

FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

Volumen 4 | Número 2
(julio-diciembre 2021)

Libertad e independencia



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org

DIRECTOR EDITORIAL

Moris Polanco / Guatemala

EDITORES ASOCIADOS

María Lorena Castellanos R. / Guatemala

Sebastián Contreras / Chile

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, Instituto Crux
Helmuth Chávez Guatemala	Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquin
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	Mayra Franke

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 o Atribución CC BY 4.0

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

En portada: La Mañana de Rafael Beltrán, 1921

CONTENIDO

Convocatoria 7

Presentación

Moris Polanco

9 Tras dos siglos de independencia, ¿en qué nos convertimos?

Artículos

Alejandro Gómez

14 Antecedentes de la emancipación hispanoamericana

David Jaime Hernández Gutiérrez

32 Fe y libertad hispanas en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821

Alejandra Martínez Cánchica

61 Evocaciones clásicas en la dictadura de Simón Bolívar de 1813-1814

Will Ogilvie Vega de Seoane

77 Platón y la democracia: una relación complicada

*Francisca Reyes-Arellano
Giulia Ábalos Romeo*

95 Max Scheler y la perspectiva fenomenológica de la libertad

Felipe Schwember

114 Religión, derechos y sentido: un derecho natural liberal como base para el consenso entrecruzado

Marco Tulio Arévalo Morales

136 Ni conquista ni independencia: de la ficción política a la realidad

Gabriele Ciampini

156 Comunidad y Estado moderno en Bertrand de Jouvenel y Wolfgang Reinhard

Carroll Ríos de Rodríguez

170 *In memoriam*: Un cristiano comprometido con la libertad: Edmund Opitz (1914-2006)

Reseñas

Carlos Sabino

189 *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida*

- Alejandra Martínez Cánchica* **192** *Escolástica e Independencia: Las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana*
- Pablo Andrés Rosal* **197** *La Independencia y el Centenario: una mirada desde el siglo XXI*
- Josué Estrada* **202** *¿Predeterminados a creer? La soberanía de Dios, libertad, fe y responsabilidad humana*

Colaboradores 207

Revistas del IFYL 210



Convocatoria del volumen 4, número 2

Libertad e independencia

Julio-diciembre de 2021

El 2021 es un año en el que muchos países hispanoamericanos conmemoran su independencia política de España. Es una ocasión para reflexionar sobre la independencia política conjuntamente con la libertad. Ahora bien, en el caso de la libertad, tenemos que distinguir entre diferentes tipos, aunque para muchos solo existe la libertad a secas (Friedrich A. Hayek). En realidad, es posible hablar de libertad política, libertad física, libertad interior, libertad económica, etc.; el punto de Hayek es que, cuando se pierde libertad en un ámbito, el perjuicio salpica a las demás libertades. En cuanto a la independencia, la pregunta que surge es más de grados de independencia, debido a que no es posible, ni deseable, una independencia total en el sentido de una autarquía que lleva al aislamiento. La pregunta, más bien, es ¿qué formas de independencia nos hacen crecer como comunidad política? Esta es una de las preguntas que se pueden abordar en la discusión de este número de la revista.

La reflexión sobre la libertad, es más, si se quiere, metafísica y antropológica, que política. En el caso de la independencia, nos referimos más a su arista política. En ambos casos, se admiten aportes desde disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia y la economía. Desde luego, dada la naturaleza de nuestra revista, no puede faltar la referencia al influjo de la fe religiosa, ya sea en la actualidad o en los siglos pasados.

Este número está particularmente dedicado a los países hispanoamericanos por la efeméride que ya mencionamos; eso implica una investigación sobre la cultura hispana de inicios del siglo XIX. Las preguntas que surgen aquí son: ¿Qué tantas influencias tenía España en lo relativo a las ideas de independencia y libertad, y qué tanto eran compartidas por las provincias americanas? ¿Es cierto que los pensadores anglosajones influyeron en los ideales de los próceres de los movimientos independentistas americanos? También se discute si los jesuitas en particular tuvieron influjo en los pensadores hispanos sobre todo de la Península (León M. Gómez Rivas). ¿Es la libertad económica, política y

social un principio fundante de las repúblicas independientes? ¿Forma parte del imaginario hispano el amor a la libertad?

La libertad, aunque queremos vincularla a las preguntas de independencia, también se puede abordar desde un punto de vista estrictamente filosófico. Sin duda, es un problema de los más difíciles de abordar en la filosofía, porque involucra la metafísica, la antropología, la psicología, y no se ha llegado a respuestas definitivas sobre la libertad en sentido general.

Las preguntas aquí son: ¿Hasta qué punto la forma de vida actual, sobre todo en países de tradición hispana, fomentan la libertad, o bien nos hacen depender de ciertos hábitos, como por ejemplo el uso de la tecnología; el uso del tiempo; el tiempo y la libertad; las relaciones sociales y la libertad; el individualismo y la libertad; etc.? No puede faltar la relación entre fe y libertad que es esencial para nuestra labor como instituto de investigación. Nada más oportuno que cualquier artículo que profundice en esta relación, sobre todo, que salga al paso de la opinión tan extendida hoy en día de que la fe limita o coarta la libertad; se puede sostener que es justo lo contrario: que la fe es la condición sine qua non de la libertad tanto individual como social, que además, históricamente, se ha probado que en países donde hay más libertad religiosa ha alcanzado más libertad política. En nuestro instituto se puede opinar de un sentido u otro, lo que queremos es profundizar en esa relación.

Moris Polanco
Director editorial

María Lorena Castellanos R.
Editora asociada

Sebastián Contreras
Editor asociado



Presentación

Tras dos siglos de independencia, ¿en qué nos convertimos?

El bicentenario de la Independencia de las Provincias Unidas del Centro de América dio pie para proponer a investigadores y académicos el tema sobre el que giran los artículos de este número de nuestra revista: libertad e independencia.

Los países hispanoamericanos nacieron a la vida independiente cuando ya se habían producido dos importantes revoluciones: la americana y la francesa. Las circunstancias que rodearon los distintos procesos que culminaron en el surgimiento de las naciones-estado que hoy conocemos, aunque distintos en múltiples aspectos, comparten, sin embargo, una cultura y una forma de ver el mundo que adoptó los principios de la modernidad política con entusiasmo, pero un tanto precipitadamente.

El siglo XIX era la época de las grandes potencias europeas. Los nuevos Estados nacidos en las Américas, como se les llamó, querían unirse a la familia de naciones, pero no estaban dispuestos a renunciar a su autonomía. La idea de una revolución por la independencia forma parte de la mentalidad americana. Estados Unidos, el primer país en obtener su independencia, la vivió como una transición de una situación colonial a una nación.

El caso de los países hispanoamericanos era un tanto diferente al de los Estados Unidos. En primer lugar, no éramos colonias, sino provincias de un dilatado imperio; en segundo lugar, nuestros próceres tenían fuentes de inspiración propias para justificar la independencia: se trata de las obras de los autores escolásticos tardíos, que las órdenes religiosas (particularmente, los jesuitas, como nos recuerda León Gómez Rivas en su libro sobre escolástica e independencia) se encargaron de transmitir a las élites criollas; y, en tercer lugar, nuestros países se alimentaban del derecho romano, mientras que la tradición norteamericana seguía la del derecho consuetudinario inglés.

Coincidían ambos —norte y sudamericanos— en su admiración por la modernidad, encarnada en la Francia revolucionaria de aquel tiempo. Nuestros próceres albergaban la ilusión de que los ideales de igualdad, libertad y fraternidad pudieran, por fin, hacerse realidad. Estados Unidos nos llevaba la delantera en su puesta en práctica.

Una de las preguntas que se pueden hacer en relación con el surgimiento de los países latinoamericanos es hasta qué punto los líderes de aquel tiempo estaban conscientes de que los cambios políticos no eran solamente cambios en la forma de gobernarnos, sino que conllevaban un cambio de mentalidad, de hábitos, de valores. Un Bolívar, un Santander, un san Martín o un Del Valle, ¿eran conscientes de que los ideales que preconizaban tendrían que echar raíces y dar frutos en un humus distinto del que los vio nacer? Con otras palabras, ¿estaba lista la América semifeudal española para dar el salto al mundo moderno?

Doscientos años es un tiempo suficiente para hacer balances. Ahora que podría decirse que somos estados modernos, soplan vientos de cambio. Conviene enmarcar las reflexiones que en este número de la revista se hacen sobre la libertad y la independencia en el contexto de lo que estos procesos significan para la consolidación de nuestra identidad como pueblos y como personas. ¿Hasta qué punto afectaron los cambios sociales y políticos del s. XIX nuestra más profunda identidad? El fenómeno de la pervivencia de los ideales de tinte socialista, ¿no será un indicio de cosmovisiones fuertemente arraigadas en el alma latina?

Por otra parte, está claro que después de las independencias, España y los países hispanoamericanos decidieron ir por caminos distintos. España se cerró para vivir de sus pasadas glorias durante el s. XIX, pero la guerra del 98 la sacó de su sueño. Durante el s. XX, después de una horrenda guerra, luchó por recuperar el tiempo perdido. En 1992, tras la adopción del euro como moneda nacional, la ministra española de Hacienda anunciaba, con tono de «misión cumplida»: «¡Somos los primeros en Europa y los primeros con Europa!». Hispanoamérica era cosa del pasado, de un pasado que, aún hoy, intenta olvidar. ¿Ha olvidado también América a España? Es posible, al menos en lo que parece; pero las raíces son eso: el origen de lo que somos. No se cambia tan fácilmente la identidad cultural; no por volvernos anglófonos dejamos de pensar con categorías latinas. ¿O sí?

Lo cierto de todo esto es que las ansias de libertad son ahora mayores, si cabe, que hace dos siglos. Paralelamente a estos cuestionamientos desde la filosofía política, cabe hacerse planteamientos más radicales: ¿Por qué ansiamos ser libres? ¿Cuál es el sentido de esa libertad? Con otras palabras, ¿para

¿qué queremos ser libres? ¿O es la libertad el valor supremo? Por otra parte, ¿en qué pensamos cuando oímos el término «libertad»? ¿En libertad política, económica o de pensamiento? O, a lo mejor, algunos, al escuchar la palabra «libertad» piensan, más bien, en la libertad interior, o en la libertad de hacer lo que nos da la gana.

Los autores reunidos en este número reflexionan —cada quien desde su perspectiva nacional y profesional— sobre los diversos interrogantes que estos dos conceptos provocan. Así, por ejemplo, para Alejandro Gómez (Argentina) el proceso de emancipación en América Latina comenzó mucho antes de los acontecimientos que tuvieron lugar en España con la invasión napoleónica. Este estudio intenta ofrecer una breve visión de los acontecimientos que prepararon el camino para los movimientos independentistas que se desarrollarían entre 1810 y 1825.

Jaime David Hernández Gutiérrez (España-Guatemala) coincide, en cierta forma, con Alejandro Gómez, al sostener que la tradición hispana sobre el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 es una tradición que se funda en los principios cristianos de fe y libertad.

La historiadora venezolana Alejandra Martínez Cánchica analiza la dictadura de Bolívar en 1813-14 no como una forma de Estado y modo de gobierno (el entendimiento moderno de finales del siglo XIX), sino como una institución política para hacer frente a situaciones de emergencia. En su opinión, fue la connotación que tuvieron estas medidas durante la Segunda República: una manera de gobierno de crisis, no un ejercicio personal del poder.

Los artículos de Schwember, Reyes y Ábalos y Ogilvie Vega de Seoane se mueven más en el campo filosófico que en el de la historia o la política.

Will Ogilvie Vega de Seoane (España) trata de entender los argumentos de Platón contra la democracia, en particular cómo su crítica a la democracia sigue siendo válida para las democracias modernas.

Francisca Reyes y Giulia Ábalos, de la Universidad de los Andes (Chile), presentan la riqueza y relevancia del pensamiento de Max Scheler en el contexto del pensamiento fenomenológico. En particular, se centran en su interpretación del concepto de libertad, que consideran una propuesta interesante en comparación con las concepciones tradicionales.

El también chileno Felipe Schwember (Universidad Adolfo Ibáñez) aborda en su estudio la conjetura de Nozick de que el fundamento de los derechos

individuales está conectado con el problema del sentido de la vida. Argumenta Schwember que esa conjetura significa que la libertad política es una condición necesaria, pero no suficiente para el sentido de la vida. El estrecho alcance de la conexión entre la libertad y el significado permite dos cosas: en primer lugar, sostener que la conjetura de Nozick podría estar sujeta a lo que Rawls llama un «consenso cruzado», y, en segundo lugar, imponer ciertas restricciones a las pretensiones políticas de las religiones u otras doctrinas integrales. En este contexto, el espacio de diálogo se sustenta en la razón y define una forma de naturalismo deontológico adecuada para una sociedad plural cuyos ciudadanos se reconocen como libres e iguales.

Para Marco Tulio Arévalo Morales (Guatemala), es preciso que superemos los antiguos esquemas y que nos encaminemos a los procesos de reconciliación con nuestro pasado, para dar lugar a una realidad social que ha superado las divisiones, basadas en los conceptos biológicos (raza) o económico-sociales (clases). Así, en lugar de «conquista» propone que hablemos de «fundación» («No fue “conquista” fue una “fundación” con todo lo que esto implica, por lo que puede decirse que se trata de una creación») y en lugar de «independencia», «maduración».

Lo que dice Arévalo Morales da pie para volver a una de las preguntas que planteábamos al comienzo, y que será el tema de nuestro siguiente número: «Identidad, fe y comunidad política». Es decir, ¿quiénes somos los latinoamericanos?, y (enlazando con el subsiguiente tema, «Narrativa histórica, libertad y derecho»), nos lleva a preguntarnos: ¿cuál es la historia que nos contamos a nosotros mismos, qué nos define frente al mundo? En suma, la reflexión sobre la libertad e independencia nos ha llevado como de la mano a preguntarnos quiénes somos.

Moris Polanco
Director editorial

Derechos de Autor (c) 2021 Moris Polanco



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.



Antecedentes de la emancipación hispanoamericana

Background of Hispanic American Emancipation

Alejandro Gómez

Universidad del CEMA

ag@cema.edu.ar

Resumen: El proceso emancipatorio en Hispanoamérica comenzó mucho antes de los acontecimientos que tuvieron lugar en España con la invasión napoleónica. El presente trabajo pretende dar una visión resumida de cuáles fueron los hechos previos que prepararon el camino para los levantamientos que culminarían con la independencia del continente entre 1810 y 1825. Cuál era la mirada de la elite criolla a comienzos del siglo XIX y cómo llegaron a ponerse en contacto con las ideas de la ilustración que serían determinantes a la hora de legitimar la independencia de las naciones americanas.

Palabras clave: emancipación, ilustración, reformas borbónicas, criollos, sociedad colonial.

Abstract: The emancipatory process in Spanish America began long before the events that took place in Spain with the Napoleonic invasion. The present work tries to give a summarized vision of what were the previous events that paved the way for the uprisings that would culminate with the independence of the continent between 1810 and 1825. What was the outlook of the Creole elite at the beginning of the 19th century and how they came to get in touch with the ideas of the illustration that would be decisive when it comes to legitimizing the independence of the Hispanic American countries.

Keywords: emancipation, enlightenment, Bourbon reforms, creoles, colonial society.

Las ideas y los hechos

Los años que preceden a la emancipación de Hispanoamérica se enmarcan en el período de difusión de las ideas de la ilustración, las reformas borbónicas y la aparición de movimientos de carácter político como la revolución francesa y la independencia de Estados Unidos. Estos hechos, tanto desde lo ideológico como desde lo político, tuvieron una influencia determinante a la hora de analizar los procesos emancipadores en el Continente.

Es difícil poder cuantificar cuál de los hechos mencionados tuvo un impacto mayor sobre los movimientos políticos que culminarían en los procesos independentistas a partir de 1810. A la hora de explicar qué fue lo que llevó a las élites hispanoamericanas a encabezar los movimientos emancipadores, autores como Tulio Halperín Donghi, Jaime Rodríguez O. y John Lynch, atribuyen distinto grado de influencia a unos acontecimientos por sobre otros.

Halperín Donghi (1983) sostiene que la reformulación del pacto colonial, consecuencia directa de las reformas borbónicas, fue una de las causas de la reacción hispanoamericana contra la corona española. De alguna manera, enfrentarse a una administración colonial más débil e ineficiente era más factible que hacerlo con una que tuviera mayor grado de compromiso hacia la Península. Los nuevos funcionarios que arribaban de España venían a retomar el control de la administración colonial y volver a hacerla funcional a los intereses de la metrópoli. Esto explica la reacción adversa tanto de las elites criollas como la de los españoles establecidos desde hacía muchos años en América al momento de implementarse estas reformas administrativas, políticas y económicas (Halperín Donghi, 2013, pp. 75-76).

De todos modos, para Halperín Donghi, no son ni las reformas ni las nuevas ideas las causantes últimas de los movimientos emancipadores. Por el lado de las nuevas ideas de ilustración, estas no promueven la independencia ni la separación de la monarquía, «... la ilustración iberoamericana —del mismo modo que la metropolitana— estaba lejos de postular una ruptura total con el pasado...». El autor sostiene que muchos de los levantamientos que se produjeron después de la segunda mitad del siglo XVIII son más bien una respuesta contra la voracidad fiscal de los nuevos oficiales reales que contra la figura del monarca en quien los americanos veían la salvaguarda de sus derechos. Para los habitantes de las colonias americanas, los nuevos agentes de la administración real eran percibidos, en muchos casos, como algo distinto y, a veces, opuesto a la voluntad del rey.

En su análisis observa que el protagonismo de los movimientos sediciosos y de las nuevas ideas que se dan a comienzos del siglo XIX fueron exagerados tanto por sus propulsores como por sus opositores, tomándolos como excusa para justificar sus respectivas reacciones. Para él, los únicos hechos concretos que se pueden tomar como agentes movilizadores de la población hispanoamericana, son la Revolución francesa y la independencia de Estados Unidos. Estos dos acontecimientos sacan del papel las ideas de la Ilustración y las llevan a la práctica. La existencia de una América republicana y una Francia revolucionaria, sí son cosas que cambian las perspectivas de las elites de la región (Halperin Donghi, p. 79).

Las causas de las crisis del imperio español se encuentran más en los acontecimientos bélicos de Europa que en lo que sucede en América con las nuevas ideas y las reformas. La guerra contra Inglaterra y los bloqueos a los puertos españoles permitieron una apertura gradual del comercio colonial con la cual los hispanoamericanos obtuvieron una mayor autonomía económica. La derrota de Trafalgar en 1805 daría el golpe de gracia a la armada española, y con ello a los intentos por ejercer un control más estrecho sobre sus posesiones de ultramar.

Todo esto llevó a los comerciantes criollos a darse cuenta de las ventajas que acarrea esta mayor autonomía con respecto a los comerciantes de la Península y, sobre todo, surge la convicción de que la corona española ya no está en condiciones de ejercer los nuevos controles que había tratado de implementar con las reformas. Es este contexto externo el que permite dar un lugar más preponderante a las nuevas ideas como un justificativo de las acciones que llevarían a los movimientos emancipadores (Halperin Donghi, pp. 80-82). En este sentido también se manifiesta John Lynch (2001) quien sostiene que la relación causal sería que primero los criollos estaban en disidencia con la forma de administrar las colonias que tenían los españoles y por este motivo buscaron en las nuevas ideas argumentos que legitimaran su postura (p. 32).

De todos modos, tanto Jaime Rodríguez O. (1996) como John Lynch, le dan una importancia mayor al papel que jugaron las nuevas ideas y las reformas borbónicas en el proceso de emancipación del que les atribuyó Halperin Donghi. Rodríguez O. identifica al pensamiento antiamericano de algunos autores ilustrados como un factor determinante del sentimiento localista de los criollos hispanoamericanos, lo cual contribuyó a estimular la sensación de una peculiaridad americana como algo distinto de España.

La visión negativa que algunos pensadores ilustrados de Europa comenzaron a desarrollar sobre los americanos, llevó a los intelectuales criollos a poner en

duda la autoridad intelectual de aquellos. Estos escritos de autores europeos daban cuenta del carácter degenerativo de la geografía y de los hombres de América, llegando a afirmar en sus obras que América estaba condenada al atraso por este motivo. George-Louis Leclerc Bufón (citado en Rodríguez O.) sostiene que «los seres humanos de ese continente, al igual que su flora y fauna, se hallan en estado de degeneración». Otro tanto afirmaban Corneille De Pauw, Guillaume-Thomas Raynal y William Robertson, con distintos matices, pero siempre en el mismo sentido, la visión con respecto al continente americano y sus habitantes era negativa, y de alguna manera justificadora del dominio que Europa ejercía sobre la región (Rodríguez O., 1996, pp. 28-29).

La respuesta criolla no hizo esperar. Entre los más fervientes defensores de los americanos estaban fray Benito Jerónimo Feijoo, Juan José de Eguiara y Eguren, Juan Vicente Pacheco de Güemes y Padilla, el conde Revillagigedo, este último quien afirmara que De Pauw estaba equivocado en casi todas sus afirmaciones sobre los americanos. Pero fueron los jesuitas en el exilio quienes más vehementemente defendieron la integridad del continente y sus habitantes. Fue Francisco Javier Clavijero quien en su obra *Storia antica del messico* (1780-81) realizó el estudio más contundente del patriotismo americano al tiempo que constituyó la refutación más directa contra los escritos de Pauw (p. 30).

Otros trabajos en el mismo sentido son los de los jesuitas Francisco Javier Alegre y Andrés Cavo, las cuales contribuyeron para incentivar a los intelectuales de Nueva España a continuar con estudios de esta naturaleza. Lo mismo sucedió en Quito y en Chile, donde Juan de Velazco y Juan Ignacio Molina, respectivamente, escribieron obras destinadas a resaltar los orígenes y cualidades de los habitantes de ambas regiones. Para Rodríguez O., «Por ironías de la historia, la expulsión de los jesuitas de América en 1767 contribuyó también a la formación de una conciencia de sí en el Nuevo Mundo, pues quedaron sentadas las bases para formar una generación nueva de intelectuales» (pp. 32-33).

Las reformas borbónicas

Las reformas, emprendidas por Carlos III, surgen como una respuesta al alto grado de autonomía que tenía el continente americano con respecto a la corona española. Si bien los oficiales reales ejercían su función de acuerdo con los reglamentos y a las Leyes de Indias, por lo general los funcionarios se veían compelidos a responder a las elites locales, que tenían sus propios intereses, para poder ejercer sus actividades más fácilmente. Por su parte, dentro de este entramado de complicidades políticas, los españoles-americanos buscaban en los cargos públicos una mayor autonomía en el ejercicio del gobierno local.

Estas reformas se empezaron a implementar en Cuba luego de la Guerra de los Siete Años (1756-1763) como una manera de frenar un posible avance inglés en la zona de influencia española, y luego se expandieron al resto de los territorios controlados por la corona española en el continente americano. «El esfuerzo de los visitadores para cambiar la administración, abolir antiguos acuerdos y aumentar los impuestos encontró considerable oposición en América... [y] En algunos lugares la población recurrió a la resistencia armada para reparar los agravios recibidos» (pp. 34, 40).

En este sentido, para muchos americanos estas reformas fueron como una segunda conquista de América. De hecho, la relativa autonomía de la que gozaban a comienzos del siglo XVIII ahora se veía sacudida por la llega de una nueva forma de dominio, más que un desembarco militar se trataba de un desembarco burocrático. Las reformas borbónicas implicaban una quita del poder a los detentadores de este para otorgárselo a los agentes de la corona recientemente llegados, por este motivo «los liberales españoles no eran populares en América», ya que su pensamiento y sus ideas, al momento de ser llevadas a la práctica, se traducían en una pérdida de la autonomía lograda a lo largo de décadas (Lynch, pp. 12-16).

Esto explica por qué la política de los borbones fue sabotada en las propias colonias, la pérdida de privilegios fue uno de los motivos principales de la reacción antirreformista en Nueva España. Por ejemplo, la Iglesia y su riqueza fueron blancos predilectos de la reforma, así como también el ejército. La creación de milicias locales quitó poder a los militares peninsulares, pero al mismo tiempo creó una situación que podría volvérselo en contra en el futuro, ya que se convirtió en un ámbito de ascenso social para los criollos.

Esta oposición liderada por las elites locales y la propia burocracia española en América, que se resistían a la pérdida de poder que implicaban las reformas, llevó al ministro de Indias, José de Gálvez, a intentar aplicar las mismas en las zonas periféricas del imperio, lo cual, si bien era más fácil de hacer, por otro lado, contribuyó a aumentar aún más el regionalismo hispanoamericano.

Pero fueron las reformas en el clero, las que, según Rodríguez O., tuvieron mayor impacto en el posterior movimiento emancipador. Los reformadores veían en la Iglesia un obstáculo al progreso, al considerar a los miembros del clero como «parásitos improductivos que agobiaban a la sociedad y que, al mantener la tierra en un régimen de manos muertas, privaban al Estado de ingresos y a la sociedad de riqueza productiva». Precisamente, era la Compañía de Jesús la que tenía una gran influencia en España, sobre todo en la educación, y fue esta orden la que más reparos tuvo contra las reformas borbónicas. Por este motivo,

y como consecuencia del «motín de Esquilache» que se hizo para oponerse a este ministro de Carlos III (por el cual los funcionarios reales culparon a los jesuitas), la orden fue expulsada de España y de todos sus dominios por el real decreto del 27 de febrero de 1767 (Rodríguez O., pp. 43-44).

La decisión de expulsar a los jesuitas tendría influencia en los acontecimientos posteriores, ya que, por un lado, estos eran los consejeros de las elites locales, y por el otro, a través de sus escritos en el exilio, incentivaron el sentimiento de nacionalismo y patriotismo hispanoamericano. De alguna forma, los jesuitas eran la cara más saliente del autonomismo del que venía gozando América desde mediados del siglo XVII.

El ejército por su parte, al contrario de lo que había sucedido con la Iglesia, obtuvo un mayor peso con las reformas. Este fue un vehículo de movilidad social en América, ya que, entre sus oficiales había un 60 % de criollos, número que llegaba al 80 % de los soldados. En ambos casos, los fueros y privilegios de los que gozaban estos grupos, fueron conservados durante el proceso de reformas, ya que el remozado gobierno colonial necesitaba contar con la lealtad de una fuerza armada que le permitiera contener los levantamientos que implicaban los cambios implementados por la corona (p. 46).

Otro de los puntos fundamentales de la reforma es el que refiere a la economía. A través de las nuevas disposiciones económicas se buscaba tener un mayor control sobre las colonias. El reglamento de libre comercio de 1778 pretendía hacer de los americanos algo más que meros proveedores de materias primas y, al mismo tiempo, también se trataba de reducir el poder de los comerciantes monopolistas de Cádiz. De todos modos, el término *libre* no debe llamar a confusión, ya que el comercio de las colonias seguía restringido al intercambio exclusivo con España, salvo autorizaciones de excepción. Como sucedió con los otros aspectos de las reformas, este intento de apertura también se vio obstaculizado por las guerras europeas. Por este motivo, los beneficios de dicho «libre comercio» han sido desiguales a lo largo del continente americano. Esto fue más evidente cuando los ingleses impusieron un bloqueo a España en 1796, por el cual la corona española autorizó el comercio con potencias neutrales. Si bien la Paz de Amiens de 1802 dio tregua a esta situación, la derrota en Trafalgar en 1805 implicó el fin de la flota española y el contacto comercial de la corona con sus colonias, volviéndose a autorizar el comercio con países neutrales, lo que representó una mayor autonomía económica para los territorios americanos (Lynch, pp. 18-22 y Rodríguez O., pp. 48-50).

Desde el punto de vista de la tributación, la situación tampoco mejoró para los súbditos americanos. Las reformas borbónicas, venían acompañadas

de un aumento considerable de los impuestos (la alcabala pasaría del 2 % al 4 % y llegaría al 6 %) y de la creación de nuevos monopolios estatales (naipes, pólvora y tabaco). Si bien los ingresos crecieron sustancialmente, los egresos, por los gastos de las guerras, lo hicieron en mucho mayor medida, dejando así exhausta la economía colonial en poco tiempo. «Las exigencias periódicas de préstamos para afrontar gastos extraordinarios en la Península ibérica afectaron de manera adversa la economía debido a que drenaban efectivo en metálico del Nuevo Mundo» (Rodríguez O., pp. 51-52).

El sentimiento antiespañol

El clima de rechazo hacia la corona que se había exacerbado con todos estos cambios se profundizó aún más con la llegada de los nuevos funcionarios peninsulares que serían los encargados de poner en marcha las reformas mencionadas. La reacción, tanto de los criollos como de las elites españolas, no se hizo esperar. Ambos sectores vieron amenazados sus privilegios y fuente de riquezas. De acuerdo con Rodríguez O., «los americanos consideraron a los españoles recién llegados como depredadores que les arrebataban las oportunidades a las que tenían derechos» (pp. 53-53).

Dentro de este contexto, los movimientos emancipatorios hispanoamericanos se pueden interpretar como una reacción contra esta *segunda conquista de América* impulsada por las reformas borbónicas. Así las cosas, estos movimientos reaccionarios se explican como una forma de autodefensa ante el avance de los recién llegados, ya que tanto las familias españolas afincadas en América desde hacía mucho tiempo como las nuevas generaciones de criollos encontraban, en la nueva burocracia borbónica, competidores privilegiados en su carrera por ocupar cargos públicos. Por su parte, con el nombramiento de españoles peninsulares, en los puestos más altos de la jerarquía eclesiástica, militar y administrativa, la corona buscaba «desamericanizar» el gobierno de sus colonias americanas. Paradójicamente, el objetivo de la corona española de formar un nuevo gobierno imperial, más fuerte y controlado generó un aumento del descontento entre sus súbditos americanos. En los virreinos de Perú, Nueva Granada y Nueva España, los criollos solicitaron explícitamente ocupar más cargos públicos ante la amenaza reformista (Lynch, 2001, pp. 21-24).

Las esperanzas de progreso y de mayor autonomía que se venían alimentando a lo largo del siglo XVIII se vieron así «sofocadas por el nuevo imperialismo». La llegada de esta inmigración selectiva avivó, además, el odio tradicional entre los españoles «superblancos» (los nacidos en la península) y los criollos. Estos últimos, a su vez, querían ser considerados blancos también, y la llegada de estos inmigrantes desde España ponía nuevamente en el debate social el

tema de la blancura de piel, ya que muchos de los criollos tenían algún tipo de sangre mestiza por sus venas (Lynch, 2001, p. 25).

Pero este conflicto no solo estaba circunscripto a la relación españoles peninsulares y españoles americanos. Los criollos estaban conscientes de la presión que ejercían los grupos que provenían de la parte inferior en la escala de blancura. La clase alta criolla quería poner la mayor distancia posible entre ellos y los grupos más bajos; lo cual les presentaba el siguiente dilema: por un lado, enfrentaban a los españoles peninsulares que los discriminaban por su origen, y por el otro, eran ellos los agentes discriminadores de los mestizos, mulatos e indios. Este tipo de discriminación también se repetiría en el seno de las clases bajas entre indios, pardos, mulatos y mestizos.

Como se puede apreciar, las reformas movilizaron aspectos sociales que provocaron desconfianza en los criollos con respecto al gobierno español. De alguna manera, estos se sintieron atrapados entre los nuevos funcionarios reales y las masas populares que también los despreciaban. Al caer la monarquía, luego de la invasión napoleónica a España, los criollos no podían permitir que las masas populares se apoderaran del control del gobierno vacante, por este motivo reaccionaron de manera inmediata abortando todos los movimientos de corte popular (Lynch, 2001, pp. 26-28). Un claro ejemplo de ello es la reacción conjunta de la elite criolla y peninsular ante la movilización liderada por Hidalgo y Morelos en México.

Si bien las reformas fueron resistidas desde el comienzo, con el transcurrir del tiempo no fueron perjudiciales para América y hasta se podrían haber logrado mejores entendimientos si no hubieran mediado las dificultades que debió enfrentar España como consecuencia de los conflictos europeos, sobre todo por los acontecimientos desatados a partir del estallido de la Revolución francesa. Las interrupciones en el comercio internacional y los crecientes gastos causados por la magnitud del conflicto bélico, impactó negativamente en cómo se percibieron las reformas, ya que lo que pudo haber sido visto como algo positivo, nunca se llegó a concretar de esta manera en la visión de los criollos, quedaron como legado de los cambios impulsado por la corona, solo los aspectos negativos que mencionáramos previamente. Es por ello por lo que Rodríguez O. identifica a las reformas borbónicas como uno de los elementos más influyentes a la hora de desentrañar los orígenes de los movimientos emancipadores juntamente con la revolución intelectual que se produjo en el mundo español, la cual les dio el marco ideológico a los movimientos independentistas.

Cambios en las ideas

Las reformas ideológicas se enmarcaban en un proceso de cambio mayor pero más difícil de imponer. Por el lado del cambio institucional y económico, el proceso se puede interpretar como una decisión política de la monarquía borbónica que pretendía recobrar su autoridad sobre las colonias y los reinos en la Península. Pero, por el lado del cambio en las ideas, el proceso era algo más complicado de llevar a la práctica. Y si bien los Borbones también impulsaron una transformación en el campo de las ideas, estas no fueron aceptadas de forma unánime.

El pensamiento moderno fue difundido en España principalmente a través de los escritos de Benito Jerónimo Feijoo. Comenzando en 1739, sus obras *Teatro crítico universal* y *Cartas eruditas*, fueron una muestra del pensamiento crítico al conocimiento que se tenía por irrefutable hasta ese momento. El autor se dedicó a poner en duda todo lo que se sostenía en disciplinas tan disímiles como: arte, literatura, historia, filosofía, teología, matemática, geografía y ciencias naturales. Su obra despertó polémica y popularidad por igual.

De todos modos, este no fue el único medio de difundir las nuevas ideas que imbanaban del pensamiento ilustrado, ya que también jugaron un papel fundamental en la difusión de estas las publicaciones periódicas. Las denominadas gacetas se esparcieron en la península ibérica y en América. Las de Madrid, Lima y México fueron de las más conocidas, pero no las únicas, ya que también las había en Buenos Aires, Guatemala, Bogotá, la Habana, Quito, entre otras (Rodríguez O., pp. 56-57).

Las obras de los escritores más prominentes de la época, particularmente los *philosophes* franceses y británicos, fueron traducidas o presentadas en forma de resúmenes. Aunque la prensa no gozaba de libertad, la censura se ejercía en forma esporádica y contradictoria, en parte porque se trataba de un medio relativamente nuevo y mal entendido. (Rodríguez O., 1996, p. 58)

De manera tal que, los periódicos se convierten en agentes movilizados de esta incipiente opinión pública moderna, ya que no solo informaban, sino que además presentaban proyectos en los que se aprecian la impronta del ideario moderno. A partir de este momento se verá cómo gradualmente la *opinión publicada* competirá con la autoridad tradicional. Si bien el privilegio de publicar se mantiene hasta los últimos años del antiguo régimen bajo la tutela real, el mismo se irá ampliando paulatinamente a algunos «individuos virtuosos», y «con el pretexto de dar a conocer informaciones útiles y acertadas» los periódicos comenzarán a transmitir opiniones sobre asuntos relacionados con la política (Lemperiere, 1998, p.70).

Pero, el cambio mayor llegará con la sanción de la Constitución de Cádiz de 1812 que decretó que «la libertad de imprenta era un derecho político, al mismo tiempo individual y universal» (p. 71), lo que abre aún más la participación política. A partir de este momento una nueva autoridad, la opinión pública, competiría con la autoridad tradicional.

A partir de la introducción de estas modificaciones en el ámbito de la difusión de las ideas, comienzan a tomar más importancia los hombres que se destacan en lo que se dio en llamar la *república de las letras*. Son ellos los que van a tener una importancia especial en un nuevo espacio que se presenta como una «sociedad de opinión y de libre examen» (Silva, 1998, p. 81). El espacio en el que se habrá de desarrollar la nueva práctica de lectura será el que determinen muchas veces las sociabilidades que se involucren en el mismo, o la característica o influencia de los actores que participen en las tertulias. En realidad, la reunión de carácter social que implica la lectura irá tomando estado público en la medida que se haga más amplia la participación de distintos sectores sociales, y que se extiendan los contenidos de las propias lecturas.

Las tertulias, así, se convirtieron en el mecanismo de transmisión oral más común a la hora de difundir las nuevas ideas. Si bien el origen de estas se remonta al siglo XVII, estas se hicieron más habituales hacia finales del XVIII. Las tertulias, en general, estaban integradas por grupos de amigos y familiares, y con el correr del tiempo se fueron ampliando para incluir colegas o personas con intereses comunes en debatir los autores modernos. El lugar donde se desarrollaban las mismas eran las casas de familias de la elite y, a comienzos del siglo XIX, en muchas oportunidades, eran las mujeres las que las organizaban (Rodríguez O., p. 59).

Estamos, pues, frente a un proceso de transformación, mediado por la práctica de la lectura, la discusión y la libertad de crítica. Este proceso conduce de las formas tradicionales de tertulia hacia las formas nuevas de la comunicación cultural, hacia otros espacios de circulación de las ideas; aun conforme con la cultura política de esa sociedad (elogios a «Dios y a los reyes»), y rodeado todavía de una gruesa capa retórica (las tempestades eruditas de los eruditos socios), introducen prácticas y estilos que en parte corresponden ya a los de una asociación moderna de contenido igualitario y de libre exposición de las ideas (Silva, p. 87).

Los ámbitos que ahora se suman a la exposición de las ideas modernas son los cafés, las sociedades de amigos y la renovada universidad de finales del siglo XVIII.

De todos modos, las tertulias se destacan como la forma de reunión tradicional de las elites para discutir el nuevo pensamiento. Por su parte, la naciente clase media encontró su equivalente en las reuniones de *café*. En estos lugares se comenzaron a dar debates sobre el «nuevo conocimiento» y en muchas oportunidades se leían los periódicos en voz alta para aquellos que no tenían los medios de suscribirse a estos o, por ser analfabetos, no podían acceder a su lectura directa. Para los sectores menos acomodados de la sociedad quedaba la alternativa de expresarse y enterarse de las novedades eran «las tabernas, paseos, parques y otros lugares públicos». Las cantinas aparecían especialmente «peligrosas» para los funcionarios públicos, ya que estos estimaban que la mezcla de debate con alcohol podría generar el estallido del descontento popular (Rodríguez O., pp. 60-61).

Este clima de mayor difusión y debate de ideas dio lugar a la conformación de grupos más formales en los que no solo se dieran a conocer los nuevos conceptos, sino en los que también se promovería la aplicación de estos para el progreso de la sociedad en su conjunto. Esta práctica se iba a cristalizar en las llamadas *Sociedades de Amigos del País*. Después de 1780 estas sociedades comienzan a florecer tanto en España como en América, pero a diferencia de lo que sucedía en la Península, las sociedades de amigos en América encontraron una fuerte oposición por parte de «las autoridades reales, que rechazaban sus críticas a las instituciones existentes y también, con frecuencia, a los funcionarios oficiales». Entre estas sociedades se destacan la de Santiago de Cuba creada en 1783, la de Nueva Granada en 1784, la de Lima en 1787, las de Quito y La Habana de 1791, la de Guatemala de 1794, y las de Bogotá y Buenos Aires de 1801. Curiosamente no las hubo en Nueva España (p. 63).

Por último, cabría mencionar a las universidades e institutos académicos de España y América como centros de intercambio intelectual de las nuevas ideas. La transformación en el mundo académico impulsada por la Universidad de Salamanca a comienzos de los años setenta del siglo XVIII tuvo repercusión directa en los centros académicos de Hispanoamérica y en consecuencia en gran parte de los líderes que llevaron a cabo los movimientos revolucionarios a partir de 1808. Este ambiente de cambio en el mundo de las ideas llevó tanto a españoles como americanos a buscar en su propia historia la legitimidad del poder local. En España, esto se vio reflejado en el redescubrimiento de la herencia visigoda y su «democracia tribal». De alguna manera se pretendía volver al origen de las *cortes medievales* que habían sido aniquiladas a partir del siglo XVI por el absolutismo de los Habsburgo. Estas ideas llegaron a su expresión más acabada con la obra de «Francisco Martínez Marina, cuya voluminosa obra *Teoría de las Cortes* sugería que era necesaria la restauración de un cuerpo representativo nacional para revitalizar el país» (pp. 67-68). Con el transcurrir

del tiempo, estas interpretaciones se convertirían en los antecedentes directos de las ideas del gobierno popular y representativo.

Una de las consecuencias de estas ideas en Hispanoamérica es el surgimiento de un movimiento intelectual que trató de rescatar en la historia las fuentes de la legitimidad para el gobierno autónomo local. Las demandas de orden social y poder político que encabezaban los criollos, no solo tenían su origen en la búsqueda de ascenso social, sino que también en una conciencia cada vez más clara de formar parte de una nación diferente a la española. De alguna manera, este sentimiento de nacionalidad venía asociado con las nuevas divisiones políticas que había creado la corona en América. Este regionalismo se vería reforzado a su vez por las grandes distancias que separaban a cada uno de los centros de poder en el continente, además del deficiente sistema de transporte y comunicación que mantenía a las colonias aisladas. Todo lo cual fue alimentando un sentimiento localista con el transcurrir de los años (Lynch, pp. 29-30).

Quienes más se destacaron en resaltar la peculiaridad hispanoamericana fueron los exiliados jesuitas, basando su análisis sobre el origen de los derechos de los indios en dos fuentes: «sus progenitores indios, dueños originales de la tierra, y sus antepasados españoles, quienes al conquistar el Nuevo Mundo obtuvieron privilegios de la Corona, entre ellos el derecho a convocar sus propias cortes». Fue la obra de fray Servando Teresa de Mier una de las que más influyó en la idea de que los americanos tenían una constitución no escrita antes de la llegada de los españoles (Rodríguez O., pp. 68-69).

Por todo lo que se viene mencionando, hacia comienzos del siglo XIX la mayoría de la gente culta de Hispanoamérica tenían una idea muy clara de su sentimiento localista y además reaccionaba cada vez con mayor encono hacia las medidas arbitrarias que trataban de imponer los recientemente inmigrados oficiales reales. De todos modos, eran muy pocos los que se animaban a hablar de independencia a comienzos de siglo. Más bien se pensaba en términos de obtener reconocimiento legal para poder gozar de la ansiada autonomía política (p. 70).

A partir de este nuevo escenario, las prácticas societarias de elaboración de la opinión y de dirección de las sociabilidades modernas se extienden al conjunto de la sociedad y se convierten en una lucha para obtener real o simbólicamente la nueva legitimidad. La competición por el poder entre grupos, limitada antes al ámbito privado, sale a la calle y crea el espacio público, la escena en la que van a competir los nuevos actores (Guerra, 2000. p. 31).

Las fuentes intelectuales de las que se nutrían los actores políticos de la talla de Miranda, Fermín de Vargas, Nariño, Bolívar, el virrey Avilés, Moreno, Belgrano y Valle, entre otros, provenían de las ideas de la ilustración. Newton, Locke, Smith, Descartes, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau, Condillac y D'Alambert eran de público conocimiento en las ciudades capitales de Hispanoamérica, aunque esto no implica que la opinión pública criolla estuviera al tanto de todas sus obras, ni que todas ellas fueran leídas y discutidas. Pero lo que sí se puede afirmar es que la Ilustración aportaría a los americanos una nueva visión del conocimiento, lo que se tradujo en una postura de desafío a la autoridad constituida basada en la tradición (Lynch, pp.31-33).

Estas nuevas ideas tomaron mayor protagonismo gracias a las Revoluciones francesa y americana. Sin bien los acontecimientos sucedidos en Francia tendrán un gran impacto en el proceso emancipador hispanoamericano, los criollos tornarán más su mirada hacia la revolución en Estados Unidos, sobre todo al ver que la radicalización de la Revolución francesa traía aparejado caos y mayor participación de las masas populares. Este último aspecto, era el que más preocupaba a las elites criollas, ya que lo que estas pretendían era «más igualdad para sí mismos y menos igualdad para los inferiores».

Podríamos decir que el legado de Norteamérica fue más positivo y duradero, ya que en los años previos y posteriores a 1810, la imagen de una país republicano y libre fue lo que alentó a los criollos a fijarse en dicho modelo. Los escritos de Franklin, Paine, Washington, Jefferson y Adams, entre otros, eran de lectura corriente entre los líderes de la independencia hispanoamericana. Muchos de ellos viajaron a Estados Unidos para ver cómo funcionaba el sistema en la práctica (p. 33). Es conocido que, por ejemplo, José del Valle acarrea el retrato de Washington en su regreso de su experiencia en México y se aseguró de que el mismo estuviera colgado de las paredes del recinto en el que sesionó la Asamblea Constituyente de Guatemala. En este punto se puede apreciar la coincidencia entre Rodríguez O. y Halperín Donghi en cuanto a la influencia de la independencia de Estados Unidos en los movimientos emancipadores hispanoamericanos, aun cuando el primero les atribuye un gran impacto a las mencionadas reformas borbónicas, hecho que el segundo de los autores relativiza a la hora de analizar las causas de la independencia en la región.

De todos modos, tanto la influencia francesa como la norteamericana es difícil de cuantificar, pero sí se puede decir que ambas contribuyeron para abrir aún más la mente de los criollos, y afianzar un sentimiento de patriotismo que venía creciendo desde mediados del siglo XVIII. Es precisamente en esta centuria que los escritores locales comienzan a tener una mirada más localista sobre la región. Aunque fue recién al inicio del siglo XIX cuando tuvo lugar «la

aparición de una literatura hiperbólica, en la cual los americanos glorificaban a sus países, ensalzaban sus riquezas y elogiaban a sus gentes... [esto] era una reacción natural contra los prejuicios europeos y una importante etapa en el desarrollo cultural americano» (pp. 34-36).

Desde Buenos Aires hasta México este creciente sentimiento patriótico se puede ver reflejado en los escritos y publicaciones que refieren a las bondades de la tierra americana, su belleza geográfica y su riqueza natural. Manuel de Salas, José Antonio Rojas y Juan Egaña en Chile, Francisco José de Caldas en Nueva Granada, Francisco Javier Espejo en Quito, José Manuel Dávalos e Hipólito Enanue en Perú, entre otros tantos, expresaban, a través de la literatura y las publicaciones de las Sociedades Económicas, su visión contestataria a los escritos provenientes de la Europa Ilustrada que describían a América como una región intrínsecamente atrasada por constitución natural (pp. 36-37). El propio José del Valle llevará a cabo esta tarea a través de sus escritos en la Sociedad Económica de Guatemala primero, y en su periódico *El Amigo de la Patria* después (Gómez, 2011).

Si bien este patriotismo se presentaba más como un tema cultural que político, preparaba las condiciones argumentales para cuando llegara la hora de legitimar el reclamo de independencia. Las descripciones de riqueza natural y humana que poseía Hispanoamérica de alguna manera daban una idea de que tener una forma de vida independiente de la corona era posible en caso de llegar el momento de romper lazos con la madre patria. Esta idea se vería reforzada cuando el naturalista europeo Alexander von Humboldt hiciera la descripción de las bondades del territorio americano. Su trabajo sobre Nueva España despertó un entusiasmo, quizás desmedido, en cuanto al potencial de crecimiento mexicano.

Para que este nacionalismo-patriótico pasara del ámbito de las ideas a la acción política se necesitaba un condimento externo y este llegó con la invasión napoleónica a España en 1808. Esta provocó la formación de juntas en España para gobernar en nombre del rey, al tiempo que reconocían a los territorios americanos, no como colonias sino «como parte integrante de la monarquía española con derechos de representación». De todos modos, esto no implicaba que los liberales españoles fueran menos imperialistas que los conservadores monárquicos. Si bien la Constitución de Cádiz de 1812 integraba a los territorios americanos y les daba derecho de representación, esto no significaba que los reconocía como iguales ante los peninsulares. Pronto los criollos se darían cuenta de que el trato con la península no iba a diferir mucho del que tenían hasta antes de los sucesos de 1808 (Lynch, pp. 38-39).

Conclusión

El proceso que lleva a la emancipación de Hispanoamérica no tiene una sola causa. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, el cambio en la corriente de pensamiento que ocurre a finales del siglo XVIII es uno de los factores más importantes que van a movilizar a los líderes americanos, pero junto a esto también están las consecuencias que traen las reformas borbónicas y los cambios políticos que se producen en España como resultado de la invasión de Napoleón a la península.

La historia tradicional nos ha presentado un relato en el que los patriotas americanos sabían claramente cuál era el camino por seguir cuando se producen estos acontecimientos, pero en realidad el proceso fue mucho más complejo de lo que se ha entendido y difundido tradicionalmente. De alguna manera, los procesos emancipadores que se inician en 1810 y llegan hasta mediados de la década de 1820, tienen su detonante en la invasión de Napoleón a España en 1808, pero sin dudas son las ideas que circulaban en la región desde finales del siglo XVIII las que preparan el campo para que, una vez desencadenados los hechos en la península, se comience a barajar con más firmeza la idea de separarse de la corona.

Para el caso específico de Centroamérica, habría que agregar los acontecimientos que tienen lugar en el virreinato de Nueva España y su declaración de independencia en 1821. Eso puso en alerta a los patriotas de la Capitanía General de Guatemala, los cuales ya venían considerando cursos de acción para tomar desde el momento en que los reyes de España quedaron prisioneros de Napoleón. No es objeto de este trabajo analizar ese proceso, sino echar una mirada más amplia en la región hispanoamericana para comprender cómo evolucionaron las ideas en los años previos a la emancipación del continente.

Referencias

- Gómez, A. (2011). José del Valle. El político de la independencia centroamericana. Guatemala: Universidad Francisco Marroquín.
- Guerra, F. (2000). Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Halperín Donghi, T. (1983). Historia Contemporánea de América Latina. México: Alianza Editorial.

- Lemperiere, A. (1998). República y Publicidad a Finales del Antiguo Régimen. En F. Guerra, A Lemperiere et ál., Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX (pp. 54-79). México: Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.1456>
- Lynch, J. (2001). Las Revoluciones Hispanoamericanas 1808-1826. Barcelona: Editorial Ariel.
- Rodríguez O., J. (1996). La independencia de la América española. México: Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.2307/j.ctv512sb9.13>
- Silva, R. (1988). Prácticas de Lectura, Ámbitos Privados y Formación de un Espacio Público Moderno. Nueva Granada a Finales del Antiguo Régimen. Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX (pp. 80-106). México: Fondo de Cultura Económica. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.1458>

Derechos de Autor (c) 2021 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.



Fe y libertad hispanas en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821

Hispanic Faith and Freedom in the Central American Act of September 15, 1821

David Jaime Hernández Gutiérrez

Universidad Francisco Marroquín
djhernandez@ufm.edu

Resumen: A la hora de analizar e interpretar el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821, se suele prestar poca atención a la tradición hispana sobre la que se originó dicho documento, tradición que hunde sus raíces en el pasado tardoantiguo de la península ibérica y que se fundamenta en los principios cristianos de fe y libertad. Sobre estos principios se edificó la monarquía hispánica, de la cual formó parte Guatemala desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX. Precisamente fueron estos principios hispanos y cristianos, de fe y libertad, los que encontramos en el acta del 15 de septiembre de 1821, principios que habían garantizado en la monarquía hispánica, y se esperaba que continuaran haciéndolo en Guatemala, libertades políticas y civiles junto a la defensa del pactismo, del rechazo al tirano y del origen democrático del poder.

Palabras clave: fe, libertad, tradición hispana, acta centroamericana, desvinculación, pactismo, rechazo al tirano, origen democrático del poder.

Abstract: When analyzing and interpreting the Central American act of September 15, 1821, little attention is usually paid to the Hispanic tradition on which said document originated, a tradition that has its roots in the late-ancient past of the Iberian Peninsula and which is based on the Christian prin-

ciples of faith and freedom. On these principles the Hispanic Monarchy was built, of which Guatemala was part from the 16th century to the early 19th century. It was precisely these Hispanic and Christian principles, of Faith and Liberty, which we find in the act of September 15, 1821, principles that had been guaranteed in the Hispanic Monarchy, and it was expected that they would continue to do so in Guatemala, political and civil liberties along with the defense of pactism, the rejection of the tyrant and the democratic origin of power.

Keywords: Faith, liberty, Hispanic tradition, Central American act, disengagement, pactism, rejection of the tyrant, democratic origin of power.

1. Origen y fundamento de la tradición hispana: la *iustitia* y la *pietas* cristianas

En la búsqueda del origen y difusión de la tradición hispana una figura destaca por encima de todas las demás: Isidoro de Sevilla, quien fuera Obispo de Sevilla desde principios del siglo VII hasta su muerte en el año 636. En palabras de Everton Grein, Isidoro fue el «representante máximo de la vida política y cultural del reino hispano visigodo de Toledo y uno de los exponentes más destacados de la Antigüedad Tardía en el occidente latino» (Grein, 2010, p. 25).

Este período, en el que desarrolló su importantísima labor, Isidoro de Sevilla, estuvo caracterizado por dos hechos de trascendental importancia para el desarrollo histórico posterior de la península ibérica: por un lado, la caída de Roma en el año 476 y, con ella, la descomposición del Imperio romano de occidente, al que pertenecía la península ibérica o Hispania; y, por otro lado, la adopción del catolicismo niceno, en el año 589, por parte de la élite visigoda arriana que había asumido buena parte del vacío de poder dejado por el imperio romano en la península ibérica, en donde la mayoría de la población era hispanorromana y católica.

La obra más conocida e importante de Isidoro de Sevilla fue *Etymologiarvm sive Originvm Libri XX*, más conocida como «las Etimologías», en donde plasmó todo el conocimiento político, religioso, económico, social y cultural del período tardoantiguo de la península ibérica, el cual sirvió de base para el desarrollo posterior de los reinos cristianos peninsulares, durante la Edad Media, y para la formación, a principios del siglo XVI, de la monarquía hispánica, de la que formó parte el reino de Guatemala hasta principios del siglo XIX.

Entre los aspectos más interesantes de esta tradición hispana se encuentra la teoría sobre el ejercicio del poder político y el consiguiente concepto del pacto. Según Isidoro, el poder reside en la comunidad libre, cristiana y perfecta, origen de todo poder, siendo esta misma comunidad la que posee la potestad de delegar el ejercicio del poder político, mediante un pacto, en un gobernante. Dicho gobernante hispano debe ejercer esa facultad y ese poder concedido por el pueblo únicamente como administrador y en nombre de toda la comunidad cristiana. Esta fue la función principal de los reyes hispanos desde el período tardoantiguo hasta principios del siglo XIX.

Esta comunidad cristiana libre que se gobierna a sí misma y que posee la facultad de delegar el poder político, a través de un pacto primigenio con un gobernante cuyo fin siempre debe ser la recta razón y el bien común cristiano, tiene la facultad, al mismo tiempo, de deponer a dicho gobernante si no cumple con lo establecido en el pacto. Para Isidoro de Sevilla, el gobierno político se debe sustentar en la *iustitia* (justicia) y en la *pietas* (piedad) cristianas; estos son los límites y contrapesos cristianos al abuso del poder político y, al mismo tiempo, los garantes de la libertad del pueblo hispano, que siempre debía encontrar en el cristianismo un firme defensor de su libertad.

Esta fue la base filosófica, religiosa, política y jurídica del mundo hispano desde el período tardoantiguo hasta principios del siglo XIX, en la península ibérica, y desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX, en Hispanoamérica. En palabras del propio Isidoro de Sevilla:

Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud veteres tale erat preoverbium: 'Rex eris, si recte facias: sin non facias, non eris'. (Oroz Reta y Marcos Casquero, 2004, p. 754)

El término «rey» deriva de «regir», como «sacerdote», de «sacrificar». No «rige» el que no «corrige». El nombre de «rey» se posee cuando se obra «rectamente»; y se pierde cuando se obra mal. De aquí aquel proverbio que corría entre los antiguos: «Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás». (Oroz Reta y Marcos Casquero, 2004, p. 754)

Llegamos así a otro elemento fundamental de la tradición hispana, la temporalidad o provisionalidad de todo gobernante, que está sometido a la *iustitia* y a la *pietas* cristianas. Si el gobernante hispano no cumple con estas condiciones, se convierte en tirano, legitimando al pueblo cristiano perfecto a deponerlo y a elegir a otro gobernante que considere más apto. Según

la tradición hispana, es el pueblo cristiano perfecto el que recibe el poder directamente de Dios, no el gobernante, como fue interpretado más tarde en la tradición galicana y que derivó en el despotismo ilustrado.

Esta posibilidad de deponer al gobernante, no obstante, no es nueva u original de Isidoro de Sevilla, sino que la recupera del derecho clásico grecolatino, civil, pero incorporándole la legitimación y la sanción del cristianismo, elemento novedoso incorporado por Isidoro de Sevilla. En caso de que el gobernante hispano se convierta en tirano, actuando en contra de la justicia y de la piedad cristiana, o del bien común de sus súbditos, el pueblo cristiano queda legitimado, política y religiosamente, a romper el pacto primigenio con dicho gobernante y a organizarse, cristiana y libremente, como mejor le convenga.

Esta tradición llevó a los reyes hispanos posteriores, en un intento por asegurar su permanencia y autoridad, a tratar de limitar estas atribuciones civiles y religiosas propias del mundo hispano, llegando, bastantes siglos más tarde y con una casa dinástica extranjera, los borbones, a condenar y a expulsar a grupos religiosos como los jesuitas, en 1767, por mantener y defender todavía estas ideas fundamentales de la tradición hispana, pactista y de rechazo al tirano, consideradas por estos reyes peligrosas y perjudiciales para sus intereses personales y su concepción autoritaria del poder, propia de la tradición galicana y no de la tradición hispana.

2. El impulso a la tradición hispana: la segunda escolástica (s. XVI-XVII)

A grandes rasgos, a partir del siglo XVI se produce una bifurcación del pensamiento político, en el ámbito europeo, que da lugar a dos corrientes doctrinales diferentes que se caracterizan, cada una de ellas, por ser muy heterogéneas y con muchos matices, pero que presentan unos rasgos generales lo suficientemente cohesionados para poder hablar, claramente, de dos corrientes o doctrinas de pensamiento político claramente diferenciadas:

- **La doctrina de libertades civiles y políticas:** esta corriente doctrinal de pensamiento político, como afirma Alberto Rodríguez Varela, «se orienta hacia la afirmación de las libertades civiles y políticas. A ella pertenece los autores de la neoescolástica (Vitoria, Suárez, Mariana, Belarmino y otros) y pensadores británicos del siglo XVII como Sydney y Locke. En el siglo XVIII la figura cumbre de esta corriente fue el barón de Montesquieu. El desemboque de esta línea de pensamiento fue el constitucionalismo, entendido como doctrina jurídica y política que propone la sanción de leyes fundamentales que tengan por objeto preservar los derechos personales que declaran sus partes y asegurar

así para todos los beneficios de la libertad» (Rodríguez Varela, 2004, p. 53). Es en esta corriente donde ubicamos a la tradición hispana que, como hemos visto, desde el período tardoantiguo, con Isidoro de Sevilla, recorre los tiempos medievales de la península ibérica, defendiendo una libertad fundamental para la comunidad o pueblo que ninguna autoridad puede vulnerar, legitimando el derecho de resistencia frente a cualquier poder tiránico.

- **La doctrina autoritaria o absolutista:** esta corriente doctrinal de pensamiento político, opuesta a la anterior y, en palabras de Alberto Rodríguez Varela, «con matices y heterogeneidades que diversificaron la tendencia, reconoce como expositores a Lutero, Calvino, Enrique VIII, Maquiavelo, Jean Bodin, Jacobo I, Robert Filmer, Tomas Hobbes y Juan Jacobo Rousseau (...) que, a través de Hegel, en el siglo XX culminaron en los satánicos totalitarismos: el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo» (Rodríguez Varela, 2004, pp. 54-55). Como podemos comprobar, en la enumeración de autores que hace Alberto Rodríguez Varela adscritos a esta doctrina, los pensadores hispanos brillan por su ausencia, demostrando que esta doctrina autoritaria o absolutista no fue propia de la tradición hispana y nunca lo fue, pese a los intentos autoritarios llevados a cabo, en la monarquía hispánica, por una dinastía extranjera, los borbones, desde el siglo XVIII y, sobre todo, con su máximo representante a finales del siglo XVIII: Carlos III.

Durante los siglos XVI y XVII, la península ibérica se convirtió en un importante centro de irradiación teológica, filosófica y cultural en torno a dos universidades principales: la universidad de Salamanca y la universidad de Coímbra, que actualizaron el pensamiento escolástico medieval, junto con la tradición hispana medieval, dando origen a la llamada segunda escolástica hispana o neoescolástica. Tradición que, con el paso del tiempo, sirvió de base para el desarrollo del constitucionalismo moderno. Alonso Rodríguez Morena sintetiza en tres las ideas fundamentales de esta segunda escolástica hispana: «1) Una concepción de la libertad como una facultad irrestricta y primera, anterior a todo derecho, 2) una visión voluntarista de la ley, y 3) una antropología individualista que entiende al hombre como un ser cuya naturaleza está acabada». Pero, además, añade Alonso Rodríguez Morena los dos elementos novedosos y originales que incorporó esta segunda escolástica hispana: «1) el pactismo o contractualismo, con su consecuente idea de que la soberanía reside en el pueblo, y 2) que las esencias o naturalezas metafísicas son inmutables y revelan con toda claridad el derecho natural» (Rodríguez Moreno, 2015, p. 25).

Y, para el caso que nos ocupa, el de Centroamérica, no debemos olvidar que esta doctrina de libertades civiles y políticas, propia de la monarquía hispánica, fue la que se enseñó en Hispanoamérica, a partir del siglo XVI y a través del

elevado número de centros educativos y universidades que se construyeron por todo el territorio hispanoamericano. Para analizar los interesantísimos aportes de esta segunda escolástica hispana o neoescolástica, propia de los siglos XVI y XVII, analizaremos a los que consideramos los cuatro representantes más influyentes de dicha tradición: Francisco de Vitoria, Fernando Vázquez de Menchaca, Juan de Mariana y Francisco Suárez.

2.1. Francisco de Vitoria (1483-1546)

La emblemática Sala del Consejo perteneciente al Palacio de la Sociedad de Naciones en la ciudad suiza de Ginebra, actual sede de la ONU, lleva el nombre del religioso español Francisco de Vitoria, catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca quien, desde el pensamiento aristotélico incluido por Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, renovó los postulados escolásticos medievales aplicando el pensamiento crítico de acuerdo a los principios del *iusnaturalismo* racionalista como derecho natural del hombre. El legado de Francisco de Vitoria es hoy Patrimonio Cultural común de la Humanidad.

Con este párrafo comienza, José Roselló, una breve entrada de opinión publicada el 13 de mayo de 2021 en el diario digital *La voz de Tomelloso* (Roselló, 2021).

Francisco de Vitoria, de la Escuela de Salamanca, es considerado el fundador de la segunda escolástica hispana y uno de los primeros humanistas cristianos. En oposición a Guillermo de Occam y el nominalismo, que consideraban la voluntad por encima de la razón, Francisco de Vitoria confió plenamente en la razón, pero no en la razón pura sino en la razón iluminada por Dios, punto que lo alejó del *iusnaturalismo* racionalista posterior de autores como Fernando Vázquez de Menchaca, Descartes o Hobbes. No obstante Francisco de Vitoria adoptó del nominalismo una concepción de libertad

que tuvo gran influencia en toda Europa y generó, a la larga, una nueva visión del derecho natural, distinta de la clásica, representada principalmente por Tomás de Aquino. Este derecho natural de corte moderno sufrirá una serie de transformaciones hasta evolucionar y convertirse en nuestro actual concepto de derechos humanos o fundamentales. (Rodríguez Moreno 2015, p. 23)

Fue Francisco de Vitoria, a principios del siglo XVI, precursor de ideas que se desarrollaron y que han venido desarrollándose hasta la actualidad, como lo son el derecho natural, el derecho de propiedad y jurisdicción propia, el derecho a elegir, la defensa racional de la libertad de conciencia, el derecho

internacional y de comercio y, en definitiva, la libertad como facultad originaria del ser humano. Como recapitulación, y en palabras de Alberto Rodríguez Varela, a Francisco de Vitoria, a quien se le

recuerda como precursor del Derecho Internacional, lo fue también del más genuino constitucionalismo y de una de sus motivaciones fundamentales: la libertad religiosa. Este legado (...), al menos mediatamente lo transmitió a John Locke, llegando así a las constituciones estatales americanas y a la primera enmienda de la Constitución de Filadelfia. Debemos destacar que esa reivindicación de la libertad religiosa resulta especialmente meritoria porque la formuló Vitoria en momentos en que el continente europeo se precipitaba hacia la intolerancia, las guerras de religión y la opresión de las conciencias. (Rodríguez Varela, 2004, p.12)

2.2. Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569)

Fernando Vázquez de Menchaca fue un importante jurista que, a través de la reflexión filosófica, revitalizó la ciencia jurídica y le condujo, directamente, al racionalismo. Como dato peculiar, fue Fernando Vázquez un pensador seglar, poco habitual aún en su época, pero de gran importancia ya que no condicionó su pensamiento al influyente influjo de la teología propia de su tiempo. Su obra *Controversias ilustres* es considerado uno de los libros más influyentes del derecho internacional y su pensamiento como el iniciador de una nueva forma de concebir al derecho que se conoce genéricamente como Escuela racionalista del derecho o *iusnaturalismo* racionalista. Asimismo, Fernando Vázquez de Menchaca fue, en nuestra opinión, uno de los juristas y pensadores que mejor sintetizó, casi mil años después, el pensamiento de Isidoro de Sevilla, contribuyendo a mantener viva la tradición hispana de pactismo y rechazo al tirano ya en tiempos de la propia monarquía hispánica.

En cuanto a la autoridad concedida libremente por el pueblo a un soberano, Fernando Vázquez de Menchaca afirma que es limitada y en ningún momento absoluta, afirmando que:

en un principio antes de que existieran leyes escritas, los reyes por su propio criterio y autoridad resolvían todos los asuntos y solo de ellos dependía el gobierno y administración del pueblo (...). Después la misma experiencia hizo ver que la carencia de leyes escritas y el no gozar el pueblo de derechos ciertos y definidos traía graves perjuicios (...) que fácilmente la sombra de la tiranía lo invade todo, cuando a falta de leyes escritas es la sola voluntad del príncipe que gobierna al pueblo; de ahí se sintió la necesidad de acudir al gobierno de las leyes escritas y a fijar y definir los derechos (...). Dedúcese

de lo dicho con toda evidencia que el gobierno de los príncipes debe estar sujeto a leyes y que éstas [sic] han sido instituidas y promulgadas como superiores a la autoridad de los gobernantes, y finalmente que príncipes y leyes debe tener como fin único el bien del pueblo en general, no el de los que gobiernan. (Vázquez de Menchaca, 1931, p.110)

Sobre el concepto de libertad que desarrolla Fernando Vázquez de Menchaca, muy relacionado con el punto anterior, Alonso Rodríguez Moreno afirma que

distingue en sus Controversias entre dos formas de considerar la libertad: como potencia (*potentia*) y como potestad (*potestas*). La primera se refiere a la libertad moral, y tiene como nota característica ser un poder o facultad originaria y, por principio, ilimitada que pertenece a todo hombre y que es fundamento del Derecho. La potestad, por su parte, es el poder limitado y temporal que los gobernados transfieren, a través de un mandato, a un príncipe para que gobierne. La única finalidad de este poder es la administración de justicia y la promoción y protección del bien común. (Rodríguez Moreno 2015, p 34)

En palabras del propio Fernando Vázquez de Menchaca,

si, pues, en una ciudad libre convinieran entre sí los ciudadanos en no tener príncipe, magistrado o juez alguno, sino que si alguna vez surgía algún pleito civil o criminal entre dos o más ciudadanos, los restantes hicieran de jueces o árbitros en aquella contienda, no cabe menos duda que tal convenio sería válido, ni veo qué impedimento podría oponerse a tal contrario. Y la prueba bien clara es que cuanto no está prohibido expresamente debemos tenerlo por permitido, como consta en otras muchas materias. Y esta es aquella natural libertad otorgada a los hombres por el Sumo Hacedor Dios. (Vázquez de Menchaca, 1931, p.83-84)

En definitiva, la importante obra de Fernando Vázquez de Menchaca requeriría de un estudio aparte para lograr vislumbrar la amplitud del pensamiento jurídico propio de su época, pero consideramos que los puntos de su obra tratados aquí son suficientes para evidenciar y demostrar la continuidad de la tradición hispana, iniciada propiamente por Isidoro de Sevilla en el siglo VII, mantenida a lo largo de toda la Edad Media en la península ibérica (en mayor o menor grado en cada uno de los reinos cristianos peninsulares), y muy presente, como vemos, en el inicio de la Edad Moderna y en la propia monarquía hispánica.

2.3. Juan de Mariana (1536-1624)

Juan de Mariana, originario de Castilla, fue uno de los representantes de esta segunda escolástica hispana, o neoescolástica, que más influjo tuvo en el continente europeo con sus ideas del *ius resistendi* o Derecho de resistencia, propio de una tradición hispana que respetó hasta el extremo la libertad académica, frente al autoritarismo, cada vez mayor, que se vivía en Francia e Inglaterra desde los inicios de la Edad Moderna. La obra más conocida de Juan de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, publicada en 1599, fue condenada y quemada por el parlamento de París en 1610. Esto se produjo porque, en palabras de Alberto Rodríguez Varela,

ese mismo año, el 14 de mayo, el primer Borbón, Enrique IV, había sido asesinado de una cuchillada (...). El regicidio fue considerado en Francia como una consecuencia de las doctrinas difundidas en España sobre el «*ius resistendi*». La reacción gala fue propia de una mentalidad absolutista y sirve para reiterar el cotejo entre la libertad académica de Salamanca, Coimbra y Alcalá de Henares y los criterios opresivos que predominaban en Francia e Inglaterra. (Rodríguez Varela, 2004, pp.19-20)

Juan de Mariana sostuvo que la mejor forma de gobierno posible era la monarquía, pero advirtiendo de que en dicho sistema siempre existía la posibilidad de la tiranía. Llegados a este punto, y en el peor de los casos posibles, en el que una comunidad o república deba enfrentarse a un tirano,

será necesario proceder por grados y con mesura. En primer lugar se amonestará al príncipe para que corrija sus demasías; y si consintiese en ello y satisficiera a la república, enmendando los errores de la vida anterior, juzgo que no se debe ir más adelante ni emplear otros remedios más graves. Mas si despreciare los consejos de tal modo, que no haya esperanza de corrección en su vida, entonces le es permitido a la república, pronunciada la sentencia, recusar primero su imperio; y por cuanto necesariamente se suscitará una guerra, la república explicará al pueblo los motivos justos y razones sólidas de su defensa; facilitará armas, e impondrá tributos a los mismos pueblos para los gastos de ella; y si con esto no se consiguiese defenderse, entonces por el mismo derecho de defensa propia y por autoridad propia, se podrá quitar la vida al príncipe, declarado enemigo público. Dese la misma facultad a cualquier particular, que despreciando el peligro de su vida, quiera empear todos sus esfuerzos en obsequio del bien de la república. (Mariana, 1845, p. 76)

Esta libertad de la que se gozaba en el mundo hispano, y concretamente en la monarquía hispánica, no era algo meramente teórico, sino que, por supuesto,

se reflejó en la práctica cotidiana, como es el caso del texto que llegó a dirigirle Juan de Mariana al mismismo Felipe III (1598-1621) apenas fue coronado como rey. Las palabras de Juan de Mariana al rey dicen así:

sin embargo, es un pensamiento saludable el que entiendan los príncipes, que si oprimen la república y se hacen insufribles por sus crímenes y vicios, viven con tal condición, que no solo de derecho, sino con gloria y alabanza pueden ser despojados de su vida. Tal vez este miedo contenga a alguno, para no dejarse arrastrar de sus aduladores, y corromperse con los vicios, al mismo tiempo que refrene su furor. Sobre todo, debe estar persuadido el príncipe, de que la autoridad de la república es mayor que la de él mismo. (Mariana, 1845, pp. 77-78)

Tan sorprendente es la libertad con la que escribe Juan de Mariana dirigiéndose a Felipe III, a quien indica que tal vez el miedo a la muerte pueda obrar en que el príncipe actúe bien, que Alberto Rodríguez Varela se cuestiona lo siguiente:

¿podríamos imaginar que algún autor viviera en Inglaterra bajo los Tudor o los Estuardo pudiera escribir impunemente, sin ser destituido de su cátedra ni encerrado en la Torre de Londres, algo parecido a lo que expone Mariana en su libro? La respuesta negativa se impone sin vacilación alguna. ¿De dónde extrae, entonces, Locke su *ius resistendi*, que él denomina apelación al cielo? Sin margen de duda, de los dominicos y jesuitas que en España enseñaron el derecho de resistencia en los siglos XVI y XVII, siguiendo las líneas trazadas en el siglo XII por Santo Tomás de Aquino [y, añadimos nosotros, por Isidoro de Sevilla en el siglo VII]. (Rodríguez Varela, 2004, p. 22)

2.4. Francisco Suárez (1548-1617)

Fue Francisco Suárez un teólogo, filósofo y jurista perteneciente a la Compañía de Jesús, que destacó por su eclecticismo en una época en la que no era lo habitual para alguien de su condición. Así, en su obra, adoptó posturas propias del nominalismo previo y del objetivismo metafísico, tratando de conciliar, al mismo tiempo, las posturas enfrentadas de los teólogos de la Universidad de Salamanca y los de la Universidad de Coimbra, dando como resultado que su obra, en ocasiones, fuese contradictoria (Rodríguez Moreno 2015, p. 31).

Uno de los argumentos originales de Francisco Suárez tiene que ver con cómo interpreta la traslación de poder. Parte de la idea de que, en palabras del propio Francisco Suárez,

la soberanía civil, mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y positiva, no por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad (Suárez, 1970, p. 218).

Una vez explicado el origen de la soberanía civil, que proviene de la naturaleza de Dios a la comunidad, al explicar cómo la comunidad cede o delega ese poder natural en un rey, afirma que,

luego debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el que el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real. Por consiguiente, los reyes reciben este poder no inmediatamente de Dios sino del pueblo (Suárez, 1970, p. 221).

Así pues, esta traslación del poder de la comunidad al príncipe o rey no es de derecho natural ni dictada por Dios, sino que proviene, podríamos decir, de la voluntad humana que decide, libremente y en pleno uso de su recta razón natural, organizarse de esa manera. En este sentido, como afirma Yamila Eliana Juri, «no hay intervención directa de Dios mediante la cual se apruebe la traslación» (Eliana Juri, 2019, p. 121), sino que sería algo puramente político llevado a cabo, eso sí, por una comunidad perfecta que ha recibido la soberanía civil directamente de Dios.

3. La monarquía hispánica y el reino de Guatemala.

Con el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, en 1469, dio inicio, sin un programa estatal unificador o centralizador, una de las monarquías de origen medieval más grandes e importantes de la historia: la monarquía hispánica. Esta monarquía, que nunca tuvo un nombre oficial por carecer del elemento nacional propio del siglo XIX, se caracterizó, desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX, por ser una monarquía compuesta de origen medieval y con base en el sistema político, económico y social del antiguo régimen. Es decir, una construcción feudal y vasallática en la que diferentes reinos y señoríos juraban fidelidad y reconocimiento a un mismo rey, bajo un sistema de relaciones bilaterales entre vasallos y señores en las que ambas partes adquirirían obligaciones y derechos.

Estas características propias de la monarquía hispánica las podemos verificar desde el siglo XVI hasta el siglo XIX. Por ejemplo, en cuanto a la indeterminación terminológica de dicha monarquía, en tiempos de los reyes católicos, la Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, escrita por su cronista Hernando de Pulgar, afirmaba lo siguiente:

Platicóse ansimesmo en el Consejo del Rey é de la Reyna, como se debian intitular: é como quiera que algunos de su consejo eran en voto, que se intitulasen Reyes de España, pues sucediendo en aquellos Reynos é señoríos de Aragon, eran señores de toda la mayor parte della: pero determinaron de no lo facer, é intitularónse en todas sus cartas de esta manera.

DON FERNANDO E DOÑA ISABEL por la gracia de Dios, Rey é Reyna de Castilla, de Leon, de Aragon, de Sicilia, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcias, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaen, del Algarve, de Algecira, de Gibraltar, Conde, é Condesa de Barcelona, Señores de Vizcaya, é de Molina, Duques de Aténas, é de Neopatria, Condes de Ruisellon, é de Cerdania, Marqueses de Oran, é de Gociano, &c. (Pulgar, 1780, p.151)

Esta característica medieval, que podríamos considerar propia de los inicios de la monarquía hispánica a finales del siglo XV, se mantuvo intacta hasta el siglo XIX, como podemos verificar en una Real Cédula de Fernando VII, fechada en 1827, que dice así:

DON FERNANDO VII por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Menorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algeciras, de Gibraltar, de las Islas de Canarias, de las Indias Orientales y Occidentales, Islas y Tierra-firme del mar Océano; Archiduque de Austria; Duque de Borgoña, de Brabante y de Milán; Conde de Abspurg, de Flandes, Tirol y Barcelona; Señor de Vizcaya y de Molina &c¹.

Como afirma Tomás Pérez Vejo al respecto de la monarquía hispánica, «su organización política nunca se correspondió con lo que hoy entenderíamos como un imperio. La definición jurídica más precisa sería la de "monarquía

¹ Real Cedula de S.M. y señores del Consejo por la cual se manda guardar y cumplir las Instrucciones insertas para la persecución y castigo de los malhechores que infestan los caminos del Reyno. Año de 1827. Reimpresión en Santiago en la oficina de Pascual Arza. Digitalizado por la Universidad de Santiago de Compostela y disponible en: <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/9108/b12186612.pdf?sequence=1> (consultado el 28/10/2021).

compuesta”, un conglomerado de reinos, provincias y señoríos unidos por la común fidelidad al monarca. No estamos hablando de una nación española dueña de un imperio, sino de una realidad política diferente, anacional en sentido estricto, con lógicas de funcionamiento ajenas a lo nacional» (Pérez Vejo, 2019). Asimismo, Matthias Gloël afirma que

el monarca constituía el elemento central que conectaba a todos los territorios, a veces tan diferentes entre ellos. Era rey, príncipe o conde de cada uno de sus territorios, sin poseer un título que representara al conjunto de su monarquía, como por ejemplo rey de España o rey de Britania. También la lealtad de las personas se concentraba fundamentalmente en la persona del rey. Este dinastismo describe un tipo de lealtad personal hacia el monarca y muchas veces hacia la antigua dinastía y era el elemento central de unión para los territorios de una monarquía compuesta. (Gloël, 2014, p. 21).

Respecto a la inclusión de Hispanoamérica en esta monarquía de origen medieval, María Elvira Roca Barea afirma que

el estatuto jurídico del Nuevo Mundo es el de la unión real con la Corona de Castilla. Los nuevos territorios no pertenecen a Castilla, sino que están unidos a ella a través de la persona del rey y de los órganos gubernamentales que comparten. Por ejemplo, el Consejo de Estado, órgano creado por Carlos I en 1520 y diseñado para dirigir la política general y exterior. También comparten el Consejo de Hacienda y el Consejo de Guerra. Quiere decirse que, jurídicamente hablando, el Nuevo Mundo nunca fue colonia de España y que sus habitantes indígenas fueron tan súbditos de la Corona como lo eran los españoles peninsulares. (Roca Barea, 2016, p. 292)

El reino de Guatemala, como todos los reinos que conformaban la monarquía hispánica, solo existía en el contexto de la tradición hispana. Es decir, aunque fue frecuente, a partir de 1570, denominar a la jurisdicción de la Audiencia de Guatemala con el término genérico de reino de Guatemala, esto fue debido a la propia tradición hispana, en la cual, como afirma Domínguez Ortiz, la

diversidad regional castellana no tenía ninguna traducción en el terreno legal. Los reinos de Castilla, de León, de Jaén, de Córdoba, no existían más que en la tradición. Lo que había era ciudades que tenían voto en Cortes; unas eran cabeza de reino, otras no. (Anes, 1983, p. 208)

Esta misma afirmación puede ser aplicada al reino de Guatemala, que nunca existió legalmente pero sí lo hizo como elemento de la tradición hispana y en el contexto de la monarquía hispánica.

Al respecto de la condición que tuvo el reino de Guatemala (y del resto de Hispanoamérica) mientras estuvo vinculado a la monarquía hispánica, María Elvira Roca Barea es muy clara:

el uso de la palabra «colonia» que los franceses empleaban para referirse a los territorios de ultramar implica estatutos jurídicos diferenciados con respecto a la Francia europea y la conciencia política de que Francia y sus regiones ultramarinas eran dos realidades completamente distintas. Ese expansionismo se basa en la diferencia entre colonia y metrópoli, y es totalmente diferente del español. (Roca Barea, 2016, p.293)

Para esta historiadora, la monarquía hispánica se replicó a sí misma en América e integró territorios y poblaciones muy diversos bajo las mismas leyes, usos y costumbres castellanos.

Con base en la tradición hispana, el reino de Guatemala nunca perteneció o fue propiedad ni del Rey de Castilla ni del reino de Castilla. El único vínculo que unió al reino de Guatemala con la monarquía hispánica fue el hecho de que compartían, a través del pactismo, al mismo rey. Y no en calidad de propietario de dichas tierras sino, como hemos visto, en calidad de administrador, que podía perder esa potestad si actuaba en contra del pacto cristiano primigenio y del bien común del pueblo.

En este sentido, tanto las características políticas como religiosas del mundo hispano ayudaron a mantener este orden, que se prolongó hasta principios del siglo XIX, y en donde la libertad, pensada desde postulados cristianos y espirituales, garantizó una sólida defensa del pueblo hispano frente a cualquier intento por parte de los gobernantes de asumir un poder autoritario, absoluto o despótico, como sucedió en otras partes de Europa.

4. Diferencias entre la tradición hispana y la tradición galicana a finales del siglo XVIII

A finales del siglo XVIII, este tipo de libertad condicionada por el buen proceder cristiano de los gobernantes, propia del mundo hispano, era muy difícil de garantizar, sobre todo con el desarrollo de la Ilustración, del triunfo de la razón sobre la fe, y de la pérdida de influencia de la iglesia católica, tanto en el plano espiritual como en el terrenal, que se había producido en buena parte de Europa.

Así, países como Francia, en donde sus gobernantes ejercían su poder de manera despótica, sin contar con la aprobación del pueblo y sin atenerse a la

moral cristiana, enarbolando los principios del despotismo ilustrado o racional, la libertad espiritual o cristiana fue sustituida, violentamente, por una libertad seglar que no dependiera de la moral cristiana del gobernante, sino que fuera garantizada, con carácter absoluto, por una constitución y por una ley que todos, sin excepción, debían aceptar y quedar supeditados a ella, incluido el propio gobernante. A partir de entonces, se esperaba, la libertad quedaría absolutamente garantizada y no dependería de la moral particular de uno u otro gobernante.

Por otro lado, en el caso del mundo hispano, donde la Ilustración y el desarrollo de la razón propios del siglo XVIII se desarrollaron muy vinculados con el cristianismo y con los valores fundamentales de la tradición hispana, como, por ejemplo, en Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) o Francisco Javier Martínez Marina (1754-1833), siguió existiendo una fuerte presencia del cristianismo católico, lo suficientemente fuerte como para garantizar ese orden hispano que, desde el período tardoantiguo, era defensor de libertades políticas y civiles, del pactismo y del rechazo al tirano.

El punto de partida en el mundo hispano, profundamente católico a principios del siglo XIX, fue no cuestionarse la pervivencia del cristianismo católico como elemento vertebrador de todo orden estatal y, al mismo tiempo, garante de la libertad, dado que dicho catolicismo hispano sí había logrado evitar los excesos que el catolicismo galicano no había logrado evitar en Francia con unos gobernantes autoritarios y despóticos que actuaban al margen tanto del pueblo como de la moral cristiana. Por ello, al momento de crear los modernos estados nación hispanos, tanto en la península ibérica como en Hispanoamérica, uno de los elementos fundamentales tanto para mantener el orden como para garantizar la libertad, fue la defensa a ultranza del cristianismo católico, como podemos verificar tanto en la Constitución Política de la Monarquía Española de 1812, como en todas las actas hispanoamericanas posteriores, incluida, por supuesto, el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821.

Lejos de interpretarse como un elemento retrógrado, arcaico y conservador en comparación con la Revolución francesa, esta defensa del cristianismo católico por parte del mundo hispano, tanto en la península ibérica como en Hispanoamérica, a principios del siglo XIX, equivalía, a diferencia de lo sucedido en la Francia de Luis XVI o en la Francia revolucionaria, a la defensa de un orden que garantizaba una sólida libertad espiritual que se traducía, en la práctica, en la defensa de libertades políticas y civiles, y en el rechazo y resistencia legítimos por parte del pueblo hispano ante cualquier intento de autoritarismo o despotismo por parte de los gobernantes que no se ciñeran a la *iustitia* o a la *pietas* cristiana.

Podemos entender el radicalismo de los revolucionarios franceses, que comprobaron en sus carnes la escasa efectividad de unos valores cristianos que no sirvieron de freno y contrapeso a las pretensiones autoritarias y despóticas de sus gobernantes. De hecho, las autoridades eclesiásticas francesas se unieron con los gobernantes para mantener un orden autoritario y despótico de espaldas al pueblo. Por ello, en su radicalización, los franceses negaron el pasado como fuente de conocimiento, atacando tanto a los gobernantes despóticos y autoritarios como a la iglesia cristiana francesa, que había legitimado y participado de ese tipo de gobierno. Estos franceses revolucionarios consideraron que tenían la obligación moral de exportar estas ideas revolucionarias y radicales al resto de una Europa en idéntica situación a la suya. No obstante, la realidad política y religiosa del mundo hispano distaba mucho de ser igual a la realidad de Francia a finales del siglo XVIII. Por ello, los modernos estado nación hispanoamericanos que fueron surgiendo a lo largo del siglo XIX lo hicieron manteniendo la religión católica como uno de sus pilares fundamentales, no por conservadurismo o pensamiento retrógrado, sino por el respeto a la libertad que garantizaba dicha institución.

5. 1808: invasión napoleónica y resistencia hispana

En 1808, Napoleón invadió la península ibérica y obligó al rey legítimo de la monarquía hispánica a abdicar, nombrando a su hermano, José Bonaparte, nuevo rey. Cuando las noticias de lo ocurrido llegaron a Hispanoamérica, la primera reacción fue, al igual que hicieron los peninsulares, reunirse en juntas de gobierno para decidir qué hacer, libremente, con base en la tradición hispana. El rechazo generalizado de los súbditos hispanos a la política napoleónica no se hizo esperar. Rechazaron a José Bonaparte y reconocieron a su legítimo rey, Fernando VII, quien se encontraba en un exilio forzado. Tanto en Hispanoamérica como en la península ibérica surgieron, espontáneamente, juntas de gobierno, provinciales y regionales, que iniciaron la guerra con sus propios medios contra los franceses y que se consideraron depositarias de la legitimidad del poder ante la ausencia de su rey legítimo. Este punto resulta muy interesante porque nos demuestra que los súbditos hispanos conocían muy bien la tradición política hispana y, sobre todo, la reversión del poder al pueblo cristiano en caso de que el rey faltara o se convirtiera en tirano.

Las primeras semanas de resistencia hispana frente al invasor francés fueron caóticas, fragmentarias y sin grandes contactos entre juntas de gobierno, que se dedicaron a la defensa de su territorio particular por encima de mayores pretensiones. Como afirma Gérard Dufour, «para muchos, la defensa del territorio patrio se limitaba exclusivamente a la del propio reino del que eran naturales

y no se hacía extensiva a toda España» (Dufour, 2010, p. 239). Este hecho fue totalmente análogo al que se desarrolló en Centroamérica y, en general, en toda Hispanoamérica. Así pues, en ausencia del rey legítimo, tanto los peninsulares como los hispanoamericanos debatieron libremente, en las Cortes de Cádiz, las nuevas condiciones de la monarquía hispánica, incluyendo los elementos propios de la época como el constitucionalismo moderno, y manteniendo elementos propios de la tradición hispana como el pactismo y el rechazo al tirano. Dichos debates dieron lugar a la *Constitución Política de la Monarquía Española* (popularmente conocida como Constitución de Cádiz), en 1812, la primera constitución moderna hispana que entró en vigor en Europa, América y Asia, continentes por los que se extendía la monarquía hispánica, a principios del siglo XIX.

No obstante, al poco de haber recuperado la corona Fernando VII, en 1814, y en alianza con importantes sectores tanto peninsulares como hispanoamericanos², suspendió la Constitución de Cádiz. Al no respetar el rey legítimo el pacto firmado en Cádiz, en nombre del monarca y sus súbditos, se produjeron varios alzamientos en toda la monarquía, destacando los de Hispanoamérica, en donde varios territorios se negaron a reconocer, ahora, a Fernando VII como rey legítimo, por haberse convertido en un tirano en contra de la voluntad general del pueblo, manifestada en la Constitución de Cádiz. Fue así como comenzó, definitivamente, el proceso de desvinculación de Hispanoamérica, a partir de 1814, en el que confluyeron, sobre la base de la tradición hispana, la tradición anglosajona (que había dado lugar al sistema republicano federal de los Estados Unidos de América), y la tradición galicana de los revolucionarios franceses (que había dado lugar a la concepción de los estados máximos y centralizados).

6. Desvinculación frente a independencia en el mundo hispano

Estas particularidades propias de la monarquía hispánica nos llevan a plantearnos si realmente lo que sucedió a principios del siglo XIX, en Hispanoamérica, fue un proceso de *independencia*, o más bien un proceso de *desvinculación*. Por supuesto, el término *independencia* fue el más utilizado por sus contemporáneos, y el que más éxito ha gozado desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días. Pero esto es debido a que, el concepto político moderno

² El manifiesto en el que varios de los diputados de las Cortes de Cádiz solicitaron, a Fernando VII, el regreso del sistema absolutista se conoce como Manifiesto de los Persas. De los 69 diputados que lo firmaron, diez lo hicieron por parte de Hispanoamérica, pero ninguno de los diputados centroamericanos firmó dicho documento.

de *independencia* surgió con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (intitulada *The unanimous declaration of the thirteen United States of America*), en 1776. Desde entonces, el término independencia, como término político, se ha utilizado de manera indiscriminada para referirse a todo proceso que tenga un mínimo de elementos en común con lo ocurrido en Norteamérica. No obstante, para el caso hispanoamericano de principios del siglo XIX, podemos verificar que son más las diferencias que los elementos en común entre ambos procesos.

Como afirma Jaime Rodríguez,

la independencia hispanoamericana no consistió únicamente en la separación de la madre patria, como en el caso de Estados Unidos; también destruyó un vasto y receptivo sistema social, político y económico que funcionaba bien pese a sus muchas imperfecciones. La Monarquía española mundial había demostrado ser flexible y capaz de contener las tensiones sociales e intereses políticos y económicos encontrados durante casi 300 años. En la época posterior a la independencia se hizo evidente que, de manera individual, las antiguas partes de la Monarquía española se encontraban en desventaja competitiva. Es en ese sentido que la España decimonónica, al igual que su progenie americana, fue solo una nación más, recién independizada, buscando a ciegas un lugar en un mundo desconcertante y complicado. (Rodríguez Ordóñez, 2010, p. 707)

Asimismo, otro elemento clave y que aleja el proceso iniciado en Norteamérica del proceso iniciado en Hispanoamérica, es su propia concepción política, manifestada en las respectivas «actas de independencia». Así, en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* (1776) se afirmó que «tal ha sido el paciente sufrimiento de estas colonias; y tal es hoy la necesidad que las obliga a modificar sus anteriores sistemas de gobierno»³. En el *Acta de Independencia de las Provincias Unidas en Sudamérica*, indicaron, en cambio, que en el Congreso de las Provincias Unidas «fueron preguntados: ¿sí querían que las Provincias de la Unión fuesen una Nación libre e independiente de los Reyes de España y su Metrópoli?»⁴. En el *Plan de Iguala*, en México, se afirmó que «trescientos años hace, la América Septentrional, que está bajo la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció formando esas ciudades opulentas, esos pueblos hermosos, esas provincias y reinos dilatados que en la historia del universo van a ocupar

³ La Declaración de Independencia y la constitución de los Estados Unidos de América, Cato Institute, <https://www.elcato.org/sites/default/files/la-declaracion-de-independencia-libro-electronico.pdf>, 2003, p.

⁴ Acta de la independencia de las Provincias Unidas en Sud-América: Tucumán 1816, Revista Teología, <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6925>, tomo 53, n. 120, 2016.

un lugar muy distinguido»⁵. Por último, en el Acta del 15 de septiembre de 1821, en la ciudad de Guatemala, se afirmó que «siendo la independencia del Gobierno Español, la voluntad general del pueblo de Guatemala (...)» (Luján Muñoz, 1999, t.3, pp.427-439). Como vemos, mientras que en el caso de Norteamérica se hace referencia a su condición política de *colonia*, en el caso de los diferentes territorios hispanoamericanos, en ningún momento se hace mención del término colonia.

Con todo lo visto, nos parece más conveniente hablar de la desvinculación del reino de Guatemala, alejando este proceso del ocurrido en 1776 en Norteamérica. No obstante, como fuerte elemento propagandístico utilizado durante el proceso de desvinculación hispanoamericano, a principios del siglo XIX, el término *independencia* fue ampliamente utilizado por sus contemporáneos, en un intento por equiparar lo que estaba sucediendo en Hispanoamérica con lo que había sucedido en Norteamérica. Asimismo, entendemos que el término *desvinculación* manifiesta, de manera evidente, las particularidades propias de la monarquía hispánica y evidencia, al mismo tiempo, la condición política que poseyeron los territorios hispanoamericanos dentro de la misma, condición que difiere ampliamente del caso de las Trece Colonias respecto del reino de Gran Bretaña.

7. Fe y libertad en el reino de Guatemala: 15 de septiembre de 1821

Tras haber analizado la tradición hispana, desarrollada en la península ibérica desde el periodo tardoantiguo, pasando por la monarquía hispánica y, desde el siglo XVI, por Hispanoamérica hasta principios del siglo XIX, estamos en condiciones de analizar el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 desde la perspectiva interna de dicha monarquía y no desde perspectivas foráneas o extranjeras, como ha solido hacer la historiografía desde el siglo XIX hasta nuestros días, enfatizando en las influencias anglosajonas y galicanas para explicar dichos procesos.

No fue necesario, en el caso de Hispanoamérica, esperar a la independencia de los Estados Unidos de América (1776), a la Revolución francesa (1789) o a la independencia de Haití (1804), para recibir esas influencias y justificar el proceso de desvinculación hispanoamericano como producto de dichas ideas. Como afirma rotundamente Jaime Rodríguez, «la independencia de Estados Unidos no influyó en los hispanoamericanos como para que éstos [sic] se separaran de

⁵ Plan de Iguala, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, <https://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/263/1/imagenes/Independencia18.pdf>, 2017.

la Monarquía» (Rodríguez Ordóñez, 2010, p. 696). En la monarquía hispánica ya existían, desde su mismo origen, las bases políticas e ideológicas para que un territorio se pudiera separar de esta monarquía compuesta de origen medieval de manera legítima, a través del pactismo, del rechazo al tirano y de la misma concepción de libertad cristiana. No hubo que esperar, en definitiva, a las ideas ilustradas anglosajonas y galicanas de finales del siglo XVIII para explicar lo que sucedió en Hispanoamérica a principios del siglo XIX, ya que toda Hispanoamérica operó bajo las ideas propias de la tradición hispana.

Por supuesto, no se trata de negar las influencias anglosajonas y galicanas en los procesos de desvinculación hispanoamericanos de principios del siglo XIX, que las hubo, se trata de desmitificar la excesiva importancia que les ha dado la historiografía a estas influencias extranjeras a la hora de explicar dichos procesos hispanoamericanos. La base sobre la que se sustentó todo el proceso fue la tradición hispana, tradición que aprendieron los hispanoamericanos, desde el siglo XVI, a través de los colegios y de las universidades creadas en América.

Para el caso concreto del reino de Guatemala, el acta del 15 de septiembre de 1821 evidencia que estamos ante un proceso originado e inspirado en la tradición hispana más que en las tradiciones anglosajonas o galicanas propias del siglo XIX. Comentemos, brevemente, los elementos que podemos identificar en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 y que son propios de la tradición hispana.

7.1. Fe: el catolicismo como máximo legitimador de las libertades hispanas

El acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 estableció, en su punto número 10, que

la Religión Católica, que hemos profesado en los siglos anteriores, y profesamos en los sucesivos, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de la religiosidad, que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos seculares y regulares, y protegiéndoles en su persona y propiedades. (Luján Muñoz, 1999, t. 3, p. 427-439)

Verificamos, de este modo, el fuerte influjo de la tradición hispana en la Guatemala de 1821, donde se defendió a la institución católica como garante de un orden caracterizado por el respeto de libertades políticas y civiles junto al pactismo, el rechazo al tirano y la defensa de una concepción democrática del poder, exactamente igual que había hecho, nueve años antes, la Constitución Política de la Monarquía Española, promulgada por las Cortes Generales el

19 de marzo de 1808 y que estableció, en el capítulo segundo, artículo 12, que «la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de qualquiera [sic] otra»⁶.

Si comparamos este proceder puramente hispano de Guatemala, en defensa de la institución católica, con el proceder de los revolucionarios franceses respecto de la misma iglesia católica, las evidencias son más que evidentes. Las primeras medidas revolucionarias contra la Iglesia católica fueron, fundamentalmente, de tipo patrimonial, iniciando el 4 de agosto de 1789 con la supresión de la jurisdicción y derechos señoriales junto a la supresión del diezmo, continuando el 2 de noviembre con un decreto por el cual todos los bienes eclesiásticos pasaban a manos de la nación francesa. Posteriormente, se dictaron otros decretos que establecían la enajenación de los bienes de la Iglesia y su venta para tratar de superar el déficit estatal francés. Finalmente, el 13 de febrero de 1790, un Decreto declaraba la abolición de la mayor parte de las órdenes religiosas en Francia. Pero si hay una actuación que destacó por encima de todas, en Francia, respecto de la Iglesia católica, fue la Constitución Civil del Clero, aprobada el 12 de julio de 1790 y promulgada por el rey Luis XVI el 24 de agosto de 1790. En palabras de Rafael García Pérez, la Constitución Civil del Clero «negaba al Papa la jurisdicción suprema sobre la Iglesia en Francia, negándole cualquier intervención tanto en la designación como en la investidura canónica de los obispos (que como tal desaparecía). El sistema de elección de obispos y sacerdotes sería el mismo utilizado para las asambleas departamentales y de los distritos, respectivamente. Antes de ser consagrados, los obispos debían prestar juramento ante los funcionarios municipales «de velar con esmero sobre los fieles de la diócesis que le ha sido confiada, de ser fiel a la nación, a la ley y al rey y de apoyar con todas sus fuerzas la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el Rey» (García Pérez, 2016, p. 151). Con la ejecución de Luis XVI, en enero de 1793, la revolución entró, meses más tarde, en una etapa radical, violenta, anárquica y de terror estatal, que polarizó a los franceses en cuestiones políticas, económicas, sociales y religiosas.

Así pues, la conclusión a la que podemos llegar es que existían grandes diferencias entre la situación política y espiritual de Francia respecto de la monarquía hispánica a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En la

⁶ Constitución Política de la Monarquía Española, disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/constitucion-politica-de-la-monarquia-espanola-promulgada-en-cadiz-a-19-de-marzo-de-1812-precedida-de-un-discurso-preliminar-leido-en-las-cortes-al-presentar-la-comision-de-constitucion-el-proyecto-de-ella-0/html/> (consultado el 28/10/2021).

monarquía hispánica, la tradición hispana del pactismo, del rechazo al tirano y de defensa de libertades políticas y civiles fue defendida, espiritualmente y desde sus orígenes, por la Iglesia católica, contribuyendo a mantener ese orden político propiamente hispano. Sin embargo, en Francia, a lo largo de la Edad Moderna, la tradición política galicana derivó en autoritarismo y despotismo civil por parte de los gobernantes, que terminó siendo sancionado por la Iglesia católica al reconocer que dichos gobernantes eran elegidos, directamente, por Dios y no por el pueblo, como sucedía en el ámbito hispano.

Por supuesto, la Revolución francesa pretendió acabar con un orden político y espiritual que distaban mucho del orden político y espiritual de la monarquía hispánica, aunque buena parte de la historiografía decimonónica, hasta nuestros días, haya tratado de presentar e interpretar a la monarquía hispánica desde postulados autoritarios, absolutistas, despóticos o carentes de libertad. Nada más lejos de la realidad. Muchos también han querido ver en la defensa hispana del catolicismo, a principios del siglo XIX y en oposición a los postulados de la Revolución francesa, una señal de atraso, de conservadurismo, de falta de libertad y de falta de iniciativa para acabar con una institución propia del antiguo régimen. Si el mundo hispano continuó defendiendo a la Iglesia católica a partir del siglo XIX, a diferencia de la Francia revolucionaria, fue por todo lo que esta institución le ofrecía dentro del marco de la tradición hispana propia de la monarquía hispánica, en donde el principio fundamental, a principios del siglo XIX, continuaba siendo fe y libertad.

7.2. Libertad: el pueblo como máximo legitimador del poder civil

En el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 se manifiesta que la decisión de desvincularse de la monarquía hispánica reside en el pueblo, motivo central, originario y legitimador de todo poder civil en la tradición hispana. El documento dice así:

Siendo públicos e indudables los deseos de independencia del gobierno español que por escrito y de palabra ha manifestado el pueblo de esta capital (...), y oído el clamor de viva la independencia, que repetía de continuo el pueblo que se veía reunido en las calles, plaza, patio, corredores, y antesala de este Palacio se acordó (...). (Luján Muñoz, 1999, t.3, p. 427-439)

Esta importancia concedida al pueblo, en la tradición hispana, es lo que lleva a autores como León Gómez Rivas, especialista en el estudio de la escolástica hispana y su influencia en los procesos de desvinculación hispanoamericanos, a referirse a dichos principios hispanos como muy tempranas «teorías sobre el

origen democrático del poder» (Gómez Rivas, 2021, p. 17). No olvidemos que esta tradición democrática del poder, en el mundo hispano, la podemos rastrear desde el período tardoantiguo de la península ibérica en figuras como Isidoro de Sevilla, para quien el poder reside siempre en el pueblo cristiano perfecto, pensamiento que lleva implícito el principio de libertad que recorre la Edad Media de la península ibérica y que, con la segunda escolástica de los siglos XVI y XVII, ya en tiempos de la monarquía hispánica, recibió un fuerte impulso intelectual de la mano de pensadores como Francisco de Vitoria, Fernando Vázquez de Menchaca, Juan de Mariana o Francisco Suárez, entre otros, contribuyendo a difundir dicho principio de libertad cristiana y democrática tanto en el mundo hispano como en el resto de una Europa orientada, cada vez más, hacia el autoritarismo o despotismo de los gobernantes.

No obstante, el concepto de pueblo empleado en el acta centroamericana del 15 de septiembre de 1821 ha sido motivo de controversias desde ese mismo momento. Y esta controversia se debe, entre otros motivos, al hecho de que fue empleado desde una perspectiva hispana, una perspectiva amplia, incluyente y plural, frente al concepto de pueblo que terminó imponiéndose a partir del siglo XIX, vinculado al incipiente nacionalismo que interpreta el concepto de pueblo desde una perspectiva limitada, excluyente y singular.

Para poder comprender este punto relativo al concepto anacional de pueblo en el mundo hispano, previo al siglo XIX, se hace necesario analizar otra de las características fundamentales de la monarquía hispánica, la relativa a la construcción y significación de la identidad y de las diferentes identidades que se construyeron en su interior desde el siglo XVI hasta principios del siglo XIX. Esta característica, asimismo, está relacionada con la sociedad estamental propia de la monarquía hispánica y con las relaciones sociales de vasallaje y de pacto que conllevaba. En este sentido, Matthias Gloël, siguiendo a Franz Bosbach, afirma que

se aceptaba sin problemas un monarca o una dinastía que provenía de otro territorio y no se entendían tales relaciones como dependencia o subordinación. Solo en el siglo XIX con el pensamiento del estado nacional se solía interpretar estas relaciones como negativas y con falta de libertades. (Gloël, 2014, p. 21)

En la monarquía hispánica, como constructo anacional, las identidades se construían de manera diferente a como lo hacen en los estados-nación actuales, desde el siglo XIX. Lo más parecido, en la monarquía hispánica, al concepto político moderno de pueblo, asociado a una nación, fue el concepto de pueblo asociado a una patria, mucho más preciso y delimitado, ya que hacía alusión,

únicamente, al lugar de nacimiento, sin consideraciones políticas o ideológicas. Para Mónica Quijada, la

patria aparece así, en la tradición hispánica, como una lealtad «filial», localizada y territorializada, y por ello más fácilmente instrumentalizable en un momento de ruptura del orden secular, de lo que permite la polivalencia del concepto de «nación». La lealtad a la patria, a la tierra donde se ha nacido, no es discutible; por añadidura, a diferencia de la «comunidad imaginada» [la nación], la patria es inmediata y corporizable en el entorno de lo conocido. (Quijada, 2003, p. 291)

Por su parte, John Elliott, respecto a la pluralidad de lealtades e identidades que podían desarrollarse, a la vez, en una sociedad de tipo estamental como la que nos ocupa, afirma que

el sentido de identidad que una comunidad tiene de sí misma no es ni estático ni uniforme. La fuerte lealtad a la comunidad natal (la patria del siglo XVI) no era incompatible de por sí con la ampliación de la lealtad a una comunidad mayor. (Elliott, 2010, p.40)

En esta misma línea se pronuncia Matthias Gloël, al afirmar que,

en cualquier caso, dicha lealtad no sería incompatible como más adelante en los estados nacionales del siglo XIX, de forma que por ejemplo un habitante de la ciudad de Tarragona podía ser tarraconense (ciudad), catalán (reino/principado), aragonés (corona) y español (monarquía), sin que estas lealtades causaran conflicto. (Gloël, 2014, p. 21)

Con el desarrollo del nacionalismo moderno, propio del XIX, inspirado en el radicalismo de los revolucionarios franceses, este concepto hispano de pueblo, amplio, incluyente, diverso y plural, fue sustituido por un concepto de pueblo mucho más reducido, excluyente, absoluto y singular, que condujo a multitud de conflictos en nombre de la nación y del pueblo que conformaba dicha nación, abstracta, excluyente y diferenciadora respecto del resto de naciones y pueblos. Es decir, a partir del siglo XIX se desarrolló, en contra de los principios hispanos, un concepto de nación y de pueblo que priorizó y enfatizó en las diferencias, dando lugar a políticas que tendieron a la separación y disgregación, frente a la integración propia de la monarquía hispánica desde el siglo XVI.

8. Conclusión

Una de las grandes conclusiones a las que llegamos es que todavía queda mucho por hacer respecto al estudio y análisis de la tradición hispana y su

influencia en los procesos de desvinculación hispanoamericanos. Estudios monopolizados, todavía hoy, por las explicaciones que vinculan dichos procesos con la tradición anglosajona, propia de la independencia de los Estados Unidos de América, o con la tradición galicana, autoritaria y que desemboca, violentamente, en la Revolución francesa.

En este artículo nos hemos limitado a señalar ciertos aspectos fundamentales de esta tradición, propiamente hispana, para evidenciar que, en la monarquía hispánica, tanto los peninsulares como los hispanoamericanos contaron, desde el inicio, con las bases y fundamentos éticos, políticos y democráticos para poder separarse, legítimamente, de dicha monarquía cuando lo consideraran oportuno, con base en los principios de fe y libertad hispanas, del origen democrático del poder, del pactismo y del rechazo al tirano.

Asimismo, a la hora de analizar los procesos de desvinculación hispanoamericanos de principios del siglo XIX, se hace necesario un estudio pormenorizado de qué fue la monarquía hispánica y, sobre todo, cómo la entendieron sus propios contemporáneos, tanto en la península ibérica como en Hispanoamérica, con lógicas políticas, éticas y espirituales muy diferentes de las lógicas de los modernos estados-nación propios del XIX hasta nuestros días. Como mencionamos someramente, la monarquía hispánica funcionó y fue entendida por sus contemporáneos como una monarquía compuesta de origen medieval, con base en el sistema político, económico y social del antiguo régimen, y ajena a las lógicas de pensamiento nacional propias del siglo XIX en adelante. Solamente haciendo una correcta interpretación de qué fue la monarquía hispánica podremos hacer una correcta interpretación de qué y cómo fueron entendidos, por sus contemporáneos, los procesos de desvinculación hispanoamericanos, sin que interfiera en dichas interpretaciones ideas modernas o contemporáneas anacrónicas respecto de la monarquía hispánica entre el siglo XVI y principios del siglo XIX.

Referencias

- Anes, G. (1983). *El antiguo régimen: Los Borbones*. Alianza Editorial.
- Dufour, G. (2010). *La formación y la obra de la Junta Central. De Aranjuez a Cádiz: (por la libertad y la Constitución)* (pp. 235-254). Ediciones Marañón.
- Eliana Juri, Y. (2019). Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez. *Isonomía*, 50, 116-133. <https://doi.org/10.5347/50.2019.153>
- Elliott, J. H. (2010). *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. Editorial Taurus.

- García Pérez, R. (2016). Iglesia y revolución: Pío VI ante la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, t. 3, pp. 147-171. UNAM.
- Glöel, M. (2014). La formación de la monarquía hispánica como monarquía compuesta. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 6, 11-28.
- Gómez Rivas, L. (2021). Escolástica e independencia: las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana. Editorial Fe y Libertad.
- Grein, E. (2010). Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII). *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 23-32 <https://doi.org/10.6018/j133351>
- Hernández Gutiérrez, D. J. (2021). 15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida. Universidad Francisco Marroquín.
- Hernández Gutiérrez, D. J. (2021). ¿Desvinculación o Independencia? Bicentenario: en busca de la libertad, pp. 37-54. Universidad Francisco Marroquín.
- Luján Muñoz, J. (1999). Inicios del Proceso Independentista, *Historia General de Guatemala*, t. 3, pp. 419-430. Asociación de Amigos del País.
- Mariana, J. (1845). *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, Imprenta de la Sociedad Literario y Tipográfica.
- Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (2004). *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pérez Vejo, T. (2019) *Elegía criolla, una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. Editorial Crítica.
- Pulgar, F. (1780). *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y Aragón*. Imprenta de Benito Monfort.
- Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano, *Inventando la Nación, Iberoamérica*, pp. 287-315. Fondo de Cultura Económica.
- Roca Barea, M. E. (2016). *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Editorial Siruela.

- Rodríguez Moreno, A. (2015). El derecho natural en la Segunda Escolástica Española, Origen, evolución y positivización de los derechos humanos, pp. 23-36. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Rodríguez Ordóñez, J. E. (2010). Sobre la supuesta influencia de la independencia de los Estados Unidos en las independencias hispanoamericanas, *Revista de Indias*, vol.70, 250, 691-714. <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.022>
- Rodríguez Varela, A. (2004). La Neoescolástica y las raíces del constitucionalismo, pp. 1-56. Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
- Roselló, José, «Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca (I)», *La Voz de Tomelloso*,
https://lavozdetomelloso.com/35165/francisco_vitoria_escuela_salamanca, 13/05/2021. Consultado el 16/07/2021. <https://doi.org/10.1055/s-0041-1731250>
- Suárez, F. (1970). Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo. Instituto de Estudios Políticos.
- Vázquez de Menchaca, F. (1931). Controversias fundamentales y otras de más frecuente uso. Talleres tipográficos «CUESTA» Macías Picavea.

Derechos de Autor (c) 2021 David Jaime Hernández Gutiérrez



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.



Evocaciones clásicas en la dictadura de Simón Bolívar de 1813-1814

Classic Evocations in the Dictatorship of Simón Bolívar from 1813-1814

Alejandra Martínez Cánchica

Universidad Francisco Marroquín

alejandramartinez@ufm.edu

Resumen: Este trabajo se propone dilucidar la naturaleza de la dictadura de Bolívar en 1813-14, ya no como una forma de Estado y modo de gobierno —que es la acepción moderna más conocida de finales del siglo XIX—, sino según su utilización en el mundo clásico, especialmente durante la República de Roma, como institución política de iure, para hacer frente a situaciones de emergencia, que creemos fue la connotación con la que se aplicaron estas medidas políticas durante la Segunda República, de esta manera dicha dictadura sería una suerte de gobierno de crisis, como también se le ha denominado, mas no un ejercicio personalista del poder.

Palabras clave: dictadura, magistratura, república, Bolívar, revolución.

Abstract: The purpose of this study is to analyze the nature of Bolívar's 1813-14 dictatorship, not as a state form nor a type of government (which is the modern definition in the late 19th century) but as its use in the ancient world, especially during the roman republic, as de iure political institution to handle emergency situations. We think this actually was the specific meaning applied in these political measures during the Second Republic of Venezuela. In which this so-called dictatorship was a sort of government of crisis, as it has also been named, not as a personal execution of political power.

Keywords: dictatorship, magistrature, republic, Bolivar, revolution.

El hombre más ignorante de la historia de Roma sabe cuán a menudo se vio obligada esa república a buscar refugio en el poder absoluto de un solo hombre, amparado por el título formidable de Dictador, lo mismo contra las intrigas de individuos ambiciosos que aspiraban a la tiranía y los movimientos sediciosos de clases enteras de la comunidad cuya conducta ponía en peligro la existencia de todo gobierno, como contra las invasiones de enemigos de afuera que amenazaban con conquistar y destruir Roma

Alexander Hamilton. LXX. El Federalista. Martes 18 de marzo de 1788

Introducción

Una vez recuperada la república en agosto de 1813, tras el triunfo de la Campaña Admirable y la retirada de Domingo de Monteverde hacia España, Bolívar se instala en Caracas y procede a realizar una serie de reformas políticas, entre las cuales se encontraba derogar la Constitución Federal de 1811¹. Por lo que le encomienda a Francisco Javier de Ustáriz realizar el bosquejo de una nueva constitución en la cual los poderes ejecutivos y legislativos convergieran en el comandante del Ejército Libertador «sin otras restricciones que las que provengan del Congreso General de la Nueva Granada su comitente, hasta la paz». A esta reforma se le llamó *Plan del Gobierno Provisional para Venezuela*.

En ese sentido, muchos historiadores de devoción y oficio (en su mayoría antibolivarianos) suelen argumentar que lo que Bolívar instauró en Caracas para aquel momento fue una «dictadura militar». Sin embargo, este trabajo se propone dilucidar la naturaleza de esa dictadura, ya no como una forma de Estado y modo de gobierno —que es la acepción actual más conocida entre finales del siglo XIX—, sino según su utilización en el mundo clásico, especialmente durante la República romana (509 a. C. - 27 a. C.), como magistratura excepcional e institución política de iure, para hacer frente a situaciones de emergencia, que creemos fue la connotación con la que se aplicaron estas medidas políticas durante la Segunda República. De esta manera, esta dictadura sería una suerte de *gobierno de crisis*, como también se le ha denominado, mas no un ejercicio personalista del poder.

¹ Las razones por las cuales Bolívar deroga la Constitución de 1811 son largamente explicadas en el Manifiesto de Cartagena, de 1812, pero básicamente se resumen en el diseño del gobierno mixto (también inspirado en la antigua república romana y en las ideas de Cicerón) organizado en un triunvirato y el experimento federal (inspirado en el sistema estadounidense), el cual, además que establecer una «división de poderes» (Montesquieu), también promovía una suerte «dispersión de poderes», que si bien conectaba con el espíritu antiabsolutista y republicano de aquellos tiempos; evidenció ser fatal a la hora de enfrentar la respuesta armada de la reconquista del Imperio español de las provincias venezolanas cuando envían al general Domingo de Monteverde a Venezuela para revertir la independencia.

Atendiendo evidentemente a la evolución histórica del término, su utilización a partir del surgimiento de las repúblicas modernas no parece distinguir entre la especie y el género y, por ende, se desfiguran la figura del dictador-persona y de la dictadura-institución, en su acepción romana original (Sartori, 2008, p. 64). Esta confusión de conceptos, en palabras del teórico político alemán Carl Schmitt, ha propiciado que

allí donde se ejercita el mando o la dominación se habla imprecisamente de dictadura, como si se tratara de un concepto de la teoría general del Estado y la política desarrollada en el último siglo. Pero la dictadura es una institución que proviene del Derecho público romano. (Schmitt, 2007, p. 104)

Y en ese sentido, dentro de las instituciones republicanas romanas, centraremos nuestro interés en la magistratura excepcional de la dictadura y su posterior relación e influencia intelectual con la Segunda República de Venezuela.

Diálogos entre la Modernidad Ilustrada y el Mundo Clásico

Luego de la caída de Roma, la dictadura va a ser evocada de nuevo en el Renacimiento y tal vez por el teórico político más importante de todos los tiempos: Nicolás Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de 1531, en donde el florentino repasa exhaustivamente los casos de dictadura en la república que menciona el historiador romano. En ese sentido, de acuerdo con Carl Schmitt, a partir de ese momento, análogo al surgimiento del Estado moderno centralizado: «toda la literatura política de la Razón de Estado mostró un especial interés por esta institución» (Schmitt, 2007, p. 104).

Varios siglos después, durante el Iluminismo, volverá la mirada idealizada del hombre moderno hacia el mundo antiguo y hacia las formas políticas clásicas². Por ejemplo, la idea dieciochesca de «revolución» (*revolutio* en su origen latino *volvere* y *revolvere*), emana precisamente de la fascinación por las formas políticas antiguas, e implicaba el deseo de restaurar escenarios pretéritos, restituir un orden perdido en contraposición a la decadencia moral y desgaste del modelo político de las monarquías absolutistas en Europa: «De

² El revival que tuvo el mundo grecorromano puede apreciarse incluso en las manifestaciones estéticas de finales del XVIII y comienzos del XIX con el Neoclasicismo y el Romanticismo. No es casual que los edificios públicos de las nuevas repúblicas (Estados Unidos: Federal Hall en Nueva York, el Capitolio en Washington, una suerte de nueva Atenas) tengan inspiración en las construcciones del mundo clásico y las pinturas de David e Ingres reprodujeran los principales hechos de las revoluciones estadounidense y francesa, y exaltarán los mitos romanos, a los que se identificó con los valores de las revoluciones liberales del mundo atlántico. Además, no hay que olvidar que, en aquella época, también se encuentran grandes descubrimientos arqueológicos como las ruinas de Pompeya en 1748.

este modo los términos *revolutio*, *revolutus*, etc., así como sus derivaciones latinas y románicas, adquieren una especificidad semántica nueva que refleja claramente su vinculación con el marco renacentista» (Roura I Aulinas, 2012, p. 15).

Con la Modernidad, la mirada de los humanistas y renacentistas —y posteriormente en el siglo XVIII de los ilustrados— volverá una y otra vez hacia los modelos clásicos, buscando comprenderse y modificarse a sí misma. Durante casi veinte siglos, la valoración política de la democracia ateniense y la República romana era algo que había permanecido en las sombras, hasta la llegada del siglo XVIII³. De allí que en plena Ilustración se vuelva al rescate de términos como la virtud, tanto en su acepción griega *areté*⁴ como la romana *virtus*, que comenzarán a formar parte del lenguaje revolucionario contra el absolutismo. A partir de ese momento se hablaría entonces de las virtudes personales y públicas de las repúblicas antiguas y de la *virtud cívica* como principal soporte de la república.

En ese sentido, la tradición política hispanoamericana —heredera de Occidente—, se impregna de estas ideas que ya rondaban Europa y Estados Unidos desde hacía algún tiempo. De hecho, los emancipadores venezolanos se contagiaron con la *virtus romana* al cortar definitivamente todo vínculo con la monarquía absolutista de los Borbones en España y desarrollar un sentimiento de patriotismo, o la idea de *patria* que viene directamente de las interpretaciones de Cicerón, para quien la república: «representaba la esfera de los intereses públicos comunes y se opone por un lado a la res privada o patrimonio y, por otro,

³ Atenas había sido objeto, en el Renacimiento, de una alta estima y valoración en el ámbito artístico, filosófico y cultural (piénsese en la Escuela de Atenas de Rafael), pero solo en el siglo XVIII se comenzó a valorar adecuadamente su aspecto político.

⁴ El revival que tuvo el mundo grecorromano puede apreciarse incluso en las manifestaciones estéticas de finales del XVIII y comienzos del XIX con el Neoclasicismo y el Romanticismo. No es casual que los edificios públicos de las nuevas repúblicas (Estados Unidos: Federal Hall en Nueva York, el Capitolio en Washington, una suerte de nueva Atenas) tengan inspiración en las construcciones del mundo clásico y las pinturas de David e Ingres reprodujeran los principales hechos de las revoluciones estadounidense y francesa, y exaltarán los mitos romanos, a los que se identificó con los valores de las revoluciones liberales del mundo atlántico. Además, no hay que olvidar que, en aquella época, también se encuentran grandes descubrimientos arqueológicos como las ruinas de Pompeya en 1748.

Atenas había sido objeto, en el Renacimiento, de una alta estima y valoración en el ámbito artístico, filosófico y cultural (piénsese en la Escuela de Atenas de Rafael), pero solo en el siglo XVIII se comenzó a valorar adecuadamente su aspecto político.

La virtud implica un conjunto de cualidades cívicas, morales e intelectuales. *Areté* significa que algo es bueno para algo. Hay una *areté* política que los sofistas del siglo V a. C. pretendían enseñar. En realidad, el término significa eficacia.

al *regium* o propiedad del *rex*» (Rey, 1965, p. 18). En cuanto al sistema político, se refugian en las ideas de Polibio, en sus *Historias*, quien resalta la grandeza de la República romana, frente a los sistemas aristocráticos, monárquicos y democráticos a los que consideraba imperfectos (Raisbeck, 2019, p. 78).

La dictadura romana: una definición

La influencia de las formas políticas de la República romana, concretamente la magistratura⁵ excepcional de la dictadura, son visibles en los gobiernos de contingencia que se instauran en las nacientes repúblicas americanas tras la ruptura del nexo colonial con España.

En la acepción clásica romana, el *magister populi* fue, tras la caída de la monarquía con el asesinato del rey etrusco Tarquino, una suerte de sustituto del monarca. Con el tiempo se transformó en una *solución de emergencia ante situaciones difíciles*. Según refiere Tito Livio hacia inicios de la República, la dictadura pareciera ser un medio para luchar contra la plebe durante lo que la historiografía ha denominado los conflictos patricio-plebeyos y va a ser hacia el siglo III a. C., que la «vieja dictadura» queda obsoleta para dar paso a su utilización como un medio en el que se confiaba a los cónsules la seguridad del Estado sin ataduras jurídicas (Schmitt, Ob. Cit., p. 104).

Como magistratura extraordinaria, la dictadura reúne, en una persona, durante seis meses (la mitad del tiempo de la magistratura ordinaria), el poder ejecutivo y judicial de la república. El dictador estaba asesorado por un *magister equitum*, una suerte de lugarteniente del dictador, nombrado por el mismo dictador. Como el dictador poseía el *imperium regium*, el senado procuró evitar que pudiese elegir sucesor en ninguna circunstancia. El senado determinaba, a través de un decreto, la creación de un dictador. En principio, la dictadura era privilegio patricio. El dictador solía abdicar antes de que se cumpliera el plazo asignado para desempeñar sus funciones, pues de lo contrario se creería que estaría optando por coronarse rey y establecer una monarquía y, durante la República romana, la monarquía era pésimamente vista porque todo el mundo asociaba esta forma de gobierno con la terrible tiranía de los Tarquinos.

⁵ Se entiende por Magistratura aquel cargo público ejercido gratuitamente en nombre y representación del pueblo romano y por delegación de éste, por varios titulares, que lo desempeñan simultáneamente y por un período de tiempo determinado, respondiendo ante el mismo pueblo de los actos cumplidos durante su gestión. Los magistrados eran electos en los comicios o asambleas populares centuriados o por tribus. Ejercían su cargo por un año o un tiempo menor, como los dictadores y el *magister equitum*, que, nombrados en circunstancias excepcionales, permanecen en el cargo por seis meses.

Hacia finales de la república, especialmente durante la llamada «Crisis del siglo I a. C.», existieron dictaduras, como las de Sila⁶ y Julio César, que fueron ilegales. Haciéndose nombrar este último como dictador perpetuo, socavando el sentido y naturaleza del cargo republicano⁷.

Se tiene registro de que durante los cinco siglos de la República romana existieron, entre los años 501 y 201 a. C., alrededor de setenta y seis dictaduras con un tiempo no mayor a seis meses cada una. Posteriormente, en el ocaso de la república, la institución degenera y se nombra dictaduras sin período de tiempo previamente limitado.

Ideas políticas de Bolívar y del momento en que vivió

El pensamiento de Bolívar frecuentemente se describe, en sus inicios, como rousseauiano⁸ y varios han sido los biógrafos e historiadores que han descrito la predilección del Libertador por el ginebrino (Liévano Aguirre, 1983, pp. 48-49) (Masur, 1960, p. 59). Se sabe que también durante este periodo, Bolívar (aunque sin dominar el latín ni el griego) se familiarizó con obras del mundo clásico como *Vidas Paralelas* de Plutarco, y la historiografía romana de Tito Livio, Polibio, Julio César y Tácito traducidas al francés (Raisbeck, 2019, p. 80). Curiosamente, en Bolívar también están presentes ciertas ideas del Romanticismo que tienen que ver con el deseo de «restaurar» un orden perdido y la fascinación por las ruinas de la antigüedad, tal y como lo manifiesta en varias cartas que escribe en 1825 al general Francisco de Paula Santander

⁶ Lucio Cornelio Sila, fue un político romano perteneciente al período tardorrepblicano que asume poderes dictatoriales hacia el año 80 a. C., en medio de una guerra civil por la conquista de Italia. Su victoria fue seguida por su dictadura indefinida, en la que además de perseguir sistemáticamente a sus enemigos, realizó una ambiciosa obra legislativa para tratar de restaurar el funcionamiento de las instituciones republicanas. Ya para este momento puede afirmarse que la República romana se hallaba en una degeneración. De hecho, la historiografía ha responsabilizado a Sila por la pérdida de la República romana. El régimen de Sila se apoyó sobre el terror y, en concreto, en la brutal política represiva de las proscripciones (catalogación de enemigos públicos) a sus adversarios. Para la literatura republicana, Sila, y posteriormente Julio César, quedarán recordados en la historia como los dictadores que abusaron de la magistratura excepcional para intentar convertirse en tiranos.

⁷ En este punto, es pertinente recordar el discurso de Bruto luego de asesinar a Julio César en la famosa tragedia de Shakespeare, en donde refiere las principales ideas del republicanismo como ideal de virtud cívica y amor por la patria en pro de la libertad: «*Y si entonces ese amigo preguntase por qué Bruto se alzó contra César, ésta [sic] es mi contestación: "No porque amaba a César menos, sino porque amaba más a Roma". ¿Preferiríais que César viviera y morir todos esclavos a que esté muerto César y todos vivir libres?*».

⁸ Para puntualizar la influencia de Rousseau en el pensamiento político bolivariano dentro de ese diálogo con la antigüedad clásica, el hilo conductor sería el republicanismo antiguo. Como se sabe, las referencias a la antigüedad constituyen uno de los rasgos esenciales de la concepción política del ginebrino.

en donde hace referencia a «nuestra nueva Grecia» (Raisbeck, 2019, p. 72) e interesantemente, también en una epístola al general cucuteño, le comenta que ha quedado fascinado con la lectura de las Ruinas de Palmira (1791), del conde Volney (Pérez Vila, 2009, p. 232).

Además de estas influencias ideológicas, es también harto conocido el episodio relatado posteriormente en 1850 por Simón Rodríguez: el juramento en el monte Sacro en Roma en 1805. En donde Simón Bolívar, un joven viudo de 22 años, junto con su amigo Fernando del Toro, pronunció el juramento, evocando la historia de cuando allí se agruparon los plebeyos romanos en protesta frente a los privilegios de los patricios. Sin embargo, con respecto a este episodio de la vida del Libertador, según palabras de biógrafos bolivarianos como Vicente Lecuna y Gerhard Masur, aquel evento sería apenas posible y probablemente fue invención de Rodríguez cuarenta y cinco años después del suceso. De todas formas, más allá del relato con tintes hagiográficos y enaltecedores, y el probable uso libre de la ficción, está bastante clara la influencia de las ideas clásicas en el ambiente ideológico que rodeó a Bolívar, ya que su epistolario está lleno de referencias a la república romana, sus personajes y sus formas de gobierno.

1813. Segunda República. Gobierno de crisis

Para la Primera República venezolana, entre los años 11 y 12, los patriotas republicanos en Venezuela aún sentían cierto resquemor hacia un sistema político centralizado que pudiese derivar en despotismo absolutista, por ello en la Constitución Federal de 1811, elaboraron una serie de trabas al poder Ejecutivo mediante un triunvirato que se alternara en el poder. Este diseño probaría ser fatal ya que para el momento en que la existencia de la república peligró con la toma de Puerto Cabello por el general español Domingo de Monteverde, Francisco de Miranda⁹ no tuvo más opción que recurrir a la figura de la dictadura en un intento desesperado y tardío por salvar la república.

Sin embargo, la instauración de la dictadura y el otorgamiento de poderes especiales al Generalísimo fue una acción desesperada y tardía, debido a las

⁹ El Generalísimo Francisco de Miranda también fue un gran influido por las ideas de la antigüedad clásica. Se sabe que en su juventud viajó por Atenas y se maravilló de ver las ruinas de la cuna de la civilización occidental (véase Raisbeck, 2019, pp. 72-74), pero también en su colosal archivo *Colombeia*, reposan libros escritos en griego, por lo que se sabe que dominaba a la perfección ese idioma, además del latín, el segundo era el idioma más común en la formación de la élite criolla culta. También se sabe que, en su proyecto de constitución de 1790, que le presentó al primer ministro de Gran Bretaña, estaba completamente inspirado en la Constitución mixta romana y en la Constitución inglesa, estos eran los dos sistemas políticos que él más admiraba (Raisbeck, 2019, p. 79).

desavenencias entre el Ejecutivo y el Legislativo y en la adopción del sistema federal, lo que llevó a la pérdida de Puerto Cabello, capitulación y posterior encarcelamiento de Miranda (Mijares, 1992, p. XXI).

Con la entrada triunfal a Caracas, una vez culminada con éxito la Campaña Admirable, Bolívar tuvo por primera vez el poder político de Venezuela en sus manos. Su mayor preocupación para ese momento era darle sostén legal a la república, así que (consciente de los errores de la Primera República), organizó el poder en tres secretarías mientras reunía una asamblea de notables que le confirieran la autoridad suprema en virtud de su victoria militar. De esta manera, el 13 de agosto solicita al Dr. Francisco Javier Ustáriz, quien era, en palabras del historiador Pedro Grases: «el jurista más esclarecido de Venezuela que le presente un Plan de Gobierno Provisorio para Venezuela, Bolívar había señalado como bases constitucionales: la libertad política y civil, a fin de dar felicidad y satisfacción a todos los ciudadanos de la república» (Grases, 1989, pp. 186-187).

Posterior a esto, Bolívar se dispone a entregar el Proyecto de Ustáriz a un importante número de hombres distinguidos en las leyes y en lo militar a fin de recabar sus opiniones al respecto. Estas peticiones, reciben varias respuestas, entre ellas la de Miguel José Sanz, destacado jurista venezolano, y Camilo Torres, presidente del Congreso de la Nueva Granada. En ese sentido, a pesar de que Bolívar hubiese podido ostentar el poder absoluto —y sumando argumentos de que de ninguna manera Bolívar quería imponerse como dictador perpetuo ni a ejercer personalistamente el poder—, en esta acción se evidencia que más bien el Libertador buscaba un consenso unitario que le diera legitimidad a su gobierno, pero sin apelar a las fórmulas republicanas de dispersión del poder y federalismo que habían probado ser desastrosas dos años antes. Esta acción manifiesta su voluntad a que se recojan las mejores opiniones de sus compatriotas, se organice un gobierno por decisión asamblearia censitaria y se promulgue una Constitución para el nuevo gobierno.

Así las cosas, de los quince artículos del Plan Provisional, rescataremos para esta oportunidad, aquellos que tocan el otorgamiento de poderes y potestades al comandante en jefe del ejército patriota, apelando a una suerte de la calidad de dictador virtuoso de la república romana:

1. El supremo Poder Legislativo residirá en el General en Jefe del Ejército Libertador, sin otras restricciones que las que provengan del Congreso General de la Nueva Granada su comitente, hasta la paz.
2. El Poder Ejecutivo residirá igualmente en él, bajo las mismas restricciones, con especialidad en todo lo que respecta a la fuerza armada de mar y de tierra.

3. En todo lo gubernativo, económico y de policía estará a cargo de sus respectivos magistrados, bajo la dependencia del mismo General en Jefe. (...)

7. El gobierno militar de la provincia de Caracas residirá en el General en Jefe cuando se hallare en la capital, y cuando saliere a expediciones recaerá en la persona que él nombrare, o en el oficial americano de mayor graduación que a su salida estuviere empleado en la misma capital. (Romero [comp.], 1985, pp. 143-144).

Los patriotas se identifican con la adopción del sistema republicano romano a manera de solventar los peligros a los que se enfrentaba la segunda república recién instalada, envuelta en medio de una cruenta guerra a muerte y sin tregua por parte de americanos y españoles. En ese sentido, se requería colocar los destinos de la patria en manos de Bolívar, quien había entrado triunfante a Caracas después de una cruzada por el occidente del país desde Colombia, cuyo colofón fue la estrepitosa derrota de Monteverde en San Carlos y Valencia. Si bien Bolívar evoca y personifica al dictador romano, lo hace con el argumento de servir y proteger a la patria, la cual era su acepción original durante la antigua república romana. De la misma forma que los dictadores romanos, Bolívar asume esa condición en forma temporal y con la obligación de valerse de todos los medios necesarios para solventar la situación excepcional que exige su ocupación. En palabras del mismo Libertador, quien se califica como un hombre moderado, sin pretensiones más allá que la de ver a su patria libre del yugo español, acepta ejecutar los plenos poderes que se le otorgan, pero bajo la premisa de ser un ejercicio temporal. De hecho, en una proclama en Asamblea Popular, comenta:

Os suplico no creáis que mi moderación es para alucinaros y para llegar por este medio a la tiranía. Mis protestas, os juro, son las más sinceras. Yo no soy como Sila, que cubrió de luto y de sangre a su Patria; pero quiero imitar al Dictador de Roma, en el desprendimiento con que, abdicando al Supremo Poder, volvió a la vida privada y se sometió en todo al reino de las leyes. (Pérez Vila [comp.], 1992, p. 46)

En este pasaje, Bolívar habla del dictador virtuoso¹⁰ quien dista de la figura de Sila, degenerador de la magistratura. También hay que acotar, atendiendo al rescate del término de la *virtud republicana*, que la virtud no estaba restringida

¹⁰ Un ejemplo de dictador virtuoso en la República romana es Lucio Quincio Cincinato quien, en el año 458 a. C., fue llamado por el senado como dictador en dos oportunidades, en una para que hiciera frente a las invasiones que impedían la conquista de Italia y en otra, enmarcada en los conflictos patricio-plebeyos, para detener un golpe de Estado. Al término de ambas, se retiró al arado de la tierra. De hecho, este dictador virtuoso es quien daría origen al nombre de la ciudad norteamericana de Cincinnati, en el estado de Ohio, en honor a George Washington.

solo a quienes ostentaran el poder, sino también el ejercicio de los cargos públicos menores, que se orientaban hacia el servicio por honor, el interés público se anteponía al privado. Esto recuerda a la manera cómo en la Roma republicana los magistrados se valían de la *dignitas* para el ejercicio de sus cargos, su recompensa estaba en el placer de servir bien a la patria.

Bolívar, asumiendo el papel de dictador romano, designa a tres hombres leales o tres secretarios de Estado para la administración de los asuntos públicos: en Finanzas y Política a Muñoz Tébar; como ministro de Guerra nombra a Tomas Montilla; y como ministro de Interior, a Rafael Diego Mérida. Posteriormente, se crearía un cargo especial para el control de las rentas públicas y se le otorgó al general José Félix Ribas (Masur, 1965, pp. 164-165).

A pesar de que la designación de estos cargos se encuentra lejos de la usanza romana de nombrar a un solo *magister equitum*, los elementos que tomaremos en cuenta para ubicar las inspiraciones romanas en la dictadura bolivariana de la Segunda República son:

- 1) El carácter temporal de la dictadura.
- 2) La rendición de cuentas a un órgano del poder independiente al dictador.
- 3) Que la implantación dictatorial sea una necesidad imperiosa para salvar la comunidad política.

De hecho, y sumando a este argumento, en esta comunicación que dirige el Libertador al Congreso de Nueva Granada, notificándoles el éxito de la campaña, al día siguiente de haber entrado triunfalmente a Caracas, el 8 de agosto de 1813, se pone en manifiesto la sujeción a la representación del pueblo:

interin se organiza un gobierno legal y permanente, me hallo ejerciendo la autoridad suprema, que depondré en manos de una asamblea de notables de esta capital, que debe convocarse para exigir un gobierno conforme a la naturaleza de las circunstancias, y de las instrucciones que he recibido de ese agosto congreso. (Lecuna [comp.], 1947, pp. 58-59)

De manera que la dictadura de 1813 tenía como único fin la victoria en las actividades bélicas que conducirían a la eliminación definitiva de la presencia española en territorio americano; no el ejercicio personal y despótico del poder político. En ese sentido, Bolívar afirma también:

mi autoridad y destino en Venezuela están reducidos a hacer la guerra; y en efecto, asegurado todo el territorio libertado de agresiones exteriores y de conmociones interiores, partiré a castigar la rebelde obstinación de Coro y Guayana, y no dejar pie para nuevas tentativas de opresores. He establecido

una suscripción para mantener un ejército que haga respetar el gobierno independiente. (Lecuna, 1947, pp. 60-61).

Asimismo, en correspondencia del 12 de agosto de 1813 al gobernador de Barinas, Manuel Antonio Pulido, Bolívar expresa sus ideas de cómo debía conducirse el Estado ante la apremiante situación de guerra: «¡Ojalá hubiera llegado el momento de que pasara mi autoridad a otras manos! Pero mientras dure el actual e inminente peligro, en despecho de toda oposición, llevaré adelante el plan enérgico que tan buenos sucesos me ha proporcionado» (Pérez Vila, 1992, p. 28). De manera que Bolívar, lejos de ejercer el poder absoluto, deja en manos del gobernador los asuntos de administración de justicia regional y de ejecutoria de las decisiones del gobierno central, quedándose él a cargo de los asuntos de la administración del poder relativos a la guerra, la paz, la política exterior y el tesoro nacional.

Por último, Bolívar dirige una explicación más a Camilo Torres, advirtiéndole que sus pretensiones no son en absoluto instalarse en el poder de forma permanente:

cuando el territorio de Venezuela esté libre de sus enemigos, terminada entonces mi misión, se celebrará la asamblea representativa de Venezuela, donde será nombrado el Presidente de todos los estados. Esta misma asamblea pronunciará sobre la unión con la Nueva Granada, si no estuviera aún sancionada, y mi destino desde entonces será aquel que conduzca nuestros invencibles soldados contra los enemigos de la independencia americana. (Pérez Vila, 1992, p. 33)

Ya se ha mencionado que dentro de las características del dictador virtuoso y de la *dictadura republicana*, se encuentra el hecho de rendir cuentas a un órgano independiente a la persona del dictador. En ese sentido, el 2 de enero de 1814 (Pérez Vila, 1992, p. 40), Bolívar se dirige a una Asamblea popular en el Convento San Francisco de Caracas para rendir cuentas sobre su desempeño como jefe militar y dirigente del Estado.

Para salvaros de la anarquía y destruir los enemigos que intentaron sostener el partido de la opresión, fue que admití y conservé el poder soberano. Os he dado leyes; os he organizado una administración de justicia y de rentas; en fin os he dado un Gobierno.

Ciudadanos: yo no soy el soberano. Vuestros representantes deben hacer vuestras leyes; la hacienda nacional no es de quien os gobierna. Todos los depositarios de vuestros intereses deben demostraros el uso que han hecho

de ellos. Juzgad con imparcialidad si he dirigido los elementos del poder a mi propia elevación, o si he hecho el sacrificio de mi vida, de mis sentimientos, de todos mis instantes por constituíros en nación, por aumentar vuestros recursos, o más bien por crearlos. (Pérez Vila, 1992, p. 41)

Bolívar presenta ante el pueblo tres informes justificados de cada una de sus secretarías, los órganos que él mismo designó para ejercer el poder supremo.

aceptad, pues, las más puras expresiones de mi gratitud, por la espontánea aclamación que habéis hecho titulándome vuestro dictador, protestándoos al separarme de vosotros, que la voluntad general del pueblo será para mí, siempre, la suprema ley; que ella será mi guía en el curso de mi conducta, como el objeto de mis conatos será vuestra gloria y vuestra libertad. (Pérez Vila, 1992, p. 46)

De manera que, lo que queremos demostrar con la anterior exposición es que, si bien la dictadura asumida por Bolívar durante 1813-1814 no es una copia exacta de la magistratura excepcional de la república romana, debido a las distancias temporales y espaciales (además del choque entre la mentalidad del hombre moderno frente al antiguo), sí son evidentes las «inspiraciones», la «influencia», las «evocaciones» de la antigüedad clásica como una especie de modelo político ideal, una vez abolidos los dominios de la monarquía absolutista borbónica en América.

Las referencias al mundo clásico y a la República romana persistirán en el pensamiento de Bolívar más adelante en su vida. También las veremos en su famoso discurso de Angostura de 1819, donde vuelve a plantear una constitución mixta, ahora incorporando también elementos de la constitución británica, dejando cada vez más atrás la democracia radical por la que se inclinaba en su juventud, para finalmente preferir cada vez más una república de corte aristocrático.

Conclusión

Atendiendo a la evolución histórica del término *dictadura*, podemos explicar la connotación negativa por parte de algunos biógrafos e historiadores de Bolívar acerca de esta dictadura en particular entre 1813-14. Podemos decir que la intención de esta primera dictadura fue por razones de contingencia y jamás una forma personalista de ejercer el poder político.

Las distancias temporales y espaciales representan un claro obstáculo para el historiador al momento de analizar las influencias de las ideas políticas grecolatinas en las formas políticas modernas y es por eso por lo que se

puede ser presa del *presentismo*¹¹. Partiendo de esta dificultad se originan las malinterpretaciones en la historiografía antibolivariana de términos como dictadura, que para comienzos del siglo XIX no poseía la connotación contemporánea, sino que intentaba ser un revival de la institución romana de la magistratura excepcional.

Sin embargo, es preciso hacer la salvedad, tal y como plantea el historiador colombiano Daniel Raisbeck cuando se refiere a los últimos años de la actividad política del Libertador, llamándolo así: «Un Augusto Americano» (Raisbeck, 2019, pp. 80-81). En la Constitución de Bolivia, de 1826, Bolívar expone un diseño de gobierno con evidente inspiración e influencia romanas —mas no ya republicanas—, pues, si bien creará un poder legislativo dividido en senadores, tribunos y censores, y además creará un poder judicial independiente, establecerá un ejecutivo con una presidencia vitalicia y hereditaria, esta vez ya no apelando a la república, sino a una emulación del Imperio de César Augusto, o Principado, donde el presidente tuviera derecho a elegir a su sucesor. La propuesta de esta presidencia, ya en la madurez de su vida, ha sido probablemente el argumento más manido y usado por los antibolivarianos para sostener las inclinaciones «autoritarias» del Libertador¹².

Sin embargo, hay que precisar que, en el mismo documento, Bolívar aclara muy bien los límites que tendría el presidente boliviano, que es su incapacidad de nombrar jueces, magistrados y autoridades eclesiásticas, así que de ninguna manera estaba planteando un ejercicio del poder absoluto, o mucho menos una forma de Estado y de gobierno monárquica, sino más bien está apelando a una defensa de la razón de Estado, a una visión pragmática y realista sobre la situación política del continente. Ya para ese momento, América se hallaba inmersa en conflictos y enfrentamientos políticos de todo tipo; Bolívar intuye acertadamente que desembocará en separatismos y guerras civiles y, por esta razón, en sus últimos años, optará por que prive la estabilidad del gobierno para la concreción posterior de realizaciones más abstractas e idealizadas de los valores liberales y republicanos.

¹¹ Es un vicio historiográfico que básicamente pretende juzgar todo el pasado a la luz de los valores, la moral, las ideas y el ethos del presente, sin entender el contexto ni aplicar la hermenéutica.

¹² El argumento más famoso es quizá el del general Francisco de Paula Santander, quien publica de forma anónima en 1829 un libro que luego se titulará *La dictadura de Bolívar*, en donde explica detalladamente las pretensiones autoritarias del Libertador en el proyecto de la Constitución de Bolivia, siempre apelando al viejo argumento republicano de que su intención era coronarse como monarca. Dentro de esta categoría de libelos «antibolivarianos», entran por supuesto, José Domingo Díaz con sus *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas*, también de 1829; las crónicas del coronel George Hippiusley, de 1819; las memorias del general franco-prusiano Ducoudray Holstein, de 1828 y, por supuesto, la entrada intitulada *Bolívar en la New American Encyclopedia*, escrita por Karl Marx en 1858.

En ese sentido, también es necesario aclarar que el término *dictadura* en el siglo XIX pasará a convertirse en la alusión a la degeneración de la democracia dentro del sistema republicano moderno a partir de la Primera República francesa de 1792 y la dictadura jacobina de 1793, que condujo al terror para finalmente desembocar en la coronación de Napoleón. Una analogía para lo que antes —en la Antigüedad y la Edad Media— era la tiranía, como degeneración de la monarquía¹³. Es por ello que entonces, cuando en la historiografía antibolivariana se habla de esta dictadura, se haga bajo la connotación contemporánea y no bajo la interpretación de la época, de evidentes raíces clásicas.

Tal vez quien mejor ha expresado contemporáneamente esta precisión sobre la dictadura, elaborando una definición a partir de la evolución histórica de la institución romana, es el teórico político alemán Carl Schmitt, definiéndola como: «la presión que un poder político, exento de limitaciones jurídicas, ejerce para salir de una situación anormal, especialmente una guerra o una insurrección» (Schmitt, 2007, p. 103). Schmitt refiere que, a partir del desarrollo jurídico posterior a la Revolución francesa, comenzarán a delimitarse jurídicamente lo que hoy conocemos como estados de excepción, de guerra y de sitio, y cita como ejemplos la Ley francesa de 1849 y la Ley prusiana de 1851 (Schmitt, 2007 p. 105).

Esperamos con este ensayo haber aportado a la aclaración y al mejor entendimiento de los conceptos y sus usos a lo largo del tiempo para evitar caer en distorsiones históricas que atienden más a intenciones ideológicas del presente que al estudio del pasado, tal y como fue.

Referencias

Arráiz Lucca, R. (2015). *La navaja de Ockham: Colombia, Venezuela y otros ensayos*. Editorial Alfa.

Bushnell, D. (2008). *Simón Bolívar. Proyecto de América*. Universidad Externado de Colombia

Castro Leiva, L. (2005-2009). *Obras Completas*. Tomo I-II. Fundación Polar-UCAB

¹³ Estas analogías vienen directamente de las ideas de Polibio y su concepción de anaclicosis de los sistemas políticos, clasificándolos en formas puras e impuras. Fijémonos en que según esta clasificación la degeneración de la monarquía es la tiranía, y la degeneración de la democracia sería la demagogia que conduciría a la olocracia para volver a la monarquía (Rey, 1965, p. 16). En ese sentido, en la antigüedad la dictadura jamás se pensó como una forma de gobierno, sino como una institución política de iure de carácter temporal.

- Grases, P. (1989). *Escritos Selectos*. Caracas. Biblioteca Ayacucho
- Homo, L. (1958). *Las instituciones políticas romanas. De la ciudad al Estado*.
- Jansen, V. G. (2009). «La presencia de la magistratura excepcional de la dictadura romana en la república independentista de Venezuela: dictaduras de Miranda y Bolívar». *Nueva Época Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas- UC*. N.º 5. pp. 27-64
- Lecuna, V. [comp.] (1947) *Simón Bolívar. Obras completas: cartas del Libertador comprendidas en el periodo de 20 de marzo de 1799 a 8 de mayo de 1824*. Ediciones Cibema. 1947. 3 vol.
- Liévano Aguirre, I. (1983). *Bolívar*. Academia Nacional de la Historia
- Masuro, G. (1960). *Simón Bolívar. Biografías Gandesa*
- Pérez Vila, M. [comp.] y Mijares, A. [prólogo]. (2009). *Doctrina del Libertador*. Biblioteca Ayacucho
- Raisbeck, D. [edit.] (2019). *Bicentenario de la independencia de Colombia 1810-1830 y la fundación de la república*. Banco de la República
- Rey, J. C. (1965). *Las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Instituto de Estudios Políticos-FCJP-UCV.
- Romero, J. L. y Romero, L. A. [comp.] (1985). *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*. Tomo I. Biblioteca Ayacucho
- Sartori, G. (2008). *Elementos de teoría política*. Alianza editorial
- Schmitt, C. (2007). «La dictadura (1926)». *Empresas Políticas*. N.º 8, 1.er semestre 2007, pp. 103-107.
- Vovelle, M., Chust, M., Serrano, J. [comp.] (2012). *Escarapelas y coronas. Las revoluciones continentales en América y Europa, 1776-1835*. Editorial Alfa

Derechos de Autor (c) 2021 Alejandra Martínez Cánchica



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.



Platón y la democracia: una relación complicada¹

Plato and Democracy: A Complicated Relationship

Will Ogilvie Vega de Seoane

Universidad Francisco Marroquín

willov@ufm.edu

Resumen: Se pretende entender los argumentos que tiene Platón contra el régimen democrático, en especial detalle se verá hasta qué punto su crítica continúa siendo válida para constituciones democráticas modernas. Las obras tratadas serán mayoritariamente *La República* y, en menor medida, *Las Leyes*. Entre los temas centrales estarán la reflexión sobre la caverna y la sociedad civil, la preponderancia de la opinión sobre la sabiduría y la tiranía de la mayoría a la que se llegará con la continua degeneración del Estado. Se trata también la tensión entre el filósofo y la *polis*, la innovación contra la costumbre.

Palabras clave: democracia, Platón, tiranía de la mayoría, sociedad civil.

Abstract: This paper examines Plato's main arguments against democracy. Special attention will be given to understanding if some of his arguments are still applicable to our modern democratic constitutions. The main works of reference will be *The Republic* and *The Laws*. We will be centering the discussion on the following topics: The cave and civil society, the preponderance of opinion over wisdom, and the degeneration of the state that will lead to a tyranny of the majority. Also, we will discuss the fundamental tension between the philosopher and the polis, innovation against customs.

Keywords: democracy, Plato, the tyranny of the majority, civil society.

¹ El presente artículo es un capítulo de la tesis doctoral que está elaborando Will Ogilvie Vega de Seoane.

1. ¿Por qué Platón?

No es sencillo hacer una crítica a la democracia en años en los que el autoritarismo corrupto avanza contra las democracias liberales. Sin duda, cuando uno se atreve a poner en duda la democracia, sus defensores solo le dan dos opciones o con ella o con las dictaduras. Esto es una posición poco útil, porque el precio es una infertilidad en el pensamiento político que nos hace un flaco favor si lo que queremos es vivir en sociedades en las que la libertad tenga una mejor posibilidad de florecer y en las que podamos tomar mejores decisiones.

Además, ¿qué nos puede enseñar Platón? Si realmente identificó problemas, ¿no se habrán solucionado ya? ¿De qué nos puede servir un documento con más de dos milenios para entender nuestros problemas actuales? ¿Por qué tengo que leer a estos griegos?

Dentro del mundo liberal, Platón asusta como lo hace Rousseau, por las lecturas totalitarias que han adelantado autores como Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Sin embargo, no solo es *La República* el primer tratado serio de pensamiento político y educación, es, además, una de las joyas que tenemos por muchas razones, su contribución al pensamiento sobre cómo es y cómo debería ser la política no tiene igual. Más que un texto sobre la constitución ideal es una reflexión en cuanto a lo que es la política.

Platón es el padre de esta ciencia o arte, según como se mire, por la fecundidad de su pensamiento. Tiene reflexiones magistrales sobre la virtud, la felicidad, el amor, la vida reflexiva y muchísimos otros temas trascendentalmente humanos, lo que le ha dado un lugar especial entre los eruditos y aficionados. Pero para la teoría política, y en especial para el liberalismo, debería ser una lectura atenta ya que se adelanta a la Escuela Austriaca no solo subrayando la ignorancia de mandatarios y su respectivo problema de información, sino también al *Public Choice*, poniendo en evidencia que los gobernantes se mueven por incentivos personales y, en la mayor parte de los casos, piensan en sí mismos y no en el bien común. Además, hace explícito que la división de trabajo debe ser uno de los fundamentos de la ciudad, tanto es así que su recomendación es que sea obligada. Si bien en sociedades modernas hemos aprendido de las virtudes de la división de trabajo, sabemos que es compatible con libertad a la hora de elegir nuestro camino profesional.

El autor ha sido conocido por su idealismo, términos como «amor platónico» no han hecho más que categorizarle en ese sentido, sin embargo, nos ayuda a ver la crudeza del mundo político tal y como es de una manera que incluso Maquiavelo debería haber notado. La dura realidad es que gran parte del globo

sigue sufriendo de enormes problemas políticos detectados y descritos, por primera vez, en la obra. El patrimonialismo es un ejemplo muy claro.

¿Qué convierte a un libro en un clásico? No son las soluciones, ya que sus medidas pueden quedar superadas, como decía Ortega y Gasset, en su introducción a la obra de Hegel:

Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros. Ahora bien, esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran (...) El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa. (Hegel, 2008, p. 11)

Es cierto que la democracia directa ateniense ha sido atemperada en la modernidad por distintos mecanismos liberales que permiten atenuar los excesos de las mayorías. Aun así, la mayoría de las constituciones permiten a una supermayoría cambiar las reglas más básicas de sus sociedades.

Por otra parte, la privatización de medios de comunicación ha permitido una competición entre medios de distintas ideologías que ha facilitado en muchas de las sociedades poder criticar a los gobernantes abiertamente. Es decir, se observa cómo muchos de los males son contrarrestados internamente con mecanismos de varios tipos.

La obra de Platón es tan extensa que se le puede acercar por muchos lados, lo que atiende a la fecundidad de su pensamiento. Mi objetivo no es entrar a describir la ciudad ideal y otros conceptos tanto políticos como en lo que la modernidad llamaríamos psicológicos, filosóficos y pedagógicos de la obra. Sin ir más lejos, muchos consideran la obra como un tratado de educación. En este artículo, nos centraremos en su crítica ante la democracia y analizaremos hasta qué punto seguimos sufriendo algunos problemas detectados por el más brillante alumno de Sócrates.

Además, el lector queda avisado de que se propone una reflexión filosófica que nos ayude a pensar y unir puntos en común entre el presente y la reflexión

del autor. No se trata de un resumen de *La República*, ni una discusión de sus distintas traducciones, tampoco trato de describir la constitución ateniense.

2. La tiranía de la opinión

«Pero los que gobiernan en los diferentes Estados, ¿pueden engañarse o no?» (Platón, 1872, p.52).

Tocqueville inventó el término de la tiranía de la mayoría, pero para llegar a entender las ideas del filósofo francés, *La República* es una parada muy recomendable en ese trayecto.

De lo primero que nos encontramos cuando abrimos *La República* es una tensión entre la fuerza y la palabra. Entre el poder coactivo violento que ofrecen una pequeña multitud sobre el individuo (Sócrates). Resulta que Sócrates está volviendo del Pireo hacia Atenas cuando Polemarco y sus amigos lo frenan y le dicen que tendrá que obedecerles y quedarse para ir a su casa. Sócrates le pregunta que, aunque sean más, quizás les podría persuadir con la palabra, a lo que Polemarco le contesta que no piensan escucharlo y que está obligado a venir. El filósofo obedece y tendrá que ir con ellos.

Es sensacional que, en la primera página de la obra, se detecte una idea tan importante que será fundamental en el problema que tiene el autor con la democracia y creo que no es una exageración decir que será fundamental en la historia de Occidente. Aunque lo que realmente quieren es invitar a Sócrates a su casa y, por tanto, no le desean un mal especial, se está tratando la tiranía de una mayoría que obliga al individuo a hacer algo contra su voluntad. Si lo que justifica a la mayoría es la fortaleza que emana de su número, el individuo y la minoría acabarán aplastados. Tendremos que buscar otro principio de justicia si no queremos ese resultado.

Un poco más adelante, encontramos una discusión de inmenso interés con Trasímaco y otros participantes sobre lo que es la justicia. Sócrates rápidamente le hace ver a Trasímaco que la justicia no puede ser «lo que dicen los gobernantes»; por un lado, criticando el derecho positivo y, por otro, dejando ver que los gobernantes se equivocan a menudo y sufren tanto ellos como los ciudadanos de esos errores.

En el libro dos y tres encontramos la introducción a cómo deberían ser criados los buenos gobernantes y, más adelante, su sistema de oposiciones para poder llegar a ser gobernantes. Este proceso es interesante, porque Platón se da cuenta del problema del patrimonialismo y la tentación constante a la

corrupción que tienen los que ostentan el poder, de nuevo, un problema no superado. Su remedio es ampliamente conocido, que los gobernantes tengan cosas en común.

El gran problema por parte de los gobernantes es que tendrían que reunir dos cuestiones mínimas: por un lado, ser capaces de poner los intereses de la sociedad por encima de los intereses partidistas y personales y, por otro lado, deberían poseer la sabiduría como para tomar las mejores decisiones. Ello sería la pieza más importante, aunque no única, para poder llegar a una ciudad que podría describirse como sabia, valiente, prudente y justa (Platón y Cooper, 2009, p.1059).

Como digo, desde el principio se observa una tensión que va a ser nuclear en el pensamiento liberal posterior: la tensión entre la ciudad y el individuo. Sin embargo, para el autor, la descripción de la ciudad virtuosa realmente no es más que una excusa para poder entender lo que sería un individuo y ciudadano virtuoso. Empieza examinando la justicia en la ciudad por escala, al poder detectarla en algo tan grande como la *polis*, probablemente le será más fácil poder encontrarla en el individuo. El individuo y las instituciones son dos caras de la misma moneda.

Para los que no han leído la obra, es probable que lo que más les suene es el concepto de filósofo rey, pero la pregunta realmente interesante es: ¿Quiénes son los filósofos? De manera resumida, los filósofos son aquellos que aman la visión de la verdad (Platón y Cooper, 2009, p.11102). Si aterrizamos este problema al gobierno de mayorías, este dilema tiene dos componentes: por un lado, en la toma de decisiones de los gobernantes, pero, por otro, en la toma de decisiones por parte de los votantes.

A la hora de tomar las decisiones al más alto nivel por parte de los políticos o los ciudadanos en las urnas, es la opinión y no la sabiduría lo que determina su acción. Entender lo que es la opinión es esencial y aquí radica una de las partes más perennes en la crítica a la democracia: la importancia de la opinión y la democracia como sistema político generado por ella. Según la teoría platónica, la opinión es un paso intermedio entre la total ignorancia y el conocimiento (Platón y Cooper, 2009, p.1105).

La psicología moderna describe un fenómeno que está relacionado, conocido como Dunning-Kruger (Kruger y Dunning, 1999), en el que los individuos incompetentes tienden a sobreestimar su habilidad, mientras que los más competentes tienden a subestimar su habilidad en relación con otros.

Esto es peligroso porque nos hace confiar demasiado en nuestras opiniones y a confundirlas con sabiduría.

No es de extrañar, por tanto, que el Oráculo de Delfos hiciera a Sócrates el hombre más sabio: era el único consciente de sus limitaciones. De hecho, la opinión dispara la confianza en los propios argumentos. Por ello escuchamos en interminables eventos sociales la fiereza con las que las personas se adhieren a sus opiniones y el respeto que piensan que merecen. Si a ello unimos la conexión de nuestras propias opiniones con nuestro ego, la receta es explosiva. Lo que sucede es que, según la concepción platónica del conocimiento, la opinión es algo inferior y, por supuesto, la opinión de todos no vale lo mismo. En épocas en las que se pide a gritos más igualdad, estas palabras no podrían ser más políticamente incorrectas.

El gran problema para Platón es que la mayoría de las personas tienden a ser amantes de la opinión y no del conocimiento. Las opiniones son fáciles de crear y funcionan como atajos psicológicos con los que conducimos en el día a día. El conocimiento, sin embargo, se consigue de una manera muy lenta y con gran esfuerzo. Por tanto, lo que define al filósofo es su amor por la verdad y su necesidad imperiosa de llegar a ella cueste lo que cueste. Es una especie de fuego prometeico, robado a los dioses, interior e incontrolable que domina a la persona y que la empuja para descubrir la realidad de las cosas. Por eso Sócrates acaba prefiriendo la muerte que el exilio: si en Atenas, la gran ciudad a la que Pericles definía como «el ejemplo de Grecia» (Tucidides, 1992, p 455) (en otras traducciones como su escuela), no se podía filosofar libremente, en sus ciudades vecinas le esperaba un trato aún peor. Mejor morir cumpliendo las leyes de su *polis*, que andar errante para terminar de la misma manera entre desconocidos.

En este sentido nos indignamos con el juicio del filósofo. En las sociedades modernas, reconocemos la importancia del conocimiento. Si nos tienen que operar de urgencia, no nos importa que el médico sea carismático o atractivo, sin embargo, estos siguen siendo factores importantes para un candidato político. En el caso del cirujano, ni siquiera nos importa que sea buena persona, lo que queremos es que sepa operar. Para una vida individual entonces, premiamos la competencia por encima de todo, pero para regir la política confiamos en personas realmente incompetentes, con el destino de millones de individuos. He aquí la gran paradoja.

Esa contradicción ni siquiera era nueva en tiempos del autor. Homero adelanta esa tensión entre Aquiles y Agamenón, se ve una tensión entre la meritocracia y el poder de autoridad. Queda claro que Agamenón no tiene las

habilidades que tiene Aquiles, la vida en este sentido es injusta, Aquiles tendrá que aprender que las personas competentes, que dicen lo que piensan y que son más independientes, nunca tendrán el renombre y reconocimiento de los reyes (Ralston College, 2021).

Aun así, de ninguna manera es el Périda un icono de buen gobernante, Platón no lo identifica como un héroe que quiere de modelo, pues es víctima constante de sus pasiones. De hecho, el autor lo utilizará como ejemplo a no seguir, y su crítica arrasará incluso a los dioses del Olimpo que son esclavos de sus pasiones. Con ejemplos así no se moldean hombres. Esa es la principal razón por la que el autor querrá cambiar hasta la religión, porque en muchos casos presenta malos ejemplos para la cuestión fundamental de la *polis*: la educación.

Todo esto es muy interesante porque podemos ver cómo se están superando los gobiernos apoyados en legitimidad de poder y divinidad. Por primera vez estamos viendo diseños basados en la razón. No es de extrañar que la democracia naciese bajo su amparo. Aun así, como casi todos los intelectuales coetáneos afirmaban (Jones, 1953), este sistema tenía muchos problemas. Entre ellos, aunque los líderes eran elegidos, los resultados podían ser hasta peores. De hecho, Tucídides culpa a los sucesores demagogos e incompetentes de Pericles por perder la Guerra del Peloponeso (Kagan, 1974, p. 200). Lo relevante es que el destino seguirá siendo cruel con el protagonista: el filósofo sufrirá con las mayorías como Aquiles sufrió con Agamenón.

En uno de los símiles más ricos de todo el pensamiento platónico, la fricción entre competencia y deseo desmedido de igualdad nos aporta una viva imagen, sin comparación para entender el lugar del filósofo en la sociedad en la que vive:

Figúrate, pues, un patrón de una o de muchas naves, tal como voy a pintártelo; más grande y más robusto que el resto de la tripulación, pero un poco sordo, de vista corta, y poco versado en el arte de la navegación. Los marineros se disputan el timón; cada uno de ellos pretende ser piloto, sin tener ningún conocimiento de timonel, y sin poder decir ni con qué maestro ni en qué tiempo lo ha adquirido. Además dicen que no es una ciencia que pueda aprenderse, y estarán dispuestos a hacer trizas al que intente sostener lo contrario. Imagínate que los ves alrededor del patrón, sitiándole, conjurándole y apurándole para que les confíe el timón. Los excluidos matan y arrojan al mar a los que han sido preferidos: después embriagan al patrón o le adormecen haciéndole beber la mandrágora, o se libran de él por cualquier otro medio. Entonces se apoderan de la nave, se echan sobre las provisiones, beben y comen con exceso, y conducen la nave del modo que semejantes gentes

pueden conducirla. Además, consideran como un hombre entendido, como un hábil marino, a todo el que pueda ayudarles a obtener por la persuasión o por la violencia la dirección de la nave; desprecian como inútil al que no sabe lisonjear sus deseos; ignoran, por otra parte, que un piloto auténtico ha de tener conocimiento exacto de los tiempos, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo lo que pertenece a este arte; y en cuanto al talento de gobernar una nave, haya o no oposición de parte de la tripulación, no creen que sea posible adquirirlo ni como ciencia ni como práctica del pilotaje. En las naves que pasan tales cosas, ¿qué idea quieres que se tenga del verdadero piloto? Los marineros, en la disposición de espíritu en que yo los supongo, ¿no le considerarán como visionario que pierde el tiempo en contemplar los astros, charlatán e inútil?

—A buen seguro —dijo Adimanto.

—No creo —dije— que haya necesidad de examinar en detalle la comparación para ver que es la imagen fiel del tratamiento que se da a los verdaderos filósofos en los diversos Estados. Comprendes, sin duda, mi pensamiento.

—Por supuesto —dijo.

—Presenta, pues, esta comparación al que se asombre de ver a los filósofos tratados en los Estados de una manera tan poco honrosa; trata de hacerle comprender que sería una maravilla mucho mayor que sucediera lo contrario. (Platón, 1872, pp.224-225.)

Este texto es tan relevante porque sigue siendo una imagen representativa de lo que es la política. Platón, además le hace la guerra al sofismo, ya que tan solo enseña las opiniones de la mayoría (Platón y Cooper, 2009, p. 1115). Uno se imagina que también estaría en contra de las escuelas modernas de debate, ya que se dedican a enseñar a argumentar y a convencer, pero no ayudan a indagar sobre la verdad. De hecho, en la formación ideal de los filósofos, se debe tener un cuidado supremo a la hora de enseñar a argumentar, pues si todo es relativo, se producirá una destrucción en la obediencia a las leyes y con ello la destrucción de la *polis*. El cuestionamiento de las leyes no será para todos y esto, nos guste o no, ofende a la mente moderna.

El gran problema que tiene el autor con la mayoría es que nunca observará las cosas tal y como son. De ello el autor deduce que la mayoría nunca podrá ser filosófica (Platón y Cooper, 2009, p. 1116). Es a todas luces evidente que,

si la mayoría no puede ser filosófica, tampoco deberá gobernar. Porque lo que tendremos son gobiernos demagogos, dedicados a acariciar los caprichos de las mayorías. Esa es la principal razón por las que escuchamos las últimas ideas de moda en boca de todos. Periódicos, televisión, radio, todos los «intelectuales» son llamados para postrarse ante el poder de la opinión pública. De no hacerlo, serán censurados.

Nadie se sorprende, por tanto, que siendo las sociedades como son, que los auténticos filósofos no quieran saber nada de la política. No se quieren acercar hoy, como no se querían acercar entonces, porque sigue siendo lo que ha sido siempre: un juego salvaje de poder por el poder.

3. La caverna de la sociedad

«¡Extraños prisioneros y cuadro singular!» (Platón, 1872, p. 253).

Platón considera que todos los hombres comenzamos en la caverna, pero no es simplemente un complejo simulacro del conocimiento. Podríamos entenderla también como la sociedad civil, considerada según los efectos que producen en la mente de todos ellos que pertenecen a ella (Rousseau y Wu, 1979, p. 8).

La caverna con sus mitos e historias hacen que la vida civil sea posible y el pegamento que sostiene su estructura, como si fuera un cemento, es la opinión. Como argumenta Bloom (Rousseau y Wu, 1979, p. 8), tanto Rousseau como Platón coinciden en que el filósofo es en realidad un genio que consigue ver más allá y ver la caverna como lo que realmente es. Por desgracia, como con otros recursos, el talento es escaso y no serán muchos los que tengan la capacidad de salir de la caverna.

La gran diferencia entre Rousseau y Platón es que, para Platón, la cueva es natural y para Rousseau es fruto de una mala educación y que, por tanto, lo acaba corrompiendo (Rousseau y Wu, 1979, p. 8). Invito al lector a que se sitúe donde quiera en esta interesante discusión.

En ese estado de sociedad civil, las personas pensarán que la verdad son simplemente las sombras de esos artefactos que se ven reflejados en la pared. La búsqueda de la verdad es un proceso arduo y doloroso con el que se acaba saliendo de la caverna; es decir, del reino de la opinión para llegar a comprender las cosas tal y como son. La verdad no solo duele, como muchas veces se dice, sino que se considera como separada del individuo que la observa y no relativa.

No todos en la posteridad están en contra de la caverna, es muy llamativo que Nietzsche en su obra primeriza, *El origen de la tragedia del espíritu de la música*, detesta a Sócrates. Lo desprecia por el racionalismo que acaba matando al mito y a la tragedia. Es decir, el autor alemán hace, hasta cierto punto, una defensa de la caverna. Puede que no terminemos de comprender las cosas más importantes de la vida, como querría el Sócrates de Platón, pero el camino del racionalismo extremo nos llevará a que dejemos de disfrutar la vida y además tampoco nos dará las respuestas tan importantes que buscamos. La realidad en su crudeza nunca será totalmente comprendida por nuestros estrechos marcos teóricos.

Pero volviendo a Platón, el proceso de salida de la caverna es mediante la dialéctica. La dialéctica despierta las mejores partes del alma y la eleva a comprender las cosas tal y como son. No es una tarea sencilla ni para todo el mundo, pero es la única herramienta que nos permite acercarnos a la verdad.

Lo más doloroso del proceso no es únicamente la ceguera inicial causada al salir de la caverna, por ver la luz del sol por primera vez, sino que Platón quiere que su filósofo regrese a la cueva para intentar ayudar a los demás a salir de sus opiniones. He aquí la tragedia: cuando intenta hacerlo y cuestiona las normas sociales, sus creencias y sus costumbres, el resultado más probable es que lo maten (Platón y Cooper, 2009, p.1134).

No es de extrañar la dureza con la que se ha tratado a muchos de los grandes pensadores de nuestra historia. Pensar diferente al grupo se ha pagado con los más severos castigos. Solo en la sociedad occidental, de manera muy imperfecta y reciente, se ha tratado de defender a los distintos. Esta defensa se produce en sociedades modernas en teoría a nivel legal, pero la presión social a pensar como el grupo sigue siendo inmensa y cada vez de más peso. Por eso escuchamos en los medios, los políticos e intelectuales de turno, repitiendo lo que la mayoría quiere escuchar. Los intelectuales son como jinetes que tratan de subirse encima de esa gran bestia de la opinión pública y alimentarla para que no quiera otra dieta que las que le están dando, una vez familiarizada con las ideas permitidas y prohibidas, devora a los distintos.

Este es, en mi opinión, otro de los temas centrales cuando uno piensa en la caverna. La tensión entre la ciudad y el filósofo podría ser también interpretada como el choque entre la innovación y la costumbre. Se enfrentan constantemente en nuestra realidad, pero deben de encontrar un punto en común, similarmente a como Nietzsche describe al imposible equilibrio entre Apolo y Dionisio, como si fueran los dos sexos que se pasan el día combatiendo, pero cuya unión es tremendamente fértil.

El que se atreve a cuestionar las costumbres del grupo los molesta como el tábano que mantiene despierto al caballo. Con esa viva imagen representaba Sócrates la función del filósofo. Solo que el caballo tiene que aguantar a su incómodo compañero, pero la ciudad puede destruirlo con facilidad. Con un brusco movimiento, la ciudad mata a su más ilustre filósofo y, con esa comodidad, vuelve a la somnolencia y a la vida irreflexiva.

Esa es la paradoja, la caverna es natural, pero no puede haber un progreso intelectual sin un cuestionamiento y apertura de reforma. No se trata de echar el edificio abajo, más bien de poder cuestionarlo pacíficamente.

Con ese peligro de muerte tampoco es de extrañar que los filósofos no quieran saber nada del gobierno. Para el que se atreve a mirar más allá, ¿de qué vale ese prestigio y dinero que da el poder si el precio es gobernar las sombras? Platón, por tanto, forzará al filósofo hacia la administración pública, ya que este continuará prefiriendo sus investigaciones a la gestión de *la polis*. Será como un deber, no algo que disfrute, por eso tiene que obligarlo.

El autor adelanta que uno de los problemas más importantes que tiene generar filósofos es que las mentes más capaces serán captadas por la mayoría desde la juventud, de ninguna manera se querrá que alguien sobresaliente se dedique a la filosofía. Su familia y amigos tratarán de utilizarlo para que consiga poder y así poder aprovecharse (Platón y Cooper, 2009, p. 1116). Ojalá fuera este un fenómeno que hubiera sido cubierto por el polvo y ruinas que nos quedan del mundo antiguo. Hoy sonaría algo así: ¿Para qué vas a estudiar filosofía? ¿Qué salidas laborales tiene eso? Con lo carismático, atractivo e inteligente que eres, deberías dedicarte a algo mejor, preferiblemente que dé dinero.

De lo anterior se entiende no simplemente una buena preparación de los líderes políticos, sino, además, que, si uno vive entre sombras, las urnas no pueden dar buenos resultados. Es a todas luces evidente que cualquier proceso de votación, requiere de un votante informado y, si ese votante está en la caverna, los resultados no pueden ser buenos.

Si lo anterior era cierto de una *polis*, qué decir de un Estado moderno. Con todo su enorme crecimiento y su voracidad por ir asumiendo cada vez más funciones. La complejidad que conlleva dirigir dicho leviatán se escapa de la realidad de las personas dedicadas a sus asuntos privados. Los partidos se presentan con programas ambiciosos para regular cada vez más áreas de la realidad. Sin embargo, la mayoría de los votantes no tienen la capacidad de poder valorar si es posible cumplir dicho programa o si sería bueno que se hiciera. ¿Puede un simple votante saber qué es lo que más conviene para

regular el empleo, la salud, la educación, etc.? La lista es interminable. Sin embargo, y estando conscientes de que la representación política puede ayudar, vivimos bajo una mentira: nos engañamos suponiendo que la votación de ese representante está informada. Todos lo sabemos, pero nadie se atreve a decir que el emperador está desnudo.

Son muchos los autores que han subrayado que el proyecto central de la Ilustración no se ha conseguido. Si bien se trató de superar la teoría de un filósofo rey, con esfuerzos como la Enciclopedia, la idea era alfabetizar y educar a las masas. Tendríamos que diseñar filósofos-ciudadanos. Por desgracia, aunque la gran mayoría de la gente puede leer, que es un resultado que debemos celebrar, ello no ha llevado a mejores elecciones políticas. Ya sea porque informarse es costoso, o porque no interesan los asuntos públicos y preferimos centrarnos en nuestros proyectos privados como la familia o trabajo; la dura realidad es que seguimos en la caverna y las urnas suelen ser más reflejo de la opinión o protesta que de sabiduría política. Es más una cuestión de sentirse parte de tu propio bando tribal, ya sea religioso, ideológico o partidista. ¿Dónde está esa sabiduría?

4. El tobogán a la democracia

El primero y más alabado es el de Creta y Lacedemonia. El segundo, que ocupa también el segundo rango en fama, es la oligarquía, gobierno expuesto a un gran número de vicios. El tercero, opuesto enteramente al segundo, es la democracia. En seguida viene la gloriosa tiranía, que aventaja a todos los otros tres gobiernos, como cuarta y postrera enfermedad que puede padecer un Estado. (Platón, 1872, p. 286)

En contra de teorías románticas de liberación del pueblo oprimido, Platón piensa que la democracia es un sistema producto de una gran degeneración.

En el libro VIII encontramos la teoría de evolución de regímenes políticos. Es una especie de tobogán en el que se va del ideal a lo peor posible. Empezamos con la aristocracia (gobierno de los mejores), de ahí se degenera a la timocracia (gobierno de honor o gloria militar). Con la degeneración de esta, llega la oligarquía que está basada en riqueza y propiedad. La democracia llega cuando se ha deshecho esta oligarquía y será el paso previo antes de la llegada del tirano.

¿No es muy duro ver que nuestro régimen preferido en la modernidad es visto como resultado de degeneraciones de sistemas superiores? No es

de extrañar que el autor sea tan odiado. La democracia llega cuando la clase menos favorecida les hace la guerra a los oligarcas y se hace con la ciudad.

En vez de preferir una persona formada, que ha conseguido salir de la caverna, la democracia elegirá un demagogo que le cante bien a los oídos de la mayoría y le diga lo que ella quiere escuchar (Platón y Cooper, 2009, p. 1169).

Para Platón, es el cambio en la mentalidad de los individuos lo que genera el cambio institucional. El cambio en lo que valoran: sabiduría, honor, riqueza, igualdad y poder. Las costumbres preceden a las instituciones. Por eso habla del sistema político y el individuo que lo caracteriza.

Entonces, si son los individuos los que determinan las instituciones, ¿cómo es el hombre democrático?

Vive al día. El primer deseo que se presenta es el primero que satisface. Hoy tiene deseo de embriagarse entre canciones báquicas y mañana ayunará y no beberá más que agua. Tan pronto se ejercita en la gimnasia como está ocioso y sin cuidarse de nada. Algunas veces es filósofo, las más es hombre de Estado; sube a la tribuna, habla y obra sin saber lo que dice ni lo que hace. Un día envidia la condición de los guerreros y hele aquí convertido en guerrero; otro día se convierte en negociante, por envidia de los negociantes. En una palabra, en su conducta no hay nada fijo, nada de arreglado; y llama a la vida que pasa, vida libre y agradable, vida dichosa. (Platón, 1872, pp.306,307)

El texto anterior puede tener varias interpretaciones, pero quizás estas modas modernas no son tan modernas. Beber excesivamente y jurar no hacerlo más al día siguiente. Hoy yoga, mañana *mindfulness*, constantemente llega una nueva panacea que nos sacará de todos los males, sufriendo las modas como si fueran estaciones.

Se recordará la metáfora del barco, con todos los marineros disputándose el mando, no soportando la idea de un superior, no aceptando ni siquiera la meritocracia que pudiera de alguna manera ofender su ingente apetito por la igualdad a cualquier costo. Pues bien, es un proceso que ocurre dentro del individuo, cuando la razón y la motivación no pueden dominar los apetitos. El caso político social es resultado de un caos psicológico interior.

En una guerra constante por distintos grupos que intentan hacerse con el poder e imponerse sobre los demás, utilizando la ley, como diría Bastiat para expoliar a unos y a otros. No es de extrañar que, a medida que se degenera, llega el líder que salvará a la *polis* de todos sus males. Esta historia es tan antigua

como la humanidad, la llegada del tirano que promete extirpar todos los males de la sociedad. Recuérdese que nuestro déspota necesita esos males, sin ellos su llegada no tiene sentido; sean minorías o fantasmas extranjeros. Nada lo posiciona con más firmeza en el trono de la tiranía. Nótese también que la democracia no sale de la tiranía, sino que el proceso es el contrario. La tiranía llega al final del proceso democrático.

El tirano no será feliz. Constantemente tendrá que vigilar sus espaldas, no puede rodearse de personas brillantes ya que serían una amenaza para él, acaba solo rodeado de adaladores incapaces. En contra de lo que piense la gente, dice el autor, el tirano no es el más feliz, sino precisamente el más desdichado (Platón y Cooper, 2009, p.1184), esta es la gran contestación a Trasímaco. Más allá de esto y de ver al tirano convertido en lobo, Platón no continúa con el proceso degenerativo. Aquí está el final del ciclo, hemos terminado el recorrido por el tobogán y nos hemos chocado con la dura realidad.

5. Las Leyes

«Creo que la auténtica dificultad es hacer sistemas políticos que reflejen en práctica, la perfección no problemática de la teoría» (Platón y Cooper, 2009, p. 1330).

Las Leyes es un texto frecuentemente pasado por alto, pero es el último en la vida de Platón y autores como Cooper lo han interpretado como una aplicación más práctica de la teoría constitucional y legislativa que observamos en *La República* o *El Político* (Platón y Cooper, 2009, p.1319).

Es decir, no es que con la madurez cambiase de idea, sino que en su última obra describe un tipo de régimen no tan perfecto como su república, pero tampoco tan terrible como la democracia que irremediamente lleva a la tiranía. Es decir, ni lo mejor ni lo peor. Lo que queda claro es que evidentemente puede haber una continuidad clara entre ambas obras.

En la obra hay tres personajes que representan a distintas ciudades del mundo antiguo, Atenas, Creta y Esparta.

La primera frase del extranjero ateniense no puede tener un tono más griego: «Extranjeros, ¿quién pasa entre vosotros por el primer autor de vuestras leyes? ¿Es un dios? ¿Es un hombre?» (Platón, 1872, p.35).

Como he mencionado antes, esto no puede tener una ruptura más fuerte con lo que se había conocido en el mundo hasta entonces. El hecho de que

sea un hombre, un simple mortal y no una divinidad el dador de sus leyes es tremendamente importante. De nuevo, la construcción del Estado deberá ser racional.

El cretense es de segunda importancia y el espartano, siguiendo la costumbre proverbial de los ciudadanos diseñados por Licurgo, es un hombre de muy pocas palabras. El hecho de que los espartanos fueran de pocas palabras es indicativo de su falta de libertad.

La obra no es simple y, además, trasciende la política para ser una reflexión válida de las demás instituciones sociales. ¿Cómo conseguir que las instituciones estén a la altura de sus ideales?

En esta obra el bien supremo al que tiene que apuntar el legislador, no es la justicia, ni la guerra como le dice su compañero espartano, sino la paz y la amistad entre los hombres (Platón, 1872, p.1323). En *La República*, se entiende que, si tuviéramos una *polis* de ciudadanos virtuosos, las leyes no serían necesarias. Sin embargo, siendo la naturaleza humana lo que es, en *Las Leyes* encontraremos medidas mucho más específicas.

Se diseña una división de poderes a mitad de camino entre una monarquía y una democracia. La antigüedad ya conocía la necesidad de dividir el poder, como bien demuestra la constitución espartana y ateniense. Tras hacer una especie de defensa de que el surgimiento de la ley debe ser de las costumbres (Platón, 1872, p. 1370) , Platón dirá que la función de la legislación es crear ciudadanos virtuosos, de nuevo un tema que se arrastra desde *La República*. Si el mejor sistema era un gobierno de filósofos, el segundo mejor que presenta en esta obra será una tecnocracia de legisladores. De alguna manera recuerda a las burocracias modernas que no responden a la democracia.

Lo que es a todas luces evidente es que no será «el pueblo» el que diseñe su constitución. De nuevo, se requiere de competencia y sabiduría en el diseño de las leyes para que sea toda la *polis*, y no una facción, la beneficiada.

Conclusión

Como los filósofos no gobiernen los Estados —dije—, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como

todo esto no se verifique, mi querido Glaucón, no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano. (Platón, 1872, p. 209)

A lo largo del texto hemos comprobado cuáles son los principales problemas que el autor tiene con la democracia y por qué no lo recomienda como la mejor de las constituciones. La fogosidad de la mayoría, las tinieblas de la caverna con las decisiones que se toman por opinión y no con sabiduría, obediencia frente a competencia entre otros conceptos, harán que tarde o temprano se llegue a un tipo de tiranía u otro.

Si bien en la actualidad podemos ver cómo de determinadas democracias han nacido tiranos, no en todos los casos se ha producido de la manera descrita por el autor. En este sentido, Tocqueville puede que escriba ese libro final que el alumno de Sócrates nunca llegó a escribir. Frente a un exceso de libertinaje democrático que temía Platón, Tocqueville dirá que es el avance de la igualdad sin frenos y que, por desgracia, cuanta menos desigualdad haya, más indigna la poca que quede.

No creo que Platón nos pueda dar la receta mágica, pero sí puede señalar varios de nuestros problemas actuales y ayudarnos a comprenderlos desde otras perspectivas. En este sentido, su obra siempre será combativa, como el Cid al que hacía referencia Ortega y Gasset.

El problema de la opinión sigue siendo capital, si la puerta a que tengamos filósofos reyes está cerrada, «¿cómo conseguir votantes filósofos?» es una pregunta que tenemos que contestar porque, de lo contrario, los resultados de las urnas seguirán trayendo demagogos, sedientos de prestigio, poder y dinero, candidatos sin ninguna sabiduría y valentía (dos condiciones indispensables) para proponer leyes que traigan prosperidad, riqueza y dignidad a las personas.

La llegada de un mundo virtual, creado a nuestra imagen y semejanza, no nos libra de esta dificultad. Los algoritmos y las distintas plataformas tienen la capacidad de ayudarnos a salir de la caverna, pero también pueden ser las más duras cadenas. Por lo que llevamos del siglo XXI, me inclino más por lo segundo: nos pueden retener en la ignorancia con más firmeza. Tener al alcance de los dedos tanta información no se ha traducido en más conocimiento y de ello sabiduría. La poesía captura esta idea de una manera más completa y bella, en palabras de T. S. Eliot:

«¿Dónde está la vida que hemos perdido viviendo?»

¿Dónde la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento?

¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en la información?» (T. S. Eliot, 1991, p. 147).

Referencias

- Hegel, G., 2008. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza.
- Jones, A. H. (1953). The Athenian democracy and its critics [La democracia ateniense y sus críticos]. *Cambridge Historical Journal*, 11(1), 1-26. <https://doi.org/10.1017/s1474691300002195>
- Kagan, D. (1974). The Archidamian War (A New History of the Peloponnesian War) [La guerra arquidámica (una nueva historia de la guerra del Peloponeso)]. Cornell University Press. Kindle Edition.
- Kruger J, Dunning D. Unskilled and unaware of it: how difficulties in recognizing one's own incompetence lead to inflated self-assessments [Inexpertos e ignorantes: cómo las dificultades para reconocer la propia incompetencia conducen a autoevaluaciones infladas]. *J Pers Soc Psychol*. 1999 Dec;77(6):1121-34. doi: 10.1037//0022-3514.77.6.1121. PMID: 10626367 <https://doi.org/10.1037//0022-3514.77.6.1121>
- Platón. (1872). Obras completas de Platón. (Trad. Azcárate, P.) Medina y Navarro.
- Platón y Cooper, J. (2009). Complete works [Obras completas]. Hackett.
- Ralston College, 2021. Who Killed Homer [¿Quién mató a Homero?]. [pódcast] The Ralston College Podcast. Disponible en: <<https://podcasts.apple.com/es/podcast/the-ralston-college-podcast/id1480943958?i=1000517221758>> [Acceso: 21 de octubre de 2021]
- Rousseau, J. y Wu, M. (1979). Emile [Emilio]. Basic Books.
- Tucídides y Torres Esbarranch J. J. (1992). Historia de la Guerra del Peloponeso. Editorial Gredos

Derechos de Autor (c) 2021 Will Ogilvie Vega de Seoane



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.



Max Scheler y la perspectiva fenomenológica de la libertad

Max Scheler and the Phenomenological Perspective of Freedom

Francisca Reyes-Arellano

Universidad de los Andes
fireyes@miuandes.cl

Giulia Ábalos Romeo

Universidad de los Andes
gaabalos@miuandes.cl

Resumen: El presente trabajo busca presentar la riqueza y relevancia que el pensamiento de Max Scheler ha adoptado a lo largo de la configuración del pensamiento fenomenológico, especialmente en lo que concierne a su interpretación del concepto de libertad, el cual —con todos sus matices— lo llevan a posicionarse como una propuesta interesante frente a las concepciones tradicionales de este concepto. Se explicará en este sentido, cómo el autor logra superar el condicionamiento —hasta ese entonces— ejercido por la tradición kantiana, para posicionar a su ética material de los valores como una propuesta alternativa, cuyo método fenomenológico permite una reinterpretación cabal de la realidad.

Palabras clave: libertad, Max Scheler, fenomenología, *a priori* material, ética.

Abstract: This paper seeks to present the richness and relevance that Max Scheler's thought has adopted throughout the configuration of phenomenological thought, especially regarding his interpretation of the concept of freedom, which —with all its nuances— lead it to position itself as an interesting proposal compared to the traditional conceptions of this concept. In this sense, it will be explained how the author manages to overcome the conditioning —until then— exercised by the Kantian tradition, to position his material ethic of values as an alternative proposal, whose phenomenological method allows a complete reinterpretation of reality.

Keywords: freedom, Max Scheler, phenomenology, material *a priori*, ethics.

1. Introducción

Pese a no tener el mismo reconocimiento que algunos otros de sus contemporáneos han alcanzado en la reciente historia de la filosofía, Max Scheler (Múnich 1875 - Fráncfort del Meno 1928) representa, sin duda, una fuente de referencia dentro de la filosofía moral de corte fenomenológico, pues su gran intuición le permitió sistematizar lo que hasta ese momento solo habían sido intentos aislados por explicar la moral desde una perspectiva fenomenológica. Así, en un empeño por superar el condicionamiento que la ética kantiana había ejercido hasta ese entonces, Scheler desarrolla un estudio fenomenológico de esta disciplina, el cual permite explorar los eventos de la vida práctica desde su interior, sin que por ello se vean reducidos a meros fenómenos psicológicos. Esto hace de él uno de los estudiosos más creativos e intuitivos del siglo XX.

El presente trabajo pretende mostrar la riqueza y la relevancia del pensamiento de Scheler a través del análisis de su interpretación de la libertad. En particular, se aspira a exhibir la riqueza de matices que el fenómeno de la libertad adquiere gracias a la descripción fenomenológica que el autor desarrolla de ella.

Dada la originalidad del pensamiento de Scheler, antes de abordar el tema de la libertad, se considera conveniente presentar brevemente la crítica al formalismo kantiano, introduciendo así el concepto de *a priori* material y la particular configuración que el método fenomenológico adquiere en la filosofía del autor. Ambas premisas nos parecen requisitos fundamentales para comprender la originalidad y profundidad de significado que el concepto de libertad alcanza en la reflexión del autor.

En la sección «4. Fenomenología de la libertad», se examinará en primer lugar, el rol que la libertad tiene en la definición antropológica del hombre, destacando la doble naturaleza animal y espiritual que lo caracteriza. A partir de la noción de *Geist* (espíritu), se abordará la primera delineación de libertad como liberación del vínculo biopsíquico con el ambiente, una liberación que —como se demostrará— nunca llega a realizarse, pero que en esta misma batalla interminable permite al hombre percibir su condición de ser libre.

La descripción de esta conciencia de la libertad, que es siempre inmediata y que se declina en conciencia de poder y conciencia de «poder-de-otro-modo», será el tema central de la sección «4.2. La libertad como conciencia del “yo puedo”». Así las cosas, se hace evidente que la tesis sobre el origen de la libertad como conciencia de poder ocupa un rol central en la crítica al formalismo kantiano. Como se explicará al final del apartado 4, Scheler invierte los términos deontológicos de la Crítica de la razón práctica que derivan la conciencia de la

libertad desde el deber ser y considera este último una sublimación del ser libre, fundando así el deber ser en el poder ser. Las consecuencias de esta posición serán investigadas en la sección «5. Libertad y moralidad», en la cual se destacará el rol positivo de los límites en el ejercicio de la libertad, distinguiéndola así, de la arbitrariedad. Esto con el objeto de mostrar el íntimo vínculo que existe entre libertad y responsabilidad, que se sublima en la solidaridad como una forma de interpretar la responsabilidad frente a los demás, no desde el deber, sino, más bien desde el amor, sentimiento que nos permite sentir la autonomía y la dignidad del otro.

2. La superación del formalismo kantiano

La filosofía de Kant ha ejercido una especial influencia en Scheler, pues —tal como el mismo autor reconoce en su obra *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*—, el formalismo kantiano había representado con razón el más destacado punto de referencia para la ética filosófica alemana de los siglos XVIII y XIX. De esta manera, resulta indiscutible el irrestricto respeto que sostiene el fenomenólogo alemán hacia su predecesor, aun cuando asume también con ello, una profunda actitud crítica, orientada a construir los fundamentos de lo que se transformaría posteriormente en su ética material de los valores.

Este vasto ademán de respeto y reconocimiento se ve reflejado en el prólogo a la primera edición de la obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cuando el mismo Scheler sostiene que:

Aun en los pasajes de crítica ha partido en todo caso el autor del supuesto de que la Ética de Kant —y la de nadie más entre los modernos filósofos— es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos, no en la forma de concepción del mundo o conciencia religiosa, pero sí en la forma del conocimiento más estricto y científico que cabe en la Ética filosófica. (2001, p. 24)

Scheler reconoce en Kant la importancia del concepto de *a priori* práctico, como forma de distanciarse del utilitarismo vigente en aquel entonces, en que los juicios morales se ven subordinados a una verificación *a posteriori* de los beneficios que una determinada acción puede, o menos, procurar al actor y a su comunidad. Kant entiende que esta consideración consecuencialista de la ética no nos dice nada sobre el valor moral de la persona. De acuerdo con el filósofo de Kaliningrado, lo que define la moralidad de una acción no es su fin práctico, sino más bien la intención que la motiva. El único fin que Kant admite en este ámbito es el bien supremo (Kant, 2011, p. 108). La voluntad humana debe determinarse a partir de una ley universal y necesaria, y no de acuerdo

con condiciones particulares, en esto consiste el deber, según dicho autor. Explica asimismo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que:

el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley. Hacia el objeto, como efecto de mi acción proyectada, puedo tener ciertamente inclinación, más nunca respeto, precisamente por ser un mero efecto y no la tarea de una voluntad. (Kant, 2012, p. 400)

La ley fundamental de la razón práctica afirma: «Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal» (Kant, 2011, p. 30).

Como se señaló precedentemente, el autor del *Formalismus* rescata de la formulación kantiana el *a priori* de la ley moral, lo que implica que los principios morales son siempre condiciones de posibilidad de la experiencia moral y no bienes condicionados empíricamente; en otras palabras, por su naturaleza apriorística, los principios que motivan nuestras acciones morales deben ser entendidos como condiciones universales, y su validez no puede ser sometida a una verificación empírica, ya que la experiencia está siempre en transformación.

Ahora bien, la universalidad y *a-prioridad* de los principios éticos no implica, según Scheler, que estos no tengan contenido. La pretensión de construir una ética cuyas leyes abstraigan todo aspecto material —es decir, el formalismo kantiano— convierte a la filosofía práctica en un pensamiento vacío que, por lo tanto, no logra explicar el verdadero sentido de la experiencia moral humana.

Dado lo anterior, Scheler propone desarrollar una ética material que tenga validez *a priori*. Sin embargo, «material» no debe ser entendido en la perspectiva de una ética «materialista» (una interpretación en este sentido sería gravemente errónea). A este respecto es importante destacar la diferencia en alemán entre «material» (concepto empleado por el autor) y «*materiell*». En efecto, mientras este último define una propiedad de la materia en contraposición con una cualidad espiritual; el término ocupado por Scheler para definir su «*materiale Wertethik*» designa el contenido valoral de la intencionalidad moral, las esencias que se encarnan en los fenómenos prácticos contingentes, sin anularse en aquellos. Se trata precisamente de los valores.

Estos

no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes. [...] valores como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio

me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres. (Scheler, 2001, p. 55)

Los valores —cuales son, por ejemplo, agradable, desagradable, justo, injusto, bello, feo, sublime, verdadero, falso, sagrado, profano— son la textura de la vida ética, lo que sostiene los fenómenos valorativos. No pueden entonces ser considerados como una cualidad derivable de los bienes concretos o una constante deducible *a posteriori* de una serie de instancias prácticas. Piénsese en el valor de belleza y en la experiencia estética frente a una pintura.

Con todo, de acuerdo con Scheler, la belleza no es una propiedad que se agregaría a la obra o que pertenecería a la materia del cuadro; ella es más bien una esencia estética que se manifiesta en la pintura. Para acceder a la belleza necesitamos que se nos ofrezca en un objeto concreto (el cuadro), pero su valor no se reduce en ello, ni tanto menos se puede entender como un fenómeno psíquico. Es justamente esta particular condición de cruce entre real e ideal lo que se define como «material *a priori*». El conocimiento de la belleza y de todos los valores es inmediato, ellos —los valores— se nos dan intuitivamente, pero no se trata aquí de una intuición intelectual sino, más bien, de un sentir; y de momento que, como se ha explicado, los valores son esencias de los fenómenos prácticos, —empleando la terminología husserliana—, se puede afirmar que estos son conocidos en una intuición eidética (Scheler, 2001, p. 57).

En síntesis, se puede concluir que Scheler coincide con Kant en construir una ética sustentada sobre principios *a priori*, mostrándose así firmemente crítico hacia cualquier forma de moral relativista (Scheler, 2001, p. 53); sin embargo, el autor del *Formalismus* no considera posible que la acción humana sea motivada por una fórmula privada de todo contenido vivencial y justificada sobre una base puramente lógico-formal. El formalismo vacía la ética kantiana de sentido y de este modo

[t]oda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, toda convicción de poder establecer algo obligatorio sobre ellas y sus relaciones, nos es impedida en cuanto aquella fórmula, terrible y sublime, valga en su vacuidad como el único resultado evidente y riguroso de toda Ética filosófica. (Scheler, 2001, p. 46)

Es justamente este sentido de *a priori* el que ha de ser recuperado y que Scheler encuentra en los valores esencias (por ende, principios universales) encarnadas en el drama histórico de la persona, sobre las cuales fundar una nueva filosofía ética. Para la construcción de una ética material de los valores, es necesario un método que permita penetrar «en el drama vivo» de los actos humanos (Scheler, 1960, p. 9) y desde su interior abrir los fenómenos para dejar

salir a la evidencia los valores sobre los cuales se erigen nuestras acciones, nuestras decisiones, nuestras sociedades, en otras palabras, nuestra ética.

Scheler reconoce que el método adecuado para dicho propósito es la fenomenología. En el próximo apartado se buscará dilucidar brevemente la importancia que ha significado para el autor el método fenomenológico, y el particular sello que ha sabido imprimir en él.

3. El método fenomenológico

Analizados los límites que presenta el formalismo kantiano para la comprensión de la ética, Scheler se enfrenta con la tarea de superar el formalismo para recuperar la riqueza de la experiencia inmediata de los valores. A este respecto, fue revelador el encuentro entre el autor del *Formalismus* y Husserl, en 1902¹, y la relación que se dio a partir de dicha ocasión, vínculo que Scheler califica como «sumamente fructífero»:

Cuando el autor conoció personalmente a Husserl por primera vez en 1901 en una sociedad que H. Vaihinger había ofrecido en Halle a los colaboradores de los «Kantstudien», se desarrolló una conversación filosófica que versó sobre el concepto de *Anschauung* y la percepción. El autor, insatisfecho con la filosofía kantiana a la que se había acercado hasta entonces (acababa de retirar de la imprenta una obra de lógica a medio imprimir por este motivo), había llegado a la convicción de que el contenido de lo que se da a nuestra percepción es originalmente mucho más rico que lo que pueden abarcar las existencias sensoriales, sus derivados genéticos y las formas lógicas unitarias de este contenido. Cuando expresó esta opinión a Husserl y comentó que veía en esta idea un nuevo principio fructífero para la estructura de la filosofía teórica, Husserl comentó inmediatamente que él también había emprendido una extensión análoga del concepto de intuición a la llamada «intuición categorial» en su nueva obra sobre lógica, que pronto se publicaría. De ese momento proviene el vínculo espiritual que en el futuro se dio entre Husserl y el autor y que para el autor ha sido tan sumamente fructífero. (Scheler, 1973, p. 308)

La fenomenología permite a Scheler poner sobre la palestra no solo la experiencia inmediata de los valores, sino también la vivencia originaria de la libertad —principal tema de interés del presente trabajo—, tal como se ilustrará en el apartado 3.

¹ A diferencia de cuanto refiere en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Scheler encontró por primera vez Husserl en 1902 y no en 1901. Véase Roberta Guccinelli, Saggio introduttivo en Max Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, XL, nota 66.

Esta corriente filosófica (la fenomenología) le critica al constructivismo kantiano considerar la esfera de la sensibilidad como un «caos» al cual el intelecto tiene la tarea de dar forma. Muy por el contrario, el fenomenólogo considera que la naturaleza tiene un propio logos que, a través de la descripción de la experiencia preteórica del hombre (en cualquier ámbito, sea esto gnoseológico, ético, estético, etc.), puede ser traído a expresión.

Aclarado lo anterior, antes de adentrarnos en la fenomenología de la libertad, es necesario detenernos para introducir brevemente las características más relevantes del método fenomenológico, destacando el particular matiz que este adopta en la fenomenología de Scheler. Con esta finalidad se hará especial referencia a un estudio de Norberto Bobbio titulado *La fenomenología di Max Scheler*.

En primer lugar, es importante advertir al lector que la fenomenología no es una teoría unitaria, sino más bien un método y, en algunos casos, como prefiere definirla Scheler, una actitud que pretende «una rehabilitación de la comunicación inmediata con las cosas, del conocimiento intuitivo en general y no sólo [sic] en la esfera de lo sensible sino también de lo inteligible» (Bobbio, 1936, p. 231). La fenomenología busca entonces describir el contacto originario con las cosas, para que estas se manifiesten en forma evidente.

Bobbio considera que aquí se trata de construir una teoría del conocimiento, y a su vez, toda teoría de este tipo sería secundaria con respecto a la fenomenología. La reflexión acerca de las estructuras gnoseológicas que permiten conocer las cosas, presuponen que estas mismas se hayan manifestado. La fenomenología describe justamente este proceso y las condiciones de manifestación de las cosas, por esto más que una teoría del conocimiento es correcto definirla como una ontología (Bobbio, 1936, pp. 231-237).

Dada su vocación ontológica, la distinción de Scheler que se ha esbozado anteriormente entre *a priori* y *a posteriori*, no puede ser interpretada como una diferencia entre dos maneras de conocer (diferencia que tiene sentido en la filosofía kantiana), sino que ha de entenderse ontológicamente como la diferencia entre esencia y existencia, en que la primera —cabe reiterar— se caracteriza por su universalidad e inmutabilidad, mientras que la segunda define su encarnación histórica. Por lo tanto, esencia y existencia se deben entender como dos modalidades de lo mismo. La esencia se manifiesta en su existencia, es al mismo tiempo independiente de esta en cuanto a su definición y dependiente en cuanto su fuente inagotable de sentido. Por otro lado, la

existencia encarna su esencia, desplegándola en la historia, pero sin por eso poder agotarla en sus manifestaciones finitas (Bobbio, 1936, p. 233).

En la descripción fenomenológica de la existencia se muestra entonces su esencia. Cabe precisar que la fenomenología pretende efectivamente mostrar y no demostrar. En otras palabras, como se anticipó, la fenomenología no es una teoría (salvo, nota Bobbio, la husserliana), sino más bien un método o —mejor— una actitud que se declina en distintos métodos.

Con referencia al tema de interés del presente artículo, es menester destacar que Scheler no se propone demostrar la existencia de la libertad. Para esto necesitaría adoptar un método teórico a partir del cual inducir la existencia de la libertad desde los datos empíricos (pero en el apartado anterior se ha afirmado que la libertad no es una propiedad de las cosas ni una constante que se pueda relevar *a posteriori* —en el sentido gnoseológico— de una secuencia de ocurrencias) o deducir a partir de determinados postulados teóricos, similar a cuanto hace Kant. La existencia de la libertad y, sobre todo, su esencia, no se ha de demostrar, sino, más bien, de mostrar, de llevar a evidencia. El siguiente apartado se dedicará precisamente a la presentación de la fenomenología de la libertad de Scheler, a partir de la crítica del autor a la teoría de la libertad de Kant.

4. Fenomenología de la libertad

4.1 El origen antropológico de la libertad

Hasta ahora se ha presentado a la ética de Scheler desde una perspectiva estática; esto sirvió justamente para introducir la crítica al formalismo kantiano a través del concepto de *a priori* material y la justificación de la adherencia al método fenomenológico. Dadas estas premisas, se puede pasar al análisis de las relaciones dinámicas que caracterizan la ética scheleriana para justificar la particular definición de libertad que emerge de estos supuestos.

La libertad caracteriza el tipo de relación del hombre con su entorno. Ningún otro ser finito —en este sentido— es libre. Entonces es menester preguntar qué rasgos distintivos tiene esta relación, en qué se diferencia de las relaciones que tienen las otras especies vivientes con el ambiente circundante. Scheler interpreta esta dinámica a través de la teoría ecológica del biólogo Jacob von Uexküll².

² En Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris, Guido Cusinato muestra cómo ya en 1909 Scheler tenía conocimiento de la obra de Uexküll y sostiene que el autor del Formalismus fue el primer fenomenólogo en haber introducido la ecología de Von Uexküll en la discusión filosófica (Cusinato, 2018, pp. 70-77).

De acuerdo con Von Uexküll, el ser viviente no puede ser tratado como un objeto ni siquiera en fase de observación científica, en cuanto es ontológicamente diferente de todos los seres inanimados, siendo los seres inanimados objetos y los seres vivientes sujetos. Esta diferencia se refleja en la relación que los seres vivientes y los objetos mantienen, respectivamente, con su entorno. En efecto, si bien los objetos y seres animados están insertos en un espacio geográfico común (Welt), solo las especies vivientes tienen un entorno (Umwelt), es decir un ambiente, al interior del Welt, determinado por las intencionalidades del sujeto, de un lado, y las posibilidades de acción que le ofrece el ambiente, del otro³.

De lo anterior se puede concluir que el determinismo solo admite un espacio físico-geográfico igual para todos (Welt), que genera por sí mismo y desde sí una serie de estímulos, mientras que la teoría ecologista reconoce que el comportamiento de los seres animados se funda sobre una actividad dialéctica particular entre el sujeto y su entorno (Umwelt).

De ahí que Scheler clasifique las formas vitales con base en el grado de complejidad de la relación «psicofísica» que estas tienen con su entorno (Scheler, 1994, pp. 20-45). De acuerdo con su postura antimecanicista, Scheler considera a los seres vivientes como una unidad biopsíquica, entendiendo el término «psíquico» en un sentido amplio, como

lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como «ser vivo^{175'} y subjetivamente (o por dentro) como «alma», y a la vez el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad. (Scheler, 1994, pp. 20-21)

En concreto, Scheler reconoce la existencia de cuatro grados psicofísicos: el impulso afectivo —propio de los seres vegetales— es «el grado más ínfimo de lo psíquico» (Scheler, 1994, p. 20). En las plantas, la acción es determinada estrictamente por su entorno y se limita a «una mera “dirección hacia” y “desviación de” (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo» (Scheler, 1994, p. 20).

Los otros tres grados psicofísicos son propios de los animales, y se desglosan en (i) instinto; (ii) memoria asociativa e (iii) inteligencia práctica. En el instinto se presenta una primera forma de conciencia del entorno. La conducta instintiva responde a aquellas situaciones que son importantes para la vida de la especie, pero no para la experiencia particular del individuo (no

³ Véase Von Uexküll, J. (1934). *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen*. Julius Springer.

hay todavía individualidad). Mediante la tercera forma biopsíquica, que es la memoria asociativa —cuya base es el reflejo condicionado— el animal logra aprender y repetir formas conductuales para su bienestar. Finalmente, en el cuarto grado, que es la inteligencia práctica, se encuentran la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes. En su sentido último, la inteligencia práctica es siempre una acción por medio de la cual el organismo alcanza su fin impulsivo.

Cada grado superior incorpora y reestructura los niveles vitales inferiores. Así, en el hombre, se articulan impulsos, instintos, memoria asociativa e inteligencia práctica. En este punto de la reflexión, Scheler se encuentra con la «cuestión decisiva»: ¿cuál es la esencia del hombre? ¿En qué se diferencia de las otras formas animicas? y, sobre todo, «¿existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial?» (Scheler, 1994, p. 46).

El estudio de la relación entre el hombre y su entorno conduce a nuestro autor a postular que hay un salto ontológico entre el individuo y los demás seres vivientes. El hombre no es simplemente el último grado de una escala evolutiva, sino que en él la dimensión biopsíquica se funda sobre el *Geist*, el espíritu, un principio radicalmente ajeno a la taxonomía biológica. El espíritu es el principio de la libertad del hombre frente a su dimensión orgánica, lo que hace posible la superación del *Umwelt*, de la vida biopsíquica, y la posesión de un mundo (Scheler, 1994, p. 48).

El mundo, a diferencia del *Umwelt*, puede ser objetivado; y es precisamente a través del acto objetivante como se lleva a cabo el autoposicionamiento del sujeto del cual surge la conciencia de sí. Efectivamente, solo el hombre tiene conciencia de sí; la conciencia del animal, en cambio, es totalmente «extática»: dirigida hacia su ambiente. De todo lo anterior, Scheler concluye que «[e]l recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre» (Scheler, 1994, pp. 51-52).

4.2. La libertad como conciencia del «yo puedo»

Coherente con la concepción antropológica de Scheler, la «conciencia de sí» en su aparecer originario no puede ser concebida en clave cartesiana, como una evidencia intelectual (no se trata aquí de una reformulación del *ego cogito*). La conciencia de sí es primariamente la intuición de la propia libertad, que se traduce en evidencia de que «yo puedo». De esta manera, explica el autor: «¿A

qué corresponde el significado de un acto libre? ¿O del “ser libre”? El primer significado, evidentemente, a la conciencia del poder» (Scheler, 1960, p. 7).

Por «conciencia del poder», Scheler se refiere primariamente a la vivencia inmediata de que mi voluntad se puede realizar, independientemente de su objeto contingente, es el «yo puedo» en sí. Sobre esta experiencia inmediata y originaria se funda «el poder-de-otro-modo», es decir, el poder elegir. La conciencia de elección aumenta y disminuye con el número de opciones que se ofrecen, en cambio, la conciencia del poder en sí es independiente, y esta independencia justifica su primariedad (Scheler, 1960, p. 7).

En otras palabras, la libertad tiene el doble sentido de libertad de acción y libertad de elección, en que la primera es la forma más originaria de ser libre, y el fundamento de la segunda.

En el primer factor radica la esencia de la espontaneidad, es decir, de un producir efecto que emana originariamente del sujeto de la libertad y que no es vivenciado como algo impuesto de alguna manera. [...] ella es vivenciada en la consumación del acto mismo como algo realizado por «mí» y a través de «mí» (Scheler, 1960, pp. 7-8).

La conclusión de la argumentación de Scheler retorna sobre la conciencia de sí, enfatizando la posición anticartesiana que el autor adopta a este respecto.

Ahora bien, la conciencia de la libertad es inmediata, pues como en el caso de los valores, también la libertad aparece como contenido de la intuición. En esta dirección apunta el autor cuando destaca que «[s]ólo [sic] en medio de nuestra vida volitiva misma comprendemos qué es la libertad —nunca mediante análisis teórico» (Scheler, 1960, p. 8). No es posible dar cuenta de la libertad a través de una demostración racionalista, que pretenda observar el fenómeno «desde fuera», pues, si se interpreta la acción humana desde su resultado concreto, medible, haciendo de aquella un objeto de análisis, se corre el riesgo de reducir la vivencia moral a un hecho, terminando por adoptar una visión determinista de la acción humana⁴. En palabras de Scheler:

⁴ Es interesante aquí notar la cercanía del pensamiento scheleriano con la crítica de Jacobi al racionalismo del movimiento ilustrado berlinés. Sabemos que Scheler se interesó en el idealismo alemán del siglo XIX, en particular en el pensamiento de Schelling, leyendo apasionadamente su Tratado sobre la esencia de la libertad humana (1809), texto que parece haber motivado la redacción de la Fenomenología y metafísica de la libertad. Lo que llama a la atención aquí, es la consonancia con la crítica al movimiento de la Aufklärung berlinés, una perspectiva radical de la ilustración que, a diferencia de la perspectiva kantiana, no admite límites para la razón humana y que busca demostrar todo a través de aquella, hasta la existencia de Dios. En Las cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Mendelssohn (1785), Jacobi sostiene que el racionalismo, en su versión extrema propuesta por el movimiento berlinés, está

La antítesis más profunda entre afirmación de la libertad y determinismo consiste en la diferencia de posición fundamental que se adopte en el examen: si nos colocamos en el lugar del que quiere, del que actúa, del que se encuentra en ese momento ante una grave decisión, si penetramos en el drama vivo de sus actos —por así decir, en el lugar donde los grados de intención, propósito, decisión, luchan por erguirse y alcanzar creciente determinación y decisión, como si se elevaran desde un caos de la agitación anímica interna y un surgimiento inicial de los pensamientos— o si, absteniéndonos de mirar dentro de ese laboratorio viviente interno de las acciones y decisiones y de re-vivir [sic], por así decirlo, los actos, contemplamos todo el proceso desde fuera, «como objeto», como desarrollo de acontecimientos, para luego descomponerlo en sus partes constitutivas. (Scheler, 1960, p. 9)

El método descriptivo propio de la fenomenología permite justamente tematizar la libertad desde la conciencia inmediata que se da en ella de «el drama vivo de los actos» (Scheler, 1960, p. 8). En este sentido, el destinatario de la crítica a la concepción racionalista de la libertad es nuevamente Kant, para quien la conciencia de la libertad corresponde a una representación de la razón y bajo ninguna condición puede derivar de una intuición.

En esta ocasión se reitera, entonces, la crítica al formalismo kantiano y a la escasa relevancia que atribuye a los contenidos de la intuición (tal como fue explicado en el apartado 1). El elemento novedoso de la crítica que se puede constatar en la descripción de la libertad como conciencia inmediata de poder, consiste en que la libertad viene aquí definida positivamente, es decir, la conciencia inmediata de poder y de la libertad coinciden. Por el contrario, Kant sostiene que:

[c]on la libertad no puede empezar, pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer concepto es negativo. Por con-

destinado a convertirse en un determinismo. Siguiendo esta misma línea argumentativa, Jacobi llega a mantener que el spinozismo sería la expresión más perfecta del racionalismo teístico de Mendelssohn y de sus discípulos.

Siempre en sintonía con el autor del Formalismus aparece ser la solución jacobiana que considera el sentir como fundante la praxis y el conocimiento. La racionalidad, lo que nos separaría de los otros seres naturales, sola sería apropiada a definir el hombre en términos spinozistas, es decir como puro observador de la naturaleza y de su existencia, hombre teórico, que tiene la capacidad de demostrar lógicamente el mundo y su propia naturaleza, pero sin posibilidad de tener un efecto sobre el mundo. Es el sentir que nos permite acceder a la conciencia de la libertad (en términos de un sentir práctico) y de Dios (como sentimiento de fe). Para profundizar la polémica sobre la doctrina de Spinoza apenas descrita se recomienda la lectura de Jacobi, F. H. et ál. (2013). El ocaso de la ilustración. La polémica del Spinozismo. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas de María Jimena Solé. Universidad Nacional de Quilmes.

siguiente la ley moral, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta en primer lugar; y puesto que la razón presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas [sic], conduce precisamente al concepto de libertad. (Kant, 2011, p. 30).

Scheler coincide con Kant en vincular estrechamente libertad y deber, sin embargo, considera que la relación entre los dos es exactamente inversa a aquella postulada por el filósofo ilustrado en la célebre máxima «debes, luego puedes». De acuerdo con Scheler, la conciencia del deber es la sublimación de la conciencia del poder. Precisamente, a la exploración de la articulación entre libertad y moralidad estará dedicado el apartado ulterior.

5. Libertad y moralidad

Existe una estrecha relación que vincula el ejercicio de la libertad con la posibilidad de alcanzar el bien moral de la persona. Esta postula que la realización del bien moral no sería otra cosa que la tarea propia de la libertad, y justamente en el cumplimiento de esa tarea, esta última alcanzaría su sentido más profundo (Gotzon, 2002, p. 122).

Tal como fue posible vislumbrar en el apartado anterior, la pregunta respecto de la libertad necesita ser enmarcada desde la perspectiva del interior de la acción y no observando a esta como una mera concatenación causal de sucesos. En este sentido, una lectura poco acabada de su teoría acerca de la voluntad podría terminar por conducir hacia una perspectiva predominantemente determinista, lo que podría llevar a conclusiones no poco relevantes en el plano moral.

A este respecto cabe destacar que el autor es enfático en rechazar todo determinismo causal del acto de voluntad, pues afirma de este que «no sabe de tomar resoluciones, del brotar de la vida de la cual emanan intuitivamente —sino que las presupone listas, y toma nota de ellas» (Scheler, 1960, p. 9). Sitúa de esta manera, a la libertad bajo una suerte de independencia de cualquier conexión causal, ubicándola así, por encima de cualquier posición de carácter determinista.

Ahora bien, esto no conlleva necesariamente, una identificación de Scheler con la tesis opuesta: la no-determinación o indeterminación, ya que esta difícilmente puede ser entendida como libertad, por tener un carácter prominentemente negativo, traducido como la no determinación de un hecho por otros (Scheler, 1960, p. 10). La propuesta del autor, en cambio, se sustenta

sobre la base de una concepción positiva de la libertad, «enraizada en la vivencia del poder (*können*)» (Scheler, 1960, p. 10) como una experiencia de superación continua e inalcanzable de los límites propios de la condición finita del hombre y de su participación en la colectividad.

La visión scheleriana de la libertad se erige entonces como una tercera vía, ubicada entre la antinomia del determinismo y la no determinación, caracterizada —tal como se señaló precedentemente— por esta vivencia de poder que encuentra sentido en sus límites.

De lo anterior sigue una definición sumamente profunda y matizada del ser libre que permite hallar una correlación directa entre los conceptos de libertad y predictibilidad, es decir, entre la posibilidad de «fijar» determinadas apetencias, y que esto justamente sea manifestación de una decisión libremente adoptada. Así, «un hombre es tanto más predecible cuando más libre sea» (Scheler, 1960, p. 11), pues se permite creer en una «capacidad de poder oponer algo a los estímulos e impulsos instintivos que lo acechan, algo que anule los efectos de otro modo determinantes para sus acciones» (Scheler, 1960, p. 11).

Al contrario opera quien Scheler denomina como el hombre «caprichoso», aquel que actúa de manera impredecible, dejándose llevar por cualquier influjo —incluso de carácter pasajero—, anulando por completo su libertad, dado que los impulsos, provocados por las situaciones a las cuales se ve enfrentado, determinan de manera inmotivada su actuar.

A juicio del autor, el caso más ilustrativo de «hombre caprichoso» —en el sentido del uso que hace de su libertad—, está representado por el demente, pues este actúa de manera totalmente «impredecible», anulando su libertad de la manera más absoluta (Scheler, 1960, p.11).

Al fenómeno de la predictibilidad subyace una ineludible correlación con la vida en sociedad y sus consiguientes implicancias morales. Cuando se repara en el hombre como miembro de un colectivo, su obrar predecible se traduce en lo que el autor cataloga como «actos de promesa», cursos de acción que no están sujetos a ser afectados por el influjo de tentaciones que puedan modificar la actuación del sujeto (Scheler, 1960, p. 11). En cambio, la masa se caracteriza por ser «imprevisible, caprichosa, histórica [...]» (Soaje, 1959, p. 16), invocando la caracterización del individuo voluble como un «hombre-masa», en cuanto su actuar se vuelve coercible e imprevisible.

Finalmente, es menester analizar la libertad en su mérito como «característica que pertenece a los actos de la persona en cuanto poseen un contenido valioso

que les da sentido» (Gotzon, 2002, p. 146), el amor es un componente central de apertura a los valores, pues su espontaneidad actúa como ampliación y superación de cualquier limitación moral, tal como será explicado en el apartado que prosigue.

6. El amor como fundamento de la libertad

Toda la ética scheleriana está fundada sobre la base del amor como fuente de cualquier actividad cognoscitiva y volitiva de la persona (Gotzon, 2002, p. 124). Así, incluso el amor estaría en sí mismo relacionado con un valor (Scheler, 1957, p. 146).

Los valores estarían presentes en el mundo, sin la posibilidad de ser creados o destruidos. «Existen independientemente de toda organización de ciertos seres espirituales» (Scheler, 2001, p. 266). El amor operaría de esta manera, como una suerte de invitación espontánea o llamada desde el objeto, hacia la persona. En ese sentido, la espontánea atracción producida por el amor, que se constituye finalmente como su elemento esencial en la ética de Scheler, haría que este nunca pueda ser objeto de un querer o fin consciente del sujeto, en términos del ejercicio de su libertad; sin embargo, se constituirá como un elemento central del juicio moral, contrario a la deliberada desconfianza a la que el racionalismo kantiano somete a los sentimientos.

El rol del amor en la ética scheleriana queda claramente manifiesto en la doctrina sobre la solidaridad moral, aquel principio en que «cada persona particular, tanto a título de miembro de la persona colectiva cuanto a título de persona individual, es realmente corresponsable del valor moral de todas las demás y, con ello, también de su destino» (Scheler, 2001, p. XVIII). Así, el amor actúa como una suerte de depositario del bien moral, en cuanto solo sería posible explicar la bondad o maldad de una persona como presencia o ausencia de amor en lo más íntimo de esa persona.

Bajo el «principio de la solidaridad de todos los entes morales», «todos tendrían originalmente parte en los valores morales positivos de los demás» (Scheler, 1957, p. 221). Así, existiría una «culpabilidad total moral y un mérito total de la comunidad moral de existencia de las personas como tales, que nunca es la mera suma de los valores morales de los seres individuales» (Scheler, 1957, p. 167).

En este contexto, el amor supondría precisamente una interferencia en la individualidad ajena, que incluiría —en palabras del autor— «dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad [...]» (Scheler, 1957, p. 99). Este

fenómeno de interconciencia entre dos personas distintas da origen a un proceso de unificación afectiva que permite la corresponsabilidad moral por la bondad o maldad de otros.

6.1. Más allá de la libertad del yo puedo: la libertad del amor

El amor en el sentido scheleriano, se consigna bajo un tipo especial de libertad, que el autor cataloga como «libertad del amor» (Scheler, 1957, p. 99). Esta se distingue claramente de lo que habitualmente se conoce como libre albedrío o libertad de la voluntad, pues su nota distintiva radica más bien en la libertad de la persona frente a los impulsivos estímulos afectivos.

El énfasis que Scheler pone en el rol de la afectividad y la acentuación del carácter espontáneo y natural del amor dan origen a una lectura particular de la libertad para este autor, que ha suscitado la crítica de poner en segundo plano el

carácter eminentemente activo que la misma persona tiene en la determinación de su propio ser moral, a través de la libre posición del acto de querer —y antes de nada del acto de amor— por parte de una voluntad que tiene dominio sobre sus propios actos. (Gotzon, 2002, p. 127)

En este sentido, resulta especialmente dificultoso reconocer en Scheler un bien moral que sea fruto de una actividad libre y consciente, pues el valor moral sería dado a la persona antes de cualquier decisión libre, quedando fuera del dominio de la persona.

Como consecuencia de dicha perspectiva, no cabría hablar del bien moral —ni mucho menos del amor—, como deberes de la persona, pues estos quedarían fuera de su esfera de libre y consciente realización.

En definitiva, si el amor es la motivación fundamental de la voluntad, entonces este constituye el límite más profundo de la libertad. Límite que, cabe reiterar, en la perspectiva de la ética scheleriana es no solo término, sino, sobre todo, condición de posibilidad del ejercicio de la libertad misma.

Conclusión

Con este trabajo, se ha pretendido demostrar la riqueza y originalidad que el aporte de la filosofía scheleriana representa para la ética y, en particular, para la comprensión del concepto de libertad.

A través del desarrollo del presente artículo, se ha podido vislumbrar cómo el análisis que este autor construye de la libertad va adoptando matices que propician una visión compleja y a la vez profunda de la experiencia, capaz de interpretarla desde el interior del drama humano, probando así la utilidad de la perspectiva fenomenológica para la captación y exploración de los fenómenos de la vivencia moral, en su momento más originario.

La novedosa propuesta que el autor erige a partir del «yo puedo» se presenta así como una sólida propuesta moral en cuanto, si bien se radica en la experiencia concreta del hombre, no cae por ello en una visión relativista, sino más bien, logra alcanzar la misma universalidad pretendida por Kant, sin perder de vista el sentido originario y positivo de la libertad.

El presente trabajo, aun cuando está sujeto a ciertas limitaciones, ha querido ser un aporte para la reflexión acerca de este concepto.

Referencias

- Bobbio, N. (1936). La fenomenología secondo Max Scheler. *Rivista di Filosofia*, 3(27), 227-249.
- Cusinato, G. (2018). Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. FrancoAngeli.
- Gotzon, M. (2002). Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino. EUNSA.
- Jacobi, F., Mendelssohn, M., Wizenmann, T., Kant, I., Goethe, J. y Herder, J. (2013). El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo. (M. J. Solé, Trad.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Kant, I. (2011). Crítica de la razón práctica (D. M. Granja, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2012). Fundamentación de la metafísica de las costumbres (R. Aramayo, Trad.). Alianza.
- Scheler, M. (1957). Esencia y formas de la simpatía (3a). Editorial Losada.
- Scheler, M. (1960). Metafísica de la Libertad. Editorial Nova.
- Scheler, M. (1973). Die deutsche Philosophie der Gegenwart [La filosofía alemana del presente]. En *Gesammelte Werke: Band 7*.

- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos, Trad.; 20.o). Editorial Losada.
- Scheler, M. (2013). *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (R. Guccinelli, Trad.). Bompiani.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (J. M. Palacios, Ed.; H. Rodríguez, Trad.; 3.a). Caparrós Editores.
- Soaje, G. (1959). Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad. *Organon*, 3 (3), 5-27.
- Von Hildebrand, D. (2019). *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*. Ediciones Encuentro.
- Von Uexküll, J. (1934). *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen* [Incursiones en el medioambiente de animales y personas]. Julius Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-98976-6>
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la Ética Cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Derechos de Autor (c) 2021 Francisca Reyes-Arellano y Giulia Ábalos Romeo



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.



Religión, derechos y sentido: un derecho natural liberal como base para el consenso entrecruzado¹

Religion, Rights and Meaning: A Libertarian Natural Right as the Basis for Overlapping Consensus

Felipe Schwember

Universidad del Desarrollo
felipe.schwember@udd.cl

Resumen: El presente trabajo explora la conjetura de Nozick de que el fundamento de los derechos individuales está conectado con el problema del sentido de la vida. Sostendré que esa conjetura significa que la libertad política es una condición necesaria, pero no suficiente del sentido de la vida. El alcance limitado de la conexión entre libertad y sentido permite dos cosas: primero, sostener que la conjetura de Nozick podría ser objeto de lo que Rawls denomina un «consenso entrecruzado» y, segundo, imponer ciertas restricciones a las pretensiones políticas de las religiones u otras doctrinas comprensivas. Sin embargo, al mismo tiempo, sostendré que la conexión entre libertad y sentido abre un espacio de diálogo entre el liberalismo y las religiones y demás doctrinas comprensivas razonables. Ese espacio de diálogo, sostenido por la razón, define una forma de iusnaturalismo deontológico apropiado para una sociedad plural, cuyos ciudadanos se reconocen como libres e iguales.

Palabras clave: liberalismo, derecho natural, sentido, religión, consenso entrecruzado.

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt regular n. 1200532. Agradezco a Gabriela Rossi y Eduardo Fuentes por sus muy valiosos comentarios.

Abstract: This paper explores Nozick's conjecture that the foundation of individual rights is connected to the problem of the meaning of life. I will argue that this conjecture means that political freedom is a necessary, but not sufficient, condition of the meaning of life. The limited scope of the connection between freedom and meaning allows two things: first, to hold that Nozick's conjecture could be the subject of what Rawls calls an "overlapping consensus" and, second, to impose certain restrictions on the political claims of religions or other comprehensive doctrines. However, at the same time, I will argue that the connection between freedom and meaning opens a space for dialogue between liberalism and religions and other reasonable comprehensive doctrines. This space for dialogue, sustained by reason, defines a form of deontological natural law appropriate for a plural society, whose citizens recognize themselves as free and equal.

Keywords: libertarianism, natural right, meaning, religion, overlapping consensus.

1. Introducción

En *Anarquía, Estado y utopía*, Robert Nozick afirma que el fundamento de los derechos naturales libertarios se encuentra en el elusivo problema del sentido de la vida (Nozick, 1988, p. 60). Esta enigmática afirmación —que apenas es explicada en el libro— sugiere una fundamentación, digamos, existencial de los derechos individuales y, con ello, del liberalismo libertario que Nozick defiende. Dicha fundamentación, de ser posible, apuntaría en una dirección diferente y aparentemente incompatible con aquella que, en opinión de John Rawls, debe tomar el liberalismo en las sociedades democráticas contemporáneas. En tales sociedades, dice Rawls, un régimen liberal solo puede aspirar a descansar en un consenso entrecruzado, es decir, en el apoyo que, por distintas razones, coincidentes sin embargo entre sí, le prestan las diferentes doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos. Por eso, la justificación conceptual de ese régimen sostiene debe ser política y no metafísica (Rawls, 2004, p. 40).

En el siguiente trabajo me detendré, fundamentalmente, en los problemas que se siguen del entrecruce de la afirmación de Nozick acerca del fundamento de los derechos naturales y la constatación de Rawls acerca de la pluralidad de concepciones del bien que existe en las sociedades democráticas contemporáneas y del fundamento al que, en vista de tal pluralidad, puede aspirar el liberalismo. La idea es, al hilo de los problemas que surgen de la comparación entre las posiciones de Rawls y Nozick, ofrecer algunas reflexiones acerca de las relaciones entre el liberalismo (entendido en un

sentido amplio) y las doctrinas comprensivas que medran en las sociedades contemporáneas, especialmente la religión. Para ello, me detengo en este trabajo fundamentalmente en dos problemas. Primero, en el sentido y alcance de la fundamentación de los derechos naturales que Nozick sugiere en *ASU*. Rara vez —o incluso tal vez nunca— se piensa en el iusnaturalismo como una teoría conectada y, sobre todo, fundada en la posibilidad del sentido de la vida. Dicha apelación al sentido de la vida puede parecer rebuscada y, sobre todo, innecesaria, cuando se tiene a mano como fundamento de los derechos naturales el socorrido impulso a la autoconservación². Tal impulso no solo promete, aparentemente, un punto arquimédico más parco por lo que a sus presupuestos y pretensiones se refiere, sino también un mejor fundamento para los derechos individuales de un régimen liberal —o de cualquier otro tipo— en el que no exista una doctrina comprensiva aceptada universalmente. En lo que sigue quiero examinar el significado de la conexión que establece Nozick entre los derechos y el sentido de la vida para sostener que, pese a lo que podría pensarse en un primer momento, dicha conexión puede entenderse en un sentido lo suficiente amplio como para constituir el objeto de lo que Rawls llama un consenso entrecruzado. La razón es que, con el objeto de fundar los derechos y libertades individuales, no es necesario apelar al sentido de la vida más que de un modo muy general que, de hecho, puede prescindir o dejar sin resolver muchas —muchísimas— de las preguntas que usualmente las doctrinas comprensivas se esfuerzan por responder. El modo en que la filosofía política apela al problema del sentido de la vida es diferente del modo en que lo hace la filosofía moral. Dicho de otro modo, quiero sostener que el fundamento que Nozick sugiere para los derechos naturales no necesita comprenderse como parte de o necesariamente vinculado con una doctrina comprensiva particular. En mi argumentación distingo, por tanto, por una parte, entre el libertarismo de Nozick y, por otra, el fundamento que el mismo Nozick sugiere para los derechos naturales libertarios. Por lo mismo, con la primera tesis de este trabajo —a saber, que el fundamento de los derechos naturales que Nozick sugiere no depende de una doctrina comprensiva— no quiero sostener que el libertarismo de Nozick sea sin más susceptible de un consenso entrecruzado o que de su indicación de que los derechos naturales se fundamentan en la posibilidad de darle sentido a la vida conduzca al libertarismo tal como él lo defiende. Aunque aquí no ahondaré en ese problema, sugeriré que su conjetura acerca de la relación entre el sentido de la vida y los derechos naturales resulta plausible respecto del liberalismo en general, pero no necesariamente respecto del libertarismo nozickiano en particular, cuya fundamentación requiere de premisas adicionales.

² Cf., por ejemplo, Hobbes (1999) o Gauthier (1994)

En seguida abordaré las consecuencias que la fundamentación sugerida por Nozick tiene para las doctrinas comprensivas y, particularmente, para la religión. Sostendré que dicha fundamentación impone, sí, ciertos límites a las pretensiones políticas de las religiones y doctrinas comprensivas, pero límites que las religiones y las doctrinas comprensivas razonables admiten —o admitirían— por sí mismas, en razón precisamente de su razonabilidad. Esta razonabilidad define, por tanto, un terreno común entre el liberalismo, las religiones y demás doctrinas comprensivas razonables, terreno que tradicionalmente ha sido identificado con el «derecho natural». Defenderé, finalmente, un iusnaturalismo, que cabría calificar de «liberal» y «deontológico». Sostendré que ese iusnaturalismo ofrece la versión más apropiada del terreno común que prometen las diferentes teorías iusnaturalistas para el diálogo entre diferentes doctrinas comprensivas razonables. Su superioridad estriba en que esa versión, más que cualquier otra, preserva la condiciones que permiten a las personas participar de modo significativo en el debate racional y, por tanto, aprehender y participar de las verdades que promueven las diferentes doctrinas comprensivas.

2. Los derechos naturales libertarios y el sentido de la vida

Se ha dicho que la filosofía política de Nozick es un libertarianismo sin fundamentos (Nagel, 1981). El mismo Nozick, por lo demás, advierte al comienzo de *ASU* que no ofrece un fundamento moral de los derechos naturales libertarios que configuran su propia posición política y que espera que otros puedan contribuir en la tarea de ofrecerlo (Nozick, 1988, p. 11). Sin embargo, esta deficiencia es parcialmente paliada en las páginas posteriores, donde Nozick esgrime algunas de las razones en favor de los derechos naturales.

La primera de ellas la hace cuando, tomando el argumento de Rawls del carácter separado de las personas, desecha el utilitarismo: del hecho de que las personas tengan una existencia separada se sigue la improcedencia de las compensaciones interpersonales de utilidad que propugna el utilitarismo. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Nozick enfatiza el carácter separado de las personas para sostener la existencia de las restricciones morales indirectas a la acción, es decir, de los derechos naturales de la teoría iusnaturalista deontológica que presenta en *ASU*. Al respecto dice que: Esta idea básica, a saber: que hay diferentes individuos con vidas separadas y que, por tanto, ninguno puede ser sacrificado por los demás, sirve de fundamento para la existencia de restricciones morales indirectas, pero también, creo yo, conduce a restricciones libertarias indirectas que prohíben agresión contra otros. (Nozick, 1988, p. 45)

Como se colige del pasaje anterior, Nozick espera que «esta idea básica» sirva de fundamento tanto a los derechos naturales en sentido amplio (las restricciones morales indirectas) como a los derechos naturales en sentido estricto, es decir, a los derechos naturales libertarios (o restricciones libertarias). La diferencia es importante porque las exigencias de fundamentación no son exactamente las mismas en cada caso. El carácter separado de las personas es un fundamento necesario, pero no suficiente para justificar los derechos naturales libertarios. Para examinar las razones de esta diferencia, detengámonos en el criterio conforme al cual Nozick distingue entre restricciones morales indirectas (derechos naturales en sentido amplio) y restricciones libertarias (i.e., derechos naturales libertarios).

Nozick sostiene que las restricciones morales indirectas «reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios» (Nozick, 1988, p. 43). Este principio recoge bien el carácter deontológico de la teoría iusnaturalista de Nozick. Sin embargo, no toda restricción de este tipo interesa o concierne a la filosofía política. En la concepción de Nozick «la filosofía política se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos» (Nozick, 1988, p. 44). Esto significa que, aun cuando el «principio kantiano subyacente» pueda y dé lugar a un conjunto de derechos naturales, no todos ellos caen bajo la consideración de la filosofía política. Solo los derechos naturales libertarios (o las restricciones libertarias) lo hacen. Según esta distinción, entonces, el carácter separado de las personas permite fundamentar las dos clases de derechos mencionados, de acuerdo con su ámbito de aplicación³. La consideración del ámbito de aplicación de los derechos o, si se quiere, el cedazo de la filosofía política es necesario para especificar los derechos naturales libertarios. Sin embargo, el ámbito de aplicación definido por la filosofía política exige que se introduzcan argumentos o razones adicionales al carácter separado de las personas para arribar a los derechos naturales libertarios. ¿Por qué? Porque los derechos naturales en el sentido más amplio del término no excluyen las razones paternalistas, mientras que los derechos naturales libertarios, sí. Nozick se extiende en esta dificultad cuando afirma que:

El contenido moral particular alcanzado en este argumento, el cual enfoca el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con una propia vida que vivir, no es la restricción libertaria completa. Prohibirá que se sacrifique una persona en beneficio de otra. Más pasos serían necesarios para llegar a una

³ La distinción entre ambas clases de derecho suscita la pregunta por su relación mutua. En virtud de lo que Nozick dice, no debe entenderse que los derechos libertarios son, simplemente, un subconjunto de los derechos naturales morales, pues los primeros pueden mandar que se toleren conductas que estos últimos proscriban.

prohibición a la agresión paternalista: emplear la fuerza o amenazar con emplearla en beneficio de la persona contra la cual es esgrimida la fuerza. Por ello, se tiene que enfocar el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con su propia vida que vivir. (Nozick, 1988, p. 46)

El tipo de fundamentación requerido por los derechos naturales libertarios es, entonces, parcialmente diferente del requerido por los derechos naturales morales. Aunque ambos parten de la existencia separada de las personas, una razón adicional es menester para dar cuenta de los primeros. Nozick ofrece pistas de esa razón adicional, que excluye el paternalismo que, de otro modo, podría tener cabida en la teoría: el hecho de que cada uno de los individuos tiene su propia vida que vivir. De acuerdo con esa razón adicional, el paternalismo debe ser desechado porque privaría a los individuos sometidos a él de la oportunidad de vivir su propia vida. Por consiguiente, ha de entenderse que la justificación de los derechos libertarios estriba en que estos garantizan a las personas la oportunidad de vivir su propia vida, es decir, la oportunidad de elegir el tipo de vida que quieren vivir y, simultáneamente, de vivirla según las elecciones que han hecho. Por eso, desde el punto de vista libertario, idealmente no debería existir distancia alguna entre la vida que una persona ha escogido para sí y la vida que efectivamente ha vivido. Desde ese punto de vista, ambas cosas se deberían identificar sin residuo, pues es solo bajo esa identificación entre las elecciones que hago y la vida que vivo que puedo decir que mi vida efectivamente es mía⁴.

Obviamente, el hecho de que los individuos tengan la oportunidad de vivir su propia vida no es todavía una garantía de que vivan una vida significativa o con sentido, sea lo que sea que ello signifique. Puede ser el caso que desperdicien su vida. Por esa razón, los derechos naturales libertarios deben ser vistos como una condición necesaria, más no suficientemente de ese sentido. El libertarianismo, o más en general la filosofía política, no prejuzgan acerca del contenido de la vida significativa. Solo establece —y garantiza, en

⁴ En consecuencia, mientras más dudosa, frágil o improbable sea esa conexión mayor es la posibilidad de que una persona no se identifique con su propia vida y, en consecuencia, viva bajo alguna forma de alienación o déficit de sentido. Es de suponer —como arguye Nozick— que la filosofía política pueda contribuir, en la medida de sus posibilidades, al establecimiento de las condiciones que permiten a las personas vivir su propia vida, en los términos señalados. Es de suponer también que, subsidiariamente, pueda contribuir al establecimiento de las condiciones que ofrecen a las personas la oportunidad de identificarse con sus propias elecciones, liberándolas de la necesidad. He argumentado —contra Nozick— en favor de un Estado subsidiario por esa razón en (Schwember, 2017, 2018, 2021). Traigo a colación este punto para justificar la afirmación que hago en este trabajo de que la conexión entre derechos individuales y el sentido de la vida permite justificar el liberalismo en general y no solamente el libertarianismo de Nozick (cuya justificación requiere de otras premisas que no están contenidas en la señalada conexión).

el caso del libertarismo (y del liberalismo en general, podría añadirse) — una condición de posibilidad ineludible de ese sentido: la posibilidad de elegir la vida que se vive y de vivir conforme a esa elección⁵. Nozick trata este punto más explícitamente algo más adelante en el libro. Concretamente cuando se pregunta: «¿En virtud precisamente de qué características de las personas hay restricciones morales sobre cómo deben tratarse entre sí o ser tratadas? También queremos tender por qué estas características se conectan con estas restricciones» (Nozick, 1988, p. 58).

Nozick repasa la lista de características que usualmente se ofrece para justificar la titularidad de derechos o, si se quiere, el carácter excepcional de la humanidad: el hecho de poseer inteligencia y libertad; el hecho de poder vivir la propia vida conforme a un plan, etcétera. Una vez terminado ese repaso, afirma que:

Conjeturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida. El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido. (Nozick, 1988, p. 60)

Esta afirmación vuelve más clara la conexión que intenta establecer Nozick entre los derechos naturales y el sentido de la vida. Como adelantábamos, tales derechos no pueden ser vistos como condición necesaria y suficiente del sentido de la vida. Verlos así conduciría a la afirmación improbable de que, basta con obrar libremente para que, al mismo tiempo, la vida tenga sentido. En consecuencia, los derechos naturales libertarios deben ser vistos simplemente como una condición necesaria del sentido de la vida: el requisito mínimo del sentido de nuestra vida es que la vivamos conforme a nuestras propias elecciones libres. Sin esa libertad —garantizada por los derechos naturales libertarios— las personas pierden la oportunidad de vivir conforme a su propio plan de vida. En el fondo, los derechos libertarios protegen a sus titulares de la enajenación más elemental de que podría ser víctima una persona: perder la dirección de su propia vida para verse obligada a vivir según los dictados de otra.

⁵ Pero ¿no hay finalmente, y pese a todo, en toda esta argumentación un prejuicio solapado en favor de aquellos que escogen y en desmedro de aquellos que no? Al decir que la libertad constituye una condición de posibilidad del sentido de la vida ¿no se está prejuzgando ya de algún modo el contenido de las formas de vida? ¿No sería, entonces, la neutralidad liberal un engaño? El problema con objeciones como las precedentes es que resulta difícil saber a qué apuntan. Aquel que decide no escoger está, de hecho, escogiendo. Lo mismo hace aquel que, por ejemplo, decidiera vivir del modo más convencional posible. Por lo demás, en ambas decisiones, por deslucidas que nos parezcan, podrían defenderse de intrusiones paternalistas —o de otro tipo— apelando al argumento de Nozick. Un problema diferente, pero ajeno a la filosofía política, es si esos tipos de vida resultan o no valiosos.

Esto suscita una serie de problemas. Por ejemplo, ¿significa todo lo anterior que resulta imposible encontrarle sentido a la vida en condiciones de sujeción o dominación? ¿Significa que otras doctrinas políticas diferentes del libertarismo atentan o socavan la posibilidad de una vida significativa? Y la que más nos interesa aquí ¿significa que el libertarismo de Nozick es lo que Rawls denominaría una «doctrina comprensiva»?

Dejaré la última de estas preguntas para la sección siguiente. Responderé brevemente ahora las otras dos.

La afirmación de que la libertad política es una condición de posibilidad del sentido de la vida puede parecer una exageración si se toma en cuenta de que parece posible encontrar sentido a la vida en condiciones de sometimiento e, incluso, de humillación (Frankl, 2015). Eso parece demostrar que la libertad no es una condición necesaria, sino tan solo una condición *prima facie* del sentido de la vida, una condición que puede y es deseable, pero no estrictamente necesaria para vivir una vida significativa. Sin embargo, el hecho de que cierta gente pueda encontrar sentido a la vida, pese a encontrarse en condiciones de sujeción no constituye verdaderamente una objeción contra el argumento de Nozick, tal como lo hemos reconstruido aquí, al menos. Primero, porque existe una diferencia enorme entre encontrar el sentido de la vida bajo condiciones de sometimiento y vivir la vida según el sentido que uno le ha dado⁶. Solo en este último caso puedo, en rigor, hablar de mi vida como algo mío, que ha resultado de mis elecciones⁷. Segundo porque, aun cuando en términos generales —desde el punto de vista moral o existencial, digamos— fuera cierto que la libertad es solo una condición *prima facie* del sentido de la vida, desde el punto de vista político —que es el que aquí nos interesa— no puede serlo. Después de todo, la única condición del sentido de la propia vida que puede garantizar la filosofía política es, precisamente, la libertad civil o, si se quiere, en términos kantianos, la libertad del arbitrio. Dicho de otro modo, el que algunas personas puedan encontrar sentido a la vida, pese al hecho de estar siendo instrumentalizadas por otras, no es una razón en favor de esa instrumentalización y en contra de la libertad y de los derechos naturales que se siguen de ella. Así las cosas, si no se quiere negar la existencia de alguna conexión entre la filosofía política —al menos tal como la concibe Nozick— y el sentido de la vida —o, dicho de

⁶ Debo a Gabriela Rossi esta feliz formulación.

⁷ Una prueba menos dramática, pero muy ilustrativa de que la libertad es una condición necesaria de la posibilidad del sentido de aquello que hacemos, podría encontrarse en los casos en que una persona hace algo valioso con lo que, sin embargo, no se identifica. Un ejemplo de ello podría ser el caso de aquellas personas que adoptan una profesión por la que no tienen vocación. En tales casos, el hecho de que esa profesión tenga un fin noble (supongamos, ayudar a los desvalidos) no es suficiente para resulte significativa a quien la ejerce.

otro modo, *si no se quiere concluir que la filosofía política carece por sí misma de significado*, en la tarea más general de buscar o dar significado a nuestra vida— no queda más que admitir que la filosofía política resguarda una única condición —necesaria, mas no suficiente— del sentido de nuestra propia vida: la libertad de vivirla tal como creemos que es mejor.

¿Aprovecha esta respuesta solo al libertarianismo o también a otras formas de liberalismo? Lo primero sería el caso si y solo si de ella se siguiera clara e inequívocamente toda la teoría libertaria que defiende Nozick, es decir, el Estado mínimo y la teoría de la justicia y, sobre todo su teoría de la propiedad. Sin embargo, para arribar a esos resultados se requieren premisas adicionales, particularmente para arribar a la teoría de la propiedad, que no se sigue directamente de la afirmación de que la libertad política es una condición del sentido de la vida. Por eso sea tal vez mejor, o más verosímil, simplemente afirmar que la conexión que intenta establecer Nozick entre libertad política, ausencia de coacción y sentido de la vida sea admisible, no solo para el libertarianismo, sino también para el liberalismo en general.

3. El fundamento libertario de los derechos naturales y las doctrinas comprensivas

La argumentación de Nozick en favor de los derechos naturales libertarios tiene todo el aspecto de ser lo que Rawls denominaba una «doctrina comprensiva», es decir, una doctrina global, que versa acerca de cuestiones como el «valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de nuestra conducta no política (y, en el límite, nuestra vida total)»⁸.

El hecho de que el argumento de Nozick pueda ser tenido como una doctrina comprensiva es problemático, no solo por las dificultades que eso supone con vistas a la justificación de los derechos libertarios en una sociedad

⁸ El pasaje completo reza: «La diferencia entre las concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance, esto es, del abanico de objetos a los que se aplica una concepción, de modo que cuanto más amplio sea el contenido, más amplio será el abanico [...] [una concepción] es comprensiva cuando incluye concepciones acerca del valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de esta conducta no política (y, en el límite, nuestra vida total)» (2004, p. 208). Algo antes he explicado la diferencia en los siguientes términos: «la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance [...] una concepción moral es general si se aplica un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad nuestra vida» (Rawls, 2004, p. 43).

democrática que vive bajo lo que Rawls denomina «el hecho del pluralismo razonable» (Rawls, 2004, p. 67), sino también porque el propio Nozick aspira a la posibilidad de que su propia visión política —concebida como utopía— logre la adhesión de quienes viven a su alero, aun cuando esa adhesión sea el resultado de visiones diferentes pero, al mismo tiempo, convergentes (Nozick, 1988, pp. 306-307).

Así las cosas, el problema de la fundamentación de los derechos libertarios podría formularse en los siguientes términos: ¿tiene dicha fundamentación un carácter «independiente» (en los términos de Rawls)?⁹ O, dicho de otro modo, ¿es susceptible de un «consenso entrecruzado»?¹⁰

Si la conexión que Nozick intenta establecer entre los derechos individuales libertarios y el sentido de la vida dependiera de una particular concepción metafísica, de modo que no pudiera ser sostenida sino sobre la base de las peculiares premisas de dicha concepción, entonces el iusnaturalismo de Nozick no podría contar como «un punto de vista independiente». Del mismo modo, si su apelación a ese sentido supusiera o condujera a una determinada concepción de la vida buena o, mejor, fuera hecha con vistas a la promoción o, más aún, al aseguramiento de un tipo determinado de vida que se reputara como valioso, entonces la teoría de Nozick no solo no podría ofrecer un punto de vista independiente, sino que, además, y en la medida diera a la libertad un carácter puramente instrumental, tampoco podría ser calificada de «liberal».

⁹ Rawls afirma que la concepción política de la justicia —i.e., la que él mismo defiende— «se presenta como un punto de vista independiente» (Rawls, 2004, p. 42), es decir, como un punto de vista que puede hallar justificación en diferentes doctrinas comprensivas, aun cuando, por otra parte, no aparece ni se lo concibe como directamente derivado de ninguna de ellas.

¹⁰ Es decir, de un consenso al que diferentes doctrinas comprensivas razonables arriben por diversos caminos. Cuando intento, en lo sucesivo, demostrar que la argumentación de Nozick en favor de los derechos naturales puede presentarse como un «punto de vista independiente» y, en consecuencia, ser objeto de un consenso entrecruzado, no quiero sostener, al mismo tiempo, que, en términos rawlsianos, la teoría de Nozick puede ser considerada una «concepción política de la justicia». Rawls entiende que una concepción tal se caracteriza, al menos, porque «está armada de tal modo que solo sirve para ser aplicada a la estructura básica de la sociedad —a sus instituciones políticas, sociales y económicas principales— como a un esquema unificado de cooperación social; que se presenta de una manera independiente de cualquier doctrina religiosa filosófica comprensiva más amplia y abarcante; y que está elaborada en términos de ideas políticas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática». (Rawls, 2004, p. 258). Rawls cree que el libertarianismo de Nozick claramente no cumple el primer requisito. Muy probablemente creería también que no cumple el segundo. De modo que solo quedaría, el tercero. En cualquier caso, si cumple o no el primer requisito es debatible, al menos en la medida en que la teoría de la justicia de Nozick si describe o posibilita ciertas instituciones que conforman un «esquema unificado de cooperación» y, en consecuencia, un cierta «estructura básica». Dejaré ese problema, en cualquier caso, para otra ocasión.

Por consiguiente, de cara a la filosofía política, la conexión entre los derechos naturales libertarios y el sentido de la vida necesita, por una parte, ser modesta, de modo de poder concitar un consenso entrecruzado, pero, al mismo tiempo, por otra, lo suficientemente robusta como para dejar sentado el carácter no instrumental de la libertad en la consecución de ese sentido. Sin embargo, no parece difícil hallar una conexión de ese tipo. La afirmación que establece que, para la filosofía política, los derechos naturales libertarios son condición necesaria pero no suficientemente del sentido de la vida parece cumplir ambos requisitos. Se trata, en efecto, de una afirmación modesta porque no prejuzga el contenido que haya de tener una vida con sentido, más allá del hecho de que sea escogida libremente. Al mismo tiempo, sin embargo, es robusta, pues preserva la importancia no instrumental de la libertad como condición de posibilidad del sentido de la propia vida.

La argumentación de Nozick en favor del carácter no instrumental de la libertad podría aprovechar algunos de los argumentos que John Stuart Mill, por su parte, ofrece en el capítulo titulado «De la individualidad como elemento del bienestar» en *Sobre la libertad*. Por ejemplo, allí Mill afirma que:

Suponiendo que fuera posible construir casas, hacer crecer el trigo, ganar batallas, defender causas y hasta erigir templos y decir oraciones mecánicamente —por autómatas en forma humana—, sería una pérdida considerable cambiar por estos autómatas los mismos hombres y mujeres que habitan actualmente las partes más civilizadas del mundo y que seguramente son tipos depauperados de lo que la naturaleza puede producir y producirá algún día. (Mill, 2015, p. 154)

Este argumento puede rescatarse —reinterpretándolo— para reforzar la propia argumentación de Nozick: el valor de todos los actos, fines o hechos que se reputan valiosos o que se dice hacen la vida valiosa, depende, en último término, de la libertad con que se los haga. En realidad, solo pueden ser valiosos si es que son realizados libre y voluntariamente, pues si se los hiciera bajo coacción, carecerían del valor que se les atribuye. Pero, además, como de lo que se trata, en rigor, no es solo —o no es primordialmente— del valor de tales actos, sino de nuestra vida, puede decirse también que nuestra propia vida no se ve enriquecida —no gana en sentido o valor— cuando dichos actos no son realizados voluntariamente. Por consiguiente, podría afirmarse que la libertad es: 1) una condición necesaria del valor de los referidos actos; 2) el nexo que permite enlazar el valor de esos actos con nuestra propia vida; 3) una condición necesaria del valor de nuestra propia vida. El último punto admite una explicación ulterior a partir del pasaje en que Mill dice que: «[El] conformarse a una costumbre meramente como costumbre no educa ni desarrolla en ellas

[i.e., en las personas] ninguna de las cualidades que son el atributo distintivo del ser humano» (Mill, 2015, pp. 152-153).

Este argumento puede adoptarse libremente¹¹ para reforzar la explicación de Nozick diciendo que las conductas que se reputan valiosas no contribuyen a darle sentido a nuestra vida si los individuos no son capaces de identificarse con ellas. Para que esa identificación tenga lugar es necesario, nuevamente, que tales conductas provengan de una voluntad deliberada. El hecho, por otra parte, de que puedan identificarse con ellas no quiere decir que por eso mismo sean ya valiosas. Quiere decir que: 1) no pueden serlo si no las pueden reconocer como propias; 2) si no son valiosas, al menos igualmente podrán decir que son suyas. Por eso, como dice Mill: «Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo» (Mill, 2015, p. 167).

Baste lo dicho en favor de la conexión entre la libertad y los derechos naturales libertarios. ¿Es esta una argumentación «independiente» (en el sentido de Rawls)? ¿Podría ser aceptada por diferentes «doctrinas comprensivas razonables»¹²?

Adviértase que el carácter independiente de la argumentación no consiste ni puede interpretarse en el sentido de que no se debe abogar por la libertad en lugar de otra cosa, o que no se le debe dar preferencia en la formulación de una teoría política. La «neutralidad» no significa suspender el juicio respecto del valor de la libertad. De lo que se trata, en cambio, es que el argumento que se ofrece en favor de la libertad pueda ser aceptado por diferentes doctrinas comprensivas.

En la tercera parte de *ASU*, cuando explora la posibilidad de un libertarismo utópico, queda claro que Nozick aspira a que su propia posición —o el núcleo de ella, al menos¹³— sea aceptada por personas o comunidades que no son

¹¹ Asumo que los argumentos de Mill pueden ser empleados sin comprometerse con el utilitarismo. Al menos cuando se los usa del modo en que los he usado aquí. A eso me refiero cuando digo que se los debe «reinterpretar». Por otra parte, es interesante notar que Gaus sostiene, contra Rawls, que los argumentos que Mill da en *Sobre la libertad* en favor de la neutralidad liberal no necesitan entenderse como parte de una doctrina comprensiva (perfeccionista o utilitarista). Al respecto se puede consultar Gaus (2009).

¹² Rawls trata los tres rasgos principales de las «doctrinas comprensivas razonables» en (Rawls, 2004, pp. 89-90).

¹³ Digo «el núcleo» porque la utopía de Nozick no requiere que todos, en sus vidas particulares, vivan como libertarios. El «marco» de su utopía necesita ser libertario, pero no las comunidades que la pueblan.

libertarias. En este sentido, podría decirse que Nozick espera que la suya sea una doctrina «independiente» (en los términos de Rawls). Deposita su fe en que el grueso de esas personas o comunidades repudien las utopías imperialistas, es decir, las utopías que no titubean en el uso de la fuerza para imponer su propia concepción de la sociedad ideal. Por tal razón, podría afirmarse que los derechos naturales libertarios —o una parte de ellos— pueden ser aceptados simplemente porque son una garantía contra la coacción arbitraria y, en esa misma medida, una garantía de la posibilidad de que la propia vida tenga sentido. Eso es todo lo que se necesita para adherir a los derechos libertarios. Como se ve, un argumento muy general y modesto como para que se lo pueda considerar una doctrina comprensiva. Es, además, un argumento que aprovecha no solo al libertarianismo, sino, en general —y tal vez con mayor razón— a todas las formas de liberalismo. En lo que sigue asumiré que ese es el caso.

4. La libertad, la religión y los discursos acerca del sentido

Se suele ver en el liberalismo una teoría política mundana, cuando no irreligiosa, que recorta constantemente los espacios que la religión y lo que podemos denominar, en términos más generales, «discursos acerca del sentido», ocupan o aspiran a ocupar en el espacio público. Esa visión no es gratuita en tanto que, en efecto, en las sociedades liberales el liberalismo funciona como un árbitro que dificulta o tiende a dificultar, cuando no a proscribir, las prácticas de las religiones o discursos acerca del sentido que entran en conflictos con los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, la misma conexión que Nozick intenta establecer entre libertad política y sentido parece desmentir cualquier visión que se apresure a ver una relación de forzoso antagonismo entre el liberalismo, por una parte, y la religión y los demás discursos acerca del sentido, por otro¹⁴. Más bien, una perspectiva como la de Nozick sugiere que alguna relación de continuidad ha de existir entre las libertades individuales, por una parte, y la religión y demás doctrinas comprensivas, por otra. Si la religión es la aspiración a la totalidad del significado¹⁵ y si, por su parte, las libertades individuales son una condición de posibilidad de la realización de ese significado,

¹⁴ Del hecho de que el antagonismo no sea forzoso no se sigue que no existan conflictos, naturalmente. El alcance de la autoridad paternal y el desarrollo de lo que hoy se llama «autonomía progresiva» de los hijos es, por ejemplo, una fuente de conflictos. Nozick se refiere a ese problema cuando se pregunta acerca de los límites que sería justo imponer a las comunidades utópicas particulares (1988, p. 317). Ese, en cualquier caso, es una de las muchas posibles fuentes de conflicto que, a su vez, son abordadas de distinto modo por diferentes corrientes liberales. Un análisis de algunas de esas diferencias se puede encontrar en (Loewe y Schwember, 2021).

¹⁵ En consonancia con esa caracterización, podría definirse, con Tillich, la religión como «la suma total de todas las acciones espirituales dirigidas hacia la captación de la sustancia incondicionada del significado mediante la realización de la unidad del significado» (Tillich, 1973, p. 47). Supongo que, al menos

entonces religión y libertad han de tener en común algo más que una relación de mutua hostilidad. Cabría esperar, de hecho, que la relación entre ambos fuera más constructiva, más significativa. Pero ¿es esta una esperanza plausible?

La conexión que Nozick intenta establecer entre las libertades individuales y el sentido de la vida enfatiza el hecho de que la filosofía política solo puede desempeñar un papel tan significativo como pequeño en todo aquello que resulta importante para el sentido de nuestra vida. Como hemos visto, ese papel consiste, ni más ni menos, en garantizar ciertas condiciones mínimas para el sentido de la vida. Pero el aseguramiento de tales condiciones permite también ver al liberalismo, no solo como un árbitro más o menos molesto o prepotente de las diferentes pretensiones de las doctrinas comprensivas, sino, sobre todo, como un dique que coadyuva a dichas doctrinas a preservar su propia integridad moral y espiritual, en la medida en que conjura —o entorpece, al menos— sus tentaciones autoritarias o las derivas integristas. Juan Antonio Estrada se refiere a estas derivas, que identifica como la «gran amenaza» de las religiones, cuando dice que: «La gran amenaza para las religiones no es el sinsentido de la historia, sino la de imponer su verdad y su sentido, cayendo así en la patología del mal» (Estrada, 2010, p. 238).

La garantía que el Estado liberal puede ofrecer a las religiones o credos no es ni necesita ser intrusiva. Ella se limita a frustrar, llegado el caso, los posibles esfuerzos de las religiones o demás doctrinas comprensivas para adquirir fuerza coactiva para imponer o difundir su propio mensaje o forma de vida. La contrapartida de esta limitación es el establecimiento de un orden imparcial de coexistencia de las religiones y doctrinas comprensivas. Conforme a dicho orden es posible afirmar que:

El mejor Estado y legislación no es el que adopta el código católico [o cualquier otro], sino el que permite que todas las religiones, y los que no pertenecen a ninguna, convivan y sigan sus propias convicciones, con intromisiones mínimas del Estado. (Estrada, 2010, p. 53)

Pero, la garantía que ofrece el liberalismo a la integridad de las religiones o discursos acerca del sentido ¿ha de verse como una garantía intrínseca o extrínseca? O, dicho de otro modo, ¿como una imposición exterior que se hace a las religiones o como un límite que es o debería ser compatible con o fluir de los principios más elevados de las religiones y demás discursos acerca del sentido?

para efectos de la discusión que interesa en este trabajo, puede incluirse también en esta definición el concepto de «doctrina comprensiva».

Es claro que para las religiones, sectas y doctrinas comprehensivas que crean legítimo reclutar adeptos a través de la fuerza, una limitación como la que les impone el liberalismo será siempre extrínseca y arbitraria. Pero en esos casos, el problema no estriba en el límite que impone el liberalismo, sino en el fanatismo e irracionalidad que promueve la religión o doctrina en cuestión, y que ninguna persona puede racionalmente querer para sí: las respuestas, conductas y fines a que nos compromete una religión son tan tremendamente importantes, que solo un insensato adheriría a ellas irreflexivamente y sin sentir, además, una profunda identificación con el modo de vida que comportan.

Por tanto, la pregunta acerca de la naturaleza de los límites que el liberalismo impone a las religiones y demás discursos acerca del sentido remite al problema de lo que Rawls llama «razonabilidad de las doctrinas comprehensivas». La determinación de dicha razonabilidad puede ser especificada aquí del siguiente modo: el conjunto de condiciones que aseguran la adhesión voluntaria a una doctrina comprehensiva constituye, al mismo tiempo, la condición de razonabilidad general de tales doctrinas¹⁶. Por esta razón podría afirmarse que las limitaciones que el liberalismo impone a las religiones u otras doctrinas comprehensivas con el fin de garantizar que la fe sea objeto de una adhesión racional, son limitaciones con que las religiones o doctrinas comprehensivas razonables se comprometen por sí mismas, y no únicamente a instancias de un estado liberal (o de cualquier otro) que se las impone. Para una religión o doctrina comprehensiva razonable, por tanto, la garantía de integridad que le impone un orden social liberal es un requisito redundante, en tanto se trata de un requisito que tales doctrinas procuran cumplir por sí mismas. Ningún credo que necesita imponerse por la fuerza puede resultar valioso, pues la violencia destruye los bienes morales y espirituales que constituyen el contenido de la vida significativa que las religiones y demás doctrinas comprehensivas promueven o procuran promover.

Como sugiere todo lo anterior, la vía que va de la libertad política a las doctrinas comprehensivas razonables no tiene una sola dirección. Más bien está abierta para ser transitada en ambas direcciones. Por tanto, así como *desde un punto de vista político* se puede argumentar —con vistas a la posibilidad del sentido de la propia vida— en favor de la adhesión voluntaria a las religiones y demás doctrinas comprehensivas, *desde el punto de vista de estas últimas se puede argumentar, por la misma razón*, en favor de un sistema político y legal libre. Esta última posibilidad explica que las religiones o las doctrinas comprehensivas razonables estén en condiciones de reobtener o dar razón

¹⁶ Este criterio de razonabilidad es diferente al de Rawls, tal vez más exigente. El de Rawls se puede encontrar en (2004, pp. 79 y ss.).

de los contenidos de un sistema político-jurídico justo, incluidas la libertad e igualdad de los sujetos jurídicos: en virtud de su aspiración a la totalidad del sentido, las religiones y doctrinas comprensivas razonables están en situación de poder indicar las conexiones que existe entre las disposiciones de un sistema político y legal justo, y la protección o promoción de aquellas conductas, bienes o instituciones que son condición o parte del sentido de la propia vida¹⁷. E incluso están en condiciones de formular ciertas demandas o exigencias a los sistemas políticos y jurídicos como un todo. Por de pronto, la exigencia de que tales sistemas sean establecidos de modo que ofrezcan a los agentes la oportunidad razonable de identificarse con sus disposiciones y reglas, de modo de no volver la experiencia política y legal una fuente de sinsentido. Por la misma razón, una demanda mínima de la razonabilidad que las religiones u otras doctrinas comprensivas pueden hacer al sistema político y jurídico es que se reconozca a los hombres como seres libres y racionales, cuya vida puede o debe forjarse —o se forja ya siempre en los hechos— de algún modo que pueda tener sentido. Así las cosas, las religiones y doctrinas comprensivas pueden contribuir —tal como esperaba Rawls— a la instauración y sostenimiento de una sociedad libre y democrática.

5. Conclusiones: liberalismo, religión y derecho natural

El problema del sentido se anuda al problema del reconocimiento de la libertad, ya sea que lo abordemos desde el punto de vista político y legal o que lo abordemos desde el punto de vista religioso o comprensivo. Esto es así porque la libertad es un elemento o momento constitutivo del sentido de la propia vida. Por consiguiente, tanto si nos preguntamos por el conjunto de condiciones formales que hacen posible la búsqueda de ese sentido en general como si, desde una perspectiva sustancial, nos preguntamos por el conjunto de bienes en que dicho sentido se realiza en una vida efectivamente valiosa, tropezamos con el problema de la libertad. El punto de intersección entre ambos puntos de vista es, creo, lo que tradicionalmente se ha llamado «derecho natural», que en consecuencia podría ser entendido como el conjunto de condiciones conforme a las cuales la vida de cada persona puede llegar a tener sentido para ella, en concordancia con la posibilidad equivalente del

¹⁷ La posición que Ratzinger sostiene en su diálogo con Habermas puede verse como un caso de este tipo. Por ejemplo, cuando afirma que: «El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar» (Ratzinger y Habermas, 2012, pp. 63-63).

sentido de la vida de todos los demás¹⁸. El principio que establece que cada vida debe poder llegar a tener sentido para quien la vive, con tal que las demás vidas cuenten con una garantía equivalente para quienes las viven, define un conjunto de reglas, deberes y derechos, que incluye el reconocimiento de la propia humanidad, la igual libertad de todas las personas, la proscripción de la violencia (i.e., la instrumentalización de los otros mediante la fuerza física), el deber de veracidad en las relaciones mutuas, etcétera.

Pero, en rigor, de todo lo anterior se sigue que los límites que impone el liberalismo a las religiones no son en absoluto límites exclusivamente liberales, o no más que de modo accidental. Tales límites, que usualmente salen a relucir en las controversias públicas entre creyentes y no creyentes, remiten, en realidad, al problema de la relación entre fe y razón o, más precisamente, al problema de aquello que se puede y no se puede fundamentar por medio de la sola razón en las controversias políticas. El inestable ámbito de materias susceptible de ser circunscrito y establecido mediante la sola razón es lo que tradicionalmente ha sido designado bajo el nombre de «derecho natural». Muchas disputas entre creyentes y no creyentes tienen que ver, en realidad, con los alcances que en cada caso se atribuye a la razón para establecer y, eventualmente, dilucidar el alcance de ciertos principios o premisas vinculados con las agendas que diferentes grupos promueven la discusión pública. Es decir, muchas tienen que ver con el alcance de la razón para definir el alcance del derecho natural. Otras tienen que ver, en cambio, con el contenido mismo de los preceptos o derechos que conforman el derecho natural.

Así, por ejemplo, los tomistas usualmente estiman que aquello que puede establecerse o probarse racionalmente es mayor —mucho mayor— que aquello que admiten los partidarios de otras teorías iusnaturalistas. Su preciso concepto de naturaleza desempeña en ello, sin duda, un papel importante. Sin embargo, hay al menos una buena razón para preferir un concepto más modesto de derecho natural: las derivas paternalistas a que se encuentra expuesto el iusnaturalismo tomista a causa de su mentado concepto de naturaleza. Dicho concepto, recargado normativamente, difumina los límites entre la filosofía política y la filosofía moral, al desdibujar la diferencia que existe entre procurar las condiciones que permiten a los miembros de una comunidad tener la oportunidad de vivir una vida significativa y establecer las condiciones para asegurarse de que efectivamente la tengan. La porosidad de esta frontera —que por ejemplo se aprecia al interior de la tradición tomista en

¹⁸ Formulo esta definición a partir de la definición que Kant hace del derecho en Ak. VI, 230.

la ambigüedad con que se introducen las virtudes en la filosofía política¹⁹— alienta un paternalismo que, como hemos visto, atenta contra la posibilidad de que las personas vivan su propia vida. La filosofía política, por tanto, no puede ni debe intentar asegurar que los individuos hagan todas aquellas cosas por las que su vida es efectivamente valiosa, porque ese intento destruye, tarde o temprano, la libertad, que es una de las condiciones de ese valor.

De modo que la discusión que mantienen creyentes y no creyentes debe retrotraerse a un ámbito más general de discusión, a los principios más generales de la ley natural, dicho en términos tomistas. Por ello, un iusnaturalismo más modesto, liberal y deontológico —como el presentado aquí e inspirado vagamente en Nozick—, en el cual los agentes se reconocen recíprocamente como libres e iguales y renuncian, en consecuencia, a cualquier intento por coaccionar las conciencias de otros, ofrece el mejor —y tal vez el único— terreno común para el diálogo entre diferentes doctrinas comprensivas. Y es, al menos, a la conquista de ese terreno que ninguna de las religiones o doctrinas razonables puede renunciar nunca. Después de todo, la promesa de que la verdad nos hará libres solo puede cumplirse en toda su inconmensurable extensión, si, primero, sus destinatarios tienen la disposición de aceptarla, a darla y reconocerla por buena. De otro modo, ninguna promesa de libertad tiene sentido. Pese a las apariencias, no se puede forzar a los hombres a ser libres.

Referencias

Aquino, T. d. (1956). *Suma Teológica* (Trad. T. Urdanoz et ál.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Estrada, J. A. (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Editorial Trotta.

¹⁹ Así, por ejemplo, compárese, por un lado, ST., I-IIae, q. 92, a. 1 (donde Tomás de Aquino afirma que uno de los efectos de la ley es hacer buenos a los hombres) y ST., I-IIae, q. 94, a. 3, (donde afirma que los actos de las virtudes caen bajo la ley natural) con, por otro, ST. I-IIae, q. 96, a. 2 (donde sostiene que la ley humana no debe reprimir todos los vicios, sino los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría, etcétera) y ST., I-IIae, q. 96, a. 3 (donde dice que la ley humana no se ocupa de los actos de todas las virtudes, sino solo de aquellos que se refieren al bien común). En *De Legibus*, Suárez, por su parte, afirma que «el poder civil no sólo [sic] no mira como a último fin propio a la felicidad eterna de la vida futura, sino que tampoco pretende por su naturaleza la felicidad espiritual propiamente dicha de los hombres en esta vida, y que por consiguiente tampoco puede de suyo disponer ni dar leyes en materia espiritual». En su opinión, la ley civil «atiende a la utilidad temporal honesta de la república humana» (DL III, 11, 6). Sin embargo, eso no obsta que pueda afirmarse también que «[e]l fin del derecho civil es la verdadera felicidad natural del estado político; ahora bien, ésta [sic] no puede conseguirse sin la observancia de todas las virtudes morales; luego el derecho civil puede mandar en materia de todas ellas» (DL III, 12, 7).

- Frankl, V. (2015). El hombre en busca de sentido. Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x6s4>
- Gaus, G. F. (2009). State neutrality and controversial values [Neutralidad del Estado y valores controversiales] en On Liberty. In C. L. Ten (Ed.), Mill's On Liberty. A Critical Guide [Mills sobre la libertad. Una guía crítica] (pp. 83-104): Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575181.005>
- uthier, D. (1994). La moral por acuerdo (Trad. A. Bixio): Gedisa.
- Hobbes, T. (1999). Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil (Trad. C. Mellizo). Alianza.
- Kant, I. (1900). Gesammelte Schriften [Obras completas]. (Akademie-Ausgabe): Walter de Gruyter Berlin.
- Loewe, D. y Schwember, F. (2021). ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. *Trans/Form/Acao*, 44, 111-142. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.09.p111>
- Mill, J. S. (2015). Sobre la libertad (Trad. P. de Azcárate.). Alianza.
- Nagel, T. (1981). Libertarianism Without Foundations [Libertarianismo sin fundamentos]. En J. Paul (Ed.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia [Leer a Nozick. Ensayos sobre anarquía, Estado y utopía] (pp. 191-205). Blackwell.
- Nozick, R. (1988). Anarquía, Estado y utopía (Trad. R. Tamayo): Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, J.; Habermas, J. (2012). Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión (Trad. I. Blanco y P. Largo, Trans.). Ediciones Encuentro.
- Rawls, J. (1995). Teoría de la justicia (Trad. M. González). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004). El liberalismo político (Trad. A. Doménech). Crítica.
- Schwember, F. (2017). ¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia. *Estudios Públicos*, 147, 207-239. <https://doi.org/10.38178/cep.vi147.105>

Schwember, F. (2018). ¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo. 2018, 9, HYBRIS, Revista de Filosofía. doi:10.5281/zenodo.1320391

Schwember, F. (2021). ¿Este o aquel modelo? Comunidad, mercado y subsidiariedad. In F. Schwember, B. Ugalde y V. Verbal (Eds.), La constitución en disputa (pp. 163-208). Democracia y libertad.

Suárez, F. (1967). Las Leyes (Trad. J. R. Eguillor Muniozgueren). Instituto de Estudios Políticos.

Tillich, P. (1973). Filosofía de la religión (Trad. M. Pérez Rivas). Ediciones Megapolis.

Tucidides y Torres Esbarranch J. J. (1992). Historia de la Guerra del Peloponeso. Editorial Gredos

Derechos de Autor (c) 2021 Felipe Schwember Augier



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.



Ni conquista ni independencia: de la ficción política a la realidad

Neither Conquest nor Independence: From Political Fiction to Reality

Marco Tulio Arévalo Morales

Universidad de San Carlos de Guatemala

marcotulioarevalo@yahoo.com

Resumen: La confusión entre lo que significa denotación y connotación permite construir mitos, sobre todo en el relato político, el cual luego deriva en la materia de la épica, tan usada en la antigüedad y hoy disfrazada detrás de la cinematografía y muchos discursos sociológicos o de otra índole. Lo anterior ocurre con dos palabras muy utilizadas en la narrativa histórica hispanoamericana: «conquista» e «independencia». En el presente artículo se examina esta situación desde una óptica provocadora y se argumenta que, más que conquista, fue una toma de poder que derrocó a las élites indígenas y, más que independencia, fue una maduración de la comunidad política.

Palabras clave: independencia, libertad, comunidad, conquista.

Abstract: The confusion between denotation and connotation allows the construction of myths, especially in the political narrative, which then derives in the matter of the epic, so used in ancient times and that is today disguised behind cinematography and many sociological or other kind of discourses. This happens with two words widely used in the Hispanic American historical narrative: "conquest" and "independence." This article examines this situation from a provocative point of view and argues that, more than conquest, it was a seizure of power that overthrew the indigenous elites and, more than independence, it was a maturation of the political community.

Keywords: independence, freedom, community, conquest.

«La nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios»
(Art. 1. Constitución de Cádiz)

No fue «conquista» fue una «fundación» con todo lo que esto implica, por lo que puede decirse que se trata de una creación.

Ante la llegada del bicentenario de la independencia de Centroamérica y, junto a esta, la de Guatemala, en medio de un clima oscuro y poco motivante —dada la pandemia y su manejo por parte de los grupos de poder— pasó casi de «puntillas» en nuestro país este bicentenario de esta y posterior disolución de la entidad política en las hoy repúblicas centroamericanas.

No se trató el tema a profundidad en los foros de debate, tanto de orden académico como político. Se repitieron desde el marxismo aún militante las consignas nacidas sobre esta, aunque con cierta timidez y no con la beligerancia de hace veinte años o más; lo que rechazó que se diera y recordara la dependencia que vivimos en la actualidad; la que, en un mundo globalizado económica y políticamente, pareciera más fuerte y definitiva.

Quizá la cuestión de fondo surge del sentido que se les atribuye o se les da a dos palabras «conquista» e «independencia». Si lo vemos desde la perspectiva de la semántica de uso, ambas tienen —como todos los vocablos— denotación y connotación (Castellano Actual, 2015). Por denotación se toma su sentido literal. Denotar en la lengua se dice de una palabra o de una expresión que significa indicar, anunciar, significar. Así, la denotación es el significado que una palabra tiene aislada, fuera de contexto, por sí misma, tal como aparece definida en el diccionario; mientras que la connotación es el conjunto de significados subalternos, afectivos que la palabra adquiere dentro de un enunciado, según el contexto en que se usa. Destacamos sobre todo el elemento afectivo aquí señalado. Según el *DLE* (ASALE y RAE, 2021) se dice «denotar» de una palabra, lo que se entiende como conllevar además de su significado propio o específico, otro de tipo expresivo o apelativo.

Con estas palabras, «conquista» e «independencia», podemos experimentar el fenómeno lingüístico que acabamos de referir. Como describe Beatriz Giudici Fernández:

Ante la traducción de un texto literario, cabe preguntarse si las definiciones de denotación y connotación que solemos manejar son tan transparentes como a primera vista parece. Pues una cosa es lo que estas dicen y otra, más complicada, cómo aplicarlas para aprehender lo que el texto original quiere decir. (2002, p. 1)

1

Como sugiere Manuel Jofré:

podría llegar a hablarse del fin de una época denotativa y del re-inicio de una época connotativa, como ya ha sido sugerido (Lyotard 1984). Todo el tema de la significación en el lenguaje está cruzado por el eje denotación/connotación. Más aún, las relaciones entre el signo y el referente, entre la palabra y la cosa han sido comprendidas a partir de una caracterización de la denotación y la connotación. (2000, p. 1)

Lo anterior nos da la pauta sobre la cuestión de fondo que estamos tratando, pues las palabras por sí solas sugieren o dicen algo y luego se les asocia con algo más. Este autor lo llama la polaridad entre la descripción léxica y la polisemia metafórica.

Por ello nos recuerda que «la aproximación estructuralista intentó resolver la oposición entre denotación y connotación, primero, mediante una barra divisoria entre ambos órdenes, y segundo, separando el significado del significante», pero no permite dar cuenta cabal de todo lo que con palabras como «conquista» e «independencia» quiere decirse o busca decirse.

Es interesante que este sostiene que «la contraposición entre denotación y connotación arrojará también alguna luz, por un lado, sobre las etapas de la historia humana; y, asimismo, por otro lado, permitirá la emergencia cognitiva del modelo bicameral de la mente humana¹». Lo anterior nos da la pauta sobre cómo se veían los hechos o cómo se quiere que se vean para justificarlos o enaltecerlos. Aquí podemos visualizar que la etapa de la llamada «conquista» está marcada por el esfuerzo nacional español por reconquistar su territorio ante el dominio árabe y la llamada «independencia» por su lucha contra el invasor Napoleón y los franceses. Ello explicaría la preferencia por decir «conquista» y luego «independencia». Creemos que esto último es algo clave para comprender por qué se habla de «conquista» o de «independencia» con tanto ardor y convencimiento.

Hemos de tener presente que

la denotación se realiza a partir de los diferentes elementos *in praesentia* que se encuentran en la cadena sintagmática del habla; la ambigüedad y

¹ En cuanto a lo de «Mente bicameral» es una hipótesis en psicología que dice que la mente humana una vez estuvo en un estado en que sus funciones cognitivas estaban divididas en dos partes; una parte del cerebro que funciona para estar «hablando», y una segunda parte que escucha y obedece. Lo que supone la preexistencia de dos cerebros en vez de uno.

polivalencia de la connotación acontece a partir de mecanismos paradigmáticos donde el signo presente se conecta con otros signos a los cuales atrae, por una diversidad de razones (Jofré y Blanco 1987). Tanto la grandeza como la limitación de la descripción está en lo escueto de su información. (Jofré, 2000, p. 4)

motivo por lo cual surge esta dualidad que ahora nos ocupa y que permite desentrañar lo que está detrás del uso de las palabras conquista e independencia. Interesante es también lo que este profesor chileno no dice:

La connotación aparece como más rica porque siempre tiene más de una significación. Es difícil predecir las connotaciones, las conexiones mentales y lingüísticas de los sujetos. La connotación implica significaciones diferentes, aunque no necesariamente subjetivas. La denotación, en cambio, implica un acuerdo, una estabilización, un consenso. (Jofré, 2000, p. 4)

Pareciera que dicho acuerdo encerrado en la denotación se ha roto o se está rompiendo por erosión misma de su uso.

Algo riquísimo para nuestra tesis es la idea que sugiere en cuanto que «es difícil predecir las connotaciones, las conexiones mentales y lingüísticas de los sujetos»; y justamente esto es lo que sucede con el solo decir o escuchar las palabras «conquista» e «independencia», en cada uno y en diversas colectividades se dan diversas conexiones; a lo que podemos agregar que, según sea el marco referencial en juego, será el uso de las palabras y expresiones o aún más, será la connotación en juego en un momento dado. Esto es lo que suele llamarse contexto, es decir, lo que rodea al texto. Aquí hemos de situar sobre todo la situación personal de quien usa determinado lenguaje.

Recordemos que «las representaciones mentales del conocimiento reciben el nombre de esquemas»,² dándose dos clases de memorias: la episódica y la semántica. Para nuestro caso interesan más, sobre todo

las representaciones mentales sobre el conocimiento general que se almacenan en la memoria semántica. Como el sistema cognitivo determina y delimita la concepción que el sujeto tiene de la realidad, todo su conocimiento depende de su capacidad para construir estos modelos sobre el mundo. (Diez Patricio, 2013, p. 326)

² Las representaciones procedentes de las experiencias subjetivas se conservan en la memoria episódica o autobiográfica; la autobiografía estaría formada por un conjunto de modelos mentales entrelazados. De esta aquí no nos ocupamos.

De acuerdo con esto, casi diríamos que «imprimimos» en el mundo lo que el «molde» que tenemos permite. ¿Realmente es así? Aquí surge el gran problema sobre si conocemos las cosas como son (aunque con dificultad y no siempre lo logramos), como sostiene el realismo, o si conocemos lo que percibimos de estas, de acuerdo con dicho filtro mental. De ello deriva el gran problema del lenguaje que nos ocupa aquí referido a dos hechos como son la conquista y la independencia de Hispanoamérica.

Como sostiene el psiquiatra Antonio Díez Patricio, y que hoy es común admitir —pues la modernidad nos ha llevado a ello, desde Descartes y luego de la mano de Kant—, el conocimiento se organiza según un modelo mental denominado esquema. «Los esquemas son estructuras cognitivas genéricas de alto nivel, jerárquicas e interconectadas, que contienen conocimientos prototípicos. (...) son las estructuras que organizan todo el conocimiento humano.» Existen varios tipos de esquemas, como son los esquemas perceptivos o marcos, los esquemas situacionales o guiones, los esquemas de auto concepto, etc. (Díez Patricio, 2013, p. 326). Pues bien, pensamos con ellos y desde ellos, y estos nos filtran la «realidad» pero mediados o disfrazados por el lenguaje. He aquí la importancia de la denotación y connotación de las palabras.

Estos esquemas

organizan el conocimiento del mundo almacenado en las memorias semántica y episódica. La memoria episódica (o autobiográfica) almacena las experiencias personales organizadas en contextos con cierta especificación espaciotemporal; este sistema interactúa con la memoria semántica, que almacena los conceptos y el conocimiento general sobre el mundo, constituyendo, junto con los sistemas de memoria procedimental y de representación perceptiva, la memoria a largo plazo. (Vargas, 1994)

El conocimiento del mundo que un sujeto posee está, pues, organizado mediante esquemas interconectados. Por esto se dijo que pensamos con ellos y desde ellos. Este problema del lenguaje que usamos y con el que pensamos está en el fondo de la aclaración sobre si fue conquista e independencia o sucedió otra cosa.

2

Desde una perspectiva menos influida por la connotación que sigue a la palabra con tanta fuerza emocional como «conquista», más que conquista, puede decirse en atrevida provocación que se dio una toma del poder por el grupo español en colaboración con grupos indígenas para producir lo que bien puede llamarse un «golpe de Estado» a grupos de poder que detentaban el

gobierno en detrimento de otros y solo para sí mismos. Amén de que lo hacían en forma tiránica y despótica, como solía suceder en gran parte del mundo hasta hace poco. No se trató de una conquista en el sentido original de la palabra, y lo que luego vino fue una colonización cultural, la cual de suyo puede darse y de hecho se ha dado en la historia no necesariamente por una conquista política, en el sentido antes descrito. Un ejemplo vivo quizá es lo que pasó en entre Grecia y Roma en la antigüedad. Por lo mismo, más que conquista se dio, junto al golpe de Estado inicial, lo que luego se transformó en la que podemos llamar con toda claridad fundación. No fue «conquista», fue una «fundación» con todo lo que esto implica, y esta es la tesis que sustenta este artículo.

Con la llamada independencia puede afirmarse algo parecido. La llamada independencia

se explica históricamente por múltiples factores, de corto y largo plazo: el creciente espíritu independentista de una elite de criollos, la autoconsciencia de un sentimiento patriótico, el impacto de las reformas borbónicas del siglo XVIII, entre otros, son elementos que influyen en la formación de la república chilena. (Barros Arana, 2002, pp. 219-220)

Lo anterior, pues, sirve de base para afirmar que más que independencia en el sentido de «romper la dependencia» de manera abrupta y ser de pronto algo nuevo, se trató de una maduración política, junto a la cual surge la consciencia de su propio ser.

Casi puede decirse, acudiendo a una metáfora organicista, que los pueblos hispanoamericanos entraron en la adolescencia y por ello buscaron su propia autonomía. Este hecho singular en la historia —pues quizá el imperio español es el único que se ha desmembrado de esa manera— es resultado de una gestación, como se dijo, que la misma España provocó, como los padres, que habiendo educado bien a sus hijos, crean las condiciones para que estos se «liberen» de la tutela y se hagan plenamente adultos.

Un factor que posiblemente impulsó esto fue la invasión napoleónica a España, un hecho no considerado suficientemente por la reflexión sobre el tema, sobre todo porque le quita lo de gesta heroica a la celebración de la independencia tal caro a los regímenes liberales que imperaron. Ello porque así se oscurece la visión ideal de la «independencia» que se ha «vendido», en la que los llamados próceres se llenaban de méritos no suficientes para esta. Esta produjo de entrada, no la independencia como tal, sino la consciencia de la afirmación del propio ser.

La España de ese tiempo, sobre todo con Fernando VII no supo integrar a los nacientes estados en una comunidad nueva que ya las Cortes de Cádiz habían prefigurado. Se maduraba de tal manera que no eran ya territorios de colonización, sino entidades políticas que pudieran haberse integrado en un super-Estado que respetase la nueva situación —que el mismo había creado— como muchos hijos no rompen la relación familiar por el hecho de irse de casa y vivir aparte e incluso casarse y fundar su propia familia.

La misma configuración de dichas Cortes es ya una prueba que mostraría cómo era vista Hispanoamérica en España de ese tiempo. Si se les tomara como «colonias» a secas, cabría el uso de «independencia» para referirse a la separación; pero estas eran vistas como parte del mismo imperio español, tomando aquí por imperio lo que hoy decimos con Estado. Así que, otra vez salen a relucir la denotación y la connotación. Esto puede verse en la distribución de los diputados que acudieron a dichas cortes.

Probar estas afirmaciones es una tarea pendiente y digna de un mayor esfuerzo, el propósito de este artículo es plantear el problema como tal, para ahondar en el debate y, sobre todo, contribuir a desmitificar hechos y fundar el aporte a la construcción de la hispanidad desde otras bases.

Con la llamada conquista tenemos la dificultad de la lejanía y la falta de fuentes que no estén sujetas a la connotación de la expresión «conquista de América» y «conquistadores» por unas más humildes y menos pretensiosas que serían «colonización» y «mestizaje»; de igual modo otras que, en lugar de independencia, dijese entrada en la etapa adulta, para seguir con la metáfora organicista o biologicista.

3

Para hacerlo retrospectivamente, comenzaremos por examinar lo relacionado con el descubrimiento y la llamada «conquista». Refiere Pablo Huerga Melcón (2017),

En su libro *Momentos estelares de la humanidad* Stephan Zweig solamente menciona un acontecimiento relacionado con el descubrimiento de América. Se refiere allí a una de las innumerables y sorprendentes gestas que llevaron a cabo los españoles, la que se refiere al descubrimiento del océano Pacífico por parte de Vasco Núñez de Balboa.

Por supuesto que lo es, pero no es lo único, y la empresa colosal que significó fundar Hispanoamérica queda oscurecida y, cuando no, mal comprendida.

Sin embargo, continúa Huerga Melcón (2017) «llega incluso a sorprender que Zweig se haya tomado la molestia de mencionar siquiera un pequeño capítulo de la magna obra que constituye la creación del mundo hispanoamericano». Por ello sostenemos que más que conquista hubo «fundación» en el sentido de pleno de «creación» de algo nuevo que no existía.

A ello agrega este autor que se da la creación

también del mundo moderno, pero hay que reconocer que ese mundo moderno tiene como elemento totalmente nuevo ese precisamente, mundo hispanoamericano, y esto es algo que suele pasar desapercibido porque nadie se toma la molestia de estudiar o de entender qué es lo que ocurrió en Hispanoamérica durante todos los años que separan la llega de Colón hasta la desgraciada descomposición de Hispanoamérica, a manos de sus enemigos contumaces, fundamentalmente ingleses, franceses y holandeses.

Zweig se refiere como a un gran momento el descubrimiento del mar del sur —llamado luego océano pacífico— por parte de Núñez de Balboa, pero se olvida de otros y de lo más importante, apoyando a idea difundida de la conquista, obviando que se trata realmente de una fundación; porque no se puede negar —señala Huerga Melcón (2017)— que

la historia de Hispanoamérica ha quedado enterrada sobre montañas de oprobio, sinrazón, confusión, tergiversaciones y manipulación histórica, en el contexto de los conflictos que tienen lugar entre los pueblos «desde que los hombres se alzaron de entre el barro».

Para este filósofo español,

El descubrimiento de América [por parte de los europeos] supone esencialmente incorporar al contexto de la historia universal una masa inmensa de pueblos nuevos y nuevos territorios que nunca más permanecerán fuera de ese marco universal. No sólo [sic] es importante por su cantidad, ciertamente, sino por su cualidad, y por la forma en que fueron incorporados y lo que ello supuso para el mundo. Y esa empresa es el Imperio español, nada más y nada menos. Por ello es dudoso el análisis que parte de la idea de que España perpetró una colonización como cualquiera otra de las que luego iniciaron ingleses, holandeses, franceses, alemanes o belgas. No. No es en absoluto lo mismo, porque España no permaneció impermeable a su descubrimiento, como si el plan hubiera sido buscar lo que encontraron. No. Y el resultado fue totalmente diferente porque España se prolongó en América y se convirtió en Hispanoamérica durante trescientos años. Ocurre algo parecido a lo que supone la romanización de España por parte de Roma. Roma no se puede concebir sin España, igual que España no se puede concebir sin

Hispanoamérica. No mantienen entre sí la relación de metrópoli a colonia, como luego será tan frecuente, porque las circunstancias que lo generan son radicalmente diferentes. (Huerga Melcón, 2017)

Esto es claro y meridiano, no se dio o perpetró una colonización como cualquiera otra, sino que se creó algo nuevo sin despreciar o rechazar las bases que aporta la realidad indígena encontrada. Por ello el primer signo que tendrá dicha obra es el mestizaje. No sucedió de igual forma en los territorios que ingleses, franceses y holandeses ocuparan, pues los indígenas locales fueron o eliminados o reducidos a lo que precisamente se ha llamado «reducciones». Por supuesto, se dan otros argumentos en torno a la conquista o fundación en la que se privilegian determinados factores, tal es el caso de lo dicho en *La Conquista de América*, de Tzvetan Todorov (Garduño, 2010)

quien se propone demostrar lo siguiente: 1) que la conquista de América vaticina y establece nuestra identidad presente y nuestra nueva relación con el Otro, y 2) que el triunfo de la Conquista se debió, primero, al «arte de la adaptación y la improvisación» de los conquistadores; segundo, a su superioridad en la comunicación de los signos, y tercero, al hecho de que en las múltiples combinaciones de la tríada amor-conquista-conocimiento (sobre el Otro) subyacía la firme convicción de la superioridad europea y, consecuentemente, de que había que asimilar a los nativos.

Esto podría aludir si se quiere a la dinámica, pero no a la intención o finalidad. Es obvio que para fundar desde las bases del indigenismo se precisa algo como lo que el búlgaro —lingüista, filósofo e historiador— residente en Franca Todorov señala.

Según la reseña de Everardo Garduño (2010)

Aun cuando es ampliamente aceptado atribuir el éxito de la conquista de América a la superioridad bélica de los españoles y a las enfermedades epidémicas, Todorov afirma que ese éxito obedeció fundamentalmente —aunque no exclusivamente— a la convicción europea de su superioridad cultural. Esto permitió a los colonizadores desarrollar una gran capacidad de adaptabilidad, de *entendimiento* de los signos del Otro, de comunicación de sus propios signos al Otro, y de convergencia en los aspectos pragmáticos que la Conquista incluía: otra vez, la certidumbre en la necesidad de asimilar al indígena.

Por ello, sin darse cuenta, termina aludiendo a lo que aquí llamamos «fundación» pues no rechaza lo que encuentra, sino que lo integra y por lo consiguiente cabe más decir «creación». A este estímulo responden muchos

indígenas, como el compilador de lo que luego será el Popol Vuh, Diego Reynoso, quien es el un caso emblemático de mestizaje.

4

En cuanto a la independencia, se trata de algo más cercano a lo que se ha dado en llamar «conquista». Poseemos más fuentes documentales que de la conquista como tal. Aunado a esto, la independencia o rotura de la relación con España en un hecho más cercano en el tiempo y mejor estudiado. Nuestra propuesta es considerar junto a ella —o como lo vital a la misma—, un hecho poco relacionado con la independencia o, a lo sumo, sesgado o mal entendido. Se trata de la invasión de Napoleón a España y la lucha de los españoles por su libertad. Todo ello unido al tema de la llamada —coloquialmente— «la Pepa»; esto es, la Constitución que nació el 19 de marzo de 1812, festividad en el santoral católico de san José; pues fue promulgada ese día, por lo que es denominada popularmente así; ya que a los llamados José se les dice Pepe, de ahí la vinculación de la Constitución con ese día y el uso de la palabra en su forma femenina.

Llama la atención que es una fiesta religiosa de un personaje bíblico de primera trascendencia, como lo es el patriarca san José, quien tuvo la custodia y cuidado de Jesús en su niñez y que esto lleve a asociar lo que nació ese día con el santo del día, la constitución de Cádiz vista luego como de corte liberal, no es en ningún momento anticlerical ni anticristiana.

Hay que apuntar que las Cortes de Cádiz es el nombre con el que se conoce a las Cortes Generales y Extraordinarias, que fueron formadas en 1810 tras la invasión napoleónica de España y posteriormente nombradas Cortes Ordinarias de 1813. Tómese en cuenta que estas incluyen a diputados no solo de la península, sino de lo que llamaban «indias», expresión que no tiene la connotación negativa que ahora en ciertos lugares tiene la expresión «indio», «indias» con el que suele asociarse.

Adicionalmente a lo anterior, ha de recordarse que la Junta Suprema Central fue un órgano formado en septiembre de 1808 que acumuló los poderes ejecutivo y legislativo españoles durante la ocupación francesa. En ella había representantes de las Juntas que se habían formado en las provincias españolas. Pero lo interesante es que la Junta que se formó en la provincia de Sevilla el 27 de mayo de 1808 se llamó en un comienzo Junta Suprema de España e Indias. Es decir, no se excluía a este territorio que era visto no como colonia o dominio a secas, sino como parte de España, aunque esto no gustó a otras juntas locales que se crearon en ese momento, pero al final privó el hecho de

que dicho nombre mostraba unidad frente al invasor. Por cierto, esta Junta tuvo un papel importante en la resistencia militar del Sur de España, así como en la comunicación con Inglaterra y con las provincias hispanoamericanas. Posteriormente, la Junta Suprema Central pasaría a llamarse en 1810 Consejo de Regencia de España e Indias.

De nuevo, las Indias, en el lenguaje de la época, no era la periferia, sino parte integrante del Estado. Una prueba de lo expresado puede verse en la composición de diputados en cuanto al número, pues Guipúzcoa tuvo dos y la Capitanía General de Guatemala tuvo siete.

Algo interesante de observar es que la dinámica de las Juntas locales —en lo que luego será Hispanoamérica— es —poniendo el ejemplo de Chile— la siguiente, según lo refiere Barros Arana:

En vista de la usurpación de la corona española y el apresamiento del rey Fernando VII por Napoleón Bonaparte, se organiza en España una Junta Central que resiste la invasión francesa. En Chile [continúa Barros Arana] la Junta Central española es reconocida, si bien ya comienzan las primeras divisiones entre españoles y criollos. Estas diferencias se agudizan con la deposición del gobernador Francisco García Carrasco (1808-1810) y su reemplazo por el Conde de la Conquista Mateo de Toro y Zambrano, destacado representante de la aristocracia local, el 16 de julio de 1810. (Barros Arana, 2002)

Lo dicho puede leerse como un embrión de afán de independencia, como usualmente se hace, pero también cabe la lectura que se hace por un deseo de estar separados lo más posible de un gobierno que ya no existe por la «usurpación de la corona española y el apresamiento del rey Fernando VII» como quedó dicho. Lo anterior solo se hace si se tiene ya una consciencia madura en lo político, que de sociedad civil se ha llegado a cuerpo político, como diría Maritain.

Un argumento de quienes niegan la independencia es que los estados de hoy surgidos en los primeros veinte o treinta años del siglo XIX no son tales, sino más bien dependen de otros. Para salir al paso a esta idea, podemos contraponer otras líneas de pensamiento. En este caso se trata de lo dice el filósofo citado, Maritain, para el cual la cuestión tiene otros matices

Sostiene Jacques Maritain:

El hecho fundamental es el de la interdependencia ya hoy indiscutible de las naciones, hecho que no es un signo de paz, como por un momento se ha querido creer y esperar —sino más bien— una prenda de guerra: ¿Por qué?

Porque esta interdependencia de las naciones es esencialmente una interdependencia económica, no una interdependencia políticamente consentida y querida, ni políticamente establecida; en otros términos: porque resulta de un proceso puramente técnico o material, no de un proceso simultáneo de orden auténticamente político o racional. (1983, p. 210)

Ahora bien, en el caso de Hispanoamérica, ni se ha dado independencia económica del todo y menos política en el sentido señalado, más bien la interdependencia se muestra por todas partes incluso en lo cultural. Quizá, puede decirse, hemos llamado falsamente «independencia» a surgimiento de una nueva y mayor interdependencia económica; pero no se dio «una interdependencia políticamente consentida y querida, ni políticamente establecida», pues no se dejaba atrás la consciencia de ser España.

Maritain es más contundente y remarca:

Una interdependencia esencialmente económica, sin una fundamental refundición que corresponda a las estructuras morales y políticas de la existencia humana, no puede sino imponer en virtud de una necesidad material una interdependencia política parcial y fragmentaria, (lo cual) no puede más que exasperar las necesidades rivales y el orgullo de las naciones. (1983, pp. 210-211)

Con lo que queda de manifiesto que no se ha dado independencia, pues ese proceso de madurez señalado con una metáfora organicista no se cumplió, sino más bien se interrumpió con la separación del imperio español.

Colofón

De la nación al Estado

Algo que quizá influyó en la connotación que se le ha dado a la independencia es la confusión entre Nación y Estado. Incluso hoy se habla de naciones para referirse a los diversos pueblos de los distintos países de Hispanoamérica. Se pretende que cada nación sea un Estado o que los Estados sean nacionales. Este tipo de unidad no suele darse y no siempre un grupo étnico es una Nación como tal y menos puede constituir un Estado. Esclarecer esta cuestión obliga a tener una noción de lo que se toma por Nación y Estado, por lo que podría decirse que otra vez aparece el problema del lenguaje que usamos.

Maritain puede venir en nuestra ayuda aportando claridad para comprender más la distinción entre Nación y Estado, como cuando escribe:

No hay tarea más ingrata que la de intentar distinguir y circunscribir de modo racional —en otras palabras, la de intentar elevar a un nivel científico o filosófico— nociones comunes que han nacido de las necesidades prácticas y contingentes de la historia humana y están cargadas de implicancias sociales, culturales e históricas tan ambiguas como fértiles, y que entrañan, sin embargo, un núcleo de significación inteligible. Son conceptos nómades, no fijados; cambiantes y fluidos, y empleados unas veces como sinónimos y otras como contrarios. (...) Las precedentes observaciones se aplican de manera patente a las nociones de Nación, Cuerpo Político (o Sociedad Política) y Estado. Y, sin embargo, nada es más necesario para una sana filosofía política que intentar diferenciar estas tres nociones y circunscribir claramente el sentido autentico de cada una de ellas. (Maritain, 2022)

Su llamada de atención es clara y nos pone en alerta. Sostenemos que lo mismo sucede con las palabras que dan origen a este artículo «conquista» e «independencia».

Para ayudar a esclarecerlo sigamos de nuevo a Maritain, quien dice:

Se hace necesaria una distinción preliminar entre comunidad y sociedad. La comunidad y la sociedad son, una y otra, realidades ético sociales [sic] verdaderamente humanas y no solo biológicas. Pero una comunidad es ante todo obra de la naturaleza y se encuentra más estrechamente ligada al orden biológico; en cambio, una sociedad es sobre todo obra de la razón y se encuentra más estrechamente vinculada a las aptitudes intelectuales y espirituales del hombre. Su naturaleza social y sus caracteres intrínsecas no coinciden, como tampoco sus esferas de realización. (1983, p. 16)

La anterior distinción permite comprender ya esa doble dimensión en el ser humano (varón o mujer, iguales en dignidad y derechos, pero distintos, aunque ambos son personas). La meramente biológica y la racional llamada por la tradición occidental espiritual. La comunidad es, podría decirse, instintiva; en cambio la sociedad es pensada. Por ello este filósofo francés prosigue con su aclaración: «En una comunidad el objeto es un hecho que precede a las determinaciones de la inteligencia y de la voluntad humana que actúa independientemente de ellas para crear una psiquis común inconsciente, estructuras psicológicas y sentimientos comunes, costumbres comunes». Claramente se ve la parte «ciega» del hecho comunitario, es a lo que se refiere con la expresión «el objeto es un hecho que precede», ciega en el sentido que no es vista por nosotros y apetecida, sino que se impone o es previa a toda decisión.

Luego ahonda aún más con ese estilo guiado y muy escolástico que hace de estos autores una delicia para ser leídos.

Pero en una sociedad el objeto es una tarea que cumplir o un fin que lograr, que dependen de las determinaciones de la inteligencia y voluntad humana y que van precedidos por la actividad (decisión o, por lo menos, consentimiento) de la razón de los individuos; así, en el caso de la sociedad, el elemento objetivo y racional de la vida social emerge de manera explícita y asume el papel director. Una forma comercial, un sindicato, una asociación científica, son sociedades por la misma razón que el cuerpo político. (Maritain, 1983, p. 17)

Toda sociedad es —nos ha dicho Maritain— obra de la razón. «La nación es una comunidad, no una sociedad. La nación es una de las comunidades más importantes, acaso lo más completa y compleja de las comunidades engendradas por la vida civilizada», pero no deja de ser comunidad.

Termina nuestro filósofo diciendo: «[han sido] graves para la historia moderna la confusión entre Nación y Estado, el mito del Estado nacional y el llamado principio de las Nacionalidades, entendido en el sentido de que cada grupo nacional debe constituirse como un Estado aparte». Esto lo vemos a diario hoy y ha creado serios problemas internos en muchos países, incluso en Europa recientemente lo que parecía ya superado. Tal es el caso de los Balcanes o lo que vive España en ciertos momentos o las pretensiones rusas sobre Ucrania. Pues en el caso que nos ocupa, el de Hispanoamérica, sostenemos que la confusión hizo pensar que comunidades como tales podrían o deberían ser ya naciones y peor aún sociedades en todo el sentido de la expresión que de la mano de Jacques Maritain hemos venido considerando.

Para concluir lo anterior, Maritain agrega lo que es una doctrina justa a nuestro parecer. Justa en el sentido de apegada a la realidad.

Un cuerpo político puede estar compuesto por varias comunidades nacionales. Desde hace mucho la antropología política ha criticado el nacionalismo del siglo diecinueve que no logra dar razón de la realidad multinacional de la gran mayoría de los Estados, pero subsiste el problema de cómo llevar la multiforme realidad de las distintas comunidades a la unidad de un cuerpo político. (Papini, 2005)

Lo anterior se complica aún más —a nuestro parecer— cuando la lengua juega un papel de primer orden en la configuración de la nación como tal. Quizá este fue el problema que enfrentó España y las Cortes de Cádiz no lograr resolver, aunque sí se dio una leve idea del «federalismo» como solución, pero

al dar el salto que luego se calificó de «independencia» detuvo la maduración de estos pueblos y esto se explica por la crisis política que han vivido como Estados desde ese momento.

Al conjugar el pluralismo democrático, la autodeterminación y la subsidiariedad, Maritain nos sirve una vez más de orientación:

(el) pluralismo (es) inherente a toda sociedad verdadera-mente [sic] política... (además) como en la sociedad política la autoridad va de abajo hacia arriba por designación del pueblo, es normal que todo el dinamismo de la autoridad en el cuerpo político se componga de autoridades parciales y particulares que se escalonan unas sobre otras hasta llegar a la suprema autoridad del Estado. (1983, p. 21)

Es evidente que, en la dinámica de las Cortes de Cádiz, dicha conjugación no pudo darse y se fracasó en ello. Al decir que el pluralismo es inherente a toda sociedad verdaderamente política, nos encontramos con algo más que lejos de favorecer que se dio una independencia, fortalece la idea que faltó esta al no estar el mismo presente.

Maritain nos da la pauta de lo que pareciera ser la solución: «el fomento de una cultura pública común, capaz de superar las discriminaciones y de sostener la voluntad de vivir juntos y de ir juntos en busca del bien común de la humanidad» (Papini, 2005). El difícil camino que traza Maritain

hacia una organización política del mundo (dejando abiertas sus modalidades) me parece correcto, y tal vez el único posible, sobre todo a nivel de un cuerpo político mundial en que el pluralismo y la subsidiariedad parecen considerarse cada vez más desde el punto de vista de los derechos y de las libertades. (Papini, 2005)

Hablando sobre un mundo que ya el imperio español —sobre todo visto en Cádiz— prefiguraba con su dimensión colosal en lo geográfico y su visión de incorporar las indias.

La hispanidad: Una consciencia por recuperar

Si repasamos la génesis y la dinámica de la Constitución de Cádiz podemos encontrar elementos que favorecen la tesis que la independencia no fue tal, pues el Estado español había madurado a una nueva situación en la que quedaron atrapadas las Indias y que terminaron favoreciendo su separación sin llegar a ser independientes, como puede verse en los siguientes ejemplos. En el art. 18 de dicha Constitución se declara algo sumamente significativo:

«Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios» (*Constitución Política de la Monarquía Española*, 1812). Nótese que dice «ambos hemisferios» con lo que es más que elocuente el hecho.

Más adelante, en el art., 28 al explicitar la base para la representación nacional estableciendo que es la misma en ambos hemisferios, se dice que «Esta base es la población compuesta de los naturales que por ambas líneas sean originarios de los dominios españoles, y de aquellos que hayan obtenido de las Cortes carta de ciudadano, como también de los comprendidos en el art. 21» (*Constitución Política de la Monarquía Española*, 1812). España iba pues en camino de una madurez política que permitió luego la misma llamada independencia, pero —como se ha señalado— el camino se interrumpió.

De especial efecto fueron los artículos constitucionales referidos a ayuntamientos y diputaciones provinciales, en cuya redacción la comisión adoptó la Memoria presentada por Miguel Ramos de Arizpe, diputado por Coahuila, para la organización y gobierno político de las Provincias Internas del Oriente de Nueva España. Esto fue de vital importancia para desentrañar un aspecto importante del proceso vivido luego, como fue, a partir de sanción constitucional, la creación de ayuntamientos en todas las poblaciones que tuvieran al menos mil habitantes. Aquí vemos cómo van apareciendo las notas de pluralismo democrático, autodeterminación y la subsidiariedad que Maritain indica y del que se han tomado.

La propuesta provino del propio Miguel Ramos de Arizpe. Esto provocó una explosión de ayuntamientos en la península y, especialmente, en Hispanoamérica, al procederse, tras la aprobación de la Constitución, a convocar elecciones municipales mediante sufragio universal indirecto y masculino. Eso constituiría, para unos un aspecto clave para la consolidación de un poder local criollo y para otros un ataque directo a los derechos jurisdiccionales y privilegios, de la aristocracia, aspecto fundamental para acabar con el régimen señorial en la península y cuya versión en Hispanoamérica se dio en llamar colonial para aumentar la connotación inherente a la independencia. Ese respaldo hispanoamericano a la Constitución se articuló a través de su promulgación por autoridades locales y vecinos en cabildos abiertos, en cuya conmemoración surgieron plazas y monumentos dedicados a la Constitución por todo el hemisferio. Sin embargo, tras el vuelco absolutista de Fernando VII en 1814, fueron destruidos casi todos ellos, y tan solo quedan algunas plazas, como es el caso de Montevideo y el Zócalo de la ciudad de México y un par de monumentos

documentados: el de ciudad de San Agustín de la Florida oriental, y uno en Comayagua, Honduras.

Conclusión

Por ello puede decirse que, la pauta que nos ha dado Maritain sigue siendo la luz al final del túnel: «el fomento de una cultura pública común, capaz de superar las discriminaciones y de sostener la voluntad de vivir juntos y de ir juntos en busca del bien común de la humanidad» (Papini, 2005), a esto es a lo que llamamos recuperar la consciencia de hispanidad, este es el ser que nos falta por llegar a tener, pero para ello dejar de lado la pretensión de que fue una conquista y luego una independencia y pasar de la ficción política a la realidad.

Referencias

- ASALE y RAE. (2021). Denotar. En Diccionario de la lengua española (23.5 (electrónica). Edición del Tricentenario). <https://dle.rae.es/denotar?m=form>
- Barros Arana, D. (2002). Historia general de Chile. T. 8: Primer período de la revolución de Chile, de 1808 a 1814 (2.a ed.). Ed. Universitaria [u.a.].
- Castellano Actual. (2015). Denotación y connotación. Universidad de Piura. <https://2020.udpe.edu.pe/castellanoactual/denotacion-y-connotacion/>
- Constitución Política de la Monarquía Española. (1812). Imprenta Real.
- Díez Patricio, A. (2013). On Interpretation (II): Situation and context [Sobre interpretación (II): Situación y contexto]. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 33(118), 323-342. <https://doi.org/10.4321/S0211-57352013000200007> <https://doi.org/10.4321/S0211-57352013000200007>
- Garduño, E. (2010). La Conquista de América: El problema del otro. Culturales, 6(12), 181-197.
- Giudici Fernández, B. (2002). Denotación y connotación revisited [revisión]. 9-10, 10.
- Huerga Melcón, P. (2017). La conquista de América. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 50(1), 337-347. <https://doi.org/10.5209/NOMA.54286> <https://doi.org/10.5209/NOMA.54286>
- Jofré, M. (2000). Semiótica Crítica de la Denotación y Connotación. Cyber Humanitatis, 14, 6.

Maritain, J. (1983). *El hombre y el Estado*. Ediciones Encuentro, S.A.

Maritain, J. (2022). *El hombre y el Estado* (J. Correa Díaz, Ed.). Instituto Jacques Maritain. <https://maritain.cl/wp-content/uploads/2021/02/elhombre-y-elel-estado.pdf>

Papini, R. (2005). "El Pensamiento de Jacques Maritain en la Era de la Globalización". 7. <http://www.ieeri.com.ar/conferencias/politica/docs/conf%20-%20politico%20-%20papini%20-%20el%20pensamiento%20de%20jacques%20maritain.pdf>

Vargas, J. M. R. (1994). *La memoria humana: Función y estructura*. Alianza.

Derechos de Autor (c) 2021 Marco Tulio Arévalo Morales



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.



Comunidad y Estado moderno en Bertrand de Jouvenel y Wolfgang Reinhard

Community and Modern State in Bertrand de Jouvenel and Wolfgang Reinhard

Gabriele Ciampini

Universidad de Florencia

gabriele.ciampini1@gmail.com

Resumen: Este trabajo se centrará en la génesis del Estado moderno europeo en las teorías liberales contemporáneas, para analizar la relación entre la libertad individual y el poder del Estado. El objetivo es examinar el pensamiento de dos autores liberales que han tratado este tema: Bertrand de Jouvenel y Wolfgang Reinhard. En *Du Pouvoir* (1945), Jouvenel recorre la historia de la política europea intentando demostrar cómo el poder del Estado ha crecido en el tiempo, socavando la libertad individual. Reinhard sostiene en su obra *Geschichte der Staatsgewalt* (1999, *Historia del poder estatal*) una tesis muy similar a la de Jouvenel. Compara el Estado del bienestar y el Estado totalitario: la intensa actividad estatal impregna cualquier aspecto de la vida humana, no solo en el totalitarismo, sino también en los sistemas democráticos. Esta situación se presenta como el resultado directo de la formación de las democracias modernas y de la identificación del ciudadano con el Estado como nación.

Palabras clave: estado, Jouvenel, Reinhard, democracia, burocracia.

Abstract: This paper will focus on the genesis of the modern European State in contemporary liberal theories, to analyze the relationship between individual freedom and State power. The aim is to examine the thinking of two liberal authors who have dealt with this topic: Bertrand de Jouvenel and

Wolfgang Reinhard. In *Du Pouvoir* (1945), Jovenel traces the history of European politics in an attempt to show how the power of the State has grown over time, undermining individual freedom. Reinhard holds in his work *Geschichte der Staatsgewalt* (1999, *History of State Power*, own translation) a thesis very similar to that of Jovenel. He compares the welfare State and the totalitarian State: intense State activity permeates every aspect of human life, not only in totalitarianism, but also in democratic systems. This situation is presented as the direct result of the formation of modern democracies and the identification of the citizen with the State as a nation.

Keywords: state, Jovenel, Reinhard, democracy, bureaucracy.

Introducción

Este trabajo se centrará en la génesis del Estado europeo moderno en las teorías liberales contemporáneas, con el fin de analizar la relación entre la libertad individual y el poder del Estado. Con este objetivo, voy a examinar a tres autores liberales principales que trataron este tema: Bertrand de Jovenel y Wolfgang Reinhard. En *Du Pouvoir* (1945), Jovenel recorre la historia de la política europea intentando demostrar cómo el poder del Estado ha crecido en diversas épocas, socavando la libertad individual. Influido por Tocqueville, afirma que, en la Edad Media, el poder del soberano estaba mitigado por la presencia de cuerpos intermedios, representados por la aristocracia y otros gremios diversos. Sostiene también que el Estado europeo moderno se caracterizó por un mayor despotismo, que aún hoy se puede rastrear debido a la eliminación de los cuerpos intermedios y a la creación de una burocracia ineficiente y corrupta. Reinhard sostiene en su obra *Geschichte der Staatsgewalt* (1999, *Historia del poder estatal*, traducción mía) una tesis muy similar a la de Jovenel. Al igual que Jovenel, afirma que el poder del Estado en la actualidad es mucho mayor que en otras ocasiones. Su objetivo es reflexionar sobre la mayor capacidad de control de los ciudadanos. Compara el Estado del bienestar y el Estado totalitario: la intensa actividad estatal impregna cualquier aspecto de la vida humana, no solo en el totalitarismo, sino también en los sistemas democráticos. Esta situación es el resultado directo de la formación de las democracias modernas y de la identificación del ciudadano con el Estado como nación.

1. Jovenel

En *Sobre el poder*, el autor cuestiona profundamente el orden político de las sociedades medievales. Jovenel considera que son los mejores ejemplos de comunidades políticas caracterizadas por una relación virtuosa entre los

ciudadanos, las comunidades locales y el Estado central. La tesis de Jouvenel es que, en la Edad Media, el rey no tenía un poder absoluto; al contrario, no podía tomar decisiones sin el consentimiento de las clases aristocráticas.

Como católico conservador, Jouvenel sostiene que este cambio se debió también a causas culturales, además de las puramente políticas, como la revolución científica: el soberano comenzó a adquirir un poder arbitrario debido también al abandono del orden político feudal, que reflejaba un orden sobrenatural. Jouvenel establece una continuidad entre el advenimiento del absolutismo monárquico y la Revolución francesa. Esta yuxtaposición puede parecer extraña, pero no hay que olvidar que el objetivo de Jouvenel es analizar el Poder a través de las épocas históricas. Quiere demostrar que el poder tiende intrínsecamente a crecer. Lo que importa no es quién tiene las palancas del poder, sino el Poder mismo. A partir del absolutismo, se crearon los fundamentos políticos y filosóficos para justificar la centralización política y administrativa, también en nombre del «bien común».

Fue con la edad moderna cuando cambió la relación entre el poder y los cuerpos intermedios. Fue a partir del final de la Edad Media cuando el soberano comenzó a oponerse a la aristocracia. El absolutismo, es decir, ese régimen político en el que el soberano es, al menos en teoría, el titular del poder absoluto nació en la edad moderna.

Con el absolutismo comenzó a arraigar la idea de que el soberano tenía todas las prerrogativas del Estado. Se inicia así un proceso por el que toda la sociedad comienza a identificarse con el titular último del poder estatal. El soberano se convirtió en una especie de arquetipo con el que los ciudadanos debían identificarse.

A partir de 1789, la Francia revolucionaria emprendió guerras contra varios Estados europeos. Para que Francia entrara en guerra con estos países, era necesario implicar a toda la población en las distintas campañas militares. Así nació el concepto moderno de nación. Se representa no como un conjunto de individuos y cuerpos sociales, sino como una entidad independiente de sus ciudadanos. En otras palabras, se somete a un proceso de personificación. Jouvenel afirma que el concepto de nación nació en la edad moderna porque fue una consecuencia del proceso de aumento del poder del Estado. El concepto de nación nació así con la personificación del poder estatal; posteriormente fue utilizado por los revolucionarios franceses porque garantizaba ese «espíritu de cuerpo» funcional para justificar el nuevo poder tras la proclamación de la república.

Cuando la Asamblea Legislativa lanzó a Francia a una aventura militar en la que la monarquía jamás se habría arriesgado, advirtieron que el Poder no disponía de medios que le permitieran hacer frente a Europa. Tuvieron que apelar a la participación casi total del pueblo en la guerra, algo sin precedentes. Pero ¿en nombre de quién? ¿De un rey ya desacreditado? No. En nombre de la nación. Y puesto que el patriotismo había adoptado durante más de mil años la forma de adhesión a una persona, la natural inclinación de los sentimientos hizo que la nación tomara también el carácter y el aspecto de una persona, cuyos rasgos fijó el arte popular. (Jouvenel, 1945, trad. esp., pp. 99-100)

Jouvenel señala de antemano los mecanismos que determinan el uso arbitrario del concepto de nación para justificar el deseo de normalizar las comunidades particulares en las que los individuos construyen su identidad. En cuanto a los resultados de la ciencia política moderna, podemos considerar los resultados a los que llegó Benedict Anderson, quien intentó demostrar que la nación nació con el absolutismo de la era moderna.

Mi punto de partida es que la nacionalidad o, como se prefiere decir, en vista de los múltiples significados de la palabra, la nacionalidad, así como el nacionalismo, son artefactos culturales de un tipo particular. Para entenderlos correctamente, debemos considerar cuidadosamente cómo han surgido históricamente, de qué manera han cambiado sus significados a lo largo del tiempo y por qué, hoy en día, gozan de una legitimidad emocional tan profunda. Intentaré argumentar que la creación de estos artefactos hacia finales del siglo XVIII fue la destilación espontánea de un complejo «cruce» de fuerzas históricas discretas; pero que, una vez creados, se volvieron «modulares», capaces de ser trasplantados, con distintos grados de autoconciencia, a una gran variedad de terrenos sociales, para fusionarse y ser fusionados con una variedad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas. También intentaré mostrar por qué estos artefactos culturales concretos han despertado un apego tan profundo. (Anderson, 1983, p. 4)¹

2. Reinhard

Al igual que Jouvenel, Reinhard afirma que las comunidades nacionales siempre han estado formadas por una multiplicidad de afiliaciones diferentes que se superponen y que no están relacionadas con el Estado nación moderno tal y como lo entendemos hoy, que es homogéneo desde el punto de vista cultural. Especialmente antes de la Paz de Westfalia, considerada como el

¹ Traducción del editor.

acontecimiento que dio origen a los Estados nación modernos, se puede apreciar una serie de unidades territoriales con un estatuto jurídico propio.

Para Reinhard, es importante que los individuos sean capaces de relacionarse con las realidades sociales locales. De este modo, imponer la propia autoridad es más fácil. Los grandes sistemas políticos medievales estaban cohesionados, al ejercer un buen nivel de libertad individual, al mantener una dialéctica entre el centro y la periferia, en la que el primero nunca reclamaba una supremacía total sobre la segunda.

Es por ello que el Estado, o el Poder, nunca puede afirmarse como la expresión política de toda la nación, ya que en esta última se producen complejas y variadas interacciones sociales y políticas. El concepto de nación nació en la Edad Moderna. Supone la unión «sentimental» de una gran comunidad, que ya no se limita al ámbito local. Esto ha hecho que se desarrollen verdaderas «historias» en las que la nación se considera el personaje principal, al margen de las identidades individuales y de la voluntad de sus ciudadanos.

Reinhard no excluye el hecho de que pueda existir algún tipo de «conciencia colectiva» que pueda resumir la totalidad de una comunidad determinada. Pero tal disposición solo puede referirse a comunidades muy pequeñas, con identidades fuertes. No puede relacionarse con la nación, cuyo entorno social, político y económico es demasiado complejo.

La Revolución francesa contribuyó sustancialmente al nacimiento del concepto moderno de nación. A partir de 1789, la Francia revolucionaria emprendió diversas guerras contra varios Estados europeos. Estas guerras eran simplemente inconcebibles durante la Edad Media. Para que Francia luchara contra estos países, era necesario que el pueblo participara en las distintas campañas militares. Así se estableció el concepto moderno de nación. Se trata de concebir un país como una entidad que no está formada por todos los ciudadanos, sino que se convierte en algo más, casi un dios al que adorar. Este concepto se utiliza para crear un espíritu de cuerpo entre los distintos miembros de una comunidad despejando la individualidad de los individuos.

El sufragio universal tardó en llegar, porque primero fue necesario eliminar las limitaciones no solo políticas y jurídicas, sino también culturales. En primer lugar, había un impedimento económico: la ley de muchos países europeos prohibía ejercer el derecho de voto a quienes tuvieran una renta inferior a un determinado umbral. En la constitución francesa de 1791, había una distinción basada en un umbral de capacidad de pago. En Francia, la discriminación en función de la riqueza estuvo vigente hasta 1848, ya que Napoleón III necesitaba

el apoyo de las masas para instaurar la democracia cesarista que todavía se llama «bonapartismo».

Reinhard explica que la clase importaba, porque la entonces incipiente democracia no podía deshacerse de repente del legado de la política y la sociedad premodernas. Las cláusulas políticas y legales que impedían la plena participación política estaban arraigadas en una cultura medieval que no podía tolerar el principio de plena igualdad para todos los individuos.

Si los seres humanos no son iguales por naturaleza, sería absurdo darles los mismos derechos políticos; un trabajador no puede aspirar al mismo peso político que su patrón, que da de comer a miles de familias, etc. La tradición medieval y de principios de la modernidad había vinculado los derechos políticos a la tierra, por lo que ahora debían predominar la propiedad y la educación. (Reinhard, 1999, p. 521)

La situación empezó a cambiar a medida que se ampliaba la base electoral y se eliminaban las restricciones al derecho de voto basadas en los ingresos o el nivel de educación. Además, la institución del referéndum permitía a la población votar siempre que hubiera oportunidad, sobre unos pocos temas específicos. Reinhard afirma que se pueden tener dos ideas sobre este tema: por un lado, se puede decir que acercó a los ciudadanos a la política y, por otro, que permitió simplificar en exceso las cuestiones políticas, dando espacio a figuras políticas que proponen soluciones demagógicas. El tema del plebiscito como elemento esencial de la política contemporánea ha sido analizado muy bien por Max Weber. Afirma que consiste en una

relación carismática entre el líder y sus seguidores, en la solidaridad y hermandad que se crea entre los miembros del grupo. (...) Es una forma social muy inestable, ligada a la naturaleza exquisitamente personal del vínculo que une al líder religioso con los seguidores y a los seguidores entre sí. Para sobrevivir al pueblo que le dio origen, un movimiento religioso debe afrontar una serie de problemas: la sucesión del líder, la difusión de la fe, la definición de normas de organización ajenas a las personas de los primeros seguidores, la transmisión del credo a las nuevas generaciones. (Bagnasco-Cavalli, 1997, p. 242)

El poder plebiscitario no solo se basa en una relación emocional entre los seguidores y el líder, sino también en una relación legal. El líder, de hecho, una vez que ha adquirido la confianza de las masas, busca la confirmación popular por medios al menos aparentemente legales. Hay que decir que el plebiscito es fundamentalmente diferente de una elección efectivamente democrática:

apela al pueblo, que no tiene otra alternativa que aceptar o rechazar la decisión planteada por el líder.

Reinhard también establece un paralelismo entre el nacimiento del concepto de nación, el advenimiento de la democracia y el auge de las prerrogativas estatales.

Confirma la interpretación de Jouvenel según la cual el plebiscito es funcional al fortalecimiento del poder ejecutivo, que se apoya en gran medida en la retórica de la unidad nacional. En otras palabras, la unidad nacional y el plebiscito a lo largo de la historia sirven para justificar un mayor poder del Estado, mientras que se eluden los procedimientos democráticos normales, que se basan en elecciones justas, la separación y el equilibrio de poderes.

El plebiscito no solo se basa en una relación emocional entre los seguidores y el líder, sino que también es legal. El jefe, una vez que ha adquirido la confianza de las masas, busca la confirmación popular por medios aparentemente legales.

Hay que decir que el plebiscito es sustancialmente diferente de las elecciones democráticas reales: apela al pueblo, que, sin embargo, no tiene alternativa, ya que está obligado a aceptar o rechazar la decisión propuesta por el jefe.

En cuanto a la relación entre la retórica nacional y el plebiscito, conviene decir que estos dos conceptos conducen a un tercer concepto, el de populismo. No se trata de una ideología, sino que constituye un enfoque particular de la política para el que la principal fuente de inspiración y el término de referencia constante es el pueblo considerado como un agregado social homogéneo y como depositario exclusivo de valores positivos, específicos y permanentes.

Prende prescindir de los órganos intermedios de la democracia parlamentaria para que el dirigente se dirija directamente al pueblo, considerado como un «todo» homogéneo y no como un conjunto de personas diferentes, con expectativas distintas, tal vez organizadas en asociaciones, cada una de las cuales forma parte de la sociedad civil.

Según Reinhard, se puede trazar una relación causa-efecto entre el nacimiento del concepto de nación y el de pueblo. Arroja luz sobre los mecanismos que determinan el uso arbitrario del concepto de nación para justificar la intención de conformar las comunidades particulares donde los individuos construyen su identidad.

3. Conclusiones

Solo podemos entender el significado de la memoria y la identidad si partimos del concepto de libertad de este autor. Para entender su concepto, podemos remitirnos a la distinción que hace Giovanni Sartori (1987), entre libertad en sentido negativo y libertad en sentido positivo. Según el politólogo italiano, la primera es la libertad de algo, mientras que la segunda es la libertad de hacer algo. Con ello, Sartori pretende afirmar que, para poder actuar para hacer la propia voluntad (libertad de hacer) es necesario estar libre de coacción (libertad de). Como liberal, a Sartori le preocupan sobre todo los peligros que pueden surgir del excesivo poder del Estado.

Podemos decir que Jouvenel y Reinhard se mueven en la misma línea. La libertad consiste, en primer lugar, en liberarse del yugo del Estado. Pero, como veremos, no se corresponde con el simple individualismo. Están influenciados por el pensamiento político cristiano, ofreciendo una visión de la libertad como el equilibrio entre la independencia del Estado y la firme pertenencia a la propia comunidad familiar.

A partir de esta premisa, estos tres autores formulan una visión de la libertad íntimamente ligada a la clase aristocrática. Esta libertad, concebida como independencia del Estado, se debe a la presencia de familias y grupos de individuos de la misma clase social capaces de poner freno a las exigencias del Estado.

Por eso, la libertad está íntimamente ligada a la memoria: según los tres autores, el Estado solo puede ser contrarrestado por un grupo de familias aristocráticas. Ellas, recordando su origen, son capaces de frenar un poder impersonal. La legitimidad política de la aristocracia se basa en la memoria, o en el papel que históricamente han desempeñado algunas de estas clases aristocráticas.

La costumbre es uno de los conceptos clave para entender la dinámica del poder y la obediencia. Todo el mundo nace en un contexto social determinado en el que el valor del respeto a la autoridad se transmite espontáneamente, empezando por la familia. Al menos al principio, nadie obedece por consentimiento deliberado, sino por costumbre. Las sociedades que han evolucionado han transmitido a menudo las instituciones y los valores de los que fueron promotores a lo largo de los siglos.

Además, es la memoria la que cohesiona la familia y, en segundo lugar, la sociedad: cada miembro de la sociedad adquiere una individualidad y una identidad solo en el contexto de una comunidad.

Para llegar a estas conclusiones, los autores trasladan una fuerte crítica al racionalismo aplicado a la política.

Desde el punto de vista metodológico, afirman que una sociedad no puede ser gobernada simplemente aplicando una política determinada, sino que es necesario permitir una evolución espontánea de la sociedad. El pensamiento de Jouvenel y Reinhard puede compararse con la crítica al constructivismo de muchos autores liberales.

La crítica al racionalismo de estos dos autores es similar a las consideraciones sobre el constructivismo avanzadas por Hayek (1982). Insiste mucho en la influencia que las ideas, tal vez nacidas en el mundo académico, pueden tener en la sociedad civil y, en definitiva, en la vida cotidiana. Existe la creencia generalizada de que ciertas teorías y visiones nacidas en ámbitos considerados esencialmente autorreferenciales, no calan en la sociedad. En realidad, sí lo hacen, y lo más importante es tener en cuenta que el «hombre de la calle» no está consciente de ello. Simplemente acepta estas ideas de forma pasiva una vez que los medios de comunicación las ponen a su disposición.

La crítica de Hayek se dirige específicamente a todos aquellos intelectuales que siempre han pretendido comprender con una simple teoría todo un modo de producción. Desde este punto de vista es posible creer que un grupo de burócratas, siguiendo la teoría correcta, puede cambiar la sociedad para mejor, sin tener en cuenta la indeterminada variedad de voluntades e identidades individuales.

Referencias

- Anderson. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, [Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo]. Verso.
- Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom* [Camino de servidumbre]. Routledge.
- Hayek, F. A. (1945). *The Use of Knowledge in Society* [El uso del conocimiento en la sociedad]. *The American Economic Review*, 35(4), 519-530. <http://www.jstor.org/stable/1809376>.

- Hayek, F. A. (1980). *Individualism and Economic Order* [Individualismo y orden económico]. Chicago University Press.
- Hayek, F. A. (1954). *History and Politics, in Capitalism and the Historians* [Historia y política, en El capitalismo y los historiadores]. Chicago University Press.
- Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty* [Los fundamentos de la libertad]. Chicago University Press.
- Hayek, F. A. (1983). *Law, Legislation and Liberty* [Derecho, legislación y libertad]. Routledge.
- Jouvenel, B. De (1945). *Du Pouvoir*. [Sobre el poder]. Librerie Hachette.
- Jouvenel, B. De (1952). *The Ethics of Redistribution* [La ética de la redistribución]. Cambridge University Press.
- Jouvenel, B. De (1955). *De la souveraineté* [La soberanía]. Génin.
- Jouvenel, B. De (1963). *The Pure Theory of Politics* [La teoría pura de la política]. Yale University Press.
- Jouvenel, B. De (1964). *L'art de la conjecture, Futuribles* [El arte de la conjetura, futuribles]. Éditions du Rocher.
- Jouvenel, B. De (1972). *Du Principat et autres réflexions politiques* [Sobre el principado y otras reflexiones políticas]. Hachette.
- Mahoney, D. (2005). *Bertrand de Jouvenel: Conservative Liberal and the Illusion of Modernity* [Bertrand de Jouvenel: Liberal conservador y la ilusión de la modernidad]. ISI Books.
- Reinhard, W. (1999). *Geschichte der Staatsgewalt: Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart* [Historia del poder estatal: una historia constitucional comparada de Europa desde sus inicios hasta la actualidad]. Beck.
- Sartori, G. (1987). *The Theory of Democracy Revisited* [La teoría de la democracia, una nueva mirada]. Chatham House.

Derechos de Autor (c) 2021 Gabriele Ciampini



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.

IN MEMORIAM

**Volumen 4 | Número 2
(julio-diciembre 2021)**



INSTITUTO
FE Y LIBERTAD

www.feylibertad.org



Un cristiano comprometido con la libertad: Edmund Opitz (1914-2006)

A Christian Committed to Freedom: Edmund Opitz (1914-2006)

Carroll Rios de Rodríguez

Instituto Fe y Libertad

crios@feylibertad.org

Durante más de seis décadas, de 1946 hasta el 2014, una bella mansión de madera, localizada sobre una colina en Irvington, en Nueva York, sirvió de destino a una gran diversidad de personas amantes de la libertad. Allí se instaló la sede de uno de los primeros centros de investigación del mundo dedicados a la exploración de las ideas de la libertad, la Fundación para la Educación Económica (Foundation for Economic Education, FEE). REV

Curiosamente, el idílico pueblo de Irvington, o Irvington-on-Hudson, fue rebautizado así en 1854, y en ese momento, la oficina de correos mudó su rótulo de Dearman a Irvington (Irvington Historical Society). Unos residentes convencieron a las autoridades de renombrar la villa para honrar al autor de los cuentos *La leyenda de Sleepy Hollow* y *Rip van Winkle* (1819), Washington Irving, cuya casa, Sunny Side, se encuentra entre Irvington y Tarry Town (Hodara, 2018).

«Si alguna vez deseara retirarme del mundo y todas sus tentaciones buscando el solaz de los lugares más encantadoramente apacibles y gratos, no dudaría en dirigirme a este pequeño valle, pues ningún otro lugar conozco que tanta paz ofrezca», escribió Irving (1820) inspirado en estas tierras a orillas del río Hudson. Quienes frecuentaban la mansión de FEE disfrutaron de esta paz;

durante sus retiros o seminarios, pusieron en pausa sus vidas para asimilar las ideas de la libertad. En 1955, cuando Edmund Opitz se sumó a la administración de FEE, los instructores de dichos seminarios incluían a verdaderas estrellas del movimiento liberal. Aportaban a los eventos el editor de la publicación de la organización, *The Freeman*, Paul Poirot¹, y el secretario ejecutivo, W. M. Curtiss. Estaría también presente el economista F. A. Harper (apodado Baldy), la compiladora de la obra de Ludwig von Mises, Bettina Bien Greaves, y hasta el mismísimo Mises.

La lista incluiría por supuesto al formidable fundador del centro de investigación, Leonard Read (1898-1983), quien, pese a su humilde origen como granjero, llegó a ser autor de decenas de libros, ejecutivo de la Cámara de Comercio y empresario exitoso (Brandt, 2019). Boylan (2014), citando a dos autores distintos, Kim Phillips-Fein y a Brian Doherty, describe a Read como «un místico casi pacifista... un santo secular libertario zen que creía que la única forma de cambiar el mundo era a través de una autoeducación sin tregua».

Read se trazó como misión «revitalizar el espíritu de la libertad y la responsabilidad individual que estaba menguando tras la aprobación del *New Deal* [nuevo trato]» (Brandt, 2019). Lo poseyó un sentido de urgencia casi apostólico, propio de un converso. Y es que literalmente sufrió una conversión abrupta a las ideas de la libertad. Opitz (1998) nos relata cómo ocurrió: Read se reunió con unos empresarios californianos cuando era representante de la Cámara de Comercio, en 1933, e intentó convencerlos sobre las bondades de las políticas públicas del *New Deal*. Acto seguido, un elocuente empresario, W. C. Mullendore, desbarató sus débiles argumentos. Debido al *New Deal*, «el dinero es injustamente cobrado en impuestos a quienes lo ganaron, para ser otorgado a quienes cabildan por él. Y, tras efectuar estas transferencias, el gobierno mismo se vuelve rico y poderoso, mientras el país sufre una pérdida en productividad, y una erosión en la libertad individual» (Opitz en Sánchez, 1998). Mullendore persuadió a Read y se convirtió en su amigo. Tras su transformación ideológica, Read publicó un libro sobre la filosofía de la libertad, *Romance of Reality* [*Romance de la realidad*] (1937), y luego fundó el centro de investigación, FEE, desde el cual buscaba cambiar la marea (Brandt, 2019).

El principal mensaje que promovió FEE es que la libertad personal consiste en que las personas pueden hacer todo aquello que sea pacífico y que no dañe el idéntico derecho a la libertad de los demás. Read promovió una visión del

¹ Vea la foto del personal directivo de FEE en 1955 incluida en la página de Facebook dedicada a la memoria de Edmund Opitz.

hombre íntegro, que se sustenta a sí mismo y que respeta ciertas tradiciones religiosas y cívicas (Boylan, 2014).

Narra Greaves que, cuando se aproximaba el final de un discurso, Read solía pedir que apagarán las luces. Lógicamente, el público enfocaba su vista en un pequeño foco eléctrico que él, dramáticamente, iluminaba, mientras exclamaba, «¡Ninguna cantidad de oscuridad puede extinguir esta pequeña luz!» (Sánchez, 2017). Seguramente Read y sus colegas sentían que sacar adelante al FEE equivalía a mantener encendido ese pequeño foco.

Objetivamente hablando, Read no era una solitaria luz. Con su carisma y liderazgo, encontró aliados en lugares poco probables. Como relata Opitz (1998), el recién converso contó con el apoyo de varios empresarios en California y hasta del reverendo James W. Fifield, a cargo de la iglesia congregacional que Read frecuentaba. Fifield también era crítico del *New Deal*.

El reverendo Opitz se convirtió en otro fiel compañero ideológico y amigo. Boylan (2014) relata que «a finales de los años cincuenta, FEE contrató a Edmund Opitz, previamente un líder de la Movilización Espiritual, un grupo basado en Los Ángeles que abogaba por los valores religiosos y capitalistas, para que discutiera asuntos religiosos en *The Freeman*». Read rozaba los sesenta años cuando le pidió a Opitz, de 41 años, que se uniera a la batalla (El Amigo de la Marro, 2006). Opitz terminó dedicando 37 años de su vida a dicha aventura (Edmund Opitz, Facebook). Nacido en Worcester, Massachusetts, Opitz se graduó en ciencias políticas y economía en Maryville College, Tennessee, en 1936, y luego obtuvo un doctorado en estudios teológicos de la escuela de religión Starr of King Pacific, en Berkeley, California (Opitz). Durante la II Guerra Mundial, sirvió en la Cruz Roja y, al retornar, vivió en Hingham, MA, donde fue pastor de una iglesia protestante por cuatro años.

Sus estudios de teología le permitieron comprender que «la economía, la política y la teología se implican mutuamente», explica David Keyston (1999). Tanto Read como Opitz consideraban que los valores y principios cristianos constituían la raíz de las ideas de la libertad. Una biografía de Opitz, publicada en el sitio del Mises Institute, afirma que Opitz hizo hincapié en la necesidad de anclar la sociedad libre en una «moralidad trascendente». Además de ser ministro congregacionista, fue parte de la «Movilización Espiritual, una organización que publicó la revista *Fe y Libertad*, para la cual solían escribir Murray Rothbard y Henry Hazlitt. Era enviada a más de 20,000 ministros. Estando en FEE, empezó una pequeña organización llamada *El Remanente*, una asociación de ministros conservadores y libertarios» (Mises Institute).

Opitz escribió varios libros donde exploró la conexión entre libertad y religión. Cabe destacar tres: *Religión y Capitalismo: Aliados, no Enemigos*, publicado en 1970 por Arlington House; *La teología libertaria de la libertad*, de 1999; y *Religión: Fundamento de la Sociedad Libre*, que llegó a las librerías en 1996.

Un proyecto político cristiano, respetuoso de la persona

Edmund Opitz centró su atención en la confluencia del cristianismo, la fundación de Estados Unidos y las ideas de libertad personal. Él sostuvo en varios de sus textos que Estados Unidos es un país cristiano. «Somos una nación cristiana», afirma Opitz (1991). No una teocracia, sino una «sociedad religiosa», o una «comunidad cristiana y bíblica», que imprimió «un orden político secular» a sus raíces cristianas. Narra Opitz (2021) que el primer ministro de la iglesia de Boston, en 1630, proponía la creación de una teocracia al estilo del pueblo de Israel. A diferencia de los reyes engreídos de Egipto o Babilonia, los reyes judíos evitaron la vanagloria: «los profetas rápidamente hubieran puesto a tal rey en su lugar, y un resentimiento popular se hubiera elevado contra semejante inflación del orgullo humano» (Opitz, 2021). En el territorio de Palestina, la autoridad legal y política derivaba de la autoridad de Dios. Los judíos, y también los primeros cristianos, se esforzaron por crear sociedades regidas por los mandatos del Señor. Las leyes humanas codifican la ley divina. «Casi todos los hombres han aprendido esta ley, y también están profundamente comprometidos con la relación religiosa a Dios sobre la cual se basa», escribe Opitz (2021).

El reverendo sostiene que la convivencia pacífica requiere de un acuerdo respecto de aquello que constituye «justicia, honor y virtud. La fuente de la cual una sociedad deriva su entendimiento de estos asuntos es su religión» (Opitz, 1981). Así, la cultura en la China debe su esencia al confucianismo, la sociedad de la India al hinduismo, y el mundo islámico a la prédica de Mohamed. La cultura occidental, incluidos los Estados Unidos, se nutre de una tradición judeocristiana.

Pese a sus raíces teológicas, Estados Unidos no forjó una teocracia como la iraní, aclara el reverendo. En Irán, una rama del gobierno obligó a la población a practicar una versión chiita de la religión, prohibió otras prácticas y castigó a disidentes. «El gobierno de Irán no es neutro con relación a la religión», subraya Opitz (1991). El proyecto de nación de Estados Unidos es profundamente cristiano, pero deja a los ciudadanos en libertad para practicar su fe de la forma en que mejor considere.

El gobierno se estructuró a partir de la visión occidental de la naturaleza humana. Cada vida es sagrada.

Para dimensionar correctamente el sentido que los primeros colonos dieron al proyecto político estadounidense es preciso recordar que «nuestra comprensión sobre la naturaleza humana y su destino, sobre el propósito de las vidas individuales, nuestras convicciones sobre lo que está bien y lo que está mal, nuestras normas, emergen de la religión de la cristiandad —no del budismo, confucianismo ni de un animismo primitivo—» (Opitz, 1991).

Algunos autores, como por ejemplo el político demócrata y progresista, Nicholas Rathod (2008), objeta fuertemente a esta interpretación, considerándola un invento del movimiento conservador contemporáneo. Escribe: «Esta noción —que las raíces del país son explícitamente cristianas— es tanto tonta como errada, porque devalúa la fe cristiana y falta el respeto al genio de los padres fundadores. El cristianismo no requiere ser endosado por ley o por una fantasiosa reinterpretación de la constitución para tener significado en las vidas de las personas» Para respaldar su afirmación, Rathod menciona que solo uno de los 56 padres fundadores era clérigo, y que James Madison no quería que las autoridades rezaran previo a empezar las sesiones del congreso.

Rathod desvía el argumento. No se trata de los beneficios o daños causados por la política a las comunidades religiosas, sino de las ideas torales que inspiraron a las personas que decidieron las reglas para la incipiente república. Como buen estudioso de la historia, Edmund Opitz sabía que muchos de los padres fundadores de Estados Unidos no estaban comprometidos con su religión. Sabría que George Washington era anglicano, John Adams era unitario, Alexander Hamilton era descendiente de un hugonote francés y cristiano activo, y que James Madison era presbiteriano. Ciertamente, Opitz sabía que Jefferson se consideraba a sí mismo deísta. Varios de los padres fundadores cuestionaron algunas creencias en algún momento; se recuerda a Jefferson y a Benjamin Franklin como abiertamente escépticos. Franklin tenía dudas sobre la naturaleza divina de Jesucristo, por ejemplo. Sin embargo, pese a su reputación como un hombre de la Ilustración, Franklin intervino en las discusiones, durante los primeros meses de la convención constitucional, en pro de colocar a Dios a la cabeza del proyecto político: «¡He vivido, señor, largo tiempo; y entre más vivo, más convincentes son las pruebas que veo de esta Verdad, que Dios gobierna en los asuntos de los Hombres!» (Kidd, 2017).

Supongamos que los padres fundadores fueron grandes pecadores, o cristianos únicamente de nombre. Aun así, ellos concebían la realidad social desde una óptica cristiana. En consecuencia, en la mente de Thomas

Jefferson, la sacralidad de la vida humana debía ser resguardada por un sistema legal. Jefferson proclamó, por ende, una «igual y exacta justicia a todos los hombres, de cualquier estado o persuasión», nos recuerda Opitz en un discurso dictado en la Universidad de Hillsdale en 1973 (Opitz, 1973). Opitz respalda su postura citando al revolucionario Thomas Paine, autor de *La edad de la razón* (1794), usualmente etiquetado como ateo. En un ensayo publicado en 1775, *Pensamientos sobre la Guerra Defensiva*, Paine escribió que los hombres carecían de libertad, pues «hasta la venida de Cristo no había tal cosa como libertad política en ninguna parte del mundo...» (citado por Opitz, 1996, p. 14). Cita en un sentido similar a Edward Gibbon (1737-1794), el historiador inglés experto en el imperio romano y crítico de la religión, así como al periodista y satirista H. L. Mencken (1880-1956). Mencken cobró fama por su aversión al teísmo, a la religión organizada y a la democracia. En su ensayo *Igualdad ante la ley* (1926), Mencken afirmó que

de todas las ideas asociadas con el concepto general del gobierno democrático, la más antigua y quizás la más correcta es la de igualdad ante la ley. Su relación con el esquema de la ética cristiana es demasiado obvia para requerir mención. Se remonta... a la temprana noción cristiana de la igualdad ante Dios. (citado por Opitz, 1996, p. 15)

El reverendo resume sus ideas así:

La búsqueda de libertad del hombre Occidental, tal y como se exhibe periódicamente durante los últimos veinte años, no es una característica del hombre como tal. Es un rasgo cultural, inspirado filosóficamente y religiosamente. La visión religiosa básica de Occidente considera al planeta Tierra como una creación de un buen Dios que dota al hombre de alma, y le hace responsable por su ordenamiento adecuado; lo pone sobre la tierra como una especie de compañero menor, con dominio sobre la tierra; lo exhorta a ser fructífero, y a multiplicarse; le ordena trabajar; lo convierte en guardián de los escasos recursos terrenales; lo hace responsable de su uso económico; y hace del robo algo malo, porque la propiedad es buena. Cuando esta visión llega a prevalecer, se colocan los cimientos para una comunidad libre y próspera tal y como aspiramos en este continente. (Opitz, 1996, p. 15)

La naturaleza humana y la libertad

Los seres humanos, nazcamos donde nazcamos, podemos encontrar en nuestro interior el conocimiento «sólido» de que nos corresponde un lugar en la Tierra, opina Opitz (1981/2021). Autores como el filósofo inglés Antonio M. Ludovici, prosigue Opitz, nos lo recuerdan. En *Man: An Indictment [Hombre:*

Una acusación] (1927), Ludovici señala que las personas poseemos la «sana sensación» o la profunda autoconciencia de que estamos vivos, y que algo nos une a otros seres vivos. Lo que es más, intuimos que como «la margarita o el antilope», somos incapaces de subsistir autónomamente. Tampoco podemos obviar «el poder que encierra aquel misterio oscuro» (citado por Opitz, 2021). En otras palabras, nuestra comprensión del mundo es eminentemente religiosa.

La ley y las demás personas deben proteger la vida humana revestida de sacralidad. El corto tiempo que las personas pasamos en la Tierra es un tiempo de purificación, pues viviremos para siempre. Si tomamos las decisiones correctas, pasaremos a gozar de la presencia de Dios eternamente. Resulta imposible ganarnos el Cielo si carecemos de libertad y responsabilidad por nuestros actos (Opitz, 1991). La libertad personal es un «precioso sub-producto [sic] de la condición» terrenal y humana, sostiene el reverendo (2009). Opitz afirma que los fundadores contemplaron la libertad como un «imperativo religioso»:

Nuestros antepasados, de hace dos siglos, pensaban que la libertad humana era un imperativo religioso. Les encantaba citar tales textos bíblicos como: «Donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor. 3:17) y «proclama la libertad por toda la tierra a todos sus habitantes» (Lev. 25:10). Lucharon por la libertad de culto; pelearon por el derecho a expresar sus opiniones, y por la libertad de prensa para transmitir sus convicciones de manera escrita. Ellos también tenían convicciones firmes respecto de la propiedad privada. El dicho popular en su era fue «¡Vida, Libertad y Propiedad!». (Opitz, 1991)

Opitz define la libertad como algo más que la mera ausencia de coacción, siguiendo la famosa definición de Friedrich A. Hayek. «Empezamos a ver la libertad como el reconcomiendo de ciertos tipos de restricciones o coerciones. Hacia adentro, el hombre es libre cuando se autodetermina y se controla a sí mismo. Externamente, el hombre es libre en sociedad —disfruta de libertad política— cuando los límites que acepta a sus propias acciones no son mayores que las necesarias para que se satisfagan los requerimientos de todos los demás individuos a una libertad similar» (Opitz, 1962b). Es decir, su concepto de libertad comprende una dimensión trascendente, y está convencido de que los padres fundadores de Estados Unidos pensaban de forma parecida.

Mediante la razón, las personas podemos aprehender nuestra relación con Dios, el mundo creado y los demás hombres. Los seres humanos que integran un conglomerado social influyen sobre las características y la cultura de dicha comunidad. Es posible diferenciar la cultura estadounidense de la japonesa y de la guatemalteca. No obstante, Edmund Opitz cree que todos los seres

humanos poseemos ciertas características en común. Identifica cuatro puntos universales en concreto: libertad, propiedad, justicia y actividad económica.

Todas las personas poseen un instinto para «ser libres para perseguir sus metas personales» (Opitz, 1996, p. 36). Lamentablemente, la mayoría de las personas en la historia de la humanidad no gozaron de esta libertad, y vivieron como siervos y hasta esclavos. El instinto por la libertad personal solamente fue «plenamente institucionalizado» una vez en la historia, «en la teoría y la práctica de la filosofía Whig y del Liberalismo Clásico» (Opitz, 1996, p. 37).

En segundo lugar, todos tenemos necesidad de poseer ciertos bienes en propiedad. «Cada uno de nosotros desarrolla una relación de propiedad con cosas en nuestro entorno mucho antes de que evolucionáramos una teoría sobre la propiedad», escribe (Opitz, 1996, p. 37). Desafortunadamente, también algunos sienten el impulso de apropiarse bienes ajenos, mediante el robo o el expolio legalizado. Esta inmoral tendencia obliga a la comunidad a aplicar castigos al ladrón y a declarar la propiedad privada como un derecho inviolable.

En tercer lugar, desde el principio de la humanidad, los seres humanos tienen un sentido de justicia: saben si son traicionados, defraudados o maltratados. Somos capaces de razonar la moral. «Desde que podemos rastrear la historia del hombre, lo encontramos esbozando distinciones éticas, empleando categorías de bien y de mal» (Opitz, 1996, p. 39). La sociedad sufre cuando predomina el relativismo moral, debido a una falta de identificación de ciertos estándares morales. «En cualquier caso, esta ley moral está anclada en algo más profundo y fundamental que los sentimientos privados, la opinión mayoritaria, los dictámenes partidistas, o el deseo de un déspota. La ley moral es una faceta importante de la naturaleza de las cosas, y compromete a todos los hombres y las mujeres» (Opitz, 1996, p. 41).

Finalmente, por supervivencia, los hombres aprenden a trabajar y a cooperar unos con otros. «Virtualmente no existen tribus tan primitivas, ni colectivismos tan totalitarios, que eviten que las personas se involucren en intercambios voluntarios para beneficio mutuo. Pero solo muy rara vez el mercado logró ser institucionalizado como la economía de mercado, esa cosa que llamamos capitalismo» (Opitz, 1996, p. 42). Existen mercados con distintos regímenes políticos, pero la economía de mercados se institucionaliza únicamente en significativas condiciones, como las siguientes: las personas deben tener fe en la razón y la verdad, deben creer en el libre albedrío, deben estar comprometidos con un sentido del derecho, deben enarbolar convicciones respecto del orden moral y deben promover una filosofía sólida respecto de la naturaleza humana y su destino (Opitz, 1975).

Opitz añora un orden social consonante con la naturaleza humana, en el cual cada ser humano puede florecer. Añora un verdadero Estado de derecho. Así lo explica al señor Bennett en un famoso intercambio de 1953. Bennett aduce que el cristianismo no pone restricciones al poder gubernamental, pero Opitz le aclara que «el negocio de la sociedad es paz; el negocio del gobierno es violencia. Entonces, la pregunta es: ¿qué servicio rinde la violencia a la paz? La respuesta libertaria es que la violencia puede servir la paz solo si restringe a quienes rompen con la paz» (Opitz, 1953).

A pesar de que existe un orden y un patrón en el mundo, los seres humanos no estamos predeterminados. «Al no estar encadenado a un patrón de comportamiento», las personas tienen que conocerse a fondo y esculpirse, con la ayuda de los demás, y dentro de un conjunto de reglas que resguardan los derechos inherentes a la libertad, la vida y la propiedad.

Rechazo al materialismo

El liberalismo clásico que suscribe Opitz dista mucho de ser una filosofía materialista, precisamente por su fundamento cristiano. En su discurso en Hillsdale, Edmund Opitz (1973) explora la alternativa:

Pero supongamos que el ser humano no es un ser creado. Supongamos que el ser humano no es una persona, sino una cosa. Si el universo simplemente es un hecho bruto, sin mente y sin significado, reducible en última instancia a materia y movimiento, entonces el hombre es una cosa como cualquier otro artefacto...Supongamos que asumimos, como lo hacen muchos de nuestros contemporáneos, que el ser humano es un producto fortuito de los movimientos al azar de las partículas de materia.

Una vez nos embarcamos en esta vena de pensamiento, desembocamos en posturas materialistas, y terminamos objetivizando al hombre. Y entonces, el Estado puede considerarnos como peones o cosas manipulables. Puede practicar la ingeniería social y genética. El materialismo provee el fundamento para los regímenes totalitarios.

En una Conferencia sobre la Libertad Leonard Read, Opitz expresó la sensación de ser testigo de una batalla entre los materialistas y los no-materialistas durante el siglo XX. «Dos visiones del mundo están en conflicto, el materialismo, sin sustancia intelectual, pero de adhesión apasionada, versus el no-materialismo, que provoca solo una devoción tibia a pesar de sus fortalezas intelectuales y morales» (Opitz, 1985).

Además de la materia, prosigue Opitz, existen la razón y el pensamiento. Gracias a esa dimensión no material, espiritual o mental, damos sentido a nuestras existencias y podemos estudiar el mundo material. Al negar la dimensión espiritual y moral, inevitablemente caemos en el relativismo moral y perdemos respeto por la integridad de la vida humana.

Un filósofo político que promovió la mentalidad materialista fue Karl Marx. Marx y otros autores popularizaron la concepción del universo como basado en «un mecanismo, un inmenso e intricado juego de relojería, con cada engranaje y diente entrelazado con los demás, en un sistema autocontenido», escribe el reverendo Opitz (1985). «Karl Marx adoptó la creencia que solo la materia es genuinamente real, y ello dio a su doctrina un impulso enorme. La versión marxista de dicha teoría se llama materialismo dialéctico, y el materialismo dialéctico es la religión más difundida hoy» (Opitz, 1985).

En su libro *Religión: el fundamento de una sociedad libre*, Opitz reitera esta idea:

Mientras la religión se encuentra sobre terreno movedizo en la era moderna, la filosofía del materialismo ha cobrado ascendencia casi en todas partes. Es la típica fe en el laboratorio y el mercado. La ciencia adquiere un mágico resplandor... aparentemente, hace entrega de lo que la religión únicamente prometió... la ciencia adquiere un significado mesiánico en lo que Karl Marx nombró su «socialismo científico», y la filosofía del materialismo dialéctico sobre el cual se basa el comunismo rigurosamente excluye a Dios y considera la religión como enemiga. (Opitz, 1996, p. 98)

En la práctica, el comunismo de inspiración marxista se propone crear un «hombre nuevo, independiente de las viejas ataduras que unían al hombre a la familia, la patria y a Dios». A juicio de Opitz, estos nuevos hombres se convierten en monstruos (Opitz, 1962).

Las ideas son reales, insiste Opitz. Y una idea clave es la sacralidad de la vida. Los humanos no somos Dios, ni nos hicimos a nosotros mismos. Sin embargo, somos libres de reconocer o negar a Dios y las leyes del derecho natural (Opitz, 1985). En conclusión, para el reverendo no hay fundamento más sólido para la sociedad de personas libres que el reconocimiento de la existencia de Dios. A su juicio, es imposible montar una defensa de la sociedad libre desde un enfoque meramente materialista, ni señalando su utilidad o eficiencia, porque lo que hace meritoria a la economía libre son sus fundamentos éticos y jurídicos (Opitz, 1996, p. 212). Tampoco se puede defender la sociedad libre

sobre la base de diversos códigos morales seculares, porque ellos son diversos e incluso contradictorios. El cristianismo, en cambio, dotó a Occidente de un consenso ético, que es, en adición, un consenso superior al que prevaleció en otras sociedades en la antigüedad (Opitz, 1993).

En estas frases, Opitz deja entrever el debate que se libraba entre miembros del movimiento libertario. Su defensa cristiana del capitalismo quizás resultaba desagradable a los seguidores del objetivismo filosófico de Ayn Rand, quien afirmó siempre su ateísmo. Mientras Murray Rothbard y Ralph Raico, entre otros, manifestaban tendencias casi anarquistas, Opitz pensaba que era un error citar a los padres fundadores como adeptos a las «herejías anarquistas», para parafrasear a Brian Doherty (2008). La fusión entre el tradicionalismo, el cristianismo y el liberalismo clásico fue importante durante décadas para el movimiento libertario estadounidense, sobre todo mientras se cernía sobre el mundo la amenaza del comunismo. Algunos libertarios sentirían que el cristianismo y el tradicionalismo retrasaban el avance de las ideas. Para Opitz, en contraste, la alianza no solo era coherente, sino necesaria: el pastor protestante era incapaz de separar sus creencias religiosas de sus creencias liberales. El debate no se ha extinguido y hoy existen muchos autores que intentan renegar del conservadurismo y construir defensas del mercado libre con argumentos cientifistas, anarquistas, seculares, ateos o agnósticos, y hasta progresistas.

El bicentenario de la independencia a la luz de los escritos de Opitz

Durante el año 2021, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y Perú celebraron el bicentenario de la declaración de su independencia de la corona española. Los próceres de estas naciones independientes se inspiraron, en parte, en la revolución americana de 1776, que culminó en la fundación de la república federal de los Estados Unidos, y en la revolución francesa de 1789. El Acta de Independencia de Centroamérica no invoca, sin embargo, la libertad personal. Abunda la literatura que contrasta las experiencias de conquista y colonización de América del Norte e Hispanoamérica. A pesar de las diferencias en el tiempo, en los procesos y en la cultura, los protagonistas de la historia tanto en el norte como en el centro y sur de América estaban imbuidos de una cosmovisión «occidental» que recogía aprendizajes de la Antigua Grecia y Roma, el judaísmo, y el cristianismo (Gregg, 2020).

Edmund Opitz centró su análisis en la historia de Estados Unidos. Pero, a su entender, la experiencia de sus antepasados, quienes lograron combinar una ética cristiana con un sistema político y económico libre, no era exclusiva a su país. Muchos otros países son herederos de la cultura occidental y del

cristianismo. Todas las personas, sin importar dónde nacieron, tienen grabado en su ser ese impulso universal (y natural) a la libertad, la propiedad, la justicia y a la cooperación social y pacífica. Tanto las ideas de la libertad como las reglas sociales que inspiraron pueden ser aprehendidas en una gran diversidad de idiomas, por personas inmersos en diversas culturas, y son replicables.

Dar a conocer los escritos de Edmund Opitz a un público latinoamericano constituye un primer paso para difundir esta radical defensa de la libertad a nuevos públicos. Opitz nos invita a formular preguntas corolarias, como las siguientes: ¿Existe en nuestros países una conciencia tan clara como la de Opitz sobre los peligros de las filosofías materialistas? ¿Cómo hacemos frente a otras ideas de la modernidad que retan tanto los fundamentos religiosos como los fundamentos económicos de la sociedad libre? ¿Quiénes han sido los defensores de la amistad entre la religión católica, la religión oficial de las colonias españolas, y la libertad de mercado? ¿Cómo podemos popularizar e institucionalizar este ideario en los distintos países de América Latina?

Referencias

- Acta de la Independencia de Centroamérica, 14 de septiembre de, 1821, recuperada de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1575/7.pdf>
- Boylan, K. (2014). «The Philosophy of Freedom [La filosofía de la libertad]». *Madison Historical Review*, recuperado de <https://commons.lib.jmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=mhr>
- Brandt, T. (2019). «10 Things You Might Not Know about FEE Founder Leonard Read» [10 cosas que quizás no sepas sobre el fundador de FEE, Leonard Read]. *FEE Stories*, 26 de septiembre, 2019, recuperado de <https://fee.org/articles/10-things-you-might-not-know-about-fee-founder-leonard-read/>
- Doherty, B. (2008). *Radicals for capitalism: A freewheeling history of the modern American libertarian movement* [Radicales por el capitalismo: Una historia libre del movimiento libertario americano moderno]. Public Affairs, 2008.
- Edmund A. Opitz died [Falleció Edmund A. Opitz]. (2006, febrero 2). *El Amigo de la Marro*. <https://noticias.ufm.edu/edmund-a-opitz-died/>
- Edmund A. Opitz. (2006). *The Journal News*. <https://obits.lohud.com/us/obituaries/lohud/name/edmund-opitz-obituary?pid=149413986>

- Edmund Opitz. (s. f.). Facebook. Recuperado 13 de mayo de 2022, de <https://www.facebook.com/Edmund-Opitz-237320471164>
- Gregg, S. (2019). *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization*, Chicago: Regneray Gateway. También disponible en español como *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental* (2020)
- Hinkle, G. H. (1972). *Religion and Capitalism: Allies, not Enemies* [Religión y capitalismo: aliados, no enemigos]. Por Edmund A. Opitz. New Rochelle: Arlington House, 1970. 302 pp. *Journal of Church and State*, 14(1), 135-137. <https://doi.org/10.1093/jcs/14.1.135>. <https://doi.org/10.1093/jcs/14.1.135>
- Hodara, S. (2018). *Irvington, N.Y.: A Walkable Village With Striking Manhattan Views* [Irvington, N.Y.: Un pueblo transitable con impresionantes vistas de Manhattan]. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/08/01/realestate/irvington-ny-a-walkable-village-with-striking-manhattan-views.html>
- Irving, W. (2013). *La leyenda de Sleepy Hollow*. E-artnow ediciones. <https://books.google.com.gt/books?id=eKJjDwAAQBAJ>
- Irvington Historical Society. (2021, marzo 8). *About-Irvington Historical Society* [Acerca de la Sociedad Histórica de Irvington]. <https://irvingtonhistorical-society.org/about/>
- Keyston, D. (1999). *Tribute to Edmund Opitz* [Tributo a Edmund Opitz]. *The Philadelphia Society Regional Meeting*. <https://phillysoc.org/keyston-tribute-to-ed-opitz/>
- Kidd, T. (2017). *How Benjamin Franklin, a deist, became the founding father of a unique kind of American faith* [Cómo Benjamin Franklin, un deísta, se convirtió en el padre fundador de un tipo único de fe estadounidense.]. <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2017/06/28/how-benjamin-franklin-a-deist-became-the-founding-father-of-a-unique-kind-of-american-faith/>
- Opitz, E. A. (1953). *Dear Mr. Bennett; Dear Mr. Opitz* [Estimado Sr. Bennett; Estimado Sr. Opitz]. *Faith and Freedom*, 24.
- Opitz, E. A. (1962a, marzo 1). *Planned Chaos and The New Idolatry* [El caos planificado y la nueva idolatría]. *Foundation for Economic Education*. <https://fee.org/articles/planned-chaos-and-the-new-idolatry/>

- Opitz, E. A. (1962b, septiembre 1). Defining Freedom [Definición de la libertad]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/defining-freedom/>
- Opitz, E. A. (1973). Architects of Leviathan [Arquitectos de Leviatán]. *Imprimis*, 2(10). <https://imprimis.hillsdale.edu/architects-of-leviathan-october-1973/>
- Opitz, E. A. (1975, mayo 1). Religion and the Free Economy [Religión y la economía libre]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/religion-and-the-free-economy/>
- Opitz, E. A. (1981, diciembre 1). Perspectives on Religion and Capitalism [Perspectivas sobre la religión y el capitalismo]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/perspectives-on-religion-and-capitalism-2/>
- Opitz, E. A. (1985, marzo 1). Battle for the Mind [Lucha por la mente]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/battle-for-the-mind/>
- Opitz, E. A. (1991, julio 1). Biblical Roots of American Liberty [Raíces bíblicas de la libertad estadounidense]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/biblical-roots-of-american-liberty/>
- Opitz, E. A. (1993, enero 1). Defending Freedom and the Free Society [Defensa de la libertad y la sociedad libre]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/defending-freedom-and-the-free-society/>
- Opitz, E. A. (1996). Religion: Foundation of the Free Society [Religión: Fundamento de la sociedad libre]. Foundation for Economic Education. <https://books.google.com.gt/books?id=x8BjAAAACAAJ>
- Opitz, E. A. (1998, septiembre 1). Leonard E. Read: A Portrait [Leonard E. Read: Un retrato]. Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/leonard-e-read-a-portrait/>
- Opitz, E. A. (2021). Religious Roots of Liberty [Raíces religiosas de la libertad]. Libertarian Christian Institute. <https://libertarianchristians.com/2021/12/17/opitz-roots/>
- Rathod, N. (2008). The Founding Fathers' Religious Wisdom [La sabiduría religiosa de los Padres Fundadores]. Center for American Progress. <https://www.americanprogress.org/article/the-founding-fathers-religious-wisdom/>
- Rev. Edmund A. Opitz. (2014, junio 20). Mises Institute. <https://mises.org/profile/rev-edmund-opitz>

Sánchez, D. (2017). The Man Who Kept the Flame that Would Illuminate the World [El hombre que mantuvo la flama que iluminaría el mundo]. [FEE Stories]. Medium. <https://medium.com/@DanSanchezV/the-man-who-kept-the-flame-that-would-illuminate-the-world-b40395231c48>

Students of History. (2022). Comparing Jamestown and Plymouth Colony. [Comparación de Jamestown y colonia de Plymouth]. <https://www.studentsofhistory.com/comparing-jamestown-plymouth-colonies>

Derechos de Autor (c) 2021 Carroll Rios de Rodríguez



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: 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.

[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 puedan influir 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 4 | Número 2
(julio-diciembre 2021)**



www.feylibertad.org



David Jaime Hernández Gutiérrez (2021), *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida*. Universidad Francisco Marroquín, 145 páginas.

Este libro de David Hernández, uno de los pocos que se han publicado este año sobre los sucesos de la independencia¹, enriquece sin duda un debate necesario y apropiado en el año del bicentenario, aportando algunas propuestas de desigual valor. El trabajo se basa exclusivamente en fuentes secundarias, algo atendible dadas las ya abundantes investigaciones sobre los sucesos de 1821.

Tres son los puntos en los que el autor hace hincapié para rebatir mucho de lo que se ha escrito sobre el tema. El primero se refiere a la denominación que debería darse a la metrópoli de Hispanoamérica antes de la independencia. Hernández afirma, con acierto, que las dependencias hispánicas no eran en sí colonias, como las inglesas de América del Norte, sino partes de lo que llama «Monarquía hispánica», heredera de la tradición pactista medieval. Es cierto que la denominación de «España» resulta anacrónica antes del siglo XIX, y que los habitantes de estas tierras eran considerados «españoles-americanos», para distinguirlos de los «españoles peninsulares», ambos grupos formaban parte de una entidad común. Pero debe considerarse que, aunque anacrónica en cierta medida, la denominación de España se usa también con cierta flexibilidad ya desde fines del siglo XVIII, especialmente en el contexto europeo. Vale entonces su puntualización, aunque más no sea para destacar el carácter singular de dicha monarquía.

El segundo punto en que Hernández se distancia de la historiografía existente no nos parece tan sólido como el anterior. Dicho autor habla de «desvinculación» en lugar de «independencia», haciendo referencia al carácter pactista de la monarquía española. Pero debe tenerse en cuenta que tal carácter de la monarquía fue, desde tiempo atrás, una figura más formal que real, como lo abona el hecho de que todos los funcionarios políticos de importancia fueran designados desde la metrópoli. Es necesario recordar también que, en todos los documentos de la época, se habla solo de independencia, concepto amplio que no solo se aplicó al caso de los Estados Unidos, sino a todas las formas de ruptura de un lazo político anterior. Por eso creemos que no es para nada

¹ Los que conocemos son el de Francisco Pérez de Antón, *Y lograron sin choque sangriento*, ed. Sophos, y el de nuestra coautoría con María Lorena Castellanos, *La independencia y el centenario*, ed. SET, ambos publicados en Guatemala en 2021.

equivocado referirse, en este caso, a un proceso de independencia, tal como lo hicieron quienes actuaron durante el complejo proceso que dio origen a las actuales naciones hispanoamericanas.

El tercer punto, «la oportunidad perdida», suscita muchos interrogantes. Creemos, sinceramente, que no hubo tal oportunidad, como el mismo autor lo deja bien claro al relatar los múltiples conflictos y tensiones que, desde tiempo atrás, se presentaron en Centroamérica. Es verdad que las propuestas de José Cecilio del Valle eran sensatas y bien encaminadas, pero nos queda latente una pregunta: ¿por qué hubiera sido factible en 1821 aquello que, apenas tres años después, no se pudo lograr? Porque la constitución de la República Federal de 1824 era, a nuestro juicio, a lo máximo que podía aspirarse, tanto en 1821 como en 1824.

En cuanto a los aspectos formales de este libro queremos destacar lo valioso de los cuadros resumen que ha elaborado el autor, muy oportunos y convenientes. La prosa, creemos, es excesivamente repetitiva, lo que le resta fluidez a la lectura y hay una errada calificación de la propuesta de Agustín de Iturbide (página 63) que de ningún modo puede considerarse como sujeta a una «clara influencia revolucionaria francesa». Por otra parte, pensamos que faltó una pequeña nota biográfica sobre el autor, necesaria para entender mejor su trayectoria y evaluar, con más exactitud, su muy valioso esfuerzo.

Carlos Sabino

Universidad Francisco Marroquín
sabino@ufm.edu



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.



León M. Gómez Rivas (2021), *Escolástica e Independencia: Las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana*. Editorial Fe y Libertad, 198 páginas.

El 2021 marca el cierre del ciclo de los bicentenarios de las independencias hispanoamericanas que comenzaron en 2010. En este contexto, es propicia la publicación del Instituto Fe y Libertad de la obra del doctor León Gómez Rivas a propósito de las fuentes religiosas que de alguna forma se imbricaron en el contexto de la emancipación de Iberoamérica, contrario a lo que comúnmente se cree que exclusivamente las ideas ilustradas inspiraron estos procesos.

Esta obra cuenta en sus inicios con una descripción de la historiografía sobre la teoría de la soberanía y el origen democrático del poder político —de fuertes connotaciones iusnaturalistas— esgrimida por el jesuita Francisco Suárez en sus obras torales del siglo XVII, *Defensio Fidei* y *De Legibus*, y también por la llamada Escuela de Salamanca, de gran proyección e influencia en el mundo Iberoamericano, e incluso hasta nuestros días; principalmente en lo tocante al derecho internacional, la economía y la política. De manera que esta descripción inicial ayudará a formular la hipótesis de que las ideas que desde la filosofía moral que desarrolló la Escolástica tardía, de alguna forma influyó o constituyó un antecedente para los procesos de emancipación e independencia que viviría la región en el siglo XIX y, por ende, estas revoluciones emancipadoras también tendrían de suyo una fuerte sustentación religiosa.

En ese sentido, Francisco Suárez expondría en el siglo XVII un alegato rotundo frente al absolutismo y en defensa de la sociedad civil, partiendo del derecho natural tomista y aristotélico que derivará en una suerte de justificación a la rebelión apelando a la idea de soberanía del pueblo como único depositario de esa «potestas» que reviste de legitimidad al poder político. De tal suerte que, tomando en cuenta el importante influjo del pensamiento suarista en la academia americana, se inferiría que su influencia en los postulados sobre la soberanía popular pudo haber tenido más relevancia en la América española del siglo XVIII, que la misma teoría ilustrada rousseauiana del «contrato social», como suele referir la historiografía tradicional (con un fuerte sesgo antihispánico y secularista) sobre el tema.

Se sabe pues que antes de su expulsión por los Borbones en 1767, los jesuitas enseñaron en colegios y universidades americanas, donde la transmisión de estas teorías de la soberanía popular estuvo bastante extendida y, de hecho, muchos historiadores contemporáneos incluso admiten que durante los siglos XVII y

XVIII estas teorías gozaron de una aceptación casi universal, lo cual constituye un antecedente preindependentista muy claro y evidente. De hecho, a la luz del estudio de estas fuentes jesuitas, el resultado probable es que se minimice el papel que en la historiografía tradicional se le ha otorgado a la influencia de las revoluciones estadounidense y francesa en la ruptura definitiva con el orden colonial y se resalte más el papel de la Escolástica tardía como precursora de ese cambio de mentalidad frente al absolutismo.

Incluso, si se analiza con detenimiento al movimiento «juntista» o «juntero» de 1808, se evidenciará de una forma concluyente que el mismo no fue sino una reacción nacionalista frente a la invasión francesa a España y que realmente su inspiración no fue foránea, sino que tenía unos fundamentos intelectuales y culturales bastante propios. El planteamiento de que en ausencia del monarca, la autoridad vuelve al pueblo, y que este es el único que tiene la potestad para nombrar un nuevo rey o darse la forma de gobierno que mejor le acomode, tiene orígenes muy evidentes en las teorías soberanistas y contractualistas de Francisco Suárez y Luis de Molina.

Tanto en Chile como en Argentina y también en Perú, varios historiadores del siglo XX desarrollaron la hipótesis de la influencia del pensamiento jesuita en las independencias tomando como evidencia la revisión de las bibliotecas coloniales de carácter civil y religioso. Pero también iniciativas recientes como la Fundación MAPFRE han resaltado el impacto que tuvo en América la expulsión de los jesuitas, poniendo de nuevo sobre la mesa la influencia de sus doctrinas políticas en las revoluciones de independencia.

Cabe también señalar el recelo, y muchas veces el abierto rechazo, que provocaron estas teorías soberanistas de los jesuitas en la monarquía absoluta de los Borbones (importada desde Francia y fuertemente influenciada por las tesis absolutistas de Juan Bodino) y de allí precisamente viene la prohibición de la Corona de enseñar tales doctrinas, además del destierro de la Compañía de Jesús del territorio americano, por su obediencia al Papa y no al poder real. Valga la mención de la prohibición del rey Carlos III en 1767 de enseñar en las universidades el tema del tiranicidio, que sabemos fue desarrollado por el escolástico salmantino Juan de Mariana a finales del siglo XVI.

Además de la influencia de la teoría de la soberanía popular de los jesuitas en los procesos de las independencias hispanoamericanas, también existen autores contemporáneos que ubican en la Escolástica tardía de Salamanca, los «orígenes» del liberalismo clásico debido a las reflexiones que adelantaron estos pensadores en materia de filosofía moral, teoría de los contratos, teoría de precios, derechos de propiedad y el tema del interés entre los siglos XVI

y XVII. Sin embargo, el autor pondera que este desarrollo intelectual se vería interrumpido abruptamente por la crisis de sucesión de los Austria que llevaría al poder finalmente a los Borbones en el siglo XVIII y que a partir de ese momento España entraría en una suerte de letargo y estancamiento intelectual.

Durante los siglos XVI y XVII, las teorías salamantinas se estudiarían en los colegios y universidades de los virreinos del Nuevo Mundo. De hecho, se sabe que las universidades virreinales de Santo Domingo (1538), de San Marcos en Lima (1551), de La Plata (1552) y en Quito (1586), etc., se hicieron prácticamente al calco de Salamanca, copiando su estructura, organización y planes de estudio. Además, muchos académicos salamantinos como Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz, Luis López, Alonso de Veracruz, Pedro de Oñate, Juan de Hevia Bolaño, etc., impartieron cátedras importantes en varios recintos universitarios este lado del Atlántico. De hecho, refieren las fuentes de la época que muchos americanos tenían mejor instrucción académica que varios españoles de la metrópoli y que para el siglo XVII, la Universidad de San Marcos en Lima contaba con un alto prestigio en la academia hispana y su biblioteca era de las más completas de la América española.

Así las cosas, es factible considerar a los jesuitas salamantinos como los precursores no solo de la emancipación hispanoamericana, sino del pensamiento liberal clásico, desmintiendo la tesis de que las raíces del liberalismo se encuentran en el mundo anglosajón con pensadores como John Locke y Adam Smith. En ese sentido, cabe preguntarse si existió primero una «Ilustración hispana» que de alguna forma promovió unos debates académicos importantes en el seno de las aulas universitarias, pero que de ninguna forma permeó en el pensamiento de las élites gobernantes ni en el espíritu de aquellos tiempos.

Esta relación entre la Escolástica tardía y la Ilustración —ambas derivadas del proyecto moderno— son relevantes a la hora de profundizar en las raíces teológicas de la modernidad y, consecuentemente, de las ideas religiosas de las independencias. La revisión documental de las bibliotecas universitarias del Nuevo Mundo dan cuenta de esta conexión, cuyo inventario revela la existencia de ejemplares de obras de Newton, Bacon, Descartes, Grocio, Leibniz, Locke y Voltaire, que reposan junto a los compendios escolásticos de Tomás de Aquino, Diego de Avendaño, Escobar y Mendoza, Feijoo, Vitoria, Soto, Vázquez, Leonardo Lessius y, sobre todo, el jesuita Francisco Suárez.

Esto hace concluir al autor que las universidades americanas mantuvieron un gran nivel académico y que eran bastante abiertas al conocimiento de las nuevas ideas ilustradas. De manera que los jesuitas serían una suerte de «bisagra» entre *tradición y modernidad* o, en otras palabras, entre el pensamiento escolástico

e ilustrado, que en el siglo XIX desembocaría en que las élites criollas de la América Española —todas formadas en las universidades— se plantearan las independencias y el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas.

Alejandra Martínez Cáncica
Universidad Francisco Marroquín
alejandramartinez@ufm.edu



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.



María Lorena Castellanos y Carlos Sabino (2021), *La Independencia y el Centenario: una mirada desde el siglo XXI*. Editorial SET, 248 páginas.

Durante el presente año, las redes sociales se llenaron de intensos debates en cuanto a la licitud de celebrar el bicentenario. Definitivamente, la pandemia nos ha arrebatado muchísimas vidas y golpeado nuestro entusiasmo. El Estado de Guatemala sigue dejando mucho que desear, empezando con su incapacidad de cumplir las funciones más básicas: impartir justicia y proteger a la ciudadanía. Muchos objetaron la necesidad de siquiera tener eventos y ceremonias especiales, considerando el endeudamiento y despilfarro que hemos presenciado durante la administración de Giammattei.

Sin embargo, considero que el 2021 destacó en un ámbito importantísimo. Se publicó una innumerable cantidad de libros, artículos, críticas y ensayos en torno a la independencia y lo que significa para nosotros doscientos años después. Nunca en nuestra complicadísima historia habíamos gozado de libertad de expresión por un tiempo tan prolongado. Ya no desaparecen personas por sus opiniones políticas. Al contrario, el debate y el cuestionamiento se han convertido en la norma. Aunque hay claras señales de tendencias autoritarias en el mundo, consideré oportuno recordarle al lector sobre esta gran bendición que tenemos y por qué escribir esta reseña ha significado tanto para mí.

Todo lo publicado en torno a la independencia de Centroamérica busca proveer una perspectiva sobre los hechos consumados antes y después de ese trascendente 15 de septiembre. Carlos Sabino y Lorena Castellanos lograron proveer algo completamente original y distinto: una narración sobre los acontecimientos previos al centenario y cómo se celebró. Esto en particular llamó mi atención. Es posible apreciar mejor los cambios y transformaciones de nuestro país comparándonos no solo con 1821, sino también con 1921. Es un tema que despierta la curiosidad de todo amante de la historia.

Tradicionalmente, los libros de historia en Guatemala se han hecho con un lenguaje muy académico o son muy extensos. Esto es algo tedioso para el ciudadano promedio, quien apenas ve un beneficio en informarse sobre el pasado. Sin embargo, *La Independencia y el Centenario* no entra en esta categoría. Está dirigido al guatemalteco que carece de conocimiento histórico, por lo que lo recomiendo a toda persona que busca empezar con algo. De hecho, ese es el rasgo distintivo de todas las obras de Sabino: una simplicidad del lenguaje sin omitir hechos y reflexiones importantes.

Existe una pregunta muy válida con la que me encuentro siempre que recomiendo un libro: ¿está esta obra sesgada? En Guatemala, han abundado los libros que presentan la historia desde una perspectiva completamente ideológica, omitiendo o sobresimplificando los hechos para ajustarlos a los sesgos del autor.

Debo decir, en primer lugar, que es imposible encontrar un autor que sea completamente objetivo. Todo escritor debe, sin excepción alguna, escoger qué temas tratar y cómo abarcarlos. Existen formas para reducir la arbitrariedad en esta selección, pero no es posible eliminarla completamente. En segundo lugar, no hay que olvidar que los lectores también tienen sesgos. Algunos rechazan a ciertos autores porque retan sus preconcepciones, sobre todo, si se trata de un tema controversial. Sin embargo, debo decir que, mientras leía esta obra, nunca percibí un intento de «adoctrinamiento» por parte de los autores. De hecho, se limitan principalmente a narrar los hechos.

Esto no significa que los autores no presentan ninguna clase de análisis. Dedicamos algunas secciones para comentar el proceso de independencia y todo lo sucedido antes del centenario. En ellas hacen aportaciones que todo lector considerará muy valiosas: la insistencia de no hacer juicios de valor desde los lentes del presente, sino comprendiendo cómo se pensaba en esas épocas. Considero oportuno citarlos:

Del mismo modo, no es justo juzgar a quienes actuaron en el pasado con las ideas y los valores que hoy tenemos. La historia no es un tribunal para condenar las faltas y los errores del pasado, ni el sitio apropiado para ensalzar a unos o denigrar a otros. Toda interpretación histórica debe partir del esfuerzo por conocer y entender el contexto en que los hechos se produjeron, el ambiente y las circunstancias en que se dieron, las motivaciones de quienes actuaron. (p. 83)

La obra critica duramente a los historiados marxistas que interpretan la historia como una lucha de clases. El lector notará en el transcurso de la obra de Sabino y Castellanos que no había tal cosa como un consenso entre los criollos para mantener sus «privilegios de clase». De hecho, estaban extremadamente divididos. Internacionalmente, varias colonias españolas estaban ya luchando por su independencia, entre ellas México con el Plan de Iguala. El Reino de Guatemala se encontraba amenazada por desintegrarse políticamente. Al mismo tiempo, muchos reconocían que la región no estaba preparada para

autogobernarse. Más allá de temas administrativos, había grandes desventajas de comunicación, económicas y sociales. Ni siquiera los conservadores —quienes sí deseaban preservar el orden social predominante— estaban de acuerdo en cuál opción promovía mejor sus intereses. Definitivamente, el lector apreciará la complejidad que representaba esto para muchos y las presiones que había para que se tomara una pronta decisión al respecto.

La segunda parte del libro consiste describir el contexto histórico del centenario. Curiosamente, hay algunas similitudes con nuestra situación actual, como la pandemia de la fiebre española. No obstante, los autores narran la caída de Manuel Estrada Cabrera tras los terremotos de 1917 y 1918; sus consecuencias inmediatas y el panorama precario que vivía el país.

Debo confesar que, en un principio, temía que esta parte no me enriqueciera con algo nuevo. En *Tiempos de Jorge Ubico en Guatemala y el mundo*, Sabino también abarcó la caída de la dictadura cabrerista como preámbulo de una década de inestabilidad política. Como ya conocía este tema desde la pluma de Sabino, parecía que en *La Independencia y el Centenario* iba a ser más o menos una repetición de lo que ya había escrito en el otro libro mencionado.

Afortunadamente, mis temores fueron infundados. Los autores lograron proveer información adicional muy interesante para mostrar las complejas dinámicas sociales que sucedieron para que cayera la dictadura. Los capítulos abundan con datos sobre publicaciones periodísticas, propaganda y acuerdos firmados. Hay detalles que el lector encontrará interesantes. En lo personal, me llamó la atención la redacción del acuerdo de capitulación de Manuel Estrada Cabrera. Noté que la forma de escribir acuerdos y decretos en aquel entonces era exactamente igual al de nuestros días.

Finalmente, el libro abarca los distintos preparativos que se hicieron para celebrar el centenario. Dedicar un capítulo al proceso de construcción de un nuevo palacio nacional. El resto del libro consiste en una descripción de los distintos festejos, torneos, inauguraciones y cuantos eventos se hicieron. El lector se encontrará con un mundo con formas de entretenimiento totalmente distintas a las nuestras. Adicionalmente, podrá apreciar el extensivo trabajo investigativo de los autores. En efecto, considero que este libro será de mucho valor para aquellos historiadores que deseen estudiar los documentos y ceremonias encontrados en la obra, pues ya no tendrán que buscar entre los viejos documentos que se preservan en distintos archivos y bibliotecas.

Definitivamente, este es un libro que le recomiendo a todo aquel que busca descubrir el pasado, comprender a su gente y reflexionar. Guatemala tiene una

historia extremadamente compleja y accidentada. Es nuestro deber en este bicentenario comprender cómo llegamos al punto en el que nos encontramos y hacia dónde realmente deseamos ir.

Pablo Andrés Rosal

Universidad Francisco Marroquín
pablorosal@ufm.edu



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.



John C. Lennox (2019). *¿Predeterminados a creer? La soberanía de Dios, libertad, fe y responsabilidad humana*. Andamio. 424 páginas.

John Carson Lennox, nacido en Irlanda del Norte, es profesor de matemáticas en Oxford y un destacado pensador cristiano. Además de otras credenciales académicas que lo respaldan, sus libros y sus debates con famosísimos ateos (p. ej., Richard Dawkins, Christopher Hitchens o Peter Atkins) lo han convertido en uno de los apologistas cristianos más reconocidos de nuestra época. Su trabajo se ha centrado, a grandes rasgos, en las relaciones entre ciencia, filosofía y teología y, como ya se mencionó, en la defensa de la cosmovisión teísta cristiana. Otros libros traducidos de Lennox: *¿Ha enterrado la ciencia a Dios?*, *El principio según el Génesis y la ciencia* y *Disparando contra Dios*.

El trabajo de Lennox ha estado dirigido a entablar el diálogo crítico con el pensamiento de algunos ateos, lo que muchos llaman apología o defensa de la fe. Sin embargo, *¿Predeterminados a creer?*, a mi parecer, se centra más en el debate teológico interno. Es decir, Lennox no escribe este libro principalmente para defender la soberanía de Dios y la libertad humana frente al determinismo ateo que intenta eliminar el libre albedrío, el cual reduce, por ejemplo, la inteligencia humana o esta libertad a meros epifenómenos neuronales. Lennox lo que intenta, más bien, es concentrarse en analizar cierto tipo de teología determinista, tan extendida hoy día, y las preguntas o interrogantes que ella provoca a los cristianos en general y a los teólogos en particular. Por lo tanto, *¿Predeterminados a creer?* ha sido escrito inicialmente para cristianos interesados en saber qué dicen las Escrituras sobre la soberanía de Dios y la libertad y responsabilidad humana. En palabras de Lennox: «... las Escrituras hablan de estos temas y, por lo tanto, es de nuestra incumbencia [como cristianos] intentar entender lo que Dios nos ha revelado, mientras dependemos totalmente del Espíritu de verdad». No obstante, lo anterior no hace que este libro sea inadecuado o irrelevante para aquellos que estén más interesados en el debate filosófico o científico sobre el tema.

El libro consta de cinco partes. En la primera, Lennox trata de identificar la discusión en un espacio más amplio que la teología cristiana, es decir, analiza el libre albedrío desde la experiencia humana y desde algunos razonamientos filosóficos que proveen cierta certeza razonable de su existencia. Empieza, por decirlo de alguna manera, rayando la cancha del lenguaje o identificando el campo semántico: ¿qué se entiende por libre albedrío? Lennox lo entiende como la «libertad de indiferencia», es decir, «la libertad de haber hecho algo distinto a lo que en la práctica elegimos hacer en cualquier ocasión del pasado».

Este tipo de libertad implica que la elección de escoger entre dos cursos de acción está *completamente abierta*. El tema de la moralidad y el amor son dos razonamientos que ocupa Lennox para defender la existencia de este tipo de libertad.

En una siguiente sección de esta primera parte, Lennox, antes de abordar el determinismo teísta, avanza su argumentación dialogando con algunos autores que sostienen o han defendido el determinismo físico (p. ej. Hawking, Dawkins, Sam Harris, etc.). Si bien es cierto que muchos científicos distinguidos sostienen que la experiencia subjetiva de la libertad no es más que una ilusión, también es cierto que no existe ningún paradigma experimental puro que demuestre que la libertad es una ilusión. En el debate, por ejemplo, mente-cerebro hay enormes grietas sin responder y, además, la investigación sobre el cerebro no puede demostrar que la inteligencia humana se reduzca a meros epifenómenos neuronales, aunque es innegable que el intelecto trabaja con lo neuronal. Muestra de ello es la experiencia de estar abierto al razonamiento crítico y al diálogo, los cuales no tendrían sentido si estamos determinados a decir o creer algo. Los argumentos de Lennox en contra del determinismo físico resultan ser muy atinados y claros; sin embargo, creo que hubiera podido expandirse más en algunos razonamientos filosóficos y apoyarse en autores importantes que han escrito sobre el tema. Karl Popper, por ejemplo, argumentó a favor del indeterminismo ayudándose del argumento antes mencionado, la apertura al razonamiento crítico y al diálogo, el cual resultaba en una «prueba filosófica» de la experiencia del libre albedrío. Sin embargo, también es cierto que al introducir estos «grandes temas» se puede perder el propósito del libro: discutir el determinismo teísta o teológico.

El determinismo teológico puede tener varios matices —Lennox está consciente de ello y siempre trata de ubicar la discusión—, pero en general es la idea de que todo lo que sucede ha sido predeterminado por Dios. Esta idea tiene sus raíces en la comprensión de que Dios es soberano, idea que la Biblia enseña. Sin embargo, cuando la soberanía es malinterpretada produce afirmaciones que son, en palabras de Lennox, imposibles de creer y las cuales no solo presentan problemas morales, sino que nos ofrecen una imagen de Dios alejada de lo que ofrecen las Escrituras. Por ejemplo, ¿Dios sería el autor del pecado? ¿Qué responsabilidad tiene el hombre si todo lo que hace, bueno o malo, es porque Dios así lo determinó? ¿Dios elige a unos para salvación y a otros para condenación? A lo largo de estos capítulos, Lennox va ofreciendo lo que podrían ser los antecedentes históricos y los referentes actuales de dicha teología, siempre teniendo el cuidado de no colocar etiquetas que reduzcan las discusiones y no le hagan justicia al pensamiento de cada autor. Esta primera

parte del libro es indispensable para todos aquellos que no tengan un trasfondo del tema planteado.

A partir de la segunda parte del libro, Lennox entra más a fondo en el análisis bíblico del tema. Aunque al principio ya había hablado un poco sobre la soberanía de Dios y la libertad humana en la narración del Génesis, en esta segunda parte reflexiona de manera más amplia sobre las enseñanzas bíblicas de estos temas y describe los principales conceptos bíblicos empleados: presciencia, predestinación, elección, elegido, escogido. Un elemento muy rescatable de Lennox es que percibe cierta tensión entre la soberanía de Dios y la libertad humana, pero no trata de desdibujarla o eliminarla. Es común en estos casos tratar de reconciliar los datos desde una tradición teológica particular, llegando incluso a subrayar un elemento sobre el otro, a tal punto que un lado de la moneda (soberanía o libertad) carezca de sentido. Lennox nos recuerda: «No ser capaces de reconciliar todo en nuestras mentes no es razón suficiente para dejar de creer una o la otra [soberanía o libertad]».

La tercera parte del libro, titulada *El evangelio y el determinismo*, discute el estatus de la fe en Cristo como Salvador y Señor. ¿El ser humano es capaz de responder al evangelio con fe? ¿Dios otorga la fe porque el ser humano está muerto en sus delitos y pecados? Si la otorga, ¿nosotros cumplimos algún rol? Lennox analiza y da respuesta a tres argumentos muy conocidos que defienden que el hombre es absolutamente incapaz de responder a Dios: 1) la elección incondicional, 2) la depravación total y 3) el pecado original. Aquí tengo que hacer una aclaración al tercer argumento, ya que puede parecer que Lennox niega el pecado original. Con lo que él discrepa es con la siguiente idea: aunque los seres humanos son incapaces de creer en Dios, debido a la depravación total, el que no crean es, sin embargo, culpa de ellos. Por lo tanto, Dios los puede condenar justamente. Esta tercera parte finaliza examinando los capítulos 7-10 del Evangelio de Juan, en el cual nota que Jesús trataba a los hombres como moralmente responsables de su decisión a sus palabras.

Debo decir que este capítulo me dejó un sabor agríndice, especialmente cuando habla de la doctrina bíblica de la justificación por la fe. Lennox sigue sosteniendo la postura clásica que dice que dicha doctrina es el corazón del evangelio: «... [la justificación] es la gloria central distintiva del mensaje cristiano, y ningún creyente debería cansarse de que se le recordara la historia de la salvación de Dios». Además, también sigue interpretando la justificación desde la visión clásica, es decir, una soteriología vertical individual. Aunque esto sigue siendo la interpretación dominante en muchos ámbitos teológicos, lo cierto es que los estudios académicos han avanzado mucho y han planteado nuevas formas de interpretar la doctrina de la justificación, especialmente las nuevas

perspectivas de Pablo. La justificación, desde los «nuevos» planteamientos, no solo se trata del estado del hombre ante Dios (¿qué debo de hacer para ser salvo?), sino de su estado dentro de la comunidad de Dios. Es decir, la justificación también responde la siguiente pregunta: ¿quiénes son el pueblo de Dios? Aquellos que son fieles al Mesías, sean judíos o gentiles. Las nuevas perspectivas sobre Pablo enfatizan la historia de la redención desde una mirada no solo vertical (como interpreta Lennox), sino también horizontal (lectura en categorías sociológicas). Es indudable que en la predicación de Pablo los elementos verticales y horizontales están entrelazados. Además, también ha habido un cambio en cuanto a pensar que la justificación es el corazón del evangelio. Se admite que esta forma parte del mensaje del evangelio, pero no se reduce a ella. El evangelio es la buena noticia de que Dios reina en la persona de Jesucristo, y en Pablo el centro de su predicación parece ser la unión con Cristo.

Me parece sorprendente que Lennox no les preste la debida atención a estos asuntos, sobre todo cuando intenta descubrir lo que realmente la Biblia enseña sobre estos temas. Si bien son temas que muchas veces se vuelven muy técnicos y controversiales, no creo que hubieran sobrado en la discusión sobre la justificación y el estatus de la nación de Israel ante Dios (cuarta parte del libro).

En la última parte del libro, la quinta, Lennox aborda el tema de la garantía cristiana de la salvación, contestando las preguntas clásicas de la discusión: ¿se puede perder la salvación?, ¿los elegidos están seguros de su salvación? Aunque también la discusión bíblica ha avanzado muchísimo sobre este tema, para Lennox todavía es importante abordarlo porque son las cuestiones que le preguntan constantemente y porque el tema de la seguridad y la confianza de la salvación «es relevante para todas las áreas del desarrollo personal cristiano y del evangelismo».

A pesar de las diferencias y discrepancias que se pueden tener con Lennox, sobre todo en cuestiones interpretativas, no hay duda de que *¿Predeterminados a creer?* refleja la originalidad, pasión y perspicacia que lo caracterizan. El que se anime a leer el libro encontrará información valiosísima para su desarrollo intelectual y será una fuente de inspiración para desarrollar su carácter cristiano a la luz de las Escrituras.

Josué Estrada

Instituto Crux y Seteca
josueestrada@gmail.com



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

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

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

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

Declaración de conflicto de intereses

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

Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.



Colaboradores

Giulia Ábalos Romeo (Italia). Magister (*Laurea Magistrale*) en Filosofía por la Università di Pisa y posee una maestría en Lingüística Aplicada obtenida en la University College Dublin (UCD). Actualmente se encuentra cursando un doctorado en Filosofía (Becaria ANID) en la Universidad de los Andes (Chile). Sus principales líneas de investigación se focalizan en fenomenología (con particular interés por el pensamiento de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty), hermenéutica e idealismo alemán.

Marco Tulio Arévalo Morales (Guatemala). Filósofo, pedagogo y psicólogo clínico especializado en logoterapia, orientación existencial y psicología forense. Tiene estudios en ciencias jurídicas y sociales, una maestría en Educación en Valores y otra en Política y Comunicación. Ha sido funcionario de gobierno y consultor de organismos internacionales y empresas. Actualmente, trabaja en el desarrollo de talento humano y en construcción de conocimiento estratégico para diversas entidades. Ha escrito más de cincuenta ensayos académicos sobre temas de filosofía, antropología y más, como *La Globalización ante la Filosofía de la Historia*, *La Refundación del Estado desde el pensamiento de Jacques Maritain*, *Pervivencia de la doctrina metafísica aristotélica en la psicoterapia de hoy*, entre otros.

Gabriele Ciampini (Italia). Doctor en Ciencias Históricas y Sociales por la Universidad de Florencia conjuntamente con la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV). Cuenta con una maestría en Filosofía Política por la Universidad de Pisa. Su interés de investigación es la teoría de la democracia. Ha presentado sus trabajos en algunas conferencias internacionales, como el *Mancept Workshop on Political Theory* y la *European Consortium for Political Research General Conference*.

Alejandro Gómez (Argentina). Doctor en Historia por la Universidad Torcuato Di Tella, Master of Arts de la University of Chicago, y profesor de Historia por la Universidad de Belgrano. Fue becario *Fulbright* para su maestría en Estados

Unidos y *Fulbright Scholar in Residence* en el College of Coastal Georgia. Es profesor de Historia Económica y de *Entrepreneurs* e Innovación en la UCEMA y profesor visitante en la Universidad Francisco Marroquín. Autor de los libros: *Creadores de Riqueza*, *Reflexiones sobre la Historia Argentina*, *José del Valle: Político de la Independencia de Centroamérica*, *La Patria Americana de José del Valle* y *José del Valle: Un ilustrado Centroamericano*, entre otros. Además es autor de artículos académicos en periódicos nacionales e internacionales.

David Jaime Hernández Gutiérrez (España). Licenciado en Historia por la Universidad de Murcia, posee una maestría en Educación y Formación del Profesorado por la Universidad de Murcia y una maestría en Historia y Antropología de América por la Universidad Complutense de Madrid. Es autor del libro *15 de septiembre de 1821. La desvinculación del Reino de Guatemala y la oportunidad perdida* (2021), y coautor del libro *Bicentenario: en busca de la libertad* (2021). Actualmente ejerce como profesor de Historia en la Universidad Francisco Marroquín y en la Universidad del Valle de Guatemala.

Alejandra Martínez Cánclica (Venezuela). Licenciada en Historia egresada de la Universidad Central de Venezuela, con estudios en economía de la Escuela Austriaca en la Universidad Monteávila (Caracas, Venezuela). Actualmente es directora de Estudios Latinoamericanos en Fundación Libertad y Desarrollo, y estudia una maestría en Historia en la Universidad Francisco Marroquín en Guatemala.

Will Ogilvie Vega de Seoane (Inglaterra/España). Licenciado en psicología por la Universidad Santiago de Compostela (España) y posee una maestría en Estudios Internacionales en la misma universidad. Su trabajo de fin de máster trató sobre *Las bases militares norteamericanas en España y su implicación estratégica*. Trabajó varios años en la central de Inditex en recursos humanos y *business partner* para los equipos de producto de Zara. Actualmente, cursa un doctorado con Eduardo Nolla en Pensamiento Político. Además, desde el año 2020, coordina el área de Asuntos Globales en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (UFM) y es profesor de varias asignaturas que están bajo el paraguas de las relaciones internacionales y la teoría política.

Francisca Reyes-Arellano (Chile). Abogada, licenciada en Ciencias Jurídicas y magíster en Bioética. Actualmente se encuentra cursando un doctorado en Filosofía en la Universidad de los Andes (Chile). Se desempeña como profesora de Ética y Filosofía del Derecho en la Universidad de los Andes (Chile) y en la Universidad Católica de San Pablo (Perú). También ejerce como abogada del Comité de Ética Científica y es miembro del Centro de Bioética de la Universidad de los Andes.

Carroll Rios de Rodríguez (Guatemala). Presidente fundadora del Instituto Fe y Libertad. Fiduciaria y miembro del Consejo Directivo de la Universidad Francisco Marroquín. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown. Es columnista y autora de diversos artículos, y además catedrática en la Universidad Francisco Marroquín de cursos de análisis económico de la política, desarrollo económico, historia y ética. En el 2011, Acton publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*.

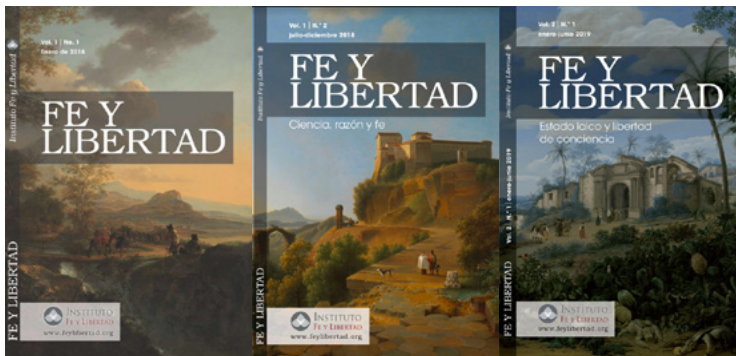
Felipe Schwember (Chile). Investigador de la Universidad del Desarrollo. Licenciado en Derecho y en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra. Sus áreas de especialización son la filosofía política moderna (Locke, Kant y Fichte) y contemporánea (Nozick). Ha investigado acerca de la crítica y recepción de las utopías en el liberalismo contemporáneo. Es autor del libro *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte* (Georg Olms, 2013). Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y ha resultado ganador del XIV concurso de Ensayos «Caminos de la libertad», México.

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.

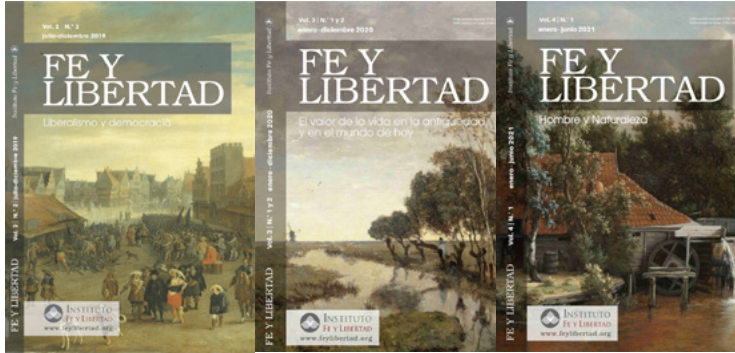
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde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

Para más información sobre la revista y cómo colaborar visite

<https://revista.feylibertad.org>

o escriba a

revista@feyleftad.org

