de carácter clásico que soslayaba la visión cristiana del hombre y empalmaba con el materialismo hedonista y pagano.

Lógicamente, la revisión de la deriva inmanentista en el absolutismo ilustrado y sus consecuencias actuales (Ignatieff, 2019, p. 279), con un hobbesiano concepto del Estado, nos permite ofrecer al mundo globalizado actual la propuesta de un nuevo humanismo que rompa las dinámicas presentes y devuelva la alegría del despliegue de la libertad del hombre como imagen y semejanza de Dios.

El nuevo humanismo de la Escuela de Salamanca

Vale la pena recordar la *Relección teológica* de Domingo de Soto (1494–1560), pronunciada en 1555 y titulada «An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam?» (De Soto, 1995a, pp. 235–255).

En ella, el primer sucesor de Francisco de Vitoria (1483–1546) en la Cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca exponía y desarrollaba la doctrina de Vitoria sobre la libertad de los indios como súbditos de la Corona de Castilla. Los argumentos de Domingo de Soto se complementan con los de Vitoria sobre la capacidad de gobernar y organizar sus tierras según las Leyes de Indias, como cualquier otro ciudadano del Imperio (De Soto, 1995b, pp. 99–195).

Ante la insistencia del magisterio reciente de la Iglesia en denunciar todas las violaciones de la dignidad humana en un mundo globalizado, resuenan con fuerza en nuestros oídos las enseñanzas de Domingo de Soto sobre la libertad de los hombres para viajar por el mundo, asentarse en cualquier lugar de la creación y ejercer el dominio de las cosas creadas con un dominio análogo al del Creador (De Soto, 2011, pp. 205–361).

Asimismo, Domingo de Soto y los demás miembros de la Escuela de Salamanca lucharon denodadamente contra los impuestos reales, los de los mayorazgos y los de los concejos de los reinos de Castilla, por la sencilla razón de que eran conscientes de la penuria económica de los tiempos en que vivían. Cada impuesto que se concretaba en las Cortes era ampliamente debatido y acotado (López de Palacios Rubios, 2013, p. 159). Evidentemente, aquellos pensadores salmantinos veían también que había que poner límites al poder real y a su voracidad recaudatoria. Estas cuestiones cobraron un giro inusitado con la llegada del metal americano, pero no aflojaron ni los impuestos ni la lucha por contenerlos (Hamilton, 1975, pp. 23).

Conviene resaltar el sentido optimista que mostraban los salmantinos en todos sus escritos acerca de la naturaleza humana. En primer lugar, por fidelidad al principio básico del tomismo: «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva» (Santo Tomás, 1846, q. 110, a. 1).

Este era un asunto clave, puesto que el ataque de Lutero (1483–1546) a las buenas obras procedía del marcado carácter voluntarista y semipelagiano con el que algunos autores subrayaban el concepto de virtud, como si los hombres mereciéramos algo con nuestras pobres obras. Basta recordar las palabras de

la Escritura: «siervos inútiles somos, solo hemos hecho lo que teníamos que hacer» (Lc 17,10).

Los apuntes de Francisco de Vitoria en sus *Relecciones* sobre los indios iban más allá de consideraciones piadosas respecto a los derechos de los indios, su minoría de edad o la necesidad de protección laboral, para ahondar en la dignidad de la persona humana (Hernández et al., 1995, p. 407).

Precisamente, el tratado de Domingo de Soto «De natura et gratia» (1547), publicado en Venecia, resultó capital para dilucidar la cuestión. De hecho, la Sesión VI del Concilio recogida en el decreto «De iustificatione» (Martín Hernández & Martín de la Hoz, 2009, p. 154) remarcaba la misma relación entre naturaleza y gracia que había establecido Domingo de Soto, casi con las mismas palabras, y hacía referencia al don de Dios de las bienaventuranzas y de la santidad (Saranyana, 2020, pp. 203–205).

En el siglo XIII, santo Tomás de Aquino expuso magistralmente en la Suma Teológica (II-II) la relación de las virtudes cristianas, como hábitos operativos buenos, con la dirección de la prudencia tanto humana como sobrenatural, una de las cuatro virtudes cardinales (Santo Tomás, 1846, q. 47, a. 4).

Lo que subrayaron los salmantinos no fue tanto el esfuerzo personal o la lucha denodada por la santidad —como si esta fuera una cuestión de puños—, sino el acento en la noción de habitus y de «hábito operativo bueno», es decir, en el fruto intrínseco en el alma (Santo Tomás, 1846, q. 5, a. 5).

Finalmente, el concepto de libertad de la Escuela de Salamanca en general, y de Domingo de Soto en particular, resulta de gran actualidad. Nuestro maestro recuerda que la libertad humana es creada y limitada en cuanto al ejercicio del libre albedrío y a la capacidad de elegir, pero infinita en cuanto a la fuerza de poner los medios en orden al último fin: la energía de la libertad para amar a Dios y a los demás y construir una sociedad justa y solidaria.

Es interesante advertir cómo este concepto de libertad es propio de un nuevo humanismo, muy superior al humanismo renacentista que comenzó poniendo al hombre en el centro del pensamiento como imagen y semejanza de Dios, para terminar haciendo de él, en la práctica, un ser destinado a los placeres de la vida, a la contemplación del arte y la belleza, y, en definitiva, a quedar abotargado por placeres sensibles que lo distraían de la visión de eternidad y trascendencia por los caminos de un libre albedrío próximo a Epicuro (Erasmus de Rotterdam, 2001, p. 272).

Era lógico que sucediera así, pues la vuelta a los clásicos, como recordaba el humanismo renacentista, no tardó en echar en saco roto la recomendación de san Basilio en su Discurso a los jóvenes (Jagger, 2016, p. 103), cuando explicaba que había que tomar de los clásicos griegos y latinos aquello que hacía referencia al hombre como imagen y semejanza de Dios, y dejar las bajas pasiones que lo materializaban. Efectivamente, Vitoria y la Escuela de Salamanca, así como Erasmo de Rotterdam (1466–1536) y Luis Vives (1493–1540), se alejaron de Lutero en cuanto este negó el concepto de libertad en su tratado «De servo arbitrio» (Kaufmann, 2017, p. 19).

Todos los partidarios de la verdad caminaron juntos en favor de lo que denominaba santo Tomás «la fuerza de la libertad»: «vis electiva mediorum servata ordine finis» (1846, q. 19, a. 10), es decir, «la fuerza de elegir los medios en orden al último fin».

La autodeterminación al bien es de tal energía que Juan Pablo II, en la encíclica «Veritatis splendor» (1993), nos hablará de la verdad como conformadora de la libertad. Solo Cristo y su mirada irresistible pueden dirigir ese don divino.

Finalmente, en la misma línea de Domingo de Soto y de las naves que se lanzaron a la conquista y evangelización de América, recogemos el concepto de Edith Stein (1891–1943) en su «teología crucis» (Dominguez, 2024, p. 31), cuando denomina a la libertad como el coraje de la libertad. Para amar a Dios y cambiar el mundo, iluminándolo desde dentro, hacen falta coraje y humildad.

Precisamente en estos días, cuando nuestra libertad se ve profundamente atacada en muchos lugares del mundo y en el gobierno de numerosos países, es preciso volver al origen de la libertad para tomar fuerzas, defenderla y vivirla.

Thomas Hobbes y el despotismo ilustrado

Thomas Hobbes (1588–1679) parte con toda naturalidad de Calvino (1509–1564), para quien la Iglesia estaba llena de pecadores, pero que habrían sido predestinados por una decisión arbitraria de Dios a alcanzar la salvación (Nosetto, 2023, pp. 105–106).

Los acentos de Hobbes acerca de la maldad del hombre, de sus constantes pruebas de ser incapaz de vivir en sociedad, hacen que se tenga que llegar finalmente a un pacto, a un contrato, en el que los hombres entregan su libertad completamente al Estado, al *Leviatán*, que será quien organizará con sus leyes férreas la paz social.

Nunca se había planteado hasta entonces, de una manera tan radical, el estatismo y la dictadura del Estado, pues nunca se había llevado hasta el extremo la corrupción del pecado del hombre, las consecuencias del pecado original según Calvino y Lutero y, finalmente, la verdadera situación social.

La historia de la filosofía y, en concreto, de la filosofía política, ha mostrado con contundencia a lo largo de los siglos que los sistemas filosóficos que se oponen a la libertad o que disminuyen su ejercicio están llamados siempre al fracaso, pues el anhelo de autodeterminación personal al bien forma parte sustancial del carácter y de la personalidad del hombre.

Se puede intentar, como hace el filósofo inglés Thomas Hobbes, entregar esa libertad al gobernante y convertirle así en el garante de la paz, del desarrollo y de la estabilidad de la vida social y política.

También se puede intentar minusvalorar la pérdida de libertad que supone convertir al Estado en Leviatán en aras de la paz real, pero tarde o temprano todo ese sistema saltará por los aires, aunque el propio Hobbes dedique páginas y páginas a intentar prever que haya diversos mecanismos para evitarlos.

Es interesante que, para llegar a la conclusión de que solo el pacto que prescindiera de la libertad real para entregarla en manos del poder absoluto del soberano sea viable, deba comenzarse por desvirtuar el sentido del derecho natural, de la ley natural.

En el capítulo catorce del *Leviatán* manipula los conceptos fundamentales de la convivencia. Así afirmará que «el derecho natural es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca» (Hobbes, 2019, p. 184). Y que la ley natural sería «un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida» (Hobbes, 2019, p. 184).

Finalmente, terminará por manipular y reducir el sentido de la libertad que había recibido de la metafísica y de la antropología filosófica, como un don de Dios que llevaba al hombre a la autodeterminación al bien, convirtiéndolo ahora en un concepto tan pobre y despreciable como la mera «ausencia de impedimentos externos para hacer lo que quisiera» (Hobbes, 2019, p. 184).

De hecho, el profesor Carpintero señalará: «Hobbes explicó que el ser humano es lo que está detrás de cada acto o acción, de forma que las personas quedaron diluidas en la sombra trasera de sus acciones; de modo consecuente,

Hobbes negó que los seres humanos dispusiéramos de libertad» (Carpintero, 2008, p. 23).

En efecto, en el *Leviatán*, obra redactada en 1651, Thomas Hobbes, como ya había escrito más resumidamente en el *De Cive* pocos años antes, en 1642, buscará fundamentar el origen de la sociedad y de la convivencia en la superación de la desconfianza del hombre mediante el pacto social, por el que la mayoría entrega todas las libertades al soberano. En cualquier caso, la naturaleza social del hombre volverá a rebrotar y exigir la libertad con la que fue creado para amar a Dios y a los demás. Precisamente, en esos años escribía Malebranche (1638–1715): «debemos hacer uso de nuestra libertad tanto como podamos» (Malebranche, 2009, p. 50).

Asimismo, otro contemporáneo, Baruch Spinoza (1632–1677), que conoce la obra de Hobbes, se muestra en completo desacuerdo con ella por la falta de libertad: «nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales y ser gobernados por ellos. Finalmente, nada resulta más difícil que volver a quitar a los hombres la libertad una vez concedida» (Spinoza, 2018, p. 194). De hecho, en el último capítulo del *Tractatus* afirmaba: «aunque las supremas potestades tienen derecho a todo y son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas» (Spinoza, 2018, p. 501). Pues añade: «es un vicio común a los hombres confiar a otros sus opiniones aun cuando sería necesario el secreto» (Spinoza, 2018, p. 502). Para Spinoza, «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad» (Spinoza, 2018, p. 504).

Observemos cómo Locke (1632–1704) criticará inmediatamente la entrega absoluta de la libertad por el miedo a que se rompa el pacto social: «Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y seguridad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y su propiedad» (Locke, 2017, p. 171).

Inmediatamente, hemos de añadir que, para Hume (1711–1776) y Locke, la libertad no solo no debe eliminarse como afirma Hobbes, sino convertirse en la mejor arma de defensa para la buena marcha del gobierno: «nada tan eficaz como la libertad de imprenta, que permite poner todo el saber, el ingenio y el talento de la nación al servicio de la libertad y anima a todo el mundo a defenderlo» (Hume, 2010, p. 5). Es más, para Hume es muy importante mantener cierta tensión: «En todos los gobiernos se da una perpetua lucha intestina, abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna

de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de la libertad, pero la autoridad no puede nunca llegar a ser total o incontrolable» (Hume, 2010, p. 29).

Finalmente, para Hume la clave del éxito del gobierno y la paz de Inglaterra radica en la armonía de los tres poderes: «el equilibrio de poderes es un secreto político que hasta ahora no había sido bien conocido y he de añadir que también la política interior de los Estados ha recibido grandes mejoras en el último siglo» (Hume, 2010, p. 71).

Conclusiones

Hobbes rompió con la escolástica, no solo tomista sino incluso con la nominalista, puesto que construyó una teoría del Estado y de la convivencia social sin referencias a Dios ni a su ley eterna. Por tanto, se trata de una ruptura tanto en el plano teológico como en el jurídico.

Precisamente, Soto, que era profundamente realista y tomista, pero buen conocedor del nominalismo, argumentaba con la fe y con la razón, no con el fideísmo del nominalismo ni con el agnosticismo de Hobbes.

En segundo lugar, Domingo de Soto, primero como católico y segundo como tomista, tenía una gran confianza en Dios y en el hombre. Estaba seguro de las palabras de la Escritura: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Timoteo 2:3-4).

Por tanto, el hombre, aunque está herido por el pecado original, ha sido curado por la gracia de la Redención, que se aplica de generación en generación hasta el final de los tiempos, aunque, de hecho, queden heridas o tendencias desordenadas producto de ese pecado.

Es posible la salvación del hombre, pues Dios pone la mayor parte de la obra de salvación, su muerte redentora, aunque el hombre debe colaborar; como afirmaba san Agustín: «Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti». De hecho, Domingo de Soto, en su tratado *De natura et gratia*, recogerá el principio cristiano de la justificación, coincidente con el *decreto De iustificatione* emanado en la Sesión VI del Concilio de Trento (Martín de la Hoz, 2012, p. 279).

Precisamente, la tercera y última cuestión es profundamente clave: el amor a la libertad y la importancia de la libertad para que haya salvación, obras meritorias y santidad.

Para Soto, como buen tomista, se aplicaba el viejo principio de santo Tomás: «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva» (Santo Tomás, 1846, q. 1, a. 8, ad 2). Por tanto, el hombre, después del pecado original, puede alcanzar la salvación mediante la redención y las buenas obras.

Inmediatamente, hemos de recordar que santo Tomás definía la libertad como un don de Dios, clave para que una obra fuera meritoria, pues sin libertad no hay amor ni salvación: *vis electiva mediorum servata ordine finis* (Santo Tomás, 1846, q. 83, a. 4), es decir, «la fuerza de elegir los medios en orden al último fin». Por tanto, la libertad no podemos reducirla a una simple capacidad de escoger, sino que es mucho más: fuerza, vis, energía y fuente de inspiración para el amor, el crecimiento y la maduración. Esto se expone en la disputa entre Lutero y Erasmo, donde queda clara la posición optimista de la antropología católica: «la libertad es una prerrogativa esencial del ser humano, de modo que puede cooperar con la gracia divina a su salvación, porque es capaz de elegir entre el bien y el mal. Sin la libertad carecen de sentido los mandamientos y las exigencias de la Escritura. Por tanto, la voluntad debe ejercitarse todo lo posible, aunque sin la gracia de Dios tal ejercicio resulta ineficaz» (Madrigal Terrazas, 2019, p. 237).

Nunca se había planteado hasta entonces, de una manera tan radical, el estatismo y la dictadura del Estado, pues nunca se había llevado hasta el extremo la corrupción del pecado del hombre (Lortz, 2008, p. 144), las consecuencias del pecado original según Calvino y Lutero (Mateo-Seco, 1978, p. 53) y, finalmente, la verdadera situación social.

En cambio, Domingo de Soto, fiel a la Tradición de la Iglesia, recuerda que la naturaleza humana, después del bautismo y de la redención del género humano, está sanada, aunque pervivan las heridas del pecado original: las cuatro heridas. Doctrina que la teología católica introdujo en la Sesión VI del Concilio de Trento (Jedin, 1972, p. 275).

Terminaremos con unas palabras de Richard Tuck en su introducción al *Leviatán*: «Hobbes parecía haber muerto como había vivido, como un astuto y escéptico humanista, y el *Leviatán* sigue siendo uno de los textos fundacionales de nuestra política, en la medida en que los Estados en los que vivimos fueron, en líneas generales, moldeados por los conflictos de ese periodo» (Hobbes, 2013, p. XCII).

Si observamos el fin de la civilización del Estado del bienestar, comprobaremos que se tambalea ya muy próximo al derrumbe, y destacaremos la injusta ineficacia

de los agobiantes impuestos y la creciente pérdida de libertad en un mundo cada vez más desigual.

Al igual que la pérdida de la libertad derivó en el despotismo ilustrado que paralizó Europa al final de la Ilustración y la llevó a los ciclos revolucionarios, también nosotros padeceremos el zarpazo de las revoluciones sociales en los próximos años, a no ser que pongamos en duda al Estado absolutista.

Un nuevo humanismo, como el que preconizaba la Escuela de Salamanca, rebrotará en nuestros días en esta nueva civilización globalizada, feminista, digital, solidaria y libremente cristiana que está creciendo.

Referencias

Carpintero, F. (s. f.). *La ley natural*. Historia de un concepto controvertido. Encuentro.

Conderana Cerillo, J. M. (2012). *Virtudes, prudencia y vida buena en la “Summa theologiae” de santo Tomás de Aquino*. Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 337.

Dicasterio de la Doctrina de la Fe. (2024, 8 de abril). *Dignitas infinita sobre la dignidad de la persona humana*. Ciudad del Vaticano.

De Soto, D. (1547). *De natura et gratia* [Sobre la naturaleza y la gracia].

De Soto, D. (1995a). *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam?* [¿Está permitido conquistar las ciudades de los infieles o gentiles por causa de la idolatría?]. En *Relecciones y opúsculos* (vol. I). San Esteban.

De Soto, D. (1995b). *Relección de dominio*. En *Relecciones y opúsculos* (vol. I). San Esteban.

De Soto, D. (2011). *Deliberación de las causas de los pobres*. En *Relecciones y opúsculos* (vol. II-2). San Esteban.

Domínguez, C. (2024). *Tres mujeres judías repiensan a Dios: Edith Stein, Simone Weil y Etty Hillesum*. Desclée De Brouwer.

Erasmus de Rotterdam. (2001). *Enchiridium*. Manual del caballero cristiano (272 pp.). BAC.

Escrivá, S. J. (1987). *Amigos de Dios* (n. 26). Rialp.

- Hamilton, E. (1975). *El tesoro americano y la revolución de precios en España (1501–1650)*.
- Hernández, R. (1995). *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento*. BAC.
- Hobbes, T. (2019). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2013). *Antología de textos políticos: Del ciudadano y Leviatán*. Tecnos.
- Hume, D. (2010). *Ensayos políticos*. Tecnos.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos: historia*. Tusquets.
- Ignatieff, M. (2019). *Las virtudes cotidianas: el orden moral en un mundo dividido*. Taurus.
- Jagger, W. (2016). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jedin, H. (1972). *El Concilio de Trento* (vol. II). Eunsas.
- Juan Pablo II. (1993, 6 de agosto). *Veritatis splendor* [Encíclica]. Ciudad del Vaticano.
- Kaufmann, T. (2017). *Lutero*. Trotta.
- La Torre, M. (2022). *La justicia de la tortura: sobre derecho y fuerza*. Trotta.
- Locke, J. (2017). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Alianza Editorial.
- López de Palacios Rubios, J. (2013). *De las Islas del mar océano*. Eunsas.
- Lortz, J. (2008). *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento* (vol. II). Cristiandad.
- Madrigal Terrazas, S. (2019). *Lutero y la Reforma: Evangelio, justificación e Iglesia*. BAC.
- Malebranche, N. (2009). *Acerca de la investigación de la verdad*. Ediciones Sígueme.
- Martín Hernández, F., & Martín de la Hoz, J. C. (2009). *Historia de la Iglesia en España*. Palabra.

- Martín de la Hoz, J. C. (2012). *Domingo de Soto y la Reforma tridentina. En Ecclesia semper reformanda* [La Iglesia siempre en reforma]: Actas del XV Simposio de Teología Histórica, celebrado en Valencia, 14-16.XI.2011 (pp. xx-xx). Facultad de Teología S. Vicente Ferrer de Valencia.
- Mateo-Seco, F. L. (1978). *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*. Magisterio Español.
- Nosetto, A. (2023). *Autoridad y poder: arqueología del Estado* (pp. 105-106). Las Cuarenta. <https://doi.org/10.35305/prcs.v8i15.717>
- Saranyana, J. I. (2020). *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Eunsa.
- Spinoza, B. (2018). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, ed.). Alianza Editorial.
- Santo Tomás de Aquino. (1846). *Suma teológica*.

Derechos de Autor (c) 2024 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.



Religiosidad: virtud y fe intelectual según L. Polo

Religiosity: Virtue and Intellectual Faith According to L. Polo

Juan Fernando Selles

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

Resumen: Tras indicar que la religiosidad ha sido una constante en la historia de la humanidad, a excepción de la modernidad, en este trabajo se estudia, según la filosofía de L. Polo, la religión como virtud adquirida de la voluntad, señalando que es una manifestación, en esa potencia de la «esencia» del hombre, de la vinculación nativa del «acto de ser» personal humano con el ser personal divino, relación a la que cabe llamar «fe intelectual», porque el conocer personal o conocer a nivel de acto de ser es búsqueda de Dios.

Palabras clave: religión, virtud, voluntad, esencia, acto de ser, fe intelectual, L. Polo.

Abstract: After indicating that religiosity has been a constant throughout human history, with the exception of modernity, this study examines, according to the philosophy of L. Polo, religion as an acquired virtue of the will. It argues that religion is a manifestation, within this faculty of the human “essence,” of the native link between the human personal “act of being” and the divine personal being, a relation that may be called “intellectual faith,” since

personal knowing—or knowing at the level of the act of being—is a search for God.

Keywords: religion, virtue, will, essence, act of being, intellectual faith, L. Polo.

Planteamiento

Sobre otras virtudes pesa actualmente mucho desconocimiento, pero sobre esta grava un generalizado olvido, solo relegado en aras de su explícito rechazo. Pero la religiosidad es una virtud adquirida en la voluntad, potencia de la «esencia» del hombre, porque manifiesta que el «acto de ser» personal es nativo y constitutivamente abierto al Dios personal del que la persona humana depende. Ahora bien, esto último no solo no se suele admitir, sino que se combate denodadamente haciendo creer a la muchedumbre que la religión no es «natural» al ser humano, sino ocasionalmente «adquirida» por solo aquellos raros que la aceptan.

Del desconocimiento de esta virtud no son ajenos los filósofos, pues, a distinción de las otras adquiridas de la voluntad, el diseño «nativo» de esta facultad es, bien mirado, de «religiosidad», porque la voluntad es una «relación trascendental»¹ al último fin, al bien definitivo proporcionado a esta potencia², el cual es inmaterial, dado que la facultad lo es³. La voluntad, decía Tomás de Aquino, es una potencia pasiva⁴, cuya naturaleza está determinada a lo

¹ En el *corpus* tomista se pueden encontrar expresiones tales como «relación de la voluntad al fin último» (Aquino, 2000g, d. 38, q. 1, a. 1, co), «relación de la voluntad a Dios» (Aquino, 2000g, d. 38, q. 1, a. 2, co), pero no la de «relación trascendental al fin», dicción propia de Leonardo Polo: «la voluntad nativa es una relación trascendental. Es la relación de la potencia al acto final considerada antes o prescindiendo del despliegue activo de la potencia. Ello comporta que la potencia no actúa sin el concurso de una instancia distinta de ella, o que no empieza a actuar por sí sola: es la exclusión de la perseguidad o espontaneidad de la voluntad humana» (Polo, 2018c, p. 254, nota 8).

² «*Voluntas ut natura* significa el tender de la naturaleza, la naturaleza en cuanto que tiende, pero no que la voluntad sea naturaleza. En la tendencia no hay en sí, no puede asentarse en sí misma. Una relación trascendental con el acto es potencia» (Polo, 2015, p. 68).

³ «Si la voluntad se asimila a la naturaleza (como sugiere la noción de *voluntas ut natura*), para evitar su confusión con la facultad orgánica, es oportuno no basarla en la sustancia y entenderla como potencia pasiva pura o relación trascendental propia de la esencia» (Polo, 2015b, p. 408, nota 59).

⁴ «El apetito es potencia pasiva» (Aquino, 2000h, d. 27, q. 1, a. 1, co). También Polo defiende esta tesis: «*Voluntas ut natura* es una potencia pasiva pura; estrictamente solo ella lo es» (Polo, 2015b, p. 395). «La voluntad es una relación trascendental con el bien, que es peculiar de la esencia humana» (Polo, 2015b, p. 403). «Por más que la voluntad sea una potencia pasiva pura, no es una mera indeterminación, sino la relación trascendental con el bien» (Polo, 2015b, p. 407). «Como la voluntad está de entrada

uno (*ad unum*), y ese uno, en definitiva, no puede ser sino Dios⁵. Negarlo no deja de ser una forma de ateísmo. Por eso, defender la completa autonomía e independencia de la voluntad acaba por negar a Dios, como el voluntarismo moderno ha ejemplificado. Sin embargo, no es explícito para la voluntad en estado de naturaleza que ese fin felicitario para el que ella está naturalmente diseñada sea Dios. Su fin es la *felicidad*⁶, el bien absoluto, pero todavía sin concretar en qué consiste dicha beatitud. No obstante, si su felicidad no consistiera a fin de cuentas en Dios, la voluntad no tendría ninguna razón suficiente para querer, porque solo un bien sin restricción es capaz de colmar a una potencia con capacidad de crecimiento irrestricto. Además, precisamente porque es un bien irrestricto, es un «bien común» para todas las voluntades humanas, no solo para una⁷.

Cabe añadir a lo indicado que solo la correspondencia de la voluntad en estado natural (*voluntas ut natura*) con el fin último es una relación trascendental real, pues el fin al que queda referida esta potencia existe realmente y trasciende por entero a la voluntad. Esto denota que sin ese bien la voluntad no se entiende, porque esta es, nativamente, pura relación real a él. Por el contrario, la inteligencia no dice relación «real» a su objeto pensado, la verdad, sino precisamente relación intencional, porque el objeto pensado, la idea, no es real, sino ideal. Por lo demás, la distinción entre el bien real al que la voluntad está proporcionada en su estado nativo y el del «acto de ser» personal humano es que el de la voluntad no se ve como persona, mientras que el de la persona humana no puede sino ser pluripersonal. Como se puede apreciar, los rechazos de lo que es constitutivo a la voluntad como potencia de la «esencia» del hombre y al «acto de ser» personal humano, ambos susceptibles de crecimiento irrestricto⁸,

enteramente separada del bien, se debe entender como pura potencia pasiva, es decir, como relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 408).

⁵ Cfr. Aquino (2000c, q. 8, a. 2, co); Aquino (2000a, cap. 24, n. 6); Aquino (2000a, cap. 59, n. 1); Aquino (2000a, cap. 34, a. 1, ad 2); Aquino (2000b, l. q. 1, a. 3, ad 4). Cfr., respecto de estos temas, Sellés (2001).

⁶ «La voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad» (Aquino, 2000g, q. 41, a. 2, ad 3). Un texto tomista semejante dice así: «la voluntad tiende naturalmente al fin último, como también cualquier potencia obra naturalmente hacia su objeto; por lo cual el hombre apetece la felicidad de modo natural» (Aquino, 2000d, q. 10, a. 2, ad 4).

⁷ «La pura potencia pasiva es relación trascendental al bien sin restricción alguna: el bien es lo otro, pero no es particular porque entonces no se podría hablar de relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 415).

⁸ «La voluntad nativa, al ser relación trascendental, se corresponde con el bien absoluto» (Polo, 2018c, p. 255). «Si la voluntad es nativamente una relación trascendental, es una pura potencia, una potencia pasiva..., y solo puede ser saturada por un término infinito» (Polo, 2018c, p. 257, nota 10). «Describo la voluntad como la potencia puramente pasiva, o como relación trascendental con el bien» (Polo, 2015b, p. 294). «La potencia pasiva pura debe entenderse como relación trascendental. Una relación trascendental es exclusivamente relación en virtud del término de ella. Ese término es el bien. Solamente así cabe admitir

solo se pueden entender en la medida en que en la modernidad es tan explícita como injustificada la negación de Dios⁹.

La religión se puede considerar de diversos modos¹⁰: uno, como una forma sapiencial en la historia humana; otro, como una virtud adquirida y manifestativa de la voluntad; otro, como la relación natural que guarda la intimidad personal humana con el ser personal divino. Dedicaremos cada uno de los siguientes epígrafes a estudiar cada uno de estos modos.

Se acaba de aludir a la modernidad porque el ateísmo es un fenómeno reciente en la historia, extraño en las culturas precedentes¹¹, pues «el hombre ha sido siempre religioso» (Polo, 2015i, p. 200)¹². Pero hoy está «en crisis la dimensión religiosa del hombre» (Polo, 2015i, p. 325)¹³. En efecto, «la aparición de las religiones es antiquísima» (Polo, 2015d, p. 48), tanto como el hombre mismo. Vestigios de ella que han llegado hasta nosotros han sido los de esos pueblos primitivos que se han mantenido aislados de los demás desde tiempo

una potencia pasiva pura» (Polo, 2015b, p. 395). «Relación trascendental equivale a *voluntas ut natura*. Nativamente la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva. La voluntad no tiene nada propio porque lo suyo es el bien del que está a priori separada» (Polo, 2015b, p. 396). «La relación trascendental apunta al bien como simplemente otro» (Polo, 2015b, p. 396, nota 37). «La pura potencia pasiva, antes de ejercer actos, es relación trascendental. La potencia que se define estrictamente por relación con el bien es la relación trascendental» (Polo, 2015b, p. 427).

⁹ «Esta es la forma más moderna de ateísmo: como nosotros estamos afectados por una finitud insuperable, no sabemos qué quiere decir que Dios exista. Nos quedamos en la pura soledad de la existencia. En ello estriba la crisis de la convicción teísta (si Dios existe, nuestra finitud no es lo único, ni siquiera respecto de sí misma)» (Polo, 2015i, p. 325).

¹⁰ «Si siquiéramos ahora decir en qué consiste estrictamente lo religioso, con toda seguridad nos encontraríamos con que se trata de algo inabarcable en una definición. No se puede cifrar exactamente en algo de una manera completamente rotunda. Tiene muchísimas gamas, porque lo religioso es muy rico» (Polo, s. f., p. 213).

¹¹ Hay una «dimensión del hombre que, siendo muy abigarrada, se encuentra constantemente cuando se estudia al hombre a través de la historia: la religiosidad. Desde las protoculturas hasta nuestros días este es un dato abrumador. El ateísmo es un fenómeno, o una actitud humana, más bien modernos. En la historia hay muy pocos ateos; desde luego, lo que no hay son culturas explícitamente ateas. Una cultura que, al menos oblicuamente, no aluda a lo divino, estaría, como cultura, truncada» (Polo, 2015i, p. 190).

¹² En efecto, «el hombre es un animal religioso y eso está atestiguado desde los primeros yacimientos del sapiens» (Polo, 2018b, p. 34). «La religión es otra forma sapiencial, que se centra en la búsqueda de la salvación, es decir, de un estado de felicidad del que está totalmente ausente el sufrimiento, y en el culto positivo a poderes sobrehumanos, que no solo fundamentan inmemorialmente, sino que abarcan también el futuro del hombre» (Polo, 2015d, p. 48). En esto coincide Polo con el pensador muniqué: «Religión es, pues, ante todo, un camino de salvación» (Scheler, 1940, p. 65).

¹³ En el texto se añade que esa crisis «es la condensación de todas las demás».

inmemorial, como, por ejemplo, los pigmeos o los indios patagones, y que han mantenido su religiosidad primitiva, según la cual Dios era inicialmente cercano, pero por una culpa cometida por el hombre se ha alejado de nosotros (referencia al pecado original): «los pigmeos lo consideran un Dios que se alejó (un episodio inmemorial interrumpió la proximidad), que ha dejado al hombre solo en el tiempo...; los patagones parece que lo consideraban más cercano» (Polo, 2015i, p. 191). Se alude a estos pueblos porque su religiosidad es más pura o menos deformada que la existente en otros¹⁴. Que sea pura significa que entendían a Dios como ser personal, inmaterial, que premia y castiga post mortem a cada hombre según su comportamiento terreno¹⁵.

En todas las culturas de la antigüedad no solo se descubren manifestaciones de religiosidad (lo central en ellas son los templos), sino que estas eran tenidas por todos los pueblos como más relevantes que las demás. «De todas maneras, los datos sobre el origen histórico de la religión, fuera de la revelación judeocristiana, son escasos» (Polo, 2015d, p. 49), es decir, los testimonios escritos sobre los hechos religiosos son exiguos fuera de esa tradición. Con la progresiva adulteración de esas formas puras de religiosidad primitiva aparecieron posteriormente las religiones politeístas, las idolatrías, la magia, el mito, las creencias sobre diversos estados humanos tras la vida, como la hipótesis de la reencarnación, elementos todos ellos que abrigan otros intereses que el mero culto divino, pero al principio no fue así¹⁶.

De entre las tradiciones de las que conservamos testimonios escritos está la griega clásica, en la que «incluso para hombres religiosos, como Platón, salvarse de la culpa contraída es imposible para las fuerzas humanas. El recurso

¹⁴ «En los pueblos primitivos hay una religiosidad muy pura. El fenómeno religioso, el despliegue ritual de creencias, de lo moral, de relaciones con el poder, es tal que no compromete lo trascendente. Así aparece en los testigos que se han podido estudiar de lo que se suele llamar las preculturas propias del hombre ancestral» (Polo, 2015i, p. 191).

¹⁵ «La religiosidad primitiva es sencilla, y se centra en nociones no teológicas. Comporta una visión de Dios adecuada, aunque no es filosófica ni está desarrollada...: Dios como padre y Dios como protector que se marchó según un acontecimiento inmemorial que supuso la pérdida de la amistad del hombre con Dios» (Polo, 2015i, p. 193). «La pluralidad de formas religiosas, así como su debilitamiento, no debe hacernos olvidar que un asunto tan importante como aquel sobre el que versa la religión exige que solo una forma religiosa llene completamente la aspiración humana a la vida eterna» (Polo, 2015d, p. 49).

¹⁶ No obstante, en todas las religiones se da una verdad básica respecto del hombre —la distinción entre alma y cuerpo, admitiendo la inmortalidad de la primera tras la evidente muerte corpórea—: «Las diversas religiones ofrecen amplias diferencias formales..., pero en todas ellas juega un papel principal la distinción entre el alma y el cuerpo. Con la palabra alma se designa lo inmortal en el hombre, sin lo cual la esperanza religiosa pierde su base. El respeto de que está orlada en la religión la noción de “alma” es un elemento ético de primer orden, que reafirma la responsabilidad del hombre en sus acciones y, por consiguiente, conduce a admitir la existencia de la culpa moral» (Polo, 2015d, p. 48).

al mito de Er con que termina *La República* platónica es un intento de solución, a fin de cuentas, muy parcial, de este grave problema. En el ámbito griego, el recurso a poderes sobrehumanos para resolver el problema de la culpa se adivina, por ejemplo, en el Edipo en Colono de Sófocles» (Polo, 2015d, p. 48)¹⁷. Por otro lado, en el pensamiento griego clásico —de modo semejante a las culturas precedentes— se ve una tendencia a sacralizar el mundo¹⁸, el universo, o diversas dimensiones suyas, hasta el punto de intentar explicar al hombre como una pieza intracósmica más.

En cambio, tanto en el judaísmo como en el *cristianismo*, el hombre no se explica como integrante del mundo, sino que lo trasciende, por lo que solo se entiende cabalmente en su radical correspondencia con Dios. En efecto, «las religiones monoteístas introducen una precisión notable en la comprensión del poder sobrehumano al que se dirige el culto, pues el politeísmo lo impurifica al admitir dioses de muy distinto jaez» (Polo, 2015d, p. 48). Tal purificación se dio en primer lugar con el judaísmo; luego, con el cristianismo, que completa la revelación del anterior; y, en tercer lugar, con la religión musulmana, copia reducida y naturalista (sin elevación sobrenatural del hombre) de los precedentes. Las religiones precedentes a la revelación judeocristiana son una búsqueda humana de la divinidad. En cambio, el judaísmo y el cristianismo, más que religiones, son revelaciones, es decir, una búsqueda por parte de Dios de algunas personas humanas a las que Dios se manifiesta y encarga una tarea concreta. Más que el judaísmo, «el cristianismo no es el hombre a la búsqueda de Dios, sino el hombre respondiendo a Dios. El hombre ya sabe lo que Dios quiere. La sacralización en sentido pagano, en sentido mítico, no se da en el cristianismo ni se puede dar; sería un retroceso. El cristianismo mata la mera religiosidad» (Polo, 2017, p. 158); es decir, con su aparición, en la que el mismo Dios se revela personalmente al hombre y le manifiesta cómo este se debe corresponder con Él, carecen de sentido las diversas religiones precedentes como meras búsquedas humanas de Dios. «O dicho de otro modo, que la época de la religión se ha acabado —entiéndase bien— y que quien acabó con la religión fue el cristianismo, porque el cristianismo no es una religión...

¹⁷ «Es indudable que la búsqueda de la salvación es una aspiración humana legítima y con una profundidad de que carece el tratamiento ritualista del futuro en el mito. En definitiva, la noción de eternidad es religiosa. Sin embargo, para muchas religiones esa mayor amplitud de la aspiración a la felicidad última está amenazada por poderes enemigos, a los que suelen llamar demonios» (Polo, 2015d, p. 48).

¹⁸ «Hay un sentido sacral del hombre pagano, pero no es cristiano. ¿Por qué? Porque el cristiano sabe que el mundo es creado y jamás se le ocurriría decir que el mundo es sagrado; en todo caso, como criatura es respetable» (Polo, 2017, p. 158).

El cristianismo es revelación... En el cristianismo la religión es secundaria, es el momento segundo, no el primario» (Polo, 2017, p. 158)¹⁹.

En suma, si se considera al cristianismo como una religión, hay que sentar que «el cristianismo se distingue de las otras religiones porque en él la iniciativa humana está antecedita por la de Dios, es decir, en él lo religioso es secundario respecto de los mandamientos divinos. Además, el cristianismo se propone primariamente como revelación, y solo de modo derivado como religión» (Polo, 2015d, p. 49). A esto se podría objetar que también el judaísmo admite la misma tesis, a lo que cabe responder que «aunque la antecendencia de la iniciativa divina respecto de la humana es reconocida también por otras religiones, en ellas no es tan amplia y profunda como en el cristianismo» (Polo, 2015d, p. 49)²⁰, porque en él Dios manifiesta su propia intimidad y eleva a ella al ser humano: «en la religión cristiana, el aumento del sentido de la realidad se centra en la profundización en el ser de Dios... exalta al ser humano» (Polo, 2015d, p. 50). Por tanto, si en el cristianismo el contenido veritativo es revelado por el mismo Dios, es una forma sapiencial superior no solo respecto de las demás religiones, sino también respecto de las demás formas de saber, como, por ejemplo, la filosofía (antropología, metafísica, ética...); por eso puede indicarle a esta si acierta o yerra en la formulación de sus temas centrales²¹.

Sin embargo, frente a lo que se acaba de indicar, la modernidad se ha caracterizado por un progresivo alejamiento filosófico (y de otras formas de saber —es el caso de la ciencia—) respecto del cristianismo, configurando no solo concepciones distorsionadas del ser divino (deísmos, panteísmos...), sino

¹⁹ El texto sigue así: «Por eso digo que la época de las religiones se ha acabado. La época en que el hombre intentaba averiguar lo que Dios quería se ha acabado: hoy sabemos lo que Dios quiere, tenemos a Cristo. Cristo no es religioso, es revelación. No es un hombre-Dios: eso es religioso. No, Cristo es Dios-hombre. No es insignificante decir que Cristo es el hombre-Dios o decir que es Dios hecho hombre. Lo segundo es verdad, lo primero es herético. Cristo no es un hombre que se ha hecho Dios, sino un Dios que se ha hecho hombre. La religión cristiana está fundada en la revelación, es la respuesta a la revelación» (Polo, 2017, pp. 157–158). Más adelante reitera: «el cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina, pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios» (Polo, 2015d, p. 277).

²⁰ El motivo de esa profundidad radica en que el cristianismo «al estar presidido por el dogma de la Trinidad de Personas, incluye en Dios la noción de relación personal. Así pues, la relación del hombre con Dios no es solo secundaria respecto de la relación de Dios con el hombre, sino que esta, a su vez, es precedida y presidida por las relaciones intratrinitarias» (Polo, 2015d, p. 50).

²¹ «La religión contribuye a eliminar las equivocaciones de los filósofos, pues aumenta en el hombre el afán de realidad» (Polo, 2015d, p. 50). «En algunos lugares digo que la religión es una forma sapiencial que, como la filosofía, es superior al mito, la magia y la técnica. Se distingue de la filosofía porque tiene un componente de certeza de la que aquella carece. Además, cabe religiosidad natural, pero también sobrenatural, debida a la revelación divina, como sucede en el cristianismo» (Polo, 2019b, p. 288, nota 12).

también de la capacidad humana de corresponderse con Él (agnosticismos, ateísmos, indiferentismos...), hasta el punto de que «se habla, por ejemplo, de que en el mundo actual hay una crisis religiosa, pero lo que hay es una provocada crisis de aptitud religiosa; el hombre no se interesa por la religión, o su religiosidad es errante» (Polo, 2015f, p. 29). Y como tal actitud permea la cultura occidental hasta conformar las directrices jurídicas, culturales y educativas, con ello se compromete el futuro de la humanidad, pues, por ejemplo, «los defectos en la educación religiosa del niño, como que nadie le hable de religión o de Dios, dan lugar a lo largo de la vida a la aparición de situaciones de angustia en forma esporádica, o incluso dan lugar a una pérdida completa del sentido de la vida» (Polo, 2019b, p. 287), que es lo que caracteriza a buena parte de la sociedad postmoderna.

La religiosidad: virtud ética

«Las partes potenciales de la virtud de la justicia son de dos clases. Si no se puede pagar lo que se debe, aparecen las virtudes de la religión, la piedad y la observancia. Si no se está estrictamente obligado a satisfacer el derecho del otro, aparecen la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad» (Polo, 2015b, p. 466). Respecto de este breve comentario de Polo a Tomás de Aquino cabría albergar la duda de si la piedad y la religión son virtudes distintas. La respuesta es afirmativa, porque la piedad no solo dice referencia a Dios, sino también a los padres, a la patria..., mientras que la religión dice referencia exclusiva al ser divino.

En el planteamiento tomista a ambas se las considera «justicias imperfectas», porque con ellas no se puede restituir enteramente la deuda. «¿Por qué se dice que respecto de Dios no rige la virtud de la justicia? Porque, estrictamente, la justicia es una virtud para la sociedad humana, porque la justicia supone igualdad, y en la relación entre Dios y el hombre hay una desigualdad bastante considerable, porque ¿qué le puede dar el hombre a Dios a cambio de lo que Dios le ha dado a él? Por eso se habla de la virtud de la piedad o de la religión, porque estas no cumplen todos los requisitos de intercambio. Las relaciones con Dios son religiosas o son piadosas. Si yo se lo debo todo a Dios, ¿qué le devuelvo? Dios me ha dado el ser, pero si le devuelvo el ser dejo de ser. Cuando lo que se debe es todo, cuando el Otro es muy superior, entonces la justicia no se puede dar estrictamente. La virtud de la piedad, de la religión, son justicias imperfectas» (Polo, s. f., p. 206).

Como la piedad, la religión es una virtud adquirida y, por tanto, ética: «el hombre está abierto a la relación con Dios. La religión comporta una aguda cuestión ética. Es un profundo deber moral cumplir el primer mandamiento.

El que no lo cumple no se comporta como persona. El hombre se puede abrir a Dios. La primera manifestación humana, la más honda, debe ser para Él» (Polo, 2018c, p. 201). La religión es la manifestación externa de que el hombre internamente es relación a Dios; esa manifestación radica en la voluntad. Los diez mandamientos dados por Dios al antiguo pueblo de Israel y asumidos después por el cristianismo son expresiones de cómo deben ser las manifestaciones humanas naturales; son, por tanto, normas éticas naturales. Los tres primeros mandatos, los más relevantes, dicen referencia a Dios, y con su cumplimiento surge y se desarrolla la religión como virtud²². Los restantes se refieren, o bien a los demás, o bien a realidades nuestras o de ellos. Si no se viven los tres primeros mandatos, no se cumplen los demás, y el no abrirse manifestativamente a Dios, es decir, el no ser «éticamente» religioso, deriva de que la intimidad personal humana se ha cerrado a Dios, o sea, de ser «antropológicamente» ateo, porque la ética es segunda respecto de la antropología trascendental o de la intimidad.

Por otra parte, la vinculación constitutiva originaria del hombre con Dios no debe entenderse como una estructura *necesaria*, puesto que la apertura íntima de la persona humana a Dios es *libre*. Precisamente por eso puede ir a más. Por tanto, adquirir la virtud de la religiosidad también es libre²³ y, en consecuencia, incrementable. En efecto, esta, como las demás virtudes, es de libre adquisición y desarrollo, y en la medida en que se adquiere y crece rinde más libre a la voluntad. Por tanto, los vicios contrarios a ellas son una pérdida de libertad volitiva. ¿Acaso pierde libertad quien no se abre a Dios? Sin duda, porque transforma en un «absoluto» algo que no lo es, y al supeditarse a esa realidad no encuentra de la felicidad que busca más que la apariencia. Además, con esta conducta quien así actúa se contradice, ya que los ateos son religiosos, puesto que aceptan algún absoluto, a no ser que sean muy cínicos, y aun cuando lo sean tienen que declarar algo como absoluto²⁴. Nótese al respecto la manifiesta contradicción del actual relativismo —compañero de andanzas del ateísmo práctico—, que defiende de modo absoluto su postulado de que «todo es relativo».

²² El primer mandamiento (obviamente también el 2.º y el 3.º) es manifestativo, no íntimo, es decir, afecta a las expresiones humanas, porque «amar a Dios sobre todas las cosas» implica relacionarse con «todas las cosas», lo cual obviamente no es íntimo, sino manifestativo. La intimidad humana está exclusivamente abierta al ser personal divino, no al resto de la creación.

²³ «Zubiri habla de estructura también en sentido trascendental. De ahí podrían surgir consecuencias inaceptables: por ejemplo, si el hombre es una estructura, su relación con Dios, que Zubiri llama religatio, ofrece un sesgo panteísta (Dios y hombre conformarían una estructura única)... El planteamiento de Zubiri no es propiamente realista» (Polo, 2019a, p. 490, nota 35).

²⁴ Sirva de ejemplo que la teología neomarxista «conservaba el fervor religioso eliminando, sin embargo, a Dios, sustituyéndolo por la acción política del hombre» (Ratzinger, 2006, p. 164).

La virtud de la religiosidad refuerza y desarrolla la voluntad, y como esta potencia del alma redundando sobre la naturaleza corpórea humana, esta virtud tiende a ver a Dios detrás de la vida natural recibida de los padres, de modo que la falta de vinculación paterna, léase carencia de piedad, denota falta de religiosidad divina: «La primera garantía de que soy procede de mis padres y se desarrolla en la vida familiar. Pero en último término, la garantía de que soy yo es Dios. La crisis familiar, también desde este punto de vista, es desastrosa porque el niño se siente desamparado y no sabe a quién acudir. Esta necesidad de apelar, de acudir, es propia del hombre, y se llama religión» (Polo, 2019b, p. 210).

Todas las virtudes humanas están unidas, de modo que el crecimiento en una refuerza el desarrollo de otra. Se puede vincular, por ejemplo, la religiosidad con el trabajo, porque de no llevarlo a cabo, la producción humana acaba teniendo menos sentido del que puede tener. En efecto, «en los últimos siglos ha aumentado la calidad y volumen del trabajo, lo que, en ocasiones, ha propiciado una consideración de este como una actividad exclusivamente humana y, por tanto, separada de la actitud religiosa» (Polo, 2015d, p. 286). Frente a este recorte del sentido laboral, cabe indicar que «si al trabajar el hombre no diera gloria a Dios, su vida religiosa sería sumamente esporádica. Esta observación es especialmente relevante para los laicos» (Polo, 2015d, p. 214), sencillamente porque en el trabajo es en lo que mayor tiempo de su periodo de vigilia emplea la inmensa mayoría de los seglares.

La religión es una virtud ética, pero no solo, porque el hombre se abre a Dios por medio de dimensiones superiores a esta virtud de la voluntad. Por eso, en este sentido más amplio, «la religión no puede subordinarse a la moralidad, pero tampoco puede desligarse de ella» (Polo, 2015e, p. 242). También por esto, «el bien común no es la sumatoria de los bienes prácticos particulares —esto es considerar que la moral es del bien práctico (del bien que yo puedo hacer), no del bien absoluto—. La moral es diferente que la religión» (Polo, 2022, p. 294). Esto se puede advertir notando que, si bien «una parte de las operaciones humanas son religiosas, es decir, vinculan al hombre con Dios...; con todo, operativamente la réplica no se da. Esta carencia es superada por la elevación al orden del Origen» (Polo, 2018b, p. 195), es decir, por el salto del ámbito ético o manifestativo al antropológico o íntimo, desde el cual la persona humana busca en el ser personal divino su réplica, o sea, busca en Dios su sentido personal y este le corresponde mostrándose paulatinamente.

La intimidad personal: raíz de la religiosidad

La religión es personal, o dicho de otro modo, la persona humana es religión, relación constitutiva con el ser personal divino. Por eso, «cualquier malentendido acerca de la persona afecta... a la religión» (Polo, 2015f, p. 355). La clave de la religión está en el «acto de ser» personal humano, que es abierto, libre, cognoscente y amantemente al ser divino: «la coexistencia con la identidad (Dios es el único ser idéntico) es la relación de la persona con Dios; ese es el tema de la religión» (Polo, 2015h, p. 233, nota 50). La persona no es un individuo aislado, sino ser-con, de tal modo que sin el «con» no «es» persona. Cada una es una relación personal distinta; por tanto, una libertad, un conocer y un amar personales distintos.

Si bien la «naturaleza» corpórea humana admite pluralidad de semejanzas entre los distintos hombres, debido a que es heredada de los primeros padres, y si bien la «esencia» del hombre admite muchas afinidades tipológicas comunes, debido sobre todo a la educación y cultura recibidas y aceptadas, el «acto de ser» personal es distinto en cada quien, porque ese quién es novedad irrepetible creada por Dios: «nosotros somos las personas que Dios ha querido que seamos. Es evidente que esto es el motor y fundamento de la religión... Si nos planteamos las preguntas: ¿quién soy?, ¿por quién soy? Esas preguntas no tienen más respuesta que ésta: soy porque Dios ha querido que sea y porque Dios me ama; Dios ama todo lo que crea. Soy hijo de Dios. Mis padres, mis abuelos, mis tatarabuelos, toda mi genealogía no sabían quién iba a nacer, pero Dios sí lo sabía porque Él nos eligió. Dios es quien elige esto o lo otro, quien crea, conserva y gobierna el mundo» (Polo, 2019b, p. 302)²⁵. El «acto de ser» personal humano y la «esencia» del hombre son inmateriales y proceden directamente de Dios. El acto de ser es plural en dimensiones —libertad, conocer y amar personales— y todas ellas miran a Dios, es decir, lo tienen como tema. De modo que su tema es superior a ellas. La esencia del hombre es asimismo plural en dimensiones —inteligencia, voluntad, yo o personalidad—, y cada una de ellas tiene un tema distinto, pero todos sus temas son interiores a ella. Por eso, para manifestar en la voluntad la religiosidad, es decir, para adquirir la progresiva orientación virtuosa de esta potencia a Dios, hay que reforzarla desde el acto de ser personal.

²⁵ A lo que añade: «Hay que llamar la atención sobre este asunto de la educación religiosa, entendiendo por religión la respuesta del hombre a la iniciativa divina, a la iniciativa creadora y a la iniciativa redentora. La religión no es una iniciativa humana, sino que es una iniciativa divina porque Dios, quien ha creado el ser humano y lo ha creado con amor de predilección, está siempre dirigiéndose al hombre; esa dirección puede tomar la forma asombrosa de encarnarse» (Polo, 2019b, p. 306).

La primera religación, la del «acto de ser» personal, es nativa y constituye la filiación divina natural, pues «el hombre es un ser esencialmente religioso por ser hijo de Dios. Ésa es la religiosidad del hijo puesto que lo es desde su nacimiento precisamente por ser quien es, por haber nacido él y no otro» (Polo, 2019b, p. 304). La otra, la de la «esencia» del hombre, es la virtud de la religiosidad, la cual es adquirida en la voluntad. Como esta se ha tratado en el epígrafe precedente, en este hay que abordar la índole de la personal. Si la persona humana es religación, de esta vinculación hay que decir, ante todo, que prescindir de ella equivale a dejar de ser persona²⁶. Sin embargo, conviene añadir enseguida que tal pérdida nunca es completa en la vida presente, aunque puede serlo después.

No se está hablando de «religión personal revelada» (ej., del cristianismo), sino de «religión personal natural»²⁷. La revelación y la gracia sobrenatural añaden a la filiación personal «natural» su elevación «sobrenatural», es decir, abren a la persona humana a la intimidad de las tres personas divinas. Por eso hay que decir que «incluso sin revelación divina la religión sería obligada. Por consiguiente, debe admitirse que existe una fe que no es sobrenatural y que, sin embargo, representa la culminación de la intelección humana, sin ser un don añadido a la inteligencia, sino la última fase del desarrollo de la intelección» (Polo, 2015d, p. 70). Tal fe no es de la razón, potencia de la «esencia» del hombre, sino del conocer distintivo del «acto de ser» personal, luz cognoscitiva transparente a nivel de acto de ser. En efecto, el conocer personal o íntimo es búsqueda del ser personal divino. En atención a esa búsqueda (que no es patentización) se habla de «fe natural» o «fe intelectual». Atendamos, pues, al modo de ser de dicha fe, respecto de la cual la «fe sobrenatural» es su elevación, es decir, un añadido cognoscitivo personal otorgado por Dios²⁸.

²⁶ «Si uno prescinde de Dios prescinde de sí... El hombre o es un ser religioso o es un animal, no hay alternativa; o se es religioso o no se es persona» (Polo, 2019b, p. 304)..

²⁷ «La fe racional (intelectual) no es fruto de la revelación, sino la actividad superior del entendimiento humano (conocer personal). No es opinión, sino saber atrevido, que va más allá de lo que se sabe según presencia; una confianza en la verdad, un saber valiente en la medida en que se sobrepasa a sí mismo» (Polo, 2015d, p. 72).

²⁸ «La fe sobrenatural es un don infuso al intelecto humano, que lejos de ser infraracional, sobrepasa a la razón» (Polo, 2015d, p. 70). «De acuerdo con la terminología de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, el acto de fe con que culmina la intelección personal puede llamarse también acto de fe racional (intelectual). Indicada la índole radical de la intelección, cabe ampliar la investigación hasta el paso de la intelección a la fe que cabe llamar fe pura o sobrenatural, la cual se distingue de la fe racional (intelectual), porque la primera es un don» (Polo, 2015d, p. 71). «La fe sobrenatural es un salto por encima de la fe intelectual, que solo es posible dar si el propio Dios que se nos revela nos dona una gracia elevante para lograrlo» (Polo, 2015d, p. 77).

Lo que precede indica que, por encima del conocer de los sentidos y superior al conocer de la razón, existe en nosotros un conocer personal o a nivel de «acto de ser», y que tal conocer, a diferencia de los precedentes, no puede esclarecer su tema, porque este es superior a él; por lo que se le designa como «fe intelectual». Pero como se trata del nivel natural superior del conocer humano, cabe decir que «el entendimiento humano culmina en un acto de fe, que se puede llamar fe intelectual, según la cual se abre en búsqueda inagotable como luz transparente» (Polo, 2015d, p. 71). Que tal conocer sea «transparente» indica que no es una luz que esté llamada a iluminar su tema²⁹, porque este le desborda, sino que su tema es una luz más poderosa que él, por lo que le puede tornar más translúcido.

Esa posibilidad real indica que el conocer personal humano es susceptible de ser más conocer de lo que es; por tanto, que está abierto al futuro³⁰. En consecuencia, más que decir de él en la presente vida que conoce —lo cual es indudable—, hay que decir que conocerá, si libremente desea. En efecto, tal «fe tiene que ver con el futuro, pero no con un futuro temporal, sino con el futuro inagotable e inabarcable de la actividad transparente. Entender la verdad como futuro inagotable o destino marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también transcendentalmente libre» (Polo, 2015d, p. 72), pues sin futuro no cabe libertad; y si estamos ante un futuro que nunca puede llegar a ser pasado, con él se asegura la pervivencia post mortem de la libertad personal humana.

El tema de dicha fe intelectual, del conocer personal humano, es Dios, porque solo Él puede manifestar el ser personal que cada persona humana es. «La fe es una dimensión de la intelección humana con la que ésta va más allá de su limitación y se abre más allá de lo que objetivamente se conoce (según objetos pensados o ideas)... El descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios» (Polo, 2015d, p. 72). Tal fe no patentiza a Dios, sino que lo busca, es decir, intenta conocerle cada vez más. Frente al planteamiento

²⁹ «Transparentar no es destacar objetos; no implica, por tanto, demostrar. La única manera de que una actividad pueda ir más allá de sí es ser una luz transparente que renace constitutivamente. El autotranscendimiento en transparencia es una profundización prolongada de nuestro saber, es decir, un dejar que aparezca el futuro del entender, que le hace posible como actividad creciente» (Polo, 2015d, p. 71).

³⁰ «En la medida en que la transparencia es un futuro inagotable, la búsqueda personal es fe intelectual. Entender la verdad como futuro inagotable o destino marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también transcendentalmente libre» (Polo, 2015d, p. 71).

ockhamista sobre la fe³¹ (copiado por Lutero³² y seguido por pensadores fideistas como Kant³³ o Kierkegaard³⁴) hay que afirmar que ninguna fe es ciega —ni la natural ni la sobrenatural—. «Por tanto, lo que llamo fe intelectual no consiste en no entender, sino en entender que no se entiende acabadamente, o que no se acaba de entender. El saber implícito en la fe intelectual no es una paralización de la intelección, sino una ilimitada consecución de asuntos entendidos superables» (Polo, 2015d, p. 72).

Dicha fe «atrevida y valiente alcanza en sus más altos desarrollos la existencia de lo absolutamente trascendente que nos acoge en su ámbito y nos llama como nuestro destino. Ahora bien, si Dios nos supera tan radicalmente, no puede ser menos que nosotros, y si nosotros podemos manifestarnos y comunicarnos, Dios también; más aún, si el hombre puede buscar a Dios, cuánto más Dios podrá salir al encuentro del hombre y comunicarse con él, si quiere. La fe intelectual tiene que admitir la posibilidad real, no simplemente hipotética, de que lo trascendente puede ponerse en contacto con nosotros, así como guiarnos en su búsqueda» (Polo, 2015d, p. 73)³⁵.

En suma, «existe una neta distinción entre revelación y fe intelectual. Como se ha indicado, la fe intelectual es el más alto grado de ejercicio de la intelección en su búsqueda de la verdad; su iniciativa reside en el hombre y sus frutos son el descubrimiento de la inmortalidad, así como de la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser y que nos juzgará según nuestras obras. En consecuencia, la fe intelectual se vierte sobre todo en la religiosidad. La revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana, según la cual la ultimidad de las ultimidades se nos muestra y comunica como es y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como puntos de partida de sus iniciativas, y contenidos también distintos, ha de concluirse que la revelación es superior

³¹ Cfr. Piergiorgio (1967, pp. 41–58).

³² «Son numerosos los lugares en los que Lutero reconoce a Ockham como su maestro» (Fernández, 2017, p. 891).

³³ Recuérdese la célebre sentencia del pensador de Königsberg: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar paso a la fe» (Kant, 1978, B XXX, p. 27).

³⁴ Cfr., al respecto, Sellés (2013, pp. 351–370).

³⁵ A esto agrega: «Que lo absolutamente trascendente pueda comunicarse con nosotros es el implícito de la oración, del sacrificio y de la posibilidad de vivir tras la muerte junto a Dios. Es claro que si nosotros entramos en contacto con la divinidad no puede negarse a esta la posibilidad de entrar en contacto con nosotros. No sería una posibilidad activa, pero sí potencial, recibir en esta vida la comunicación de la ultimidad en cuanto tal, más allá de la búsqueda. Esa comunicación es propia de la Revelación» (Polo, 2015d, p. 73).

a la fe intelectual» (Polo, 2015d, p. 73)³⁶. En definitiva, «tenemos dos tipos de fe, la fe de la razón (léase del “conocer personal”), que es la culminación del saber humano, y la fe sobrenatural o revelación que Dios comunica al hombre... La fe intelectual es requerida por la fe en la revelación, pues si no se cree racionalmente (léase “intelectualmente”) en Dios, no puede aceptarse su palabra» (Polo, 2015d, p. 74).

Cuando la persona humana prescinde de la fe intelectual, su intimidad queda inundada por el afecto negativo de la tristeza: «la tristeza espiritual es un afecto negativo intenso; es el tedio llevado al plano religioso» (Polo, 2015d, p. 124). Así se comprende que «el ateo es afectivamente un pesimista. Cree que los afectos que hay son los que él es capaz de vivir, pero que no hay afectos superiores, que son los que en el desarrollo sano de una vida religiosa tienen lugar» (Polo, 2024, p. 447). Por su parte, cuando la persona reniega de la fe sobrenatural, alberga en su intimidad el afecto negativo de la acedia. La raíz de ambas actitudes negativas es la soberbia, cuya manifestación es el egoísmo³⁷, el cual tiene como centro al yo. El yo es el ápice de la «esencia» del hombre, realmente distinto por inferior del «acto de ser» personal humano. Lo contrario a la soberbia es la humildad, y lo opuesto al egoísmo es la adoración del yo³⁸. Por el contrario, la alegría es el afecto del espíritu, de la intimidad personal, que denota la aceptación de la filiación divina natural: «la filiación se entiende desde la alegría, sin la cual no sería verdadera» (Polo, 2015d, p. 321); por su parte, el gozo es el afecto del espíritu resultante de la aceptación de la filiación divina sobrenatural.

Las podemos resumir en las tres siguientes, una por cada epígrafe de nuestro estudio:

1. La religión ha estado vigente desde la aparición del hombre en la Tierra. Su clave ha sido la búsqueda de la divinidad. Con el cristianismo desaparece la religión como búsqueda, pues es Dios quien se revela a los hombres. Posteriormente, en la modernidad, se mitiga la aptitud

³⁶ A distinción de la fe intelectual, «la fe en la revelación no es resultado de búsqueda alguna, ni es un saber lúcido para nosotros. La fe en la revelación es acatamiento intelectual de lo que no podemos ni podremos saber por nosotros mismos más que si lo acatamos. La fe en la revelación acata personalmente la autoridad de una persona. Por tanto, es primero y principalmente creer a Dios por ser quien es; en cambio, la fe intelectual no es primero creer a Dios, sino creer en lo que cabe averiguar cuando se va más allá de las evidencias objetivas» (Polo, 2015d, p. 74).

³⁷ « El egoísmo es impaciencia e imprudencia. El tema tiene indudable relevancia ética. Tiene también importancia para la filosofía de la religión, pues es obvio que en la entrega a su naturaleza la persona queda perdida e incapaz de saber de salvación» (Polo, 2015c, p. 65).

³⁸ «El yo como adoración es más alto que la virtud de la religión» (Polo, 2015a, p. 240).

religiosa, fomentándose concepciones distorsionadas del ser divino que desembocan en la desconfianza en la capacidad del ser humano para conocer a la divinidad.

2. La religión es una virtud ética, de la esencia del hombre, por tanto, distinta de la piedad, pues su fin es solo la divinidad, no los padres o la patria. Esta virtud se externaliza en el cumplimiento de los diez mandamientos, que es consecuencia de la apertura personal a Dios, cuyo fin es la búsqueda de réplica personal.
3. La persona es ser-con y, por tanto, únicamente se entiende en relación con Dios. El conocimiento en esa relación para la persona creada es llamado fe, que puede ser natural o revelada. La fe natural o intelectual es el máximo grado de conocimiento de la intelección humana y su tema es el Dios personal susceptible de manifestar enteramente el ser personal que cada uno es. La fe intelectual es elevada por la fe sobrenatural, don divino por medio del cual no es la persona humana la que busca personalmente al Dios personal, sino Dios quien toma la iniciativa y, mediante esa fe otorgada, busca manifestar su intimidad a la persona humana; ahora bien, la fe sobrenatural exige la fe intelectual.

Referencias

- Aquino, T. (2000a). *Contra gentiles, I–III. Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html>
- Aquino, T. (2000b). *In Boethium, Super de Trinitate* [En Boecio. Sobre la Trinidad]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/cbh.html>
- Aquino, T. (2000c). *Quaestiones disputatae, De malo* [Cuestiones disputadas sobre el mal]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/qdm08.html>
- Aquino, T. (2000d). *Quaestiones disputatae, De potentia* [Cuestiones disputadas sobre la potencia]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/qdp8.html>
- Aquino, T. (2000e). *Quodlibet IX. Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/q09.html>
- Aquino, T. (2000f). *Scriptum super Sententiis: Liber III* [Comentario a las Sentencias: Libro III]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/spd3023.html>

- Aquino, T. (2000g). *Summa theologiae: Pars I* [Suma teológica: Parte I]. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/sth1028.html>
- Fernández, S. (2017). *Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe*. Scripta Theologica, 30(3), 891-896. <https://doi.org/10.15581/006.30.10701>
- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura* (Prólogo a la segunda edición). Alfaguara.
- Piergiovanni, E. (1967). *La metamorfosi dell'etica medievale*. Secoli XIII-XV: Il totale predominio della volontà e l'autonomia della fede in Gulielmo di Ockham. 8, 41-58.
- Polo, L. (s. f.). *Antropología y ética* [Pro manuscrito].
- Polo, L. (2015a). *Antropología trascendental*, I (1.ª ed., vol. 15). Eunsá.
- Polo, L. (2015b). *Antropología trascendental*, II (1.ª ed., vol. 15). Eunsá.
- Polo, L. (2015c). *El acceso al ser* (3.ª ed., vol. 2). Eunsá.
- Polo, L. (2015d). *Epistemología, creación y divinidad* (1.ª ed., vol. 27). Eunsá.
- Polo, L. (2015e). *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (1.ª ed., vol. 24). Eunsá.
- Polo, L. (2015f). *La persona humana y su crecimiento*. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia (1.ª ed., vol. 13). Eunsá.
- Polo, L. (2015g). *Lecciones de ética* (1.ª ed., vol. 11). Eunsá.
- Polo, L. (2015h). *Nominalismo, idealismo y realismo* (1.ª ed., vol. 14). Eunsá.
- Polo, L. (2015i). *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre* (1.ª ed., vol. 10). Eunsá.
- Polo, L. (2017). *Persona y libertad* (1.ª ed., vol. 19). Eunsá.
- Polo, L. (2018a). *Escritos menores (1991-2000)* (1.ª ed., vol. 16). Eunsá.
- Polo, L. (2018b). *Escritos menores (2001-2014)* (1.ª ed., vol. 26). Eunsá.
- Polo, L. (2018c). *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos* (1.ª ed., vol. 11). Eunsá.
- Polo, L. (2019a). *Curso de teoría del conocimiento IV* (1.ª ed., vol. 7). Eunsá.

- Polo, L. (2019b). *El hombre en la historia. Ayudar a crecer*. Antropología de la acción (1.^a ed., vol. 18). Eunsa.
- Polo, L. (2022). *Artículos y conferencias* (1.^a ed., vol. 30). Eunsa.
- Polo, L. (2024). *Conferencias y textos breves* (1.^a ed., vol. 38). Eunsa.
- Ratzinger, J. (2006). *Mi vida* (1.^a ed.). Encuentro.
- Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*. Revista de Occidente.
- Sellés, J. F. (2001). *De veritate, cuestión 22*. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas. Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2012). *El hombre como relación a Dios según Kierkegaard*. Scripta Theologica, 44(3), 561–582. <https://doi.org/10.15581/006.44.1183>
- Sellés, J. F. (2013). *Fe versus razón según Kierkegaard*. Anuario Filosófico, 8, 351–370.

Derechos de Autor (c) 2024 Juan Fernando Selles



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



Pioneras del feminismo individualista del siglo XIX

Pioneers of 19th-Century Individualist Feminism

Alejandro Gómez

Universidad del CEMA

ag@ucema.edu.ar

Resumen: El ensayo explora los orígenes del feminismo liberal en el siglo XIX, surgido en el contexto de las ideas de la Ilustración, la independencia estadounidense y la Revolución Francesa. Destaca cómo diversas pensadoras y activistas cuestionaron las restricciones impuestas a las mujeres, al exigir igualdad jurídica, acceso a la educación, derecho al trabajo y participación política. Estas pioneras defendieron la libertad individual como fundamento de la emancipación femenina, enfrentándose a los prejuicios sociales y culturales de su época. El texto subraya la relevancia de estas figuras históricamente relegadas, que sentaron las bases del feminismo individualista, cuyo legado continúa siendo esencial para comprender la lucha por los derechos de las mujeres.

Palabras clave: feminismo, igualdad, libertad, emancipación, matrimonio, educación.

Abstract: The essay examines the origins of liberal feminism in the nineteenth century, shaped by the Enlightenment, the American Revolution, and the French Revolution. It highlights how thinkers and activists challenged the restrictions imposed on women by demanding legal equality, access to education, the right to work, and political participation. These pioneers defended individual liberty as the foundation of female emancipation, confronting the cultural and social prejudices of their time. The text emphasizes the significance of historically overlooked figures who laid the groundwork for individualist feminism, whose legacy remains essential for understanding women's rights struggles and the ongoing pursuit of equality in modern democratic societies.

Keywords: feminism, equality, freedom, emancipation, marriage, education.

1. Introducción

En sus inicios, el feminismo tuvo una fuerte raíz liberal. Su origen se produjo en el contexto de la Ilustración, la Independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa, que promovían los principios de libertad, igualdad y respeto a los derechos individuales. Así, inspiradas por estas corrientes, muchas pensadoras y activistas comenzaron a cuestionar las limitaciones impuestas a las mujeres y a exigir derechos similares a los que los hombres iban adquiriendo en términos políticos, económicos y sociales. De este modo, el feminismo liberal abogó por la igualdad jurídica y de oportunidades, impulsando luchas por derechos fundamentales como la igualdad dentro del matrimonio, el acceso a una educación similar para ambos sexos, trabajo remunerado y, por último, derecho a una plena participación política como ciudadanas.

Lamentablemente, esta impronta liberal e individualista de las primeras feministas se diluyó a lo largo del siglo XX, hasta convertirse en un feminismo colectivista y progresista que condenó, intencionalmente, al olvido a las pioneras de este movimiento. Por este motivo, el objetivo de este trabajo es rescatar a algunas de las protagonistas más destacadas del feminismo del siglo XIX y analizar sus demandas, argumentos y propuestas. Para ello, dividimos el texto en tres partes: en primer lugar, veremos cómo surge el feminismo a comienzos del siglo XIX en los Estados Unidos; luego, nos referiremos a cómo se empiezan a visibilizar sus demandas y qué fundamentos filosóficos esgrimen entre 1830 y 1850; y, por último, analizaremos el impacto de la Declaración de Seneca Falls en el feminismo en la segunda mitad del siglo XIX.

Primera parte

Los orígenes

En sus comienzos, el feminismo buscaba terminar con el trato desigual que recibían las mujeres y los hombres. En este sentido, la libertad era concebida como ausencia de coacción por parte de terceros, tanto para hombres como para mujeres. Con esta premisa en mente, lo que las mujeres pedían del Estado era la protección de su libertad, no la restricción de la misma. Así, con esta demanda se iniciaba el «movimiento de las mujeres» (Hole & Lavine, 1973, p. 4). De hecho, los términos feminismo y feminista no se conocían en aquella época, sino que comenzarían a ser empleadas a finales del siglo XIX. El término «feminism» fue utilizado por primera vez en Francia en la década de 1870 y recién llegaría a difundirse en Estados Unidos en la segunda década del siglo XX (Hunt Botting & Carey, 2004, p. 707). Cabe resaltar que, en este trabajo y por cuestiones de practicidad, hablaremos de las feministas y feminismo en el siglo XIX, ya que es una convención referir de esta forma a las activistas que promovieron los derechos de las mujeres desde el siglo XIX. La denominación «feminismo libertario» o «feminismo individualista», adoptado a finales del siglo XX por escritoras y activistas como Sharon Presley, Tonie Nathan y Wendy McElroy, implica una reivindicación de las ideas del feminismo original.

Las primeras feministas argumentaban que las mujeres debían tener los mismos derechos y responsabilidades que los hombres, afirmando que las relaciones entre ambos debían basarse en su igualdad de decisión y acción. Para ellas, el Estado y sus leyes, no tenía derecho a regular sus vidas, tanto dentro como fuera del hogar. No pedían leyes «protectoras», sino simplemente que no interfirieran en la relación entre hombres y mujeres (Davies, 1987, p. 4). Como señala Wendy McElroy, las raíces del movimiento en Estados Unidos fueron básicamente individualistas, lo cual se refleja en la mayoría de la literatura no política que buscaba la independencia y la libertad de la mujer (1991, pp. 20-21).

Si bien las ideas de la ilustración fueron las que alimentaron el proceso emancipador norteamericano, las mismas no impactaban de la misma forma en todos sus habitantes (Kerber, 1997, p. 61). En la nueva república, las mujeres no gozaban de todos los derechos. Por ejemplo, en cuanto a la educación, no podían ir a la universidad, la cual las hubiera preparado para la vida política, militar, religiosa y profesional, tampoco tenían derecho al voto o a ser elegidas para cargos públicos, e inclusive no podían portar armas (Winterer, 2007, p. 2). A lo largo del siglo XIX, se mantuvo bien delimitada la «esfera doméstica» y la «esfera pública», esta última exclusiva de los hombres. Religiosidad, delicadeza,

sumisión e inferioridad intelectual eran características asociadas a las mujeres. Ellas se « realizaban» al sacrificarse por su familia. Sus referencias identitarias se cernían a su rol de esposa, madre, hermana e hija. Desde sus inicios, la mujer era preparada para el matrimonio, al mismo tiempo que se denigraba la soltería femenina. Claro que, la ley establecía que la mujer casada no podía firmar contratos, no tenía derecho a disponer de sus ingresos laborales, ni de su herencia si recibiera una y en caso de separarse no podría reclamar la tenencia de sus hijos (Berg, 1978, pp. 78-92).

Mary Wollstonecraft (1759-1797)

La inglesa Mary Wollstonecraft publicó en Londres 1792 la obra *A Vindication of the Rights of Woman* que en adelante referiremos a la obra en castellano como *Vindicación*, y utilizaremos la versión online de KayleighBCN de 2019 como referencia. Esta fue una referencia ineludible para la mayoría de las feministas norteamericanas del siglo XIX, ya que, según Kerber (1980), se trata de « la declaración más coherente de lo que las mujeres merecían y lo que podrían llegar a ser» (p. 222). Si bien Wollstonecraft nunca visitó Estados Unidos, su libro y sus argumentos fueron determinantes en el movimiento de las mujeres del país. En *Vindicación*, Wollstonecraft argumenta que el derecho del hombre a la libertad civil y religiosa, debe aplicarse también a las mujeres; considerando una inconsistencia que los mismos hombres que luchan por su libertad, en referencia a la independencia de Estados Unidos y la revolución en Francia, al mismo tiempo mantengan subyugadas a las mujeres. En este sentido, dice: « No deseo que las mujeres tengan poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas» (2019, p. 77).

Ella no desafiaba los tradicionales roles de género, sino que pedía un acceso más amplio a la educación y al trabajo pago para que las mujeres pudieran mantenerse por sí mismas y contribuir mejor en el matrimonio, como esposas y madres. Uno de sus ataques está dirigido a la visión de Rousseau quien asociaba a la mujer con debilidad, superficialidad y sentimentalismo. Wollstonecraft sostiene que ser percibidas de esa forma implicaba condenarlas a un estado infancia perpetua. Por esta razón, rechazaba el « falso sistema de educación» y propugnaba, para las mujeres, una más elevada que incluyera la medicina, la política y los negocios (2019, pp. 183-184, 192-193). La autora proponía una igualdad total en plano moral y político. Insistía en que las mujeres debían ser ciudadanas libres con derecho a elegir y ser elegidas, aunque también era consciente de lo radical de su propuesta, anticipando las críticas que luego recaerían sobre ella (Hunt Botting y Carey, p. 707). Según Hoff Sommers (2013), probablemente haya sido la primera mujer en sostener que las diferencias biológicas no eran determinantes (p. 13).

Lógicamente, sus propuestas despertaron controversias tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. Si bien hubo quienes apreciaron su trabajo, como Aaron Burr (vicepresidente de Thomas Jefferson), quien sostuvo que el escrito era el « trabajo de un genio », recomendándolo a su esposa, la mayoría percibía esta obra como un peligro para la sociedad, ya que muchos creían que el desarrollo intelectual de las mujeres las alejaría de su rol en la esfera doméstica (Kerber, 1980, pp. 222-224). De todos modos, lo que más contribuyó a dañar la reputación de la autora y su obra, fue la publicación de su biografía por parte de su viudo, William Godwin (Wollstonecraft fallece luego de dar a luz a su segunda hija en 1797, Mary Shelley, autora de *Frankenstein*), en la que cuenta, entre otras cosas, que ella, durante el matrimonio y el embarazo, había mantenido una relación paralela con Gilbert Imlay (con quien había tenido su primera hija, Fanny). Este aspecto de su vida personal, considerado « libertino », supuso una comprobación empírica de las consecuencias negativas de sus propuestas para la estructura familiar de la época.

Judith Sargent Murray (1751-1820)

De todos modos, las ideas de Wollstonecraft dieron inicio al movimiento de las mujeres a finales del siglo XVIII, impulsando un cambio en tendencia a terminar con las restricciones impuestas dentro del matrimonio. Una de las primeras, fue Judith Sargent Murray, quien publicó sus escritos bajo seudónimos, como el de Constantia o The Gleaner, en el *Massachusetts Magazine*. Si bien, por ser mujer, no pudo asistir al *college*, sí recibió una educación de calidad, a través de los tutores que preparaban a su hermano John para ingresar a Harvard. En su « Sobre la igualdad de los sexos », de 1779 (publicada en 1790), insistía en que las mujeres tenían derecho a una educación formal para desarrollar sus talentos. La aparente inferioridad mental de estas, según ella, se debía a que no habían tenido oportunidad de adquirir esos conocimientos (Foner, 2011, p. 304). Sargent Murray era optimista sobre los cambios que se venían produciendo en Estados Unidos desde 1776 y creía que la nueva república necesitaba tanto un nuevo hombre como una nueva mujer, su retórica de la virtud republicana proveyó el lenguaje para insistir en el nuevo rol de la mujer más allá del matrimonio y el hogar (Kerber, 1997, pp. 249-250).

La educación de la mujer republicana

Sargent Murray, junto con Emma Hart Willard (1787-1870), Hannah Mather Crocker (1752-1829) y Elearnor Read Emerson (1777-1880), fueron las que impulsaron la educación de las mujeres. Y si bien, no todas coincidían hasta dónde se debía avanzar, sí convenían en la necesidad de ampliar el horizonte educativo de las mujeres. En este proceso, fueron de vital importancia el

surgimiento de las academias para mujeres en las que se las entrenaba para pensar si mismas y a emitir su opinión en público (Winterer, 2007, pp. 174-182). La academia que más impacto tuvo fue la de Emma Hart Willard, llamada The Troy Female Seminary, abierta oficialmente en 1821, la cual ofrecía un programa de estudio similar al que recibían los hombres. El objetivo era educar a las mujeres para ser madres responsables y entrenarlas como maestras. Willard decía: « mi objetivo es promover el progreso de mi sexo». El éxito de esta academia, impulsó a muchas otras en el país, principalmente concentradas en el noreste (Firor Scott, 1979, p. 3). Justamente, en estos primeros años del siglo XIX, surgió el concepto de la « maternidad republicana» (*«republican motherhood»*) que le asignaba a la mujer una nueva función en la formación y difusión de los valores republicanos dentro de la familia. Y, si bien la idea era resaltar su rol en la nueva sociedad, de todos modos seguían estando limitadas a la esfera doméstica. Como señala Kerber (1997), el cambio era mucho más conservador que el que proponía Wollstonecraft en Vindicación (p. 208). De todos modos, se comenzaba a preparar el camino para visibilizar más sus reclamos.

Segunda parte

Los cambios a partir de 1830

A comienzos de la década de 1830, la sociedad norteamericana experimentó una serie de cambios conocidos como « The Jacksonian Era» en referencia al presidente Andrew Jackson (1829-1837). El país iniciaba la transición de la sociedad rural de los padres fundadores a una más urbanizada forjada a la luz de la revolución industrial. Este proceso implicó, entre otras cosas, la proliferación de publicaciones de todo tipo. Así, lo publicable y lo publicado, que había estado bajo el control exclusivo de las clases propietarias terratenientes, comenzó a diseminarse por medio de periódicos, panfletos y volantes que cambiaron los temas de los que se hablaría a partir de ese momento (Berg, 1978, pp. 32-41). De todos modos, ello no implicó una modificación en el paradigma de la separación de las esferas pública y doméstica, con el fin de retener a las mujeres intelectual, emocional y físicamente en el hogar. Esta delimitación de responsabilidades y habilidades para ambos sexos, reforzaba la idea de la inferioridad innata de las mujeres. Sin embargo, una vez que los cambios sociales, políticos y económicos se habían puesto en marcha, sería difícil mantener, por mucho más tiempo, a las mujeres acotadas a « su» rol en el hogar. Si bien, la familia seguía siendo el centro de la organización social, ahora se enfrentaba con un nuevo concepto, como ser la idea de individuo o individualidad. El surgimiento de una nueva forma de organización social,

no basada exclusivamente en la familia y sus roles predeterminados, les dio a las mujeres una opción para reclamar un rol social más allá de su género (DuBois, 1975, pp. 64-66).

Los principios que comenzaron a esbozar, se identifican claramente con la teoría liberal clásica que sostiene que todos los individuos, sin importar características como sexo o raza, deben actuar de acuerdo a su conciencia y ser responsables de sus acciones. Por eso, toda ley que viole este principio es injusta. Y, es precisamente, contra esa injusticia que se van a manifestar. No por ser de una clase diferente, sino por tener los mismos derechos que el hombre y haber sido excluidas de los mismos (McElroy, 1991, p. 22). La mayoría de las primeras feministas, eran mujeres blancas de clase media que habían experimentado limitaciones en su educación, las cuales tomaron los principios del liberalismo clásico para justificar sus demandas, sosteniendo que la libertad implica la ausencia de coerción de terceros; identificando la negación de su propia realización y su propiedad corporal como una violación a sus derechos individuales. En su visión, la fuerza del Estado solo era justificada si era utilizada para defender el derecho a la libertad y no para limitarla por medio de leyes. En este sentido, la mayoría de sus reclamos fueron para erradicar las imposiciones del Estado y las restricciones legales que violaban sus derechos individuales (Hazrati, 2020, pp. 7-8). Creían que el poder en una sociedad está dado en la diversidad y la multiplicidad de formas, para lo cual la libertad individual es clave (Faust, 1987, p. 6) El foco de las feministas del siglo XIX, no era cambiar las instituciones desde cero, sino ser incluidas en la letra de una constitución que ya existía (McElroy, 1991, p. 3).

Margaret Fuller (1810-1850)

En su ensayo de 1843, "The Great Lawsuit Man versus Men: Woman versus Women", Fuller examina atentamente el texto de Wollstonecraft. En 1845, profundizaría sus argumentos en su obra más destacada "Woman in the Nineteenth Century". En ella, se refiere a uno de los temas centrales del movimiento de las mujeres, como ser la institución del matrimonio y la ley de cobertura. En sus escritos, muchos de los cuales se difundieron a partir de 1844, cuando ejerció como editora literaria del New York Tribune, resaltaba que las mujeres tenían los mismos derechos que los hombres a desarrollar sus talentos y ser tan libres como estos. Para ella, el sentido de autoestima las protegería de caer en la corriente de su época que las empujaba al casamiento, aunque el matrimonio solo fuera para conseguir un protector ante su incapacidad de valerse por sí misma. Insistía en que la educación superior era una herramienta indispensable para que pudieran expandir su panorama más allá del matrimonio, lo cual les permitiría desarrollarse completamente como personas, pudiendo

desarrollar cualquier actividad que quisieran, inclusive « ser capitán en un barco de alta mar» (Kerber, 1989, pp. 601-604). Sin embargo, no avanzó sobre la cuestión de los derechos políticos de las mujeres porque creía que su poder moral y reformista se realizaba cuando se mantenían fuera de las instituciones tradicionales de la política que manejaban los hombres (Hunt Botting y Carey, 2004, pp. 715-716).

Fuller no se oponía al matrimonio, sino que sostenía que tal como era la institución en esa época, impedía la realización de la mujer. Por eso proponía que el mismo debía constar de cuatro elementos a los que la pareja debía aspirar: tareas compartidas en el hogar, respeto mutuo, compañerismo intelectual y unión religiosa. Pensaba que leyes matrimoniales del país comprometían su libertad, por eso decidió viajar a Europa como corresponsal del Tribune. Allí conoció a un patriota y revolucionario italiano, Giovanni Ossoli, que había luchado junto a Giuseppe Mazzini en favor de la república italiana y, en 1847, contrajo matrimonio bajo los términos de las premisas que ella proponía. Pero, cuando la pareja decidió regresar a Estados Unidos con su hijo, el barco que los transportaba se hundió cerca de New York pereciendo los tres (Foner, 2011, p. 482). De todos modos, su estilo « conversador» , tal como fueron clasificados sus escritos por tratarse más de « largas charlas» en las que la autora buscaba hacer conversar las diferentes posturas para llegar a los « verdaderos» derechos de la mujer, fue su legado. La propia Elizabeth Cady Stanton, fundadora de la Convención de 1848, había asistido a los seminarios de Fuller en Boston, y continuó con esa estrategia para difundir sus ideas (Kolodny, 1994, p. 377).

Sarah (1792-1873) y Angelina (1805-1879)

William Lloyd Garrison (1805-1879) fue un reconocido libertario abolicionista que se oponía a la participación del gobierno en la esfera privada de los hombres, así como al intervencionismo en la guerra y la esclavitud. En 1831 fundó *The Liberator*, periódico abolicionista y en 1833 fue cofundador de la American Anti-Slavery Society. Además, impulsó la incorporación de mujeres al movimiento antiesclavista, lo cual les permitió a difundir sus reclamos a una audiencia más amplia. En 1837, Garrison anunció que en su periódico habría lugar para los reclamos de las mujeres. Quienes más se destacaron en este rol fueron las hermanas Grimké, hijas de John Grimké un destacado coronel de la guerra de independencia y juez de la Corte Suprema de Carolina del Sur.

La irrupción de Sarah y Angelina, implicó un antes y un después en el movimiento de las mujeres, ya que no solo hablaron a las mujeres, sino que los hombres también querían escucharlas (Marilley, 1997, p. 34). De las dos, la gran oradora fue Angelina, mientras que Sarah se destacó más por sus cartas.

En la «Carta XIV» de *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, de 1837, S. Grimké sugiere que: « Los hombres y las mujeres fueron creados iguales; ellos son seres morales y responsables, de modo que lo que es moralmente correcto para un hombre, es moralmente correcto para una mujer» (1838, p. 98). Su línea argumental va en dos sentidos, el primero sostiene que no hay nada en la Sagradas Escrituras que justifique el rol secundario e inferior de la mujer; el segundo, que lo que mantiene sojuzgada a la mujer son las leyes creadas por los hombres y la falta de oportunidades educativas. En ambos casos, es la institución del matrimonio donde se consuman los abusos del hombre.

Con respecto al primero de los temas, Sarah avanza agresivamente sobre un punto muy delicado, al sostener que, en ninguna parte del Nuevo Testamento se justifica la idea de la inferioridad de la mujer. Lo disruptivo de su argumento radica en afirmar que circulaban traducciones falsas de algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, las cuales pudo detectar gracias a sus conocimientos de griego y hebreo, señalando que los textos en cuestión podrían ser interpretados de otra forma. En la «Carta III», menciona: « Cuan monstruosa, cuan anticristiana es la doctrina que mantiene a la mujer dependiente del hombre» , se pregunta y agrega « ¿Dónde en las sagradas escrituras se enseña esto?» (p. 17). Según ella, esto era posible porque el hombre monopolizó la educación y las funciones de gobierno. Por la primera, se apropió de un derecho fundamental de la mujer, por la segunda, le dio carácter legal a la usurpación y el sometimiento. Su argumento en la «Carta VI» es que « el hombre y la mujer son iguales, y que Dios nunca le dio al hombre poderes ilimitados sobre otros seres humanos [...] si las mujeres no hubieran sido privadas de sus derechos políticos, seguramente habría tantas políticas y mujeres de estado como hombres. En este sentido, estamos en una situación similar a la de los esclavos» (p. 33).

Con respecto al matrimonio, Sarah sería la iniciadora de una línea que se profundizaría en la segunda mitad del siglo XIX. En una de sus cartas, la «Carta XII» dirigida a Angelina en septiembre de 1837 sostiene: « Hay pocas cosas que presenten mayores obstáculos para el mejoramiento y elevación de la mujer a su esfera apropiada de utilidad y deber, que las leyes que se han promulgado para destruir su independencia y aplastar su individualidad; leyes que, aunque están enmarcadas para su gobierno, ella no ha tenido voz en establecerlas y que le roban algunos de sus derechos esenciales. La mujer no tiene existencia política» (p. 74). Y si bien aclara que no es exactamente lo mismo, si realiza una analogía entre la institución del matrimonio y la esclavitud, en el sentido de que cuando la mujer se casa delega (involuntariamente) casi todos sus derechos en su marido, perdiendo de este modo su libertad e independencia en la «Carta XII»: « Hasta que tales leyes sean anuladas, la mujer nunca podrá ocupar esa posición exaltada para la cual fue destinada por su Creador» (p. 82).

Las cartas de Sarah se ligan argumentalmente con la Vindicación de Wollstonecraft, siendo ambos trabajos los dos tratados más importantes del feminismo temprano. Ambas insisten en su defensa filosófica de la igualdad moral e intelectual de ambos sexos. Sostienen que los hombres y las mujeres tienen obligaciones familiares, aunque reconocen que hay diferentes roles para padres y madres. De todos modos, este reconocimiento no implica que exista un rol de superioridad de uno sobre otro. Como en el caso de otras líderes de este movimiento, lo que distingue a estas mujeres es su búsqueda del reconocimiento de igualdad de derechos por ser personas, no la búsqueda de privilegios ni el rechazo a la vida familiar. De hecho, en su primera etapa, Sarah difería de Wollstonecraft, en que ella, al principio, sostenía que las mujeres no debían involucrarse en la política por considerarla una profesión inmoral. Aunque unos años más tarde, aceptaría involucrarse de lleno en la promoción del sufragio y la ciudadanía para las mujeres (Hunt Botting & Carey, 2004, p. 714).

Por su parte, Angelina, en *An Appeal to the Women of the Nominally Free States* (nótese el mensaje en « estados nominalmente libres» en el título) de mayo de 1837, afirma: «negar nuestro derecho de actuar es una negación evidente de nuestro derecho a actuar; y si no tenemos derecho a actuar, bien podría llamársenos “las esclavas blancas del Norte”, porque al igual que nuestros hermanos encadenados, debemos sellar nuestros labios en silencio y desesperación» (p. 14). En la «Carta XII» dirigida a Catherine Beecher¹ de octubre de 1837, publicada en el *Liberator*, bajo el título «Human Rights not Founded on Sex», sostiene: « No reconozco ningún derecho salvo los “Derechos Humanos”, no sé nada de los derechos de los hombres y los derechos de las mujeres, porque en Cristo Jesús, no hay hombre ni mujer [por esta razón] creo que las mujeres tienen derecho a tener voz en todas las leyes y regulaciones por las que son gobernadas [...] y por ello considero que tienen derecho a sentarse en las convenciones, conferencias, asociaciones y asambleas generales, como lo tienen los hombres [...] Pero, en lugar de ser vista como un par, la mujer ha sido mirada como su inferior, un mero regalo para completar la felicidad del hombre» (A. Grimké, 1838, pp. 118-121). Para reforzar su postura, en su « Discruso a la Legislatura de Massachusetts» de febrero de 1838, Angelina se pregunta: « ¿Somos extranjeras porque somos mujeres? ¿Estamos privadas de la ciudadanía porque somos madres, esposas, y hermanas de gente poderosa?» Si bien en sus escritos hace referencia a las sagradas escrituras, se nota que su fundamentación de los derechos de las mujeres y los esclavos tiene una base

¹ Catharine Beecher, fue una educadora que impulsó la educación de las mujeres y de los niños en los jardines de infantes, pero que al mismo tiempo defendía el rol de subordinación que tenía la mujer con respecto al hombre. Junto a su hermana Harriet Beecher Stowe, la autora de *La cabaña del tío Tom*, publicaron, en 1869, el *The American Woman's Home*, un manual con consejos para las mujeres y su vida en el hogar.

filosófica liberal que apela a la vida como fuente del derecho de propiedad, al ser la primera propiedad la de su propio ser como persona, sin distinción de sexo o raza.

Si bien la actividad de las hermanas Grimké tuvo un impacto positivo en su círculo más cercano, incluso llegando a tener una gran influencia en las mujeres que llevarían a cabo la Convención de Seneca Falls, también eran fuertemente rechazadas y criticadas fuera de su ámbito, tanto por mujeres como por hombres. Esto último, las terminaría por alejar de las presentaciones públicas, aunque continuaron escribiendo y siendo referencia de otras feministas. En 1838, Angelina se casó con el abolicionista Theodore Weld y, junto a su hermana Sarah, se fueron a vivir a New Jersey, donde establecieron una escuela en la que enseñaron hasta sus últimos días.

Tercera parte

El capitalismo y las mujeres

La irrupción del capitalismo en Estados Unidos tuvo consecuencias importantes para las mujeres, las cuales lentamente se encontraron con menos ataduras y más libertad para negociar su lugar en un mercado que se expandía. La idea de mantener las esferas, pública y doméstica, era incongruente con la movilidad social impulsada por la economía de mercado. Por primera vez en la historia, las mujeres podían ganar una cantidad considerable de dinero trabajando por su cuenta, aunque ello no implicó que el viejo orden se desintegrara de un día para el otro (Kerber, 1997, pp. 209-210). Bajo este clima de cambio, las activistas de las décadas de 1840 y 1850, empezaron a hablar cada vez más de la dicotomía libertad-esclavitud para dar forma a sus reclamos. En octubre de 1851, en una presentación que realizó en Boston, Ernestine Rose pronunció su «Address On Woman's Rights», en la que afirmó: «[La mujer] desde la cuna hasta la tumba es sujeta al poder y control del hombre. Padre, tutor o esposo, uno la transmite como una mercancía al otro». El principal reclamo de la época era terminar con la «ley de cobertura», por la cual la mujer casada era privada de disponer de su propiedad, su salario, firmar contratos, iniciar juicios, hacer valer sus derechos como madre, así como tampoco poseía decisión de salirse del contrato por medio del divorcio (Hunter, 2020, p. 82).

La Convención de Seneca Falls

La idea de llevar adelante una convención para tratar el tema de la mujer surgió en 1840, luego de que a Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, no

se les permitiera participar de la Convención Internacional Antiesclavista, celebrada ese año en Londres. La discriminación sufrida en esa oportunidad las impulsó, junto a Mary Ann McClintock, Jane Hunt, y Martha Wright (hermana de Lucretia Mott) a organizar su propia convención, aunque ello tomaría unos años (Marilley, 1997, p. 43). Finalmente, el anuncio de convocatoria se hizo el 14 de julio de 1848 en el Seneca Falls Courier, donde se daba cuenta de que los días 19 y 20 se realizaría una convención para tratar el tema de las condiciones y derechos civiles, sociales y religiosos de las mujeres. De esa reunión, saldría la Declaración de Seneca Falls, que para muchos marcó el inicio oficial del «Movimiento de las Mujeres». Los estudiosos de este manifiesto, concuerdan en la influencia de la ideas liberales para justificar la demanda de igualdad de derechos. De hecho, esta impronta liberal, es la que también explica la falta de una organización central y jerárquica, con autoridades definidas. Como su principal preocupación era promover el debate más que crear una organización fuerte, es que muchos consideran que este enfoque demoró la concreción de sus objetivos (pp. 44-46).

Si bien se suele considerar que la convención dio inicio a la cuestión del sufragio femenino, es importante tener en cuenta que, en ese momento, eran otras las cuestiones que más preocupaban a las mujeres y que, incluso, el tema del sufragio fue el único que no tuvo aprobación unánime en el encuentro. Para la mayoría de las asistentes, era más importante ganar control sobre su propiedad, sus ganancias, la custodia de sus hijos y el derecho al divorcio que obtener el derecho al voto (Hole & Levine, 1973, p. 5) (Hunter, 2020, p. 89). La declaración tomó como modelo el acta de independencia de Estados Unidos, agregando el tema de la mujer, al decir « todos los hombres y mujeres son creados iguales» , con sus derechos inalienables a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; lo cual representa una clara alusión a la teoría de los derechos naturales e individuales de John Locke (Boaz, 2015). Las mujeres de la convención no querían leyes que les dieran un tratamiento especial, sino que reclamaban leyes menos restrictivas. La idea de que los derechos de ambos sexos eran los mismos, implicaba que ellas no eran propiedad del hombre (Kennedy Taylor, 1993, p. 5).

Para defender sus intereses, en la Declaración de Sentimientos , citaron una premisa importante de la ley de derechos naturales, que « el hombre debe buscar su propia felicidad verdadera y sustancial» , e invocaron la afirmación de William Blackstone quien en sus *Commentaires* señalaba que la mujer casada era una nulidad legal que le negaba sus derechos como persona. En consecuencia, « las leyes que están en conflicto, de alguna manera, con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y carecen de validez, porque éste es “superior en obligación a

cualquier otro” ». Esta prioridad sobre la felicidad aplicó explícitamente supuestos fundamentales asociados con el liberalismo de los derechos naturales de las mujeres sin referencia a las diferencias innatas o adquiridas de los hombres. Para ellas, la ley natural se aplicaba por igual a ambos sexos. Por esta razón, todas las leyes que inhibían la felicidad de las personas fueron declaradas inválidas; todas las leyes que impedían a la mujer « ocupar un puesto en la sociedad como le dictara su conciencia, o que la colocaban en una posición inferior a la del hombre» carecían « de fuerza o autoridad»; la mujer debe ser reconocida como « igual al hombre» ya que así fue hecha por «el Creador». Así mismo, siguiendo el legado de las hermanas Grimké, la declaración sostenía que la mujer tenía derecho a la participación pública en cualquier ámbito que ellas quisieran ejercer (Marilley, 1997, pp. 44-46). En última instancia, se trataba de una demanda radical por liberarse de la ley de cobertura y las restricciones económico-sociales que se les imponía (Hunter, 2020, p. 76). Y si bien, la declaración, no obtuvo una aprobación mayoritaria en el público, masculino y femenino, sí contó con el apoyo de algunos hombres interesados en el tema, los cuales aun no habiendo sido invitados, sí asistieron a la reunión, y hasta alguno de ellos firmaron el documento, que contó con la firma de 68 mujeres y 32 hombres.

Elizabeth Cady Stanton (1815-1902)

Una de las promotoras de la convención fue Cady Stanton, quien junto a su esposo, Henry Brewster Stanton, tomaron la Declaración de Independencia y la adaptaron para realizar la Declaración de Sentimientos. Pero, además, Cady Stanton decidió agregar, una resolución en la que afirmaba el sagrado derecho de la mujer al voto, aun cuando su esposo y compañeras le sugirieron que eso pondría en peligro la convención. Una de las que se ponía era Lucy Stone (1818-1893), que en una carta a Antoinette Brown decía: « de poco me sirve tener derecho a voto, a poseer bienes, etc., si no puedo conservar mi cuerpo, y sus usos, en mi absoluto derecho» (Marilley, 1997, p. 48). Stone era otra de las destacadas pioneras del feminismo liberal. Ferviente opositora a la institución del matrimonio, tal como se lo concebía entonces, y solo aceptó casarse con Henry Blackwell bajo dos condiciones: primero, hacer un contrato que rechazaba las trabas matrimoniales y, segundo, que en caso de disputa ambos irían a un arbitraje en lugar de los tribunales de justicia ordinaria. De hecho, al casarse mantuvo su apellido de soltera. Entre otras cuestiones, el contrato decía: « Aun reconociendo nuestro afecto mutuo al asumir públicamente la relación de esposo y esposa, en justicia para con nosotros mismos, consideramos un deber declarar que este acto de nuestra parte no implica sanción ni promesa de obediencia voluntaria a las leyes actuales del matrimonio... Creemos que la independencia personal y la igualdad de derechos humanos nunca se pueden

perder, excepto por el crimen; que el matrimonio debe ser una sociedad igualitaria y permanente...» (Stone & Blackwell, 1855).

Cady Stanton había leído, como la mayoría de las involucradas en el movimiento, la *Vindicación de Wollstonecraft*, la cual solía discutir con sus pares. Ella decía que la condena moral a Wollstonecraft había sido deliberadamente orquestada por algunas mujeres que veían estas reformas como una amenaza a la familia y el hogar tradicional. Para Cady Stanton, el ejemplo de Wollstonecraft debía ser tomado para repensar la noción que se tenía de la mujer. Siguiendo a la autora inglesa, sostuvo que el control ejercido por los hombres sobre las costumbres y la educación de las mujeres, producía una falsa educación que las condiciona física y mentalmente, fortaleciendo, como contrapartida, al hombre sobre la mujer. Para modificar esto, promovía una educación igual para ambos sexos, incluso una educación física para fortalecer a las mujeres. Afirmaba que «no puede haber verdadera dignidad o independencia donde hay subordinación absoluta al deseo de otro, ni habría felicidad sin libertad». Si bien ella creía en las diferencias entre ambos sexos, consideraba que las mismas no justificaban el trato desigual que reciben uno y otro en su estatus político y social, más bien creía que estas diferencias servían para complementarse y mejorarse mutuamente (Hunt Botting & Carey, 2004, pp. 719-720).

El pensamiento individualista-liberal de Cady Stanton quedó reflejado en la presentación que realizó ante el Comité Judicial del Congreso de Estados Unidos el 18 de enero de 1892. Para ese entonces, ya había tenido lugar la Guerra Civil (1861-1865) y se habían sancionado la XIII Enmienda de abolición de la esclavitud y la XV que otorgaba el derecho al voto a los hombres negros, pero no a las mujeres. En ese contexto, ya con 77 años, ella se presentó ante los miembros del comité para plantear sus argumentos, conocidos como *The Solitude of Self*, en donde alude al tema del individualismo y la mujer. En aquellos años, la identificación del ciudadano americano estaba íntimamente ligado a la narrativa del individuo que crea su destino, que se mueve por sí mismo gracias a su espíritu emprendedor-aventurero, el cual le permitía conquistar nuevos territorios y forjar la pujante nación norteamericana (Kerber, 1989, p. 590).

En el comienzo de *The Solitude* dice:

El punto que deseo traer ante ustedes claramente en esta ocasión es la individualidad de cada alma humana, nuestra idea Protestante, el derecho a la conciencia y el juicio individual, nuestra idea republicana, la ciudadanía individual. Al discutir los derechos de la mujer, debemos considerar, en primer lugar, lo que le pertenece como individuo, en un mundo propio, el árbitro de su propio destino, un Robinson Crusoe imaginario con su mujer Viernes

en una isla solitaria [...] En segundo lugar, si la consideramos una ciudadana [...] ella debe tener los mismos derechos que todos los otros miembros de la nación [...] Tercero, vista como una mujer, [...] sus derechos y obligaciones son los mismos, [es decir] la felicidad individual y el desarrollo [personal]. Cuarto, es solamente una cuestión circunstancial de la vida, que tenga un rol de madre, esposa, hermana, hija, el cual puede representar ciertas obligaciones y conocimientos específicos. (1892, pp. 259-260)

Por esta razón, Cady Stanton insiste en que la educación de la mujer no debe ser limitada a roles circunstanciales, sino que debe prepararla para la vida independiente y autónoma.

El aislamiento de cada alma humana y la necesidad de la autosuficiencia deben dar a cada individuo el derecho a elegir su propio entorno. La razón más fuerte para dar a la mujer todas las oportunidades para la educación superior, para el pleno desarrollo de sus facultades, sus fuerzas de la mente y el cuerpo; para darle la más amplia libertad de pensamiento y acción; una emancipación completa de todas las formas de esclavitud, de costumbre, dependencia, superstición; de todas las influencias paralizantes del miedo [para ello la mujer debe asumir] la soledad y la responsabilidad personal de su propia vida individual... como individuo debe confiar en sí misma. (Stanton, 1892, p. 260)

Luego de presentar sus argumentos, termina afirmando: « Así es la vida individual » ; y se pregunta: « ¿Quién puede tomar, quién se atreve, por sí mismo a atribuirse los derechos, obligaciones y responsabilidades de otro ser humano? » (1892, p. 260).

El mercado del matrimonio

Cuando Stanton escribe *The Solitude of Self* en 1892, el movimiento de las mujeres ya estaba consolidado. Sus dos principales reclamos eran la reforma de la ley de matrimonio y el derecho al sufragio. Bajo la « ley de cobertura », entre otras cosas, el marido tenía derecho a tener acceso sexual a su mujer y a infligirle castigos corporales. Por lo general, los tribunales se mostraron reacios a intervenir en casos de abuso físico siempre que no fuera « extremo » o « intolerable » (Foner, 2011, pp. 484-485). Este estado de cosas, continuó hasta bien entrado el siglo XX, ya que la mujer era « educada » y preparada para incorporarse a este « mercado del matrimonio ». Linda Kerber, destaca que John Locke en el Segundo Tratado, argumentaba que la justificación del matrimonio era la dependencia y vulnerabilidad del niño en sus primeros años de vida, y se pregunta « por qué ese acuerdo, una vez que el niño maduró y se puede cuidar solo, no puede terminar, ya sea por consentimiento o en

un determinado tiempo o bajo ciertas circunstancias, o por otros acuerdos voluntarios [...] por qué siempre tiene que ser de por vida » (1997, p. 80). Esta situación dentro del matrimonio es la que impulsó a las mujeres a hablar cada vez más de equidad de trato y de la posibilidad de divorciarse con las mismas condiciones, ya que en los estados en los que el divorcio estaba permitido, por lo general la ley siempre favorecía a los hombres; además, de plantear el doble estándar a la hora de sancionar las relaciones fuera del matrimonio, ya que casi nunca se castigaban en el caso de los hombres, los que en muchos casos terminaban por contagiar a sus esposas de enfermedades venéreas, aunque cuando se trataba de una mujer se castigaba severamente. Por último, algunas mujeres hasta llegaron a poner en la agenda el tema del control de los embarazos. Así, desde 1850 y 1870, mayoritariamente, las convenciones, nacionales y locales, se convirtieron en centros de debate acalorado sobre la cuestión del matrimonio y sus alcances legales, más que de la cuestión del sufragio (Hunter, 2020, p. 90).

La mayor visibilidad que iban tomando estos planteos, generaron una reacción conservadora que veía en el movimiento de las mujeres una amenaza a los cánones sociales de la época. Quizás la reacción con mayor impacto fue la de Anthony Comstock, una activista anti vicios, quien se desempeñaba como inspector del servicio de correos de Estados Unidos y, en 1873, logró influenciar al Congreso para que pase una ley, la Ley Comstock, que declaró ilegal que el servicio postal distribuyera material obsceno con escritos sobre métodos anticonceptivos, aborto o la prevención de enfermedades venéreas. En este sentido, la cuestión del control de los embarazos era clave para el movimiento de las mujeres, ya que una vez que la mujer tenía un hijo se prolongaba su status dentro del matrimonio hasta que este alcanzara, por lo menos, la mayoría de edad.

Uno de los blancos preferidos de Comstock, fueron *Lucifer the Light Bearer* (1883-1907), publicado por Moses Harman (1830-1910) y *The World* (1872-1893), un periódico libertario de Ezra Heywood, que impulsaban los temas asociados con el movimiento de las mujeres. Lucifer hablaba de amor libre, un movimiento que promovía el alejamiento del Estado de temas como el matrimonio, adulterio, divorcio, edad de consentimiento y control de natalidad. De hecho, el 23 de febrero de 1887, el personal de Lucifer fue arrestado por publicar tres cartas de lectores, una de las cuales refería a la queja de una mujer cuyo marido la obligaba a tener sexo aun cuando ello le produjera la apertura de los puntos que le habían realizado en una operación reciente, lo cual podría considerarse como un caso temprano de lo que luego sería la violación dentro del matrimonio. Moses Harman fue sentenciado a cinco años de prisión, aunque solo sirvió cuatro meses, pero volvería a ser condenado en 1895 y 1906, esta

última vez cuando tenía 75 años y fue obligado a realizar 8 horas de trabajos forzados en el crudo invierno de Illinois (McElroy, 1991, pp. 13-15).

Aunque los problemas de la familia Harman con la justicia habían comenzado un par de años antes cuando, en 1886, Moses autorizó a su hija Lillian (1869-1929), por entonces de 16 años, a contraer matrimonio con E. C. Walker, quien era coeditor de *Lucifer*. En el enlace no participó la Iglesia ni el Estado, lo cual les valió ser encarcelados en septiembre de 1886. El contrato matrimonial establecía por parte de Walker que su esposa sería totalmente libre de rechazar cualquier propuesta que él le hiciera y que el mismo no implicaba ningún tipo de renuncia a sus derechos naturales. Por su parte, Lillian establecía que no hacía ninguna promesa que fuera imposible o inmoral cumplir, y que retenía su derecho a actuar siempre de acuerdo a su conciencia. La ceremonia concluía con el padre diciendo, « no entrego a la novia, deseo que ella siempre sea la propietaria de su persona» (McElroy, 1991, p. 16). Lillian Harman, lejos de verse intimidada, continuó con su prédica en favor de los derechos de las mujeres. Uno de sus escritos más resonantes fue el panfleto « Some problems of Social Freedom and other writtings» , de mayo de 1898. El argumento principal sostiene que « la vida libre debe ser la consecuencia de un pensamiento libre» (Harman, 2012, p. 13). En sus páginas, se aprecia el espíritu libertario de Lillian que afirma: « Necesitamos libertad para sacar provecho de nuestros fracasos, así como de nuestros éxitos. Hemos tenido poligamia, poliandria, monogamia y prostitución; hemos vivido la esclavitud en todas sus formas; pero nunca hemos tenido libertad de elección» ; y agrega, « no todos estamos dotados con los mismos poderes de razonamiento, ni ninguna persona está dotada con el mismo poder de razonamiento en un momento dado» (p. 9), que en otro de su vida. Por este motivo, « no tenemos derecho a trazar la línea para los demás. Tenemos derecho a trazar la línea por nosotros mismos [...] Para mí, quiero el derecho a sacar provecho de mis errores» (p. 10).

El final de la Guerra Civil y la cuestión del sufragio

Al terminar la guerra la cuestión del sufragio cobró nuevo impulso. Cuando las mujeres apoyaron el conflicto como un medio para terminar con la esclavitud, la sanción de las enmiendas XIII, XIV y XV, las terminaría alejando del movimiento abolicionista. Estas enmiendas aseguraban la libertad y el derecho al sufragio de los negros, pero no hablaban del sufragio femenino. De hecho, el propio Abraham Lincoln sostuvo « esta hora pertenece al negro» . Ellas consideraban que su participación, sobre todo en las fábricas, les había dado la oportunidad de demostrar que estaban en condiciones de ser consideradas ciudadanas con plenos derechos políticos. De todos modos, las posturas con respecto al sufragio no estaban unificadas. Por un lado, los colaboradores

de Liberty eran contrarios a la participación política de las mujeres; mientras que los de The Word consideraban el sufragio como un elemento estratégico que les permitiría impulsar, desde el Congreso, los temas por los que venían luchando (McElroy, 1991, pp. 8-11, 23). En este contexto, quienes propugnaban por el sufragio fueron ganando espacio, en especial gracias a la prédica de Ezra H. Heywood quien en 1871 publicó *Uncivil Liberty: An essay to show the injustice and impolicy of rulling woman against her consent*, donde desarrolla uno de los mejores argumentos en favor del voto femenino, al afirmar que: « El derecho del hombre a la libertad política aparece en el hecho de que es un ser sintiente, capaz de razón y de elección, que mira hacia delante y hacia atrás. Gobernar a los ciudadanos adultos en contra de su voluntad es tiranía; las mujeres son ciudadanas adultas, de ahí que quienes les niegan el voto son unos tiranos » (Heywood, 1871, p. 7).

Sin embargo, las sufraguistas, estaban divididas, por lo cual en 1869 surgen dos asociaciones: por un lado, la American Woman Suffrage Association liderada por Lucy Stone y su marido Henry Blacwell, cuyo objetivo era centrarse solamente en la idea del sufragio, sin meterse en otros temas como el matrimonio, la Iglesia, la prostitución, el doble standard para hombres y mujeres, o el alcohol; por el otro, la National Woman Suffrage Association creada por Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony, que apelaba a los derechos universales, inspiradas en John Locke, Thomas Paine y Thomas Jefferson, abarcando en sus proclamas reclamos sobre el matrimonio, el sexo libre, la anticoncepción e incluso la cuestión racial y de los inmigrantes (Hoff Sommers, 2013, p. 30). Para difundir sus ideas, en enero de 1868, crearon *The Revolution* un periódico semanal cuyo moto era: « Hombres, sus derechos y nada más; mujeres, sus derechos y nada menos » . Pero más allá de estas diferencias, en 1889, ambas asociaciones se unificarían en la National American Woman Suffrage Association la cual, en 1920 después de la sanción y ratificación de la XIX enmienda, que otorgó el sufragio a la mujer, pasaría a llamarse League of Women Voters.

Declaración de los Derechos de la Mujeres

En 1872, Susan B. Anthony (1820-1906), junto con catorce mujeres, apelando a la XIV Enmienda, se inscribió en Rochester, New York , para votar en las elecciones presidenciales. El 5 de octubre, día de los comicios, se presentaron y votaron. Anthony lo hizo por Ulysses Grant, candidato republicano. Pero unas semanas después, fueron denunciadas por voto ilegal y las arrestaron. Anthony aprovechó la oportunidad y, en su primera comparecencia ante el juez, expuso sus argumentos al decir: « Mis derechos naturales, mis derechos civiles, mis derechos políticos, mis derechos judiciales, son todos ignorados [...] soy degradada del estatus de ciudadana al de súbdita; y no solo yo como

individua, sino todas las de mi sexo [son privadas de sus derechos] [...] Espero una interpretación liberal y amplia de la Constitución y sus enmiendas que declaran que todos los ciudadanos de Estados Unidos están protegidos por su égida [...] Pero si no obtengo esa justicia [...] no pido benignidad sino todo el rigor de la ley» (Koedt, Levine et al., 1973, pp. 17-19) . El Juez Hunt la sentenció a pagar una multa de 100 dólares, a lo que ella respondió « nunca pagaré un dólar por su injusta pena [...] trabajaré duro para pagar todas mis deudas, pero ni un centavo irá a pagar su injusta pena» . La ocasión le dio a Anthony una publicidad que aprovechó para recorrer el estado de Nueva York dando conferencias. Al año siguiente, 1873, Virginia Minor como demandante y su esposo Francis como abogado, hicieron una presentación ante la Corte Suprema en *Minor vs Happersett*, en la que intentaron asegurar el derecho al voto como uno de los « privilegios e inmunidades» de la ciudadanía, protegidos por la Sección 1 de la Decimocuarta Enmienda, donde se destacaba la ausencia del derecho al voto para las mujeres (Hunter, 2020, pp. 92-93).

Los argumentos que se presentaban en estos reclamos, mostraban cada vez más un enfoque liberal individualista, el cual quedó plasmado en 1876. En aquella ocasión, se organizó una gran celebración en Filadelfia para conmemorar los cien años de la independencia. Las integrantes de la National Woman Suffrage Association planeaban asistir al evento y presentar su Declaración, razón por la cual Cady Stanton solicitó a los organizadores un lugar en el escenario, lo que le fue negado por el General Joseph Hawley, presidente del evento, aunque sí obtuvieron seis asientos entre el público. Cuando terminó de hablar el principal orador, que leyó la Declaración de Independencia de 1776, Susan B. Anthony y cuatro colegas se levantaron de sus sillas, se dirigieron al escenario y ella leyó la Declaración de los Derechos de las Mujeres que había escrito junto con Matilda Joslyn Gage y Cady Stanton . La declaración (Anthony, Gage & Cady Stanton, 1876) enmarcó sus objeciones basándose en sus derechos individuales. En la introducción, reconocen todos los progresos que el país había realizado en sus primeros cien años de vida, aunque denunciaban que había un aspecto en el que los avances fueron muy pocos o nulos, como ser lo concerniente a las mujeres. Por este motivo, tomando como referencia los principios fundacionales del país, reclamaron para ellas lo siguiente:

- Primero- El derecho natural de cada individuo.
- Segundo- La igualdad de esos derechos.
- Tercero- Los derechos no delegados son retenidos por el individuo.
- Cuarto- Ninguna persona puede ejercer los derechos de otras sin que hayan sido delegados.

Entre los derechos que habían sido violados, las autoras mencionan la introducción de la palabra « hombre» en las constituciones estatales al hablar del derecho al voto, palabra que excluía a las mujeres; la suspensión ilegal del derecho a habeas corpus, el cual quedaba en manos del marido; el derecho a un «juicio de pares», ya que en todos los casos las mujeres eran juzgadas por hombres, incluso alegaban que en muchos casos ellas eran condenadas sin juicio; los diferentes «códigos de conducta» para hombres y mujeres, lo cual resultaba en un doble estándar moral; la existencia de una «legislación especial para mujeres», lo cual las colocaba en una posición de inferioridad; así como el cobro de «impuestos sin representación», que había sido la causa de la Revolución americana, siendo que ellas pagaban impuestos para sostener un gobierno que no podían elegir ni integrar.

El texto es una reafirmación de los principios del liberalismo individualista que dieron origen a la república norteamericana. En la argumentación de sus reclamos afirmaban que los propios fundadores de la República sostenían que luchaban por los derechos naturales del hombre. Así la Declaración dice: « Si estos derechos son ignorados en el caso de la mitad del pueblo, la nación seguramente se está preparando para su caída». Y agrega: « Declaramos nuestra fe en los principios del autogobierno; nuestra plena igualdad con el hombre en derechos naturales; que la mujer fue hecha primero para su propia felicidad, con derecho absoluto a sí misma ». Está claro en su manifiesto, que la libertad que proponían era la de poder actuar sin interferencia del Estado ni de terceros. Quizás el punto que más las aleja del feminismo actual de corte progresista/ colectivista es cuando dicen: « No pedimos a nuestros gobernantes, en esta hora, ningún favor especial, ningún privilegio especial, ninguna legislación especial. Pedimos justicia, pedimos igualdad, pedimos que todos los derechos civiles y políticos que son de los ciudadanos de los Estados Unidos, nos sean garantizados a nosotras y a nuestras hijas para siempre ».

Conclusiones

El feminismo liberal del siglo XIX representó un cambio fundamental en la búsqueda de igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres. Su demanda fundamental se basó en el fin de la « ley de cobertura» y el acceso a una educación similar a la que tenían los hombres, ya que consideraban que la falta de educación condenaba a las mujeres a depender de los hombres. Las primeras activistas, veían al Estado como un agente legitimador de estas inequidades razón por la cual, apelaban a los principios de una sociedad libre sin interferencia del mismo en la relación de particulares, sin distinción de sexos. Para respaldar sus argumentos, se basaron en los principios de los padres fundadores y el derecho natural. Creían que las diferencias no se debían

a cuestiones de sexo (ni de raza como en el caso de los esclavos) sino que tenían su origen en las costumbres que durante siglos habían impedido a las mujeres poder gozar de plena libertad para decidir qué hacer con sus vidas. Tomando como emblema la Vindicación de Mary Wollstonecraft, diversas generaciones, a lo largo del siglo, impulsaron sus reclamos y se hicieron más visibles a medida que transcurrían las décadas. De todos modos, el camino no fue fácil, ya que aquellas que lideraron el movimiento, debieron enfrentar la hostilidad de la época, tanto de los hombres, que veían amenazados sus privilegios, como de las propias mujeres que las consideraban un peligro para la sociedad y la familia.

Lamentablemente, este enfoque individualista, comenzaría a perder peso a comienzos de siglo XX, sobre todo después de obtenerse el derecho al sufragio en 1920. A partir de ese momento, las demandas feministas se irían tornando cada vez más hacia reclamos colectivo que, en lugar de abogar por los derechos de la mujer como individuo, se empezó a plantear la necesidad de sancionarla leyes de acción afirmativa en beneficio de las mujeres. De este modo, la transición de un feminismo liberal-individualista hacia uno de carácter colectivista, provocó que las pioneras que hemos analizado en estas páginas fueran desapareciendo del relato feminista actual. Por este motivo, consideramos que es necesario que el liberalismo retome la narrativa de que el feminismo es, en esencia, liberal e individualista.

Referencias

- Anthony, S. B. (1873). *Account of the proceedings on the trial of Susan B. Anthony on the charge of illegal voting at the presidential election in November, 1872*. En A. Koedt, E. Levine & J. Rapone (Eds.), *Radical feminism*. Quadrangle Books.
- Anthony, S., Gage, M. & Cady Stanton, E. (1876). *Declaration of Rights of the Women of the United States* [Declaración de los derechos de las mujeres en los Estados Unidos]. <https://perma.cc/PJ8G-XUD7>
- Anthony, S. & Husted Harper, I. (Eds.). (1902). *The history of woman suffrage IV* [Edición Kindle]. HardPress.
- Berg, B. (1978). *The remembered gate: Origins of American feminism. The woman & the city, 1800–1860* [La puerta recordada: orígenes del feminismo estadounidense. La mujer y la ciudad, 1800–1860]. Oxford University Press.

- Boaz, D. (2015). *Los liberales y la lucha por los derechos de las mujeres*. <https://www.elcato.org/los-liberales-y-la-lucha-por-los-derechos-de-las-mujeres>
- Davies, S. (1987). *Libertarian feminism in Britain, 1860–1910* [Feminismo libertario en Gran Bretaña]. Libertarian Alliance Pamphlet (No. 7).
- DuBois, E. (1975). *The radicalism of the woman suffrage movement: Notes toward the reconstruction of nineteenth-century feminism* [El radicalismo del movimiento por el sufragio femenino: notas para la reconstrucción del feminismo del siglo XIX]. *Feminist Studies*, 3(1/2), 63–71. <https://doi.org/10.2307/3518956>
- Faust, J. (1987). *Some comments on Stephen Davies' paper* [Algunos comentarios sobre el artículo de Stephen Davies]. Libertarian Alliance Pamphlet (No. 7).
- Firor Scott, A. (1979). *The ever-widening circle: The diffusion of feminist values from the Troy Female Seminary, 1822–1872* [El círculo cada vez más amplio: la difusión de los valores feministas desde el Troy Female Seminary, 1822–1872]. *History of Education Quarterly*, 19(1), 3–25. <https://doi.org/10.2307/367807>
- Foner, E. (2011). *Give me liberty! An American history* [¡Dame libertad! Una historia americana]. W. W. Norton & Company.
- Grimké, A. (1838). *An appeal to the women of the nominally free states* [Un llamado a las mujeres de los estados nominalmente libres]. Isaac Knapp.
- Grimké, A. (1838). *Address to the Massachusetts Legislature* [Discurso ante la Legislatura de Massachusetts]. <https://www.blackpast.org/african-american-history/1838-angelina-grimke-address-massachusetts-legislature/>
- Grimké, A. (1838). *Letters to Catherine E. Beecher* [Cartas a Catherine E. Beecher]. Isaac Knapp.
- Grimké, S. (1838). *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de la mujer*. Isaac Knapp.
- Harman, L. (2012). *Some problems of social freedom and other writings from The Adult* [Algunos problemas de la libertad social y otros escritos de The Adult] (J. Morgan, Ed.). Kate Sharpley Library.
- Hazrati, A. (2020). *Crossing the divide: Revisiting the tensions between libertarianism and feminism in light of fourth wave feminism* [Cruzando la división: revisando las tensiones entre el libertarismo y el feminismo a la luz del feminismo de cuarta ola] (Tesis de maestría, University of Utrecht). <https://studenttheses.uu.nl/handle/20.500.12932/35149>

- Heywood, E. (1871). *Uncivil liberty: An essay to show the injustice and impolicy of ruling woman against her consent* [Libertad incivil: un ensayo para mostrar la injusticia y la mala política de gobernar a la mujer contra su consentimiento]. Cooperative Publishing Company.
- Hoff Sommers, C. (2013). *Freedom feminism: Its surprising history and why it matters today* [Feminismo de la libertad: su sorprendente historia y por qué importa hoy]. AEI Press.
- Hole, J. & Levine, E. (1973). *The first feminists* [Las primeras feministas]. En A. Koedt, E. Levine & A. Rapone (Eds.), *Radical feminism* [Feminismo radical]. Quadrangle Books.
- Hunt Botting, E. & Carey, C. (2004). *Wollstonecraft's philosophical impact on nineteenth-century American women's rights advocates* [El impacto filosófico de Wollstonecraft en las defensoras de los derechos de las mujeres en Estados Unidos del siglo XIX]. *American Journal of Political Science*, 48(4), 707–722. <https://doi.org/10.1111/j.0092-5853.2004.00097.x>
- Hunter, N. (2020). *Reconstructing liberty, equality, and marriage: The missing Nineteenth Amendment argument* [Reconstruyendo la libertad, la igualdad y el matrimonio: el argumento perdido de la Decimonovena Enmienda]. *Georgetown Law Journal*, 108(7), 73–104. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3644591>
- Kennedy Taylor, J. (1993). *Feminism, classical liberalism, and the future: Women's issues* [Feminismo, liberalismo clásico y el futuro]. Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University.
- Kerber, L. (1980). *Women of the republic: Intellect and ideology in revolutionary America* [Mujeres de la república: intelecto e ideología en la América revolucionaria]. University of North Carolina Press.
- Kerber, L. (1989). *Woman and individualism in American history* [La mujer y el individualismo en la historia estadounidense]. *The Massachusetts Review*, 30(4), 589–609.
- Kerber, L. (1997). *Toward an intellectual history of women: Essays* [Hacia la historia intelectual de las mujeres: ensayos]. University of North Carolina Press.
- Kolodny, A. (1994). *Inventing a feminist discourse: Rhetoric and resistance in Margaret Fuller's Woman in the Nineteenth Century* [Inventando un discurso feminista: retórica y resistencia en La mujer en el siglo XIX de Margaret Fuller]. *New Literary History*, 25(2), 335–382. <https://doi.org/10.2307/469453>

- Marilley, S. (1997). *Woman suffrage and the origins of liberal feminism in the United States, 1820–1920* [Sufragio femenino y los orígenes del feminismo liberal en los Estados Unidos, 1820–1920]. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674431331>
- McElroy, W. (Ed.). (1991). *Freedom, feminism and the state: An overview of individualist feminism* [Libertad, feminismo y el Estado: una visión general del feminismo individualista] [Edición Kindle]. The Independent Institute.
- National Park Service. (1848). *Declaration of Sentiments, Seneca Falls, July 20th, 1848* [Declaración de Sentimientos, Seneca Falls, 20 de julio de 1848]. Women's Rights. <https://www.nps.gov/wori/learn/historyculture/declaration-of-sentiments.htm>
- Rose, E. (1851). *Address on woman's rights* [Discurso sobre los derechos de la mujer]. <https://awpc.cattcenter.iastate.edu/2017/03/21/address-on-womans-rights-october-19-1851/>
- Stanton, E. C. (1898). *Eighty years and more: Reminiscences 1815–1897* [Ochenta años y más: reminiscencias 1815–1897] [Edición Kindle]. T. Fisher Unwin.
- Stanton, E. C. (1902). *The solitude of self*. En S. Anthony & I. H. Harper (Eds.), *The history of woman suffrage IV* [Edición Kindle].
- Stone, L. & Blackwell, H. (1855). *Stone/Blackwell marriage: To love and honor, but not "obey"*. Blackwell Family Papers. <https://www.loc.gov/collections/blackwell-family-papers/>
- Winterer, C. (2007). *Is there an intellectual history of the early American woman? Modern Intellectual History*, 4(1), 173–190. <https://doi.org/10.1017/S1479244306001120>
- Wollstonecraft, M. (2019). *Vindicación de los derechos de la mujer*. epublibre.

Derechos de Autor (c) 2024 Alejandro Gómez



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 retorno de la República Imperial

The Return of the Imperial Republic

Francisco Segundo Portilla Chu

Abogado Afiliado al Grupo de Investigación Derecho y Annales de Estudios e
Investigaciones Interdisciplinarias del Instituto Riva-Agüero de la PUCP
pacoportillac@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza la política exterior estadounidense a la luz del concepto de «República Imperial» de Raymond Aron. Se examina la tensión entre la democracia liberal interna de Estados Unidos y la tendencia de su autonomía estratégica hacia el intervencionismo y la hegemonía global. Se argumenta que esta dualidad puede entrar en conflicto con los valores democráticos que Estados Unidos defiende y se exploran los riesgos que representa para la libertad individual, la pluralidad y el libre mercado. Además, se analiza la crisis de la sociedad occidental, caracterizada por la erosión de los valores tradicionales, la fragmentación social y la pérdida de confianza en las instituciones. Finalmente, se proponen soluciones basadas en la libertad individual, la igualdad ante la ley, el pluralismo, la globalización y un Estado equilibrado para afrontar los desafíos actuales y construir un orden internacional basado en la cooperación y el respeto mutuo.

Palabras clave: República Imperial, política exterior estadounidense, democracia liberal, intervencionismo, hegemonía global, libertad individual, pluralismo, libre mercado, crisis de la sociedad occidental, globalización.

Abstract: This article analyzes U.S. foreign policy in light of Raymond Aron's concept of the "Imperial Republic." It examines the tension between the United States' internal liberal democracy and the tendency of its strategic autonomy toward interventionism and global hegemony. It argues that this duality may come into conflict with the democratic values the United States seeks to uphold and explores the risks it poses to individual liberty, pluralism, and the free market. The article also analyzes the crisis of Western society, characterized by the erosion of traditional values, social fragmentation, and declining trust in institutions. Finally, it proposes solutions based on individual liberty, equality before the law, pluralism, globalization, and a balanced state in order to address contemporary challenges and build an international order grounded in cooperation and mutual respect.

Keywords: Imperial Republic, U.S. foreign policy, liberal democracy, interventionism, global hegemony, individual liberty, pluralism, free market, crisis of Western society, globalization.

Introducción

El mundo observa con atención el resurgir de un Estados Unidos decidido a ejercer su influencia global. En un escenario internacional marcado por la competencia entre grandes potencias, el ascenso de China y la proliferación de desafíos globales, la comprensión de la política exterior estadounidense y de su autonomía estratégica se torna crucial para el futuro del orden internacional. ¿Estamos presenciando un retorno de la «República Imperial» que Raymond Aron analizó con tanta perspicacia en su obra homónima?

Aron (1972) advertía sobre los peligros de la «República Imperial», señalando que la búsqueda de la hegemonía global podía socavar los valores democráticos internos y conducir a un intervencionismo excesivo. En ese sentido, este artículo se propone revitalizar el análisis de Aron sobre la política exterior estadounidense a la luz de las dinámicas actuales, examinando las tensiones inherentes a la dualidad entre su democracia liberal interna y la tendencia de su política exterior hacia el intervencionismo y la hegemonía global.

A partir de la obra de Aron, exploraremos cómo la búsqueda del poder y la seguridad nacional pueden entrar en conflicto con los valores democráticos que Estados Unidos proclama defender. Asimismo, analizaremos los riesgos que esta «República Imperial» representa para la libertad individual, la pluralidad, el libre mercado internacional y, en última instancia, para la paz y el progreso de las naciones, desde una perspectiva hayekiana. En un contexto en el que la

tentación del unilateralismo y la confrontación se hace cada vez más presente, resulta fundamental reflexionar sobre las implicancias de la política exterior estadounidense para el futuro del orden liberal internacional. Este artículo busca contribuir a dicho debate, ofreciendo una mirada crítica y reflexiva sobre el rol de Estados Unidos en el mundo y los desafíos que enfrenta para conciliar sus intereses nacionales con la promoción de un orden internacional basado en la libertad, la cooperación y el respeto mutuo.

El retorno de la República Imperial

En *La República Imperial*, Aron (1972) analiza la tensión inherente a la política exterior de Estados Unidos, que oscila entre su identidad republicana —con un fuerte componente democrático y liberal— y su actuación como imperio en el escenario internacional. Esta tensión se reedita en el contexto actual, marcado por una guerra híbrida permanente —tanto comercial como tecnológica— por la supremacía y la hegemonía en el siglo XXI.

Aron (1986) acuñó el término «República Imperial» para describir la dualidad inherente a la política exterior de Estados Unidos: un país fundado en los principios de la democracia liberal que, al mismo tiempo, ejerce un poder global que se asemeja al de un imperio, como señalamos anteriormente. Esta dualidad, propia de la naturaleza de la «República Imperial», se observa en las contradicciones entre la retórica política interna de EE.UU., que enfatiza los valores democráticos, y las acciones de política exterior que a menudo se inclinan hacia el intervencionismo y la búsqueda de la hegemonía global. Estas tensiones se hacen evidentes en los discursos presidenciales y en la formulación de políticas internas que buscan equilibrar los ideales democráticos con la defensa de los intereses nacionales, lo que puede dar lugar a la distorsión y relativización de los principios fundamentales de la democracia liberal.

Como bien señaló Aron (1986), esta dualidad se caracteriza por la combinación de diversos factores: el poderío económico-militar —y tecnológico en la actualidad— y la convicción excepcionalista estadounidense, orientada hacia la construcción de un Estado fuerte que garantice la seguridad y el bienestar de sus ciudadanos. Esta lógica termina manifestándose en diversas formas, que van desde la presión económica y la diplomacia coercitiva hasta la amenaza latente de una intervención militar directa, como puede inferirse actualmente de la crítica al cumplimiento del Tratado Torrijos-Carter sobre el Canal de Panamá o de la especulativa propuesta a Dinamarca de la compra de Groenlandia por razones de seguridad nacional.

La historia de la política exterior estadounidense está plagada de ejemplos de esta dualidad. Desde la Doctrina Monroe (1823), que estableció la hegemonía estadounidense en América Latina, hasta las intervenciones militares en Centroamérica y el Caribe, la Guerra de Vietnam, el apoyo a dictaduras durante la Guerra Fría, la diplomacia coercitiva del Plan Marshall y la presión económica sobre Cuba, en todos estos casos, Estados Unidos ha demostrado su disposición a utilizar su poder para promover sus intereses.

A finales del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, esta actitud imperial se ha manifestado en las sanciones económicas a países como Irak e Irán; en las intervenciones militares en Yugoslavia en 1999 sin la autorización del Consejo de Seguridad de la ONU por parte de la OTAN liderada por EE.UU.; en la denominada «Guerra contra el Terrorismo» tras los atentados del 11 de septiembre, en el caso de Afganistán; en la creciente presión sobre China —ejemplo actual de diplomacia coercitiva orientada a contener su ascenso y defender los intereses estadounidenses en la región Asia-Pacífico—; e incluso en las amenazas de nuevas tasas arancelarias a Canadá y México.

Los efectos globales y regionales de conducirse como una «República Imperial», lejos de consolidar su hegemonía, en el contexto multipolar del siglo XXI tienden a debilitar o disolver alianzas estratégicas y a convertirlas en relaciones de dominio. Las tensiones al interior del continente americano son complejas; peor aún es la relación entre EE.UU. y sus antiguos aliados europeos y asiáticos, quienes parecen carecer de capacidad de respuesta o de propuesta frente a la dinámica impuesta por la política internacional estadounidense. En ese sentido, Kagan (2003) argumenta que la relación transatlántica se está debilitando debido a la creciente divergencia de poder y perspectiva entre Estados Unidos y Europa. Kagan sostiene que ambos operan en «dos mundos diferentes»: un mundo «hobbesiano» de poder y conflicto para Estados Unidos, y un mundo «kantiano» de leyes e instituciones internacionales para Europa. No lejos de la coyuntura transatlántica actual, la divergencia señalada por Kagan cobra renovado sentido. La actuación unilateral y negociadora-impositiva de EE.UU., sin consulta a sus aliados o en contraposición a ellos, puede convertirse en el inicio no solo, sino también del debilitamiento de sus alianzas, sino también en la semilla de la desconfianza y el resentimiento que caracterizarán sus relaciones internacionales.

El análisis de Aron sigue vigente y constituye un instrumento eficaz para comprender los peligros que entraña una actitud imperial y autocrática en cualquier república democrática. Como se argumenta en Autocracia S.A. (Applebaum 2022), incluso las democracias más consolidadas pueden ser vulnerables a la erosión de sus valores e instituciones y derivar hacia formas

autocráticas. En este sentido, las contradicciones entre república, autocracia e imperio resultan evidentes, y el peligro que supone su conjugación para la democracia liberal es más real que especulativo, especialmente en el contexto de una «República Imperial».

Sin embargo, la «República Imperial» no es un fenómeno estático. Evoluciona y se adapta a las nuevas realidades del sistema internacional. En este contexto, resulta crucial visitar las ideas de Aron y Hayek para comprender los desafíos que enfrenta la democracia liberal en el siglo XXI. Aron (1986) advertía sobre los peligros del intervencionismo excesivo y la necesidad de equilibrar la defensa de los intereses nacionales con la promoción de un orden internacional justo. Por su parte, Hayek (2006) nos recuerda la importancia de la libertad individual, el libre mercado y la limitación del poder estatal para el progreso y la paz. En ese sentido, la comprensión de los fenómenos políticos estadounidenses, sus riesgos, tensiones e impactos globales nos invita a reflexionar sobre si es posible conciliar los intereses nacionales de las repúblicas preponderantes con un orden global basado en la libertad, la cooperación y el respeto mutuo.

Las democracias modernas enfrentan una serie de peligros que pueden socavar sus fundamentos y poner en riesgo la libertad individual. El retorno de la República Imperial implica una nueva forma de estatismo: no tanto el crecimiento de un aparato burocrático clásico, sino la expansión del poder del Estado en la economía interna e internacional. Este fenómeno tiende a distorsionar los mecanismos de mercado, reducir la eficiencia y la innovación y desincentivar la capacidad de las personas para tomar decisiones libres sobre sus vidas.

La dualidad de ser una república y comportarse como un imperio en el ámbito internacional en procura de la seguridad y el progreso propios no constituye simplemente una actitud pragmática para obtener una mejor posición negociadora; puede socavar los principios sobre los cuales se organiza la convivencia pacífica entre los países y el progreso con sus particularidades y ritmos propios. Asimismo, puede reactivar el nacionalismo y fomentar la complacencia con nuevos autócratas, siempre que estos resulten afines a los intereses de las denominadas Repúblicas Imperiales. No se trata ya de una sola, sino de la coexistencia de varias Repúblicas Imperiales. En la práctica, los discursos y conductas imperiales no se limitan a democracias occidentales, sino que también caracterizan a autocracias y regímenes totalitarios del siglo XXI. Afirmar que China es estrictamente comunista hoy resulta simplista; es más preciso caracterizarla —al igual que Rusia— como capitalismo de Estado, lo que podríamos denominar «autocracias de capitalismo de Estado», mientras que el modelo socialista clásico parece hoy reducido a casos como Cuba y Venezuela.

¿Estamos en el fin de las ideologías? Definitivamente no. Estas también se han adaptado y siguen constituyendo el trasfondo de los debates contemporáneos. El estatismo, entendido como expansión del poder estatal, constituye asimismo un peligro para la libertad. En este sentido, cabe recordar el ensayo «Dos conceptos de libertad», donde Berlin (1958) advierte sobre la confusión entre libertad negativa y libertad positiva. La libertad negativa se refiere a la ausencia de coerción y a la capacidad de actuar sin interferencia externa; la libertad positiva, en cambio, alude a la capacidad de las personas para ser sus propios amos y realizar su potencial. Berlin advierte que la búsqueda de la libertad positiva, entendida como la realización de un ideal colectivo o la imposición de un «bien común», puede conducir a la supresión de la libertad individual y justificar regímenes autoritarios.

La diplomacia coercitiva y la expansión de este nuevo «estatismo no burocrático» —caracterizado por la expansión del poder económico, político, militar y tecnológico a nivel internacional por parte de las nuevas Repúblicas Imperiales, ya sean democráticas o autocráticas— implican riesgos globales que van más allá de la competencia entre EE.UU., China y Rusia. Constituyen una fuente de inestabilidad y confrontación en múltiples dimensiones —híbridas, como suele decirse hoy— que potencialmente erosionará las democracias y polarizará ideológicamente a los distintos países y bloques de poder en este nuevo *statu quo* mundial.

La defensa de los valores democráticos ante los riesgos que trae consigo el regreso de la República Imperial es una tarea ineludible. Sin embargo, también es necesario adoptar una mirada crítica sobre cómo el globalismo —no la globalización— ha contribuido a que la ilusión populista haya calado en la sociedad norteamericana. La transferencia de la contradicción marxista entre pobres y ricos hacia nuevas divisiones —género y subgéneros sexuales, razas, pueblos originarios, contaminadores y contaminados— y la imposición desde arriba de concepciones cuasi totalitarias del bienestar general constituyen errores de la sociedad del bienestar posterior a la Guerra Fría. Estos procesos han tendido a debilitar la tradición, desestructurar la historia, la familia e incluso la cristiandad, en pro de una concepción utilitarista de la libertad que no ha dudado en restringir la libertad individual y el pluralismo en nombre de un supuesto bienestar general, creando así las bases para el ascenso de ideologías populistas y autoritarias en Occidente.

La crisis de la sociedad occidental

La «República Imperial», con su tendencia al intervencionismo, la diplomacia coercitiva y la expansión del poder estatal, no surge en el vacío. Es, en gran

medida, un reflejo de la crisis que atraviesa la sociedad occidental, marcada por las contradicciones del desarrollo del liberalismo progresista que ha dominado el pensamiento político occidental en las últimas décadas. Como señala Deneen (2019), este liberalismo progresista, al promover un individualismo desenfrenado y una visión utilitarista de la libertad, ha socavado las bases culturales de la sociedad occidental y ha conducido a la fragmentación social y a la pérdida de confianza en las instituciones.

La erosión de valores tradicionales —como el respeto a la autoridad legítima, la centralidad de la familia y la comunidad, y la adhesión a un conjunto de normas morales compartidas— ha caracterizado esta crisis. Este proceso ha sido impulsado por factores como la secularización, una concepción utilitarista del individualismo y el globalismo, que han debilitado los lazos sociales y promovido una visión instrumental de la vida humana.

El globalismo, entendido como ideología, promueve una visión homogénea del mundo, buscando diluir las fronteras nacionales y culturales en favor de una supuesta comunidad global abstracta. Esto puede tener consecuencias negativas: pérdida de identidad local, erosión de instituciones tradicionales e imposición de valores universales que no respetan la diversidad cultural ni los procesos históricos propios de cada nación.

La fragmentación social —entendida como la proliferación de grupos con identidades y valores divergentes que compiten por imponer sus intereses en las políticas públicas— representa una distorsión del ideal pluralista. El pluralismo genuino implica la coexistencia de diversas perspectivas y la búsqueda de consensos dentro del marco de la igualdad ante la ley. En cambio, la fragmentación social puede derivar en una lucha por el predominio, donde el Estado se convierte en un botín de privilegios para grupos de presión. Esta dinámica socava la cohesión social, erosiona la confianza institucional y pone en riesgo la libertad individual al transformar la democracia en un campo de confrontación permanente.

Para salvaguardar el pluralismo y la libertad individual, es esencial que el Estado garantice la igualdad ante la ley para todos los ciudadanos, independientemente de su identidad o afiliación grupal, y que limite su función a la protección de derechos individuales y la provisión de bienes públicos esenciales, evitando convertirse en instrumento de favoritismo o clientelismo político.

La pérdida de confianza en las instituciones —gobierno, partidos políticos, medios de comunicación y empresas— constituye otro síntoma central de la

crisis occidental. Esta desconfianza se origina en la percepción de corrupción, ineficiencia, opacidad y desconexión entre instituciones y ciudadanía. Como resultado, se debilita la legitimidad democrática y se erosiona la adhesión al orden liberal. Desde una perspectiva hayekiana (Hayek, 2006), esta pérdida de confianza refleja la erosión del orden espontáneo que caracteriza a una sociedad libre.

La deconstrucción de la historia, la familia y la tradición también ha contribuido a esta crisis. La pérdida de referentes culturales y morales ha generado un terreno fértil para el surgimiento de populismos y autoritarismos que prometen soluciones simples a problemas complejos, explotando el miedo y la incertidumbre social. Bloom (1987) ya advertía que ciertos modelos educativos contemporáneos habían contribuido a esta pérdida de referentes culturales, debilitando la transmisión de tradición y continuidad histórica.

No obstante, es importante precisar que la tradición, como señala Hayek, no debe entenderse como inmovilismo. La tradición es el resultado acumulado del conocimiento generado por la interacción espontánea de individuos a lo largo del tiempo. Las normas que sobreviven son aquellas que han demostrado ser funcionales para la cooperación social. No son producto de la ingeniería racional de un individuo o grupo, sino el resultado de un proceso evolutivo de ensayo y error.

Por ello, esta crítica al liberalismo progresista debe diferenciarse claramente de la defensa de la libertad negativa formulada por Hayek y Berlin. La libertad negativa —ausencia de coerción— constituye un derecho fundamental que no debe sacrificarse en aras de un supuesto bienestar general definido por una autoridad política o ideológica. Cuando la libertad se subordina a un ideal colectivo abstracto, se abre la puerta a la expansión arbitraria del poder estatal.

En este contexto, la crisis occidental no es un fracaso del liberalismo clásico, sino la consecuencia de su desplazamiento por una versión utilitarista que justifica la expansión estatal y la restricción de libertades individuales en nombre del bienestar general. Ante esta crisis, la «República Imperial» puede presentarse como una respuesta tentadora: promete orden y seguridad frente a la incertidumbre. Sin embargo, esta solución implica riesgos graves para la democracia liberal, la libertad individual y la estabilidad internacional.

Propuestas y desafíos desde la libertad

Frente a la crisis de la sociedad occidental y al retorno de la «República Imperial», resulta necesario formular propuestas basadas en la libertad individual y el pluralismo institucional.

La igualdad ante la ley y el pluralismo: una unión indisoluble

La igualdad ante la ley es condición indispensable del pluralismo auténtico. Sin igualdad jurídica, el pluralismo se degrada en sistema de privilegios sectoriales. Para que el pluralismo florezca, el Estado debe actuar con neutralidad e imparcialidad, aplicando la ley de manera uniforme, sin distinción de origen, identidad o creencias.

La globalización como motor de progreso

La globalización —entendida como libre intercambio de bienes, servicios, capitales e ideas— ha sido un motor de progreso económico y tecnológico. Permite acceso a mercados, innovación y transferencia de conocimiento. No obstante, debe desarrollarse dentro de reglas claras y bajo el principio de responsabilidad en el cumplimiento de compromisos, evitando la concentración de beneficios en élites transnacionales desconectadas de las realidades locales.

La libertad individual como elemento creativo

La libertad individual es esencial para el desarrollo humano. Permite desplegar talentos, innovar y contribuir al progreso social. Como destaca Hayek (2006), la interacción libre de individuos genera un orden espontáneo que promueve el bienestar general sin necesidad de planificación centralizada.

El equilibrio entre función y tamaño del Estado

El Estado debe encontrar un equilibrio entre su función protectora y su tamaño operativo. Un Estado excesivamente intervencionista sofoca la creatividad y la iniciativa privada; uno demasiado débil no puede garantizar seguridad ni justicia. El reto consiste en preservar la libertad sin abandonar la responsabilidad institucional.

Retos pendientes

Para concretar estas propuestas, deben afrontarse varios desafíos:

- Fortalecer la educación: una educación que fomente pensamiento crítico, tolerancia y respeto por la diversidad es esencial para sostener una sociedad libre.
- Promover la participación ciudadana: la democracia requiere involucramiento activo en los distintos niveles de decisión.

- Defender la libertad de expresión: sin debate abierto y crítica al poder, no puede existir orden liberal genuino.

Conclusión

El resurgimiento de la «República Imperial» plantea desafíos significativos para el orden internacional y la libertad individual. La crisis occidental — caracterizada por fragmentación social, erosión institucional y debilitamiento cultural— ha generado condiciones propicias para la expansión estatal y el intervencionismo externo.

No obstante, la defensa de la igualdad ante la ley, el pluralismo, la libertad individual y un Estado equilibrado ofrece un camino alternativo. Como señaló Berlin (1958), la preservación de la libertad negativa es condición esencial para evitar tendencias autoritarias y construir un orden internacional basado en cooperación y respeto mutuo.

El desafío contemporáneo no consiste en elegir entre poder o debilidad, sino en restaurar el fundamento liberal que hizo posible la prosperidad occidental: la primacía de la libertad individual bajo un marco institucional estable y limitado.

Referencias

- Applebaum, A. (2022). *Autocracia* S.A. Editorial Debate.
- Aron, R. (1972). *La República imperial: Los Estados Unidos en el mundo (1945–1972)*. Alianza Editorial.
- Aron, R. (1986). *La République impériale: Les États-Unis dans le monde (1945–1972)*. Calmann-Lévy.
- Berlin, I. (1958). *Dos conceptos de libertad. En Cuatro ensayos sobre la libertad* (pp. 166–217). Alianza Editorial.
- Bloom, A. (1987). *The closing of the American mind*. Simon & Schuster.
- Deneen, P. J. (2019). *Why liberalism failed*. Yale University Press.
- Hayek, F. A. (2006). *Los fundamentos de la libertad* (J. V. Torrente, Trad.). Unión Editorial.
- Kagan, R. (2003). *Of paradise and power: America and Europe in the new world order*. Knopf.

Derechos de Autor (c) 2024 Francisco Segundo Portilla Chu



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.



Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty, por Abhijit Banerjee y Esther Duflo. En 2019, Abhijit Banerjee y Esther Duflo fueron galardonados con el Premio Nobel de Economía por su enfoque experimental en la lucha contra la pobreza global. Se comenta a continuación el libro escrito por ambos autores, *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*, publicado por Public Affairs en 2012.

El texto reúne propuestas metodológicas, trabajos de campo, hallazgos empíricos y discusiones teóricas sobre la vida de los pobres. Las anécdotas que acompañan los capítulos aportan a la divulgación facilitando la lectura. Varios capítulos contienen entrevistas con actores de distintas organizaciones y con personas vulnerables viviendo la pobreza.

Uno de los aportes metodológicos clave de los autores es el énfasis en los experimentos aleatorios controlados. En esos experimentos se crean dos grupos aleatoriamente, uno de los grupos será el considerado y analizado, el otro grupo se lo denomina y utiliza como grupo de control (García Montalvo, 2008) (Duflo, 2008). El libro abunda en ejemplos de salud, educación, ahorro, microcréditos y emprendimientos. Por ejemplo, se utilizan experimentos para evaluar la efectividad de medicinas, la mejora en el presentismo escolar y la calidad educativa. A través de este enfoque, se sugiere que la forma de estudiar un problema económico es tan importante como las soluciones que se proponen. Esa insistencia en el diseño para recoger evidencia concreta no es menor: los detalles importan y, con demasiada frecuencia, los agregados económicos los ignoran o, peor, los tergiversan.

La obra abunda en anécdotas. Estas no son meros adornos narrativos, sino ilustraciones útiles para hacer accesible un problema complejo. A través de ellas, el lector se asoma a la vida cotidiana de quienes viven con menos de dos dólares por día. En este contexto, se plantean preguntas fundamentales: ¿existe una «trampa de pobreza»? Muchos indigentes parecen razonar que, si el futuro será igual o peor, lo sensato es gastar hoy. Luce lógico desde la

preferencia temporal, no parece irracional y mucho menos inmoral (discusión que los autores tratan con sumo cuidado).

En la raíz de estas decisiones, afirman Banerjee y Dufló, están las instituciones. Si bien el libro enfatiza su importancia, podría explorarse más a fondo el papel de las reglas informales o las prácticas culturales. Aun así, el fenómeno de la corrupción —que puede considerarse una institución cultural de carácter informal— es tratado en profundidad. No faltan datos duros sobre corrupción. En muchos casos, los recursos destinados a programas educativos apenas llegan a las escuelas; en algunos, directamente no llegan.

Ante la evidente falencia del Estado en la provisión de servicios básicos, los autores examinan las posibilidades que ofrecen el mercado y la sociedad civil. El microcrédito, aunque lejos de ser una panacea, es una de las herramientas analizadas. La solución propuesta no se apoya en una sola estructura: se combinan las ONG, organismos multilaterales como el Banco Mundial y, en ciertos casos, gobiernos nacionales y locales. Sin embargo, estas respuestas conservan un sesgo de «soluciones de expertos», lo que distancia esta visión del análisis de propuestas descentralizadas como la de Elinor Ostrom (1990).

Dufló y Banerjee no eluden esa crítica. Por el contrario, reconocen explícitamente los riesgos de lo que William Easterly denominó «la tiranía de los expertos» (2015, p.). Por ello, sus medidas de acción pública tienden a ser más cautas, diseñadas con cuidado y con foco en cambios incrementales. La idea de intervenir «en el margen», mediante pequeños empujones (*nudges*), sintetiza su aproximación: transformar poco a poco, con impacto acumulativo en la medida en que pequeños éxitos sean imitados por otros.

Las políticas públicas estilo *nudges* contienen peligros varios. Una variedad ilimitada de empujones diversos podría ser impagable para el contribuyente y deficitaria para el sector público. Muchas de esas políticas públicas recaen en lo que William Sumner llama el hombre olvidado (*forgotten man*), el contribuyente, quien se empobrece con los impuestos presentes y futuros.¹ Finalmente, los desequilibrios macroeconómicos destruyen valor social, mermando el ahorro agregado y la inversión de largo plazo. Quizás por ese motivo sirven las propuestas de las organizaciones de la sociedad civil, sin financiamiento de estados pobres como sus habitantes.

Como es imaginable, la pobreza es compleja. No basta con buenos datos o teorías sofisticadas. Según los autores, existen tres obstáculos persistentes

¹ Sumner, William (1884) y Landoni, Juan Sebastián y Luciano Villegas (2022).

que comienzan con la misma letra: ideología, ignorancia e inercia. Quizás, puede agregarse una cuarta «i»: irracionalidad, más de parte de los hacedores y ejecutores de política pública que de los propios pobres.

El libro desmitifica varias suposiciones. Contrario a lo que muchos podrían pensar, los pobres gastan en salud y educación. Y gastan proporciones de sus ingresos que sorprenden. El problema es la calidad de esos servicios: en muchos casos, pésima o incluso inexistente. De ese modo, *Poor Economics* ofrece un retrato ambivalente de la ayuda humanitaria: una herramienta con luces y sombras, cuyos efectos deben evaluarse con el rigor y la humildad propios del pensamiento crítico.

En este punto, emerge quizás la crítica más relevante: la tentación de creer que el conocimiento experto puede diseñar soluciones *top-down* infalibles. Como advertía Friedrich Hayek (1974, p.), en su discurso al recibir el Nobel, ese exceso de confianza tiende a derivar en políticas bien intencionadas que fracasan indefectiblemente. Nuevamente, cobra relevancia la humildad para evitar imponer la forma de vida a los demás.

Los países denominados pobres o con altas tasas de pobreza e indigencia adolecen de instituciones para el desarrollo. Sus instituciones culturales y formales tienden a ser predatorias o extractivas, según las denominan Daron Acemoglu y James Robinson (2012). El respeto a la vida, la propiedad y los contratos brilla por su ausencia (James, 2019). También está disminuida o ausente la confianza, tanto del público como de las autoridades, en un orden abierto, descentralizado y competitivo. Preponderan los modelos de sociedad cerrada o de acceso limitado, utilizando la terminología de Douglass North et al. (2012, p.).

Por si fuera poco, la legislación suele ser volátil y arbitraria. No sorprende que, en esos contextos institucionales adversos, los esfuerzos de ahorrar y emprender sean menores y se concentren en proyectos de subsistencia y de corto plazo. En el libro de Dufló y Banerjee (2012) se dedican dos de los diez capítulos a ese análisis: el capítulo 8, «Saving Brick by Brick», y el capítulo 9, «Reluctant Entrepreneurs».

Sin embargo, el valor del libro trasciende lo técnico, lo estadístico y lo teórico. Su lectura invita a una reflexión ética: la necesidad de integrar a quienes se encuentran en los márgenes y son más vulnerables. En última instancia, nos propone considerar una sociedad abierta, libre y justa, donde los individuos no sólo sobrevivan, sino florezcan como personas en comunidad.

Referencias

Acemoglu, D., & Robinson, J. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. [Por qué las naciones fallan: los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza]. Crown Publisher.

Banerjee, A. & Duflo, E. (2012). *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. [Repensar la pobreza: Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global]. Public Affairs.

Duflo, E. (2008). La evaluación de las intervenciones educativas: evidencia a partir de experimentos aleatorizados. En José García Montalvo (Ed.), *El análisis experimental de la ayuda al desarrollo: la evaluación de lo que funciona y lo que no funciona* (pp.). Fundación BBVA.

Easterly, W. (2015). *The Tyranny of Experts: Economists, Dictators, and the Forgotten Rights of the Poor*. [La tiranía de los expertos: economistas, dictadores y los olvidados derechos de los pobres]. Basic Books.

García Montalvo, J. (2008). La ayuda al desarrollo: su eficacia y métodos experimentales para su evaluación. En J. García Montalvo (Ed.), *El análisis experimental de la ayuda al desarrollo. La evaluación de lo que funciona y lo que no funciona* (pp.). Fundación BBVA.

García Montalvo, J. (Ed.). (2008). *El análisis experimental de la ayuda al desarrollo: La evaluación de lo que funciona y lo que no funciona*. Fundación BBVA.

Hayek, F. (1974). *The Pretense of Knowledge*. [La pretensión del conocimiento]. The Nobel Prize. <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1974/hayek/lecture/>

Landoni, J. S. & Villegas, L. (2022). *Pagan los pobres. Consecuencias negativas de políticas públicas con buenas (y malas) intenciones*. Editorial Galerna.

North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2012). *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. [Violencia y órdenes sociales: un marco conceptual para la interpretación de la historia registrada de la humanidad]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575839>

Ostrom, E. (1990). *El gobierno de los bienes comunes*. La evolución de las instituciones de acción colectiva. Fondo de Cultura Económica (2000).

Otteson, J. (2019). *Honorable Business. A Framework for Business in a Just and Humane Society*. [La empresa honorable: Un marco para los negocios en una sociedad justa y humana]. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190914202.001.0001>

Sumner, W. G. (1883, [1992]). *The Forgotten Man*. En *On Liberty, Society, and Politics: The Essential Essays of William Graham Sumner*. Liberty Fund.

Juan Sebastián Landoni

Universidad Católica Argentina
jperezw@unis.edu.gt



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.



The Forgotten Man: A New History of the Great Depression (HarperCollins, 2007), de Amity Shlaes, es un intento riguroso, aunque incómodo para muchos, por devolverle espesor moral a un momento que suele tratarse como mero fenómeno económico. En un tiempo marcado por la confianza casi religiosa en las soluciones técnicas, la autora, economista de formación e historiadora de vocación, se atreve a sugerir que el desplome del 29 no solo arrastró bancos y empleos, sino también certezas sobre el lugar del poder en una sociedad libre. Y que el remedio aplicado desde Washington, el New Deal, podría haber agravado aquello mismo que pretendía curar: la descomposición del orden cívico.

El título del libro recupera una figura olvidada en más de un sentido. El «hombre olvidado» era, para William Graham Sumner, el ciudadano común, el contribuyente silencioso que soporta el peso de las políticas ideadas por élites morales sin que nadie le consulte o represente. Roosevelt retoma el término para hablar del desempleado, el excluido. Shlaes devuelve la atención al primero: al que no pide nada, pero termina pagando por todos. Esta relectura, casi un contragolpe semántico, anticipa el tono general del libro, que no es nostálgico ni reactivo, sino deliberadamente contraintuitivo.

La estructura del libro combina narración histórica, perfiles biográficos y análisis económico, en un registro que rehúye tanto el academicismo opaco como la demagogia panfletaria. A través de capítulos que siguen las trayectorias de figuras centrales (Roosevelt, Hoover, Tugwell, Ickes, Willkie), así como de empresarios anónimos y ciudadanos comunes, Shlaes articula un relato en el que las buenas intenciones del Estado derivan con frecuencia en coerción, clientelismo o arbitrariedad. No se trata aquí de un alegato antiestatal en clave doctrinaria, sino de una constatación empírica: allí donde se destruyen los márgenes de autonomía, también se diluyen las virtudes que una comunidad necesita para sobrevivir como tal.

Lo más notable del libro no es, sin embargo, la denuncia de los errores económicos del New Deal (que Shlaes documenta con cuidado), sino su esfuerzo

por recuperar una lectura moral de los procesos económicos. Las decisiones políticas que se analizan no son juzgadas sólo por sus efectos agregados, sino por el tipo de relación que instauran entre gobernantes y gobernados. Lo que está en juego no es solo la tasa de empleo, sino la dignidad del ciudadano libre frente al Estado planificador. En ese sentido, el libro interpela más allá de los Estados Unidos: habla también a las repúblicas fatigadas del presente, donde el contrato social se ha vuelto un trámite y la deliberación política un decorado.

No obstante, el texto no está exento de problemas. Su lectura del New Deal tiende por momentos a la simplificación, presentando un bloque homogéneo donde en realidad hubo tensiones, contradicciones y aprendizajes. Las críticas al intervencionismo son válidas, pero por momentos se extraña un tratamiento más matizado de las causas inmediatas de la crisis: la fragilidad institucional del sistema bancario, los errores de política monetaria y ciertos factores internacionales que escapaban al control del ciudadano común. También habría sido valioso considerar con mayor detenimiento las respuestas locales que, fuera del radar federal, ensayaron formas de resiliencia y organización espontánea. El gesto interpretativo de Shlaes, si bien potente, puede resultar a veces excesivamente reactivo, como si cada acción estatal implicara por definición una amenaza latente a la libertad. Esto debilita su argumento precisamente donde más necesita matices: en la distinción entre prudencia y abandono, entre subsidiariedad y omisión.

Pese a estas limitaciones, el libro consigue formular una pregunta que rara vez se plantea con esta claridad: ¿puede una sociedad libre sostenerse cuando el poder se concentra sin resistencia en nombre del bienestar? ¿Qué se pierde cuando el lenguaje de los derechos desplaza al de los deberes, y cuando la obediencia reemplaza a la responsabilidad? La crítica de Shlaes se vuelve más actual cuanto más se aleja del detalle histórico: su advertencia es contra toda tentación de redención política por vía administrativa. Y en ese sentido, su lectura de la Depresión ofrece una lección que va más allá de la economía: no hay técnica que sustituya el juicio, ni planificación que reemplace la confianza.

Leído desde América Latina, donde las crisis económicas suelen dar paso a regímenes paternalistas con pretensiones redentoras, el libro adquiere una resonancia particular. Porque lo que Shlaes narra no es solo el fracaso de ciertas políticas, sino la erosión de un tipo de ciudadanía: la que vive de su trabajo, honra sus vínculos y actúa con responsabilidad incluso cuando nadie lo ve. Esa figura, casi siempre silenciosa, a menudo burlada, es la que da sentido a toda comunidad política que aún quiera llamarse libre. Y es también la más frágil cuando la política se convierte en espectáculo o ingeniería social.

Comparado con textos como *Freedom from Fear* de David M. Kennedy, más favorable al New Deal y sus legados institucionales, *The Forgotten Man* propone una lectura más exigente, menos dispuesta a absolver al poder por sus intenciones. Su tono no es cínico ni celebratorio, sino ético en el sentido más fuerte del término: no se pregunta tanto qué funcionó, sino qué era justo. Y ese es, quizás, su mayor aporte.

El libro de Shlaes es incómodo para quienes buscan en la historia una confirmación de sus deseos. Pero es valioso precisamente por eso: porque recuerda que ninguna estructura técnica puede reemplazar la conciencia moral de los ciudadanos, y que la libertad no se construye desde arriba, sino desde la vida concreta de quienes se atreven a sostenerla incluso cuando no conviene. Esa lección, tan sencilla como olvidada, hace que este libro, a pesar de sus límites, merezca un lugar entre las obras que invitan a pensar el poder con humildad y el pasado con responsabilidad.

Juan Pablo Chamon Saucedo²

LIBERA Bolivia

juanurzuam@gmail.com

² El autor agradece profundamente el apoyo recibido a través de la Beca Nueva Cultura de la Universidad de los Andes (Chile) y del Nicola Center for Ethics and Culture de la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos).



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.



Reseña de Mattias Desmet, *The Psychology of Totalitarianism* (La psicología del totalitarismo), White River Junction Vermont: Chelsea Green Publishing, 2022.

En los pocos años que han pasado desde el inicio de la pandemia de Covid-19 y los confinamientos casi globales impuestos por los gobiernos a la actividad social y económica humana, la preocupación de que estemos presenciando el surgimiento de una nueva era de totalitarismo ha ido creciendo. El psicólogo clínico belga Mattias Desmet, quien soportó el rechazo de colegas y medios de comunicación por sus críticas a los modelos epidemiológicos utilizados para justificar los cierres, ya encontraba desconcertante el incremento de la censura, la reducción de la privacidad y la expansión normativa que surgían del creciente deseo de las masas por garantizar una mayor seguridad. Al igual que para muchos de nosotros, la crisis de Covid-19 intensificó el interés de Desmet por comprender qué estaba llevando a las personas a «sacrificar sus propios intereses personales en solidaridad con el colectivo», y por qué esto resultaba en «una profunda intolerancia hacia las voces disidentes y una marcada susceptibilidad al adoctrinamiento y la propaganda pseudocientífica».

La psicología del totalitarismo (2022) es producto de la investigación de Desmet.

La preocupación de Desmet es entender, a través de la dinámica de la psicología social, cómo una población puede estar lista, por así decirlo, para que un gobierno totalitario surja. El libro realiza una exploración oportuna de los aspectos psicológicos implicados en el control social. En él, presenta su concepto de «formación de masas», el proceso psicológico mediante el cual una población se vuelve «totalitarizada» mucho antes de que aparezcan las manifestaciones institucionales más conocidas del totalitarismo, como la reeducación psicológica y los campos de concentración. El libro se compone de tres partes. La primera parte explora «La ciencia y sus efectos psicológicos»; la segunda desarrolla su tesis clave sobre «Formación de masas y totalitarismo»;

y la tercera pide una «des-tecnologización» y «des-mecanización» del mundo y una recalibración del papel de la ciencia en la sociedad.

El enfoque de Desmet en la ciencia es clave tanto para su diagnóstico como para su prescripción. Argumenta que nuestros desafíos sociales actuales se han visto exacerbados por el fracaso de la ciencia y la racionalidad de la Ilustración para aliviar nuestros dilemas existenciales. Un aspecto fundamental en la reconsideración de Desmet sobre la empresa científica como base cultural de la modernidad es la crisis de replicación, la cual se convirtió en un asunto de interés público a principios de este siglo. El ámbito de la psicología de Desmet fue particularmente afectado por la revelación de que muchos de los resultados de las investigaciones publicadas resultaron ser irreproducibles. La magnitud de la crisis de replicación destaca la afirmación de Desmet de que la ciencia se ha transformado en una ideología sustentada en una «crisis epistemológica fundamental» (19). Desmet compara la «gran ciencia» (una ciencia que mantiene una mente abierta y busca la razón) con la «ciencia pequeña» (una ciencia que se degeneró en ideología). Él atribuye la evolución de la gran ciencia a la ciencia pequeña a la ascendencia de la visión del mundo mecanicista y los tonos utópicos que acompañaron la expansión de la visión positivista de la ciencia, la cual adquirió mayor protagonismo en los siglos XIX y XX. Para Desmet, la ideología mecanicista vende «un discurso pseudocientífico de números, datos y estadísticas» que, cuando se combina con esperanzas utópicas y la administración tecnocrática, tiene profundos efectos psicológicos en la sociedad. En resumen, Desmet argumenta, la promesa de la ciencia de la Ilustración llevó a las sociedades a una creciente gestión tecnocrática en un «intento desesperado de controlar la vida».

Desmet sostiene que, en lugar de aumentar la capacidad de las personas para afrontar los altibajos de la vida, las falsas expectativas tecnocráticas en realidad generan «el deseo de un amo» y reducen nuestra tolerancia al sufrimiento. Esto ha provocado un incremento generalizado en el miedo, la ansiedad y el aislamiento social, lo cual puede explicar por qué durante la pandemia de Covid-19 la gente estuvo tan dispuesta a acatar las órdenes del gobierno y, en muchos casos, a participar voluntariamente en su implementación.

Al comparar los cambios sociales que facilitan la formación de masas con las etapas del desarrollo psicológico de un niño que no establece relaciones sanas con los demás, Desmet ofrece una explicación psicológica del narcisismo, en la cual el niño nunca supera su deseo de ser el centro de atención del otro (generalmente de la madre), y la aplica a la psicología social de la cultura moderna. Cree que la expansión del miedo y la inseguridad ha generado un patrón de expansión del narcisismo que depende de la atención social (como se observa en

los políticos populistas, los influencers y la manera en que manejamos nuestras redes sociales) y una creciente «obsesión por la regulación». Una vez que una sociedad alcanza un punto de inflexión, estos cambios se retroalimentan entre sí, dando lugar a la aparición de «una nueva moralidad» que resulta ser «más estricta, más vaga, más irracional y más hipócrita que la moralidad religiosa anterior, la cual la Ilustración intentó eliminar para liberar a las personas» (75). Desmet plantea que el alarmismo climático, la cultura woke y los bloqueos por Covid-19 —que, aunque son fenómenos diferentes, han requerido la implementación de normas morales cada vez más estrictas e intolerantes a la disidencia—han generado la situación perfecta para facilitar el potencial de formación de masas en nuestra era. En este contexto, el líder de la masa no es más que una manifestación de la hipnosis colectiva, que generalmente surge de la propia masa y expresa las necesidades psicológicas de la multitud.

En la segunda parte, Desmet analiza cómo un momento psicosocial, basado en la imposibilidad de cumplir las promesas de una ideología mecanicista, puede hacer que una población sea vulnerable al totalitarismo. Las consecuencias del enfoque de la Ilustración en la racionalización y la mecanización generaron condiciones culturales que, en realidad, incrementaron la ansiedad de las personas, quienes al mismo tiempo se fueron aislando cada vez más entre sí. Esto sentó las bases para la «formación de masas» que antecede a la disposición de aceptar los controles totalitarios cada vez mayores en la sociedad. Las cuatro condiciones que facilitan esta formación de masas son: 1) soledad generalizada y aislamiento social, 2) pérdida del sentido de la vida, 3) ansiedad difusa y generalizada, y 4) frustración y agresión también difusas y generalizadas. El incremento de la ansiedad difusa, ansiedad que aparece sin un motivo específico de preocupación (como una enfermedad, una ruptura o problemas económicos), parece ser la condición más crítica.

Desmet señala que la masa suele buscar un líder capaz de identificar un objeto para su ansiedad difusa y, posteriormente, brindar «una estrategia para manejar ese objeto de ansiedad» (96). Resulta curioso que Desmet no mencione el influyente trabajo de René Girard sobre el mecanismo del chivo expiatorio, a pesar de que sigue describiendo cómo la formación de masas puede intensificarse a través de «una sugerencia en la esfera pública» que proporciona un objetivo para la ansiedad difusa en aumento, como los nazis hicieron con los judíos al convertirlos en el foco de los descontentos alemanes en el periodo de entreguerras.

Esa «sugerencia» generalmente adopta la forma de una nueva narrativa cultural que tiende a provocar dos tipos de respuestas de una población cada vez más susceptible a la inmersión en la masa: «uno confía ciegamente en los

líderes (y desaparece en la masa), o uno que desconfía por completo de ellos y los ve como personas que a sabiendas llevan a cabo un plan malvado (es decir, conspiradores)» (105). Cualquiera de estas opciones suele imbuir a los líderes de la masa con un conocimiento absoluto y un poder significativo. Eventualmente, la dinámica de la conspiración y la ideología y de la estigmatización ritual y la opresión de los nuevos objetivos de la ansiedad generalizada se entrelazan con la lógica de los partidos y líderes totalitarios que comienzan a institucionalizar la nueva narrativa y a suprimir más agresivamente la disidencia.

En la parte final del libro, Desmet intenta formular una solución, una manera de endurecer a las personas contra el encanto hipnótico de la masa. Propone que será necesario encontrar una forma de trascender la perspectiva mecanicista del mundo que ha establecido las condiciones que alimentaron las ansiedades de los hombres modernos. No obstante, su propuesta parece proporcionar pocas ideas sobre los mecanismos específicos a través de los cuales podríamos romper una hipnosis masiva acelerada. Llama a la ciencia a abandonar la arrogancia de la Ilustración y a adoptar una actitud más auténtica de empatía hacia el mundo, junto con un sentido de humildad frente a un universo incommensurable. Motiva al ser humano a «conocerse a sí mismo como un ser psicológico» y, por ende, a ser capaz de otorgar significado únicamente cuando sentimos nuestra propia experiencia en conexión con el mundo exterior y «lo expresamos en palabras y lo articulamos en relación con otro» (185). La forma en que logramos esto queda en gran medida sin ser explorada.

Esta solución insatisfactoria demuestra que su crítica a la «ciencia» necesita una explicación más profunda y elaborada. Según él, «grandes científicos» han abandonado el discurso lógico y factual de la ciencia y han vuelto, de manera iluminada, a un tipo de discurso que en la Ilustración se consideraba secundario: un discurso poético o místico, que expresa un respeto genuino y un asombro auténtico por lo innombrable, aquello que siempre escapa a la comprensión humana (180). El Gran Científico es aquél que, presumiblemente, ha empleado las herramientas científicas para ampliar nuestra comprensión de ciertos aspectos de la naturaleza, pero que, en ese proceso, ha llegado a una especie de modestia socrática en lugar de adoptar la arrogancia tecnocrática de un «conocimiento superior» (178). Incluso si el científico tecnocrático lograra cambiar de rumbo y participar en la gran ciencia, ¿de qué manera esto contribuiría a la situación del individuo totalitario atrapado en una formación de masas, que ha sido preparada para reducir la curiosidad y la empatía en favor del conformismo y la supervivencia?

Al reducir el pensamiento de la Ilustración a su forma más positivista, quizás debido a las influencias positivistas en la propia psicología y al contexto cultural

de la erudición europea, Desmet no logra abordar una historia más profunda de las disputas entre «materia y espíritu» (título del capítulo 10) y entre «ciencia y verdad» (título del capítulo 11). Aunque reconoce patrones psicológicos relevantes y su disposición a cuestionar los fundamentos científicos de su disciplina es reveladora, el enfoque de Desmet en última instancia carece de la profundidad epistemológica e histórica que ofrecen análisis previos de la tecnocracia totalitaria, como *Science, Faith, and Society* (Ciencia, fe y sociedad) (1946) de Michael Polanyi y *The Counterrevolution of Science* (La contrarrevolución de la ciencia) (1952) de F. A. Hayek.

Al intentar entender de qué manera el totalitarismo había corrompido la ciencia durante la Segunda Guerra Mundial, Polanyi hizo un llamado serio para prestar mayor atención a las relaciones entre la ciencia, la verdad y, lo que es aún más importante, las obligaciones trascendentes del ser humano. Él observó que «el momento en el cual una comunidad deja de dedicarse, a través de sus miembros, a ideas trascendentes, puede seguir existiendo indiscutiblemente solamente mediante la sumisión a un único centro de poder secular ilimitado». Desmet y sus lectores pueden descubrir mucha información al abordar la revisión de Polanyi sobre la dinámica institucional de la ciencia y su argumento de que, en el fondo, la ciencia se basa en una forma de fe. Como Polanyi escribió:

Parecería entonces que, cuando los fundamentos de la ciencia son compartidos por la comunidad científica, cada individuo debe aceptarlos a través de un acto de fe o devoción. Estas premisas no solo sirven como una orientación para la intuición, sino también como una guía para la conciencia; no son simplemente sugerencias, sino también normativas. Parece que la tradición científica debe mantenerse como una demanda incondicional para poder sostenerse en su totalidad. Solo puede ser aprovechada por los científicos si se pone a su servicio. Es una realidad espiritual que se sitúa por encima de ellos y requiere de su lealtad (Polanyi, 54).

Para Polanyi, incluso las comunidades políticas idealmente permanecen unidas en la medida en que sus miembros comparten un reconocimiento de las obligaciones trascendentes que les corresponden. Esto significa que debe haber tanto una transmisión efectiva de las tradiciones culturales como protecciones para las decisiones concienzudas de hombres y mujeres, para los patrones policéntricos de consenso cultural que se ajustan mutuamente para formar vínculos mucho más resilientes y humanos que las presiones coercitivas del poder externo.

Las preocupaciones de Desmet sobre los excesos de la forma positivista de la ciencia también pueden ser entendidas más profundamente por la obra

clásica de F. A. Hayek, *La contrarrevolución de la ciencia*. Muchos de los ensayos incluidos en este volumen fueron publicados en la década de 1930, cuando la sombra de la guerra comenzaba a sobrevolar Europa, como parte de lo que Hayek denominó su proyecto «abuso de la razón». Mientras que Desmet tiende a generalizar los problemas del positivismo y parece criticar toda la ciencia de la Ilustración por convertirla en ideología, Hayek intentó preservar los fundamentos de la razón que fueron establecidos por una rama diferente de la Ilustración: la escocesa.

La distinción que hace Hayek entre ciencia y *cientificismo* (que expone tanto desde una perspectiva histórica como metodológica) estuvo profundamente influenciada por su preocupación principal de comprender las metodologías que nos permiten comprender, de manera más efectiva, los fenómenos sociales. Los errores del científicismo (positivismo) fueron muchos, pero Hayek en particular se centró en la problemática de intentar aplicar metodologías apropiadas únicamente a las ciencias naturales en la resolución de cuestiones relacionadas con las ciencias sociales (o humanas). Según él, este error era «un resultado directo de la incapacidad, causada por la falta de una teoría compositiva de los fenómenos sociales, para comprender cómo las acciones independientes de muchos hombres pueden dar lugar a conjuntos coherentes, estructuras persistentes de relaciones que cumplen funciones humanas importantes sin haber sido diseñadas para ese fin» (Hayek, p. 142).

Hayek señala que el crecimiento del socialismo estaba totalmente vinculado al mal uso de la razón originado por la incapacidad de percibir la realidad y la naturaleza de los órdenes espontáneos en los fenómenos sociales. Hayek afirma que, «aunque en cierto sentido este movimiento puede considerarse una forma de superracionalismo, una demanda de una “supermente” que dirija todo, al mismo tiempo sienta las bases para un irracionalismo profundo» (Hayek, pp.158-159). Este irracionalismo culmina en «el ideal del control consciente de los fenómenos sociales», compartido por ingenieros y planificadores, y en «la arrogancia del colectivismo».

De manera similar, Desmet sostiene que el totalitarismo «es la creencia de que el intelecto humano puede ser el principio rector en la vida y en la sociedad. Su objetivo es crear una sociedad utópica y artificial dirigida por tecnócratas o expertos que, basándose en sus conocimientos técnicos, se asegurarán de que la máquina de la sociedad funcione a la perfección. En esta visión, el individuo está completamente subordinado al colectivo, reducido a ser un engranaje en la máquina de la sociedad» (175). Sin embargo, su conclusión de que, para prevenir un totalitarismo tecnocrático, necesitamos alejarnos del racionalismo y la ciencia hacia una forma de misticismo psicológico parece desechar lo

valioso en el proceso. El lector desconcertado por esta solución se beneficiará de la participación en la tradición más profunda del pensamiento liberal clásico sobre la ciencia y la sociedad representada por Hayek, Polanyi y muchos otros que trabajan principalmente en línea con los escoceses, en lugar del enfoque más radical de la Ilustración francesa. Los psicólogos como Desmet también pueden beneficiarse de este encuentro más profundo, porque, contrariamente a las acusaciones malignas de que el liberalismo es inherentemente una fuerza social atomizadora, la tradición liberal clásica ofrece un enfoque más humano (no positivista) para explorar cómo nuestras relaciones «interindividuales» ayudan a dar forma a «la vida de la mente humana y de la sociedad» (Hayek, p. 160). El enfoque del liberalismo clásico hacia el análisis de la cooperación social puede contribuir a desarrollar una metodología más sólida en la psicología social, lo que a su vez podría facilitarnos encontrar respuestas más efectivas y satisfactorias a las preguntas de Desmet sobre cómo se mueven y resurgen las ansiedades sociales, y de qué manera las personas y sus comunidades pueden volverse más resistentes a los sueños tecnocráticos que frecuentemente alimentan episodios de ansiedad social y terror político.

Lenore T. Ealy

Universidad Francisco Marroquín

lte@ufm.edu

Derechos de Autor (c) 2024 Lenore T. Ealy



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 7 | Número 2
(julio-diciembre 2024)



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org



Colaboradores

Julia Isabel Figueroa González (Guatemala)

Cuenta con un *Bachelor of Arts* en estudios liberales, con concentración en filosofía, por el Michael Polanyi College de la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala). Actualmente, cursa estudios en traducción profesional en EPTI, Guatemala. Su trayectoria incluye una pasantía en la Fundación Ortega y Gasset (Argentina) y su participación en la Cátedra John Henry Newman de la Universidad Católica de Ávila (España). Además, se desempeña como docente universitaria, escritora autónoma, investigadora académica, correctora de textos y mentora en humanidades.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4044-0632>

Alejandro Gómez (Argentina)

Es doctor en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella y *Master of Arts* por la University of Chicago. Es profesor titular de Historia en la Universidad del CEMA y director del Centro de Estudios Históricos de la misma institución. Se desempeña también como *Fellow* del Friedman-Hayek Center. Ha impartido clases y conferencias en América Latina, Estados Unidos y España. Fue becario Fulbright en dos oportunidades para estudiar y enseñar en Estados Unidos. Es autor de *Creadores de riqueza*, *La patria americana de José del Valle*, *José del Valle: político de la independencia de Centroamérica*, entre otras obras. Asimismo, ha publicado artículos en revistas académicas con arbitraje y en medios de divulgación.

Juan Pablo Gramajo Castro (Guatemala)

Es licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, abogado y notario, y máster en Historia por la Universidad Francisco Marroquín (UFM). Es doctor en Derecho y maestro en Propiedad Intelectual por la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Ha sido docente titular en licenciatura y posgrado, en cursos como Filosofía del Derecho, Teorías de la Justicia y Análisis Económico del Derecho (U); Teoría del Derecho y Derecho Constitucional (USAC); Historia de Occidente

y Derecho y Comunicación (Universidad del Istmo). Sus publicaciones en revistas académicas y ensayos de opinión abordan temas constitucionales, laborales, civiles e históricos.

José Carlos Martín de la Hoz (España)

Es doctor en Historia de la Teología y fundador de las Academias de Historia Eclesiástica de Sevilla y Valencia, de las cuales ha sido secretario general. Investigador del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, donde ha publicado ediciones críticas de obras del siglo XVI. Forma parte de la Escuela Hispánica, Centro Covarrubias, del Instituto para el Estudio de la Escuela de Salamanca. Coordina el grupo de investigación *Confianza y hecho religioso*, dedicado al estudio del problema teológico de la Inquisición, tema sobre el que ha publicado diversas monografías y artículos especializados. Asesor de la Conferencia Episcopal Española, director de la Oficina de las Causas de los Santos del Opus Dei y postulador de diversas causas. Dirige el Departamento de Disciplinas Históricas del Studium Generale del Opus Dei en España. Ha publicado más de cuarenta monografías.

Felipe Julián Mosquera Blanco (Argentina-España)

Es graduado en Economía y Derecho por la Universidad de Navarra y posee un máster en Filosofía Política por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Ha trabajado como asistente de investigación en el área de *Quantitative Marketing* del IESE Business School. Actualmente cursa el doctorado en Ciencia Política en The Catholic University of America, bajo la dirección del profesor David Walsh, discípulo de Eric Voegelin. Sus líneas de investigación abarcan la economía política, la teoría política, el pensamiento político hispánico y la teoría de la reforma política. También estudia la moderación en tiempos de polarización social, el análisis electoral y cuestiones demográficas, migratorias y de políticas familiares. Colabora con el *think tank* internacional Iguales y Diferentes, dedicado a promover la libertad de educación y el pluralismo educativo mediante la Nueva Educación Diferenciada. Más información en su CV. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6293-3004>

Francisco Segundo Portilla Chu (Perú)

Es abogado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y tiene el grado de Maestro en Derecho Constitucional y Gobernabilidad por la Universidad Privada San Juan Bautista (UPSJB). Es miembro afiliado del grupo de investigación "Derecho" y de *Annales de Estudio e Investigaciones Interdisciplinarias* del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IRA-PUCP). Actualmente ejerce la profesión y se desempeña como asesor en derecho administrativo, constitucional, gestión pública y gobernabilidad.

Carroll Ríos de Rodríguez (Guatemala)

Es guatemalteca. Presidente y fundadora del Instituto Fe y Libertad, fiduciaria y miembro del Consejo Directivo de la Universidad Francisco Marroquín. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Georgetown. Es columnista, autora y catedrática universitaria, donde imparte cursos de análisis económico de la política, desarrollo económico, historia y ética. En 2011, el Acton Institute publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*. Su trabajo académico y de divulgación se centra en la relación entre libertad, responsabilidad y desarrollo en América Latina.

Juan Fernando Sellés (España)

Es profesor de antropología en la Universidad de Navarra y profesor visitante en diez universidades extranjeras. Ha impartido quince asignaturas distintas de filosofía. Ha publicado sesenta libros y más de trescientos artículos, así como veintinueve voces en diccionarios filosóficos. Ha sido editor de diecisiete libros y coeditor de nueve. Dirige la revista *Studia Poliana*, centrada en el pensamiento de Leonardo Polo.

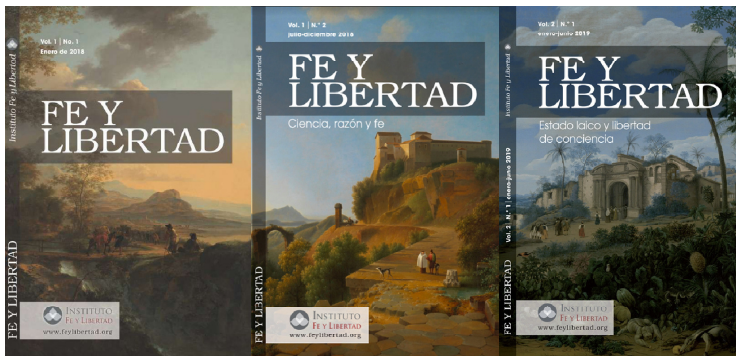
Revista **Fe y Libertad**

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.

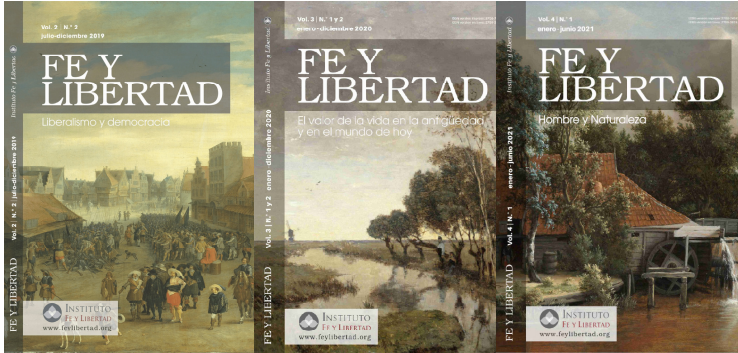
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde 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

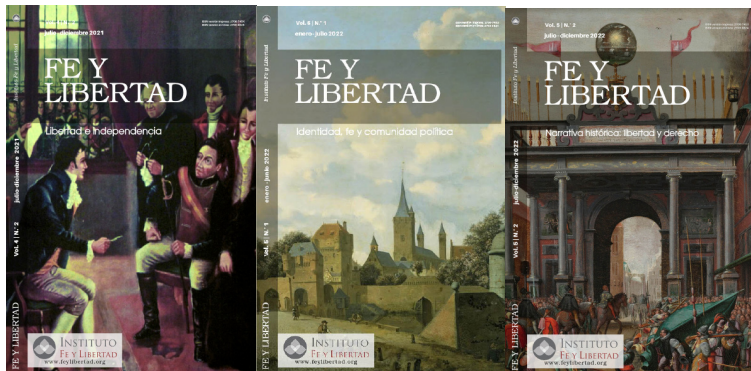
Vol. 2, núm. 1
Estado laico y libertad de conciencia



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

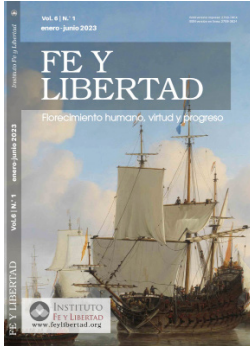
Vol. 4, núm. 1
Hombre y naturaleza



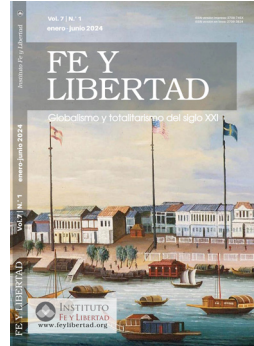
Vol. 4, núm. 2
Libertad e independencia

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



Vol. 6, núm. 2
Globalismo y
totalitarismo del siglo XXI

Para más información sobre la revista y cómo colaborar
visite <https://revista.feylibertad.org>
o escriba a
revista@feylibertad.org

