

# CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / Nº 22



*LYDIA JIMÉNEZ  
JUAN MIGUEL DÍAZ RODELAS  
LUIS FERRERO CARRACEDO  
TERESA CID  
FRANCISCO CONTRERAS  
JOAO ROBERTO DOS SANTOS DA COSTA E SILVA  
JOSÉ LUIS ORELLA  
MARCELO E. AGUIRRE DURÁN  
M<sup>a</sup> ESTHER GÓMEZ Y TERESA B. PEREDA*

**Directora**

LYDIA JIMÉNEZ

**Consejo Editorial**

ANÍBAL VIAL (Santiago de Chile)

AMANCIO LABANDEIRA (Madrid)

CHRISTOPH OHLY (Munich)

CONSOLACIÓN MORALES (†)

JOSÉ LUIS CAÑAS (Madrid)

JOSÉ MANUEL PRELLEZO GARCÍA (Roma)

JOSÉ T. RAGA GIL (Madrid)

LOURDES REDONDO (Madrid)

MICHAELA C. HASTETTER (Munich)

TERESA CID VÁZQUEZ (Madrid)

# Cuadernos de Pensamiento

# 22

2009

---



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»  
de la Fundación Universitaria Española

## Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ .....	7
Pablo de Tarso: notas sobre su mundo religioso, sus comunidades y su teología	
JUAN MIGUEL DÍAZ RODELAS .....	9
Redescubrir lo sagrado. Anotaciones críticas a la fenomenología de la donación	
LUIS FERRERO CARRACEDO .....	33
Aprender a amar: amor y libertad	
TERESA CID.....	81
La crítica liberal del Estado del bienestar: David Schmitz y David Marsland	
FRANCISCO CONTRERAS.....	111
La ciencia política de Tocqueville ante el mundo globalizado	
JOAO ROBERTO DOS SANTOS DA COSTA E SILVA.....	167

El corporativismo como posible vía de desarrollo en España	
JOSÉ LUIS ORELLA.....	193
Aproximación al concepto de «Teología de la Historia»	
MARCELO E. AGUIRRE DURÁN.....	251
Sócrates, una vida para la verdad	
M <sup>a</sup> ESTHER GÓMEZ Y TERESA B. PEREDA .....	263

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

AGUIRRE DURÁN, Marcelo E.  
CID VÁZQUEZ, Teresa  
CONTRERAS PELÁEZ, Francisco J.  
DOS SANTOS DA COSTA E SILVA, Joao R.  
DÍAZ RODELAS, Juan Miguel  
FERRERO CARRACEDO, Luis  
GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup> Esther  
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia  
ORELLA MARTÍNEZ, José Luis  
PEREDA, Teresa B.

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.  
Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352  
e-mail: [fuesp@fuesp.com](mailto:fuesp@fuesp.com)  
[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987



## Presentación

LYDIA JIMÉNEZ\*

**M**e alegra presentar el número 22 de la revista *Cuadernos de pensamiento*, que el lector tiene en sus manos. Como observará, sale a la luz con un nuevo formato: hemos renovado el diseño de la portada y reducido el tamaño y número de páginas con el fin de hacer más fácil y atractivo su manejo. Obviamente, se trata de simples cambios formales sin ánimo de variar la línea editorial de nuestra revista, que viene publicándose ininterrumpidamente desde hace más de veinte años.

Acaba de concluir el Año Paulino, dedicado a profundizar en el pensamiento del Apóstol con ocasión del segundo milenio de su nacimiento (28 de junio 2008-28 de junio 2009), de ahí que hayamos elegido para abrir este número el artículo del profesor Díaz Rodelas sobre la gran figura de san Pablo. Con sabiduría y sencillez nos introduce el autor en su mundo religioso, sus comunidades y su teología; un recorrido en el que la fe se muestra como experiencia viva. El mensaje siempre actual de san Pablo es una invitación a ir a nuestras raíces para conocer el riquísimo legado del que somos herederos. Conociendo su figura, sus luchas y dificultades nos llenamos de confianza para responder a las de nuestro tiempo.

Se suele decir que vivimos tiempos de escepticismo, desconfianza y banalización de todo lo sagrado. Así, el profesor Ferrero nos invita a redescubrir lo sagrado de la mano de J.L. Marion en diálogo con otros autores, con sus interesantes anotaciones críticas a su fenomenología de la donación. Ciertamente la mayor donación de la que el hombre es capaz es la donación de sí mismo a los demás, es decir, la entrega de la persona por amor. Ahora

---

\* Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española.

bien, la acción de amar no es una idea sino una experiencia personal en la que está implicada la libertad. Es el tema que desarrolla en el siguiente artículo la profesora Cid, en el que analiza el vínculo entre amor y libertad.

A continuación tres artículos de filosofía política; el del profesor Contreras nos ofrece las sugestivas tesis de dos autores contemporáneos, D. Schmitz y D. Marsland, sobre la crítica liberal al Estado de bienestar; autores que no se detienen en una mera crítica sino que también esbozan los medios para salir de la crisis, no solo económica sino sobre todo cultural en la que nos encontramos. Por su parte, el Dr. J. dos Santos nos presenta el pensamiento siempre actual de A. de Tocqueville destacando sus raíces cristianas y sintonía con la doctrina social de la Iglesia. Desde una perspectiva más histórica, el profesor Orella, nos ofrece un exhaustivo estudio sobre el corporativismo en la España de principios del siglo XX, propuesta elaborada por algunos intelectuales católicos como alternativa ante el socialismo y el capitalismo.

Por último, el profesor M. E. Aguirre en una interesante relectura de la *Ciudad de Dios* de san Agustín, reflexiona sobre la Teología de la Historia. Otro gran maestro cierra el número, Sócrates, fue la suya una vida para la verdad, como han titulado con acierto las autoras su investigación, las profesoras Gómez de Pedro y Pereda.

La verdadera sabiduría es la unión entre la verdad y el amor, no es por tanto un mero razonamiento sino conocer y amar a Dios: “El que *escucha* mis palabras y las *pone en práctica* se parece al hombre prudente que edifica su casa sobre roca” (Mt 7, 24). Como ha escrito el Cardenal Ratzinger, «el amor y la razón deben aunarse como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor, y el amor es la verdadera razón. En su unidad son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real»<sup>1</sup>. A ello ha de tender, por tanto, siempre nuestra mirada.

Nuestra gratitud a cada uno de los colaboradores en este número por sus interesantes aportaciones. Esperamos que, en su conjunto, puedan servir de estímulo y orientación al lector, impulsándole a interpretar los *signos de los tiempos* con profunda y renovada esperanza.

---

<sup>1</sup> J. RATZINGER, Fe, verdad, y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo, Ed. Sígueme, Salamanca 2006, 160.



## Pablo de Tarso, notas sobre su mundo religioso, sus comunidades y su teología

JUAN MIGUEL DÍAZ RODELAS\*

No cabe duda de que S. Pablo, su obra misionera y apostólica, pero sobre todo sus cartas y la teología expresada en ellas, han marcado la historia de cristianismo y de la teología cristiana. Pocos son, en efecto, los tratados de teología o incluso los libros de espiritualidad en los que Pablo no ofrezca apoyo determinante a la doctrina correspondiente.

Hay que decir, sin embargo, que el influjo real de la teología paulina en la espiritualidad cristiana no se corresponde exactamente con la mencionada importancia que tiene en la teología en general. Lo cual puede deberse a diversos factores, entre los cuales hay que mencionar antes que nada la dificultad que ofrecen algunos pasajes de las propias cartas del Apóstol y que ya fue percibida y expresada por un autor de las primeras décadas del cristianismo, cuyo escrito fue recogido entre los que forman el NT. Se lee, en efecto, en 2 Ped 3,14-16: “Por eso, queridos míos, mientras esperáis estos acontecimientos, procurad que Dios os encuentre en paz con él, intachables e irreprochables, y considerad que la paciencia de nuestro Señor es nuestra salvación, según os escribió también nuestro querido hermano Pablo conforme a la sabiduría que le fue concedida, tal como dice en todas las cartas en las que trata estas cosas. En ellas hay ciertamente algunas cuestiones difi-

---

\* Prof. Dr. D. Juan Miguel Díaz Rodelas, miembro de la Pontificia Comisión Bíblica de Roma, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia.

ciles de entender, que los ignorantes e inestables tergiversan como hacen con las demás Escrituras para su propia perdición”.

En línea con esta afirmación de la 2ª Ped, a lo largo de la historia de la Iglesia no han sido pocos los cristianos que se han apoyado en los escritos paulinos para defender determinadas posiciones que se alejaban del sentir de la Gran Iglesia. Baste recordar, en los primeros siglos del cristianismo, a Marción y, de un modo especial y en época más reciente, a Martín Lutero. A la lectura de Pablo hecha por el antiguo fraile agustino y por otros reformadores hay que achacar el cierto desconocimiento de los grandes postulados de la teología paulina entre la mayoría de los católicos de a pie.

Tampoco hay que olvidar que algunos pasajes de las cartas de Pablo no resultan del todo claro para un lector occidental: su uso de la Escritura, sus anacolutos, la radicalidad con que aborda ciertos temas: todo ello dificulta el acceso al pensamiento del Apóstol, que se hace más inteligible cuando se tienen en cuenta algunos componentes de su propio mundo religioso, así como la configuración de las comunidades fundadas por él y que fueron las destinatarias primeras de sus cartas.

La consideración de estos dos aspectos ayuda también a comprender mejor algunos puntos de la teología de Pablo. A aquéllos y ésta quisiera dedicar estas páginas. En ellas ofreceremos una panorámica muy general sobre las cuestiones abordadas. No pretendo otra cosa que escribir unas “notas” que el lector amable de estas páginas podrá ampliar en los estudios que se enumeran al final del artículo. Dicho lo cual, vamos a entrar en materia.

## 1. EL MUNDO RELIGIOSO DE PABLO Y LAS COMUNIDADES PAULINAS

### 1.1. *Hebreo, hijo de hebreos (Fil 3,5-6)*

Tanto en la carta apostólica escrita como preparación del Jubileo del año 2000 como en la que regaló a la Iglesia cuando concluyó aquella efemérides, Juan Pablo II insistió en la necesidad de que los cristianos tomáramos una conciencia mayor de las raíces judías de nuestra fe. Decía el hoy Siervo de Dios:

“Jesús nació del Pueblo elegido, en cumplimiento de la promesa hecha a Abraham y recordada constantemente por los profetas. Estos hablaban en nombre y en lugar de Dios. En efecto, la economía del Antiguo Testamento está esencialmente ordenada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del universo, y de su Reino mesiánico”.

Lo mismo cabría decir de Pablo. Se ha olvidado muchas veces que el Apóstol nació, creció y se formó como judío; y que esas raíces no se secaron, ni mucho menos, cuando, en el camino de Damasco, Dios se dignó revelar a su Hijo en él (cf. Gal 1,15). Al olvido de estos orígenes judíos de Pablo contribuye la misma forma en que se habla normalmente de la experiencia que vivió el Apóstol en aquel camino y a la que acabo de referirme. Se suele utilizar, en efecto, el término “conversión” y, lo que es más determinante, ésta se suele entender bien en un sentido religioso, como el paso de una religión a otra, o bien en un sentido moral, como el cambio desde una vida alejada de Dios y marcada por el pecado a una existencia sentida como don del Señor, conducida en su presencia y acorde con sus exigencias.

En el caso de Pablo se debe admitir que su existencia cambió completamente en el camino de Damasco. En ese sentido y, sobre todo, porque desde entonces abandonó sus seguridades y dejó que Dios marcara el rumbo y los ritmos de su existencia (cf. Fil 3,4-11), se puede y se debe hablar de “conversión”. Pero evidentemente, la consecuencia de aquella experiencia no fue, ni mucho menos, un cambio de religión: en más de una ocasión, el Apóstol dice, en efecto, de sí mismo que él era y seguía siendo “israelita” (2 Cor 11,22), y a los que nosotros llamamos judíos se refiere con la expresión “mis hermanos según la carne, los israelitas” (Rom 9,1s)<sup>1</sup>. Por otra parte, cuando considera su comportamiento en el judaísmo, dice que era irreprochable (Fil 3,6).

Después de lo ocurrido “cuando ya estaba cerca de Damasco” (cf. Hech 9,3), Pablo no cambió ni de forma de vivir, moralmente hablando, ni de religión: el cambio de Pablo afectó a su manera de ver las cosas. O más bien a su manera de ver la única cosa que él comenzó a tener como único centro de

---

<sup>1</sup> Las cosas se plantean de otra manera en relación con el término “judío”, que Pablo sólo se aplica a sí mismo cuando habla de su pasado, no cuando contempla su presente como cristiano: cf. Gal 2,15.

su existencia desde lo acontecido el día en que se dirigía a Damasco: el conocimiento de Cristo, a cuyos seguidores había perseguido antes de aquella vivencia porque consideraba una locura afirmar que un crucificado podría ser el Mesías de Israel, pero a quien anunció a partir de entonces como tal y como Hijo de Dios (cf. Hech 9,20.22). Vale la pena recordar la afirmación que sigue en Fil 3,7-8 a la enumeración de sus pérdidas glorias en la carne, es decir, lo que constituía para él un timbre de gloria cuando era judío: “Todo eso que para mí era ganancia, lo consideraré pérdida a causa de Cristo. Más aún: todo lo considero pérdida comparado con la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él lo perdí todo, y todo lo considero basura con tal de ganar a Cristo”.

### *1.2. Buen conocedor de la Escritura*

Al servicio del anuncio de esta gran ganancia, para sí y para otros, puso el Apóstol todo lo que había sido su ayer como judío, de la secta de los fariseos (cf. Fil 3,5), nacido en la diáspora y formado muy posiblemente a los pies de algún maestro de la *Torá*, primero en Tarso, su ciudad natal, y luego en Jerusalén (cf. Hech 22,3).

Más allá de la mayor o menor precisión histórica de estos últimos datos biográficos, ofrecidos por S. Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles y corroborados en algunos extremos por las propias cartas de Pablo, no cabe duda de que éste se muestra un buen conocedor de la Escritura y de las reglas de la interpretación judía; basta leer sus cartas, las protopaulinas, sobre todo, pero también las denominadas deuteropaulinas<sup>2</sup>: unas y otras, especialmente las primeras, están plagadas de citas directas, de referencias indirectas o de ecos más que claros de las Escrituras de Israel, es decir, del AT.

La Escritura sirve al Apóstol de referente primero y último en su argumentación. Baste un ejemplo: tras haber mostrado en Rom 1,18-3,8 la condición pecadora de “judíos y griegos”, es decir, de toda la humanidad, y haber concluido taxativamente: “que todos estamos bajo pecado”, Pablo recurre a la Escritura como argumento inapelable de semejante aserto, cuyo carácter

---

<sup>2</sup> Con esta denominación evitamos entrar en el complicado problema de la paternidad paulina de algunos de los escritos de Pablo que la crítica suele datar en fecha más bien tardía.

universal sería muy difícil de probar individualmente y que, por ello mismo, es preciso fundar en un argumento de autoridad que resulte inapelable; para un judío, dicho argumento sólo puede ofrecerlo la Escritura; de ahí la serie de textos que se encadenan en Rom 3,10-18.

Volviendo sobre este mismo texto, los estudiosos suelen afirmar que la serie invocada por Pablo, construida principalmente con citas de los Salmos combinadas con algún texto de Isaías, no la habría construido *ad hoc*, sino que representaría una típica cadena utilizada en las escuelas rabínicas o en las homilias de las sinagogas para probar la pecaminosidad universal.

Hablando de homilias sinagógicas, el estilo de las mismas lo descubren algunos estudiosos en la prueba de Escritura que encontramos en Rom 4 y con la que el Apóstol fundamenta la doctrina que desarrolla en Rom 3,21-31 sobre la justificación por fe sin obras de la Ley: como en aquellas homilias, y de acuerdo con las lecturas de la Escritura que se tenían en las sinagogas, Pablo parte de un texto de la *Torá* (Gn 15,6) es decir, del Pentateuco, que va explicando en un discurso salpicado de citas o referencias directas o indirectas tomadas de otros libros de la Escritura.

El influjo de las sinagogas y, más especialmente de las de la diáspora, se descubre igualmente en el pasaje ya citado de Rom 1,18-3,8, tanto en el alegato inicial contra los pecados de los gentiles (1,18-32) como en el que se dirige luego contra los de los judíos (2,12-29). El punto de partida último de la unidad lo constituye el principio también rabínico de la imparcialidad divina en el juicio.

Habría que referirse igualmente a la manera de unir textos por el simple hecho de poseer una palabra en común (Gal 3,11-12), a la referencia a los textos por aproximación, a la adaptación de los mismos a la propia argumentación (Gal 3,10-14) y a la misma consideración de Cristo como sabiduría de Dios (1 Cor 1).

Los casos indicados permiten afirmar que Pablo se muestra heredero fiel del mundo en el que nació, creció y se formó, es decir, el judaísmo.

Su adhesión a la religión de los padres, intensificada por la pertenencia a uno de los grupos más observantes del judaísmo, la secta de los fariseos, explica en buena medida, no sólo que, vuelta su mirada hacia su pasado en el judaísmo, Pablo diga de sí mismo que era irreprochable en su observancia de

la ley mosaica (cf. Fil 3,6), sino que percibiera la fe cristiana como un peligro para las tradiciones paternas y decidiera perseguir a los adeptos de aquella: en su condición de judío, no podía admitir, en efecto, que el Nazareno crucificado fuera el Mesías de Israel y, por ello, persiguió encarnecidamente a la Iglesia de Dios con el propósito de destruirla: es lo que decían las Iglesias de Judea, que, según cuenta el propio Pablo, no lo conocían personalmente, pero habían tenido noticias de la actividad persecutoria de quien propagaba ahora la fe que antes quería destruir (cf. Gal 1,23).

### *1.3. Nacido en la diáspora*

Con todo, también conviene tener en cuenta que, buena parte de sus primeros años los pasó fuera de Palestina, o más concretamente, según los Hechos de los Apóstoles, en Tarso de Cilicia, su lugar de origen (cf. Hech 9,11; 21,39; 22,3. Lo cual quiere decir que el judaísmo en el que Pablo nació y creció fue el de la diáspora: un judaísmo firme en sus convicciones, pero al propio tiempo abierto al mundo entorno. De hecho, no eran pocos los no judíos de las ciudades griegas que se sentían atraídos por la fe monoteísta y la firmeza moral de los judíos, acudían a las sinagogas, vivían al modo judío e incluso aceptaban, en algunos casos, el rito de la circuncisión, sello visible de la pertenencia a la descendencia de Abrahán y, par el judaísmo de la época, puerta de entrada al mundo de la ley. Para facilitar el diálogo con estos gentiles simpatizantes, el judaísmo de las ciudades griegas y, de un modo especial, el de Alejandría hizo un enorme esfuerzo por traducir los contenidos de su fe de forma que pudieran ser mejor entendidos, asimilados y aceptados por gentes de procedencia no judía.

Se puede afirmar con relativa certeza que, por su pertenencia a la secta de los fariseos, Pablo no compartía ni mucho menos esas tendencias aperturistas y de diálogo con el mundo de la gentilidad. Pero lo cierto es que, una vez abrazada la fe en Cristo, él se sirvió del aperturismo de las sinagogas para llegar más fácilmente a los gentiles, temerosos de Dios o prosélitos, que se hallaban vinculados a ellas. El libro de los Hechos de los Apóstoles nos ofrece una y otra vez ese esquema (cf. Hech 13,18.43; 14,1; 16,13-14; 17,1-4.10-12.17; 18,4), que se puede ver reflejado de algún modo en la afirmación

paulina sobre la primacía de Israel, de los judíos, y, junto con ella, la dimensión universal de la Buena Noticia de la salvación acontecida en Cristo. Valga recordar el famoso texto de Rom 1,16-17: “No me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todos los que creen, de los judíos primero, pero también de los gentiles”.

## 2. LAS COMUNIDADES PAULINAS: UN INTENTO DE APROXIMACIÓN

El caso es que, según los datos de los Hechos, confirmados por las cartas del propio Apóstol, los miembros de las comunidades fundadas por Pablo procedían en buena medida del mundo de los gentiles. Esto es verdad, sobre todo, en el caso de las Iglesias de Galacia, pero también de las de Corinto, Tesalónica y Filipos. Más complicada es la cuestión en el caso de las comunidades de Roma, cuyo origen, por otra parte, no había tenido que ver con la actividad misionera de Pablo; en el caso de las comunidades romanas se puede suponer que, al menos cuando el Apóstol les escribe, en Roma eran mayoría los cristianos procedentes del mundo gentil.

Precisamente la Carta a los romanos confirma además que buena parte de esos no judíos pasaron a formar parte de la comunidad cristiana desde el marco de la sinagoga. De otro modo no se entendería que Pablo recurra tan frecuentemente a la Sagrada Escritura en ese escrito y, algo más concretamente, que se empeñe en subrayar desde el principio las raíces judías del Evangelio, así como en presentar el contenido de este último en términos tan marcadamente judíos también: el Evangelio para el que Pablo se siente escogido había sido pre-anunciado por los profetas en las Escrituras Santas (cf. Rom 1,1-2a) y tiene como contenido al Hijo de Dios, Jesucristo, “nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder por el espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos” (Rom 1,3-4).

El libro de los Hechos de los Apóstoles da cuenta en varios lugares de que, por razones obvias de desacuerdo doctrinal, pero también por la que los dirigentes del judaísmo consideraban una competencia desleal, pasados no muchos días de la primera predicación de Pablo en la sinagoga, era expulsado de ella, tras lo cual establecía normalmente su centro de operaciones al

margen de este centro neurálgico del judaísmo (cf. Hech 13,44-52; 18,6-7). Su auditorio se hacía así más plural, comprendiendo sobre todo a gente que procedía, preferentemente, de los estratos más bajos, en todos los sentidos, de la sociedad grecorromana. De ello dan prueba fehaciente estas palabras dirigidas por el Apóstol a los cristianos de Corinto: “Y si no, fijaos en vuestra asamblea, hermanos: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos aristócratas; sino que, lo necio del mundo lo ha escogido Dios para humillar a los sabios, y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar lo poderoso. Aún más, ha escogido la gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta” (1 Cor 1,27-28). Esta panorámica de las comunidades paulinas se completa con las referencias, de carácter más moral, a los miembros de la de Corinto. “¿No sabéis que ningún malhechor heredará el reino de Dios? No os hagáis ilusiones: los inmorales, idólatras, adúlteros, afeminados, invertidos, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores o estafadores no heredarán el reino de Dios. Así erais algunos antes” (1 Cor 5,9-10). Se suele afirmar que, en el texto que acabamos de citar, Pablo recoge una lista de vicios que era más que habitual en los tratadistas de filosofía o de ética de la época. Ello no obsta, sin embargo, para que podamos imaginar unas comunidades cristianas cuyos miembros, antes de su adhesión a la fe, no eran precisamente la flor y nata de la sociedad grecorromana.

Así se explican algunos de los problemas surgidos entre sus miembros: el caso más conocido es el que se planteó entre los cristianos de Corinto, con ocasión del cual transmite Pablo el precioso texto sobre la institución de la Eucaristía, cercano, como se sabe a la versión de Lucas y distinto de la que ofrecen Marcos-Mateo. Pero vamos al tema: en el marco de la celebración de la Cena del Señor o, más bien, del refrigerio fraterno que se celebraba antes o después de aquella, “mientras uno pasa hambre, el otro está borracho” (1 Cor 17,21). De cual había concluido Pablo: “eso no es comer la Cena del Señor” (17,20). Para el Apóstol, dicha celebración es expresión, fuente y exigencia de fraternidad, y por ello mismo cualquier forma de división clasista en el seno de la comunidad cristiana colisiona con el sentido de la Cena del Señor.



La procedencia no judía de bastantes de los miembros de las comunidades paulinas explica otros problemas, como las divisiones entre los fuertes y los débiles que agitaron también la vida de la comunidad cristiana de Corinto (1 Cor 8-10): más allá de la postura adoptada por unos o por otros, está la evidencia de que los dos grupos revelan un pasado de referencia a los ídolos y al culto tributado a ellos en las comunidades helenistas.

Lo mismo cabe decir de la problemática abordada en los capítulos 11-14 de la 1 Carta a los Corintios, donde, por otra parte, el Apóstol se refiere expresamente al pasado idolátrico de sus cristianos: “Sabéis que cuando erais gentiles, os sentíais impulsados a correr tras los ídolos mudos” (1 Cor 12,2). Sólo desde ese pasado, concretado en ciertos cultos muy en boga en las ciudades del Mediterráneo oriental, se comprende que alguien pudiera prorrumpir, cuando la comunidad se hallaba reunida, en el grito de “Anatema sea Jesús” (1 Cor 12,3a). Algunos comentaristas apuntan a que este grito, opuesto abiertamente a la confesión de fe en el señorío de Jesús (12,3b), lo habrían pronunciado algunos de los cristianos de Corinto antes de convertirse en asambleas de carácter extático celebradas por algunos grupos religiosos de la época.

De los problemas planteados en las comunidades paulinas, a los que tuvo que enfrentarse el Apóstol en sus cartas, hay otros dos que revelan también que entre sus miembros eran mayoría los que procedían del paganismo: el de las divisiones reflejadas entre los corintios y abordadas en 1 Cor 1-4, y el de las presiones judaizantes en las comunidades gálatas. Ahora bien, en estos dos casos lo que llama la atención no son precisamente los problemas en cuanto tales, sino más bien el hecho mismo de que se plantearan. Me explico, recordando antes los contornos de dichos problemas:

Por lo que se refiere a las divisiones entre los corintios, éstas las provocaban algunos que invocaban la figura de Apolo como paradigma del buen propagandista de la fe cristiana: hombre formado en las Escrituras santas de Israel, buen orador (Hech 18,24), al parecer, a él oponían algunos corintios la figura de Pablo, al parecer no demasiado buen predicador (cf. 2 cor 10,10) y, según la descripción que hacen de él ciertos apócrifos tardíos, de apariencia más bien poco agradable. Uno no llega a explicarse muy bien cómo aquellos cristianos, que al decir de algunos no superaban el centenar y que,

sobre todo, no podían gloriarse de una formación intelectual demasiado exquisita, precisamente por su procedencia, pudieron llegar a manifestar semejantes pretensiones de “sabiduría”<sup>3</sup> y provocar, precisamente por ello, enfrentamientos tan notables en el seno de la comunidad. En cualquier caso, el hecho permite imaginar, a mi entender, la fuerza de atracción que tuvo la fe cristiana en las ciudades helenistas y, junto con ello, la convicción con que se adhirieron a ella los que la aceptaron.

Algo parecido, pero en otro orden de cosas, cabe afirmar del segundo problema al que quería referirme antes de concluir esta aproximación a las comunidades paulinas y en relación con el cual admira también, no tanto el problema en cuanto tal, sino el mismo hecho de que se planteara. Me refiero a las presiones de los judaizantes en las comunidades primero de Filipos y Corinto y luego y de una forma muy señalada, en las Iglesias de Galacia. En relación con la ubicación de estas últimas, me inclino a pensar en la denominada Galacia del Norte, es decir, la zona que ocuparía el centro de la actual Turquía y cuyos habitantes, emigrados allí desde las Galias hacía ya unos tres siglos, eran considerados en el mundo griego como paradigma de la barbarie; pues bien, esta situación geográfica permite suponer como algo muy probable que los convertidos por Pablo en aquella región procedían exclusivamente, o casi, del mundo de los gentiles. Resulta difícil de entender que estos gentiles a la enésima potencia hubieran podido sentirse tentados por las presiones de quienes pretendían convencerlos de la necesidad de aceptar la circuncisión y, con ella, la adhesión al judaísmo, de tal modo que, al decir de Pablo, estuvieran a punto de pasarse a otro Evangelio, que no era tal, sino una desfiguración del de Jesucristo (cf. Gal 1,6-7). El panorama de aquella comunidad que nos permite suponer esta problemática es más vasto y más complejo del que creíamos percibir en el caso de los corintios; es decir, además de la fuerza de la adhesión de aquellos cristianos a la fe y la convicción con que aquélla se produjo, en este caso se descubre la terrible oposición de que fueron objeto los postulados paulinos sobre la exclusividad de la fe en Jesucristo en orden a la obtención de los bienes salvíficos y, junto con ellos, la oposición a la propia persona del Apóstol.

---

<sup>3</sup> Tales pretensiones parecen estar detrás del largo discurso sobre la sabiduría que Pablo inicia en 1Cor 1,18 y que alcanza, en relación con esta temática, hasta 2,16.

Pero con esto volvemos al tema apuntado al principio y entramos casi en el siguiente punto de nuestra reflexión.

### 3. ALGUNOS TEMAS PAULINOS FUNDAMENTALES

En el marco de la misma no podemos abordar el tema de la oposición de que fue objeto la persona de Pablo dentro y fuera de las comunidades por él fundadas, o, más en concreto, de las fuertes críticas vertidas por sus opositores a su condición de Apóstol. Nos centraremos en la afirmación paulina sobre la exclusividad de la fe en Jesucristo en orden a obtener los bienes salvíficos; formulado de otro modo, la doctrina de la justificación por la fe sin obras de Ley.

#### *3.1. La justificación por la fe sin obras de Ley*

No cabe duda de que la formulación de esta doctrina estuvo determinada por la polémica. Personalmente estoy plenamente convencido de este extremo, que, sin embargo, no aceptan todos los estudiosos de Pablo. A mí, vuelvo a repetir, me parece evidente. Concretando las cosas, hay que referirse al problema de la presión de los judaizantes primero en la comunidad de Filipos, luego en la de Corinto y finalmente en las Iglesias de Galacia. Fue precisamente en esta última ocasión cuando el apóstol formuló dicha doctrina y, todo hay que decirlo, acentuó notablemente sus componentes.

Se lee, en efecto, en Gal 1,15-16: “Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores de entre los gentiles. Pero, sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley. Pues por las obras de la Ley nadie será justificado”. Tres veces se repite en esta frase el verbo “justificar”, tres más se niega toda relación del mismo con las obras de la Ley y otras tres, finalmente, se afirma la relación que tiene con la fe de-en Jesucristo.

Con idéntica energía formula el Apóstol la misma doctrina en la Carta a los romanos, aunque esta vez la energía le viene al aserto, por una parte, de

la forma de introducirlo y, por otra, de la notable concentración de los términos que la componen: “Consideramos, pues, que el hombre se justifica por fe sin obras de Ley”. En esta nueva formulación se recogen los elementos sustanciales de la referida doctrina: el sustantivo “fe”, el verbo “justificar” y la expresión “obras de ley”. Veamos el contenido de cada uno de ellos.

“Justificar” y “obras de ley” son expresiones de claras resonancias judías, que Pablo utiliza sin duda al formular su doctrina por la importancia que le otorgaban los misioneros judaizantes llegados a las comunidades evangelizadas por el Apóstol. El verbo “justificar” aparece relacionado en la Escritura con el juicio definitivo de Dios (cf. Sal 143,2, texto que Pablo evoca, de algún modo, al final de Gal 2,16), señala en el texto paulino el único y definitivo fundamento de los humanos para mantenerse firmes delante de Dios, el único punto de partida desde el que poder construir una existencia válida ante él.

Por lo que respecta ala expresión “obras de la ley”, usada por primera vez en la Carta a los gálatas y relacionada, por tanto, con la problemática surgida en aquellas comunidades y a la que nos hemos referido más arriba<sup>4</sup>, contempla las leyes relativas a la pureza ritual que impedían la comunión de mesa de judíos y no judíos (cf. Gal 2,11-14), la circuncisión como requisito para entrar a formar parte de la descendencia de Abrahán y participar de las promesas hechas al Patriarca (cf. Gal 6,12-13.15; cf. además 2,3), y, en definitiva, la Ley misma en cuanto supuesto ámbito de salvación al cual se accedía precisamente con el rito de la circuncisión (cf. Gal 2,21; 5,2-6; 6,12-13). Pablo niega que sobre esta base se pueda construir una existencia “justa” a los ojos de Dios, considera que nadie puede “ser declarado justo” por Dios en el juicio definitivo apoyándose en las obras de la Ley (3,11-12).

Frente a ello, la fe en Jesucristo, creer en él, el Hijo de Dios que murió y resucitó por nuestra salvación y en cuyo misterio pascual Dios manifestó su justicia “sin la ley” constituye el único fundamento válido y definitivo de la existencia ante Dios. Es la implicación del tercero de los componentes de la doctrina de la justificación tanto en Gal 2,16 como en Rom 3,28.

Más arriba he afirmado, y creo que con razón, que esta doctrina se configuró en el marco de la polémica<sup>5</sup>. Pero el hecho de que Pablo vuelva sobre

---

<sup>4</sup> Cf. supra 12.

<sup>5</sup> Cf. supra 12.

ella en la Carta a los Romanos muestra que, pese a aquel marco originario, ésta pasó a ser un elemento constitutivo y distintivo de la teología del Apóstol. De otro modo no se comprende que Pablo sintiera la necesidad de volver a enunciarla en una carta nada polémica como la dirigió a las comunidades cristianas de Roma, en la que expone serenamente puntos fundamentales de su doctrina. Que esto sea cierto no justifica –permítaseme usar esta palabra en este sentido no teológico–, sin embargo, que la doctrina de la justificación por fe sin obras de ley constituya, como ha pensado mucho tiempo la teología reformada, el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, es decir, en traducción algo libre, el artículo de fe en el que se decide la permanencia de la Iglesia en cuanto Iglesia de Jesucristo o su apostasía de tal condición. Creo más bien que Pablo mantuvo esa doctrina porque, aunque configurada inicialmente en el fragor de la polémica antijudaizante, expresaba a su entender de manera extraordinaria el carácter exclusivo de la fe en Jesucristo en orden a la obtención de los bienes salvíficos. Semejante implicación aparece con toda claridad en el argumento *ad absurdum* con el que Pablo concluye el primer movimiento argumentativo en favor de la citada doctrina en 2,21: “Si la justificación viene de la ley, Cristo ha muerto en vano”. Un supuesto, este último que se opone abiertamente al contenido central de la predicación y de la fe cristianas que afirman rotundamente el valor salcífico de la muerte de Cristo (cf. p. ej. 1 Cor 15,3). La única raíz, el único instrumento válido en orden a la justificación es la fe, pues solo ella abre a la persona al Dios que ha querido salvarnos en Jesucristo; sólo ella hace posible la relación con Jesucristo, manifestación escatológica de la justicia de Dios. De acuerdo con esto, S. Pablo califica esta fe como “de Jesucristo”, siendo la expresión resultante “fe de Jesucristo” una forma de presentar a Jesucristo como objeto central de la fe cristiana.

A este convencimiento no llegó Pablo en la polémica con los misioneros judaizantes, sino, mucho antes de la misma, en el acontecimiento que constituyó el punto de partida de su experiencia personal como cristiano, de su impulso misionero, de su intensa actividad como animador de las comunidades y, finalmente, de su propia reflexión sobre el misterio de Dios revelado en Cristo. Nos estamos refiriendo, lógicamente, a la experiencia vivida por el Apóstol en el camino de Damasco. Para entender mejor, no sólo lo que acon-

teció entonces, sino sobre todo, lo que vino después, es decir, la vida y la teología de Pablo, el Apóstol de Jesucristo, es preciso acercarse a ese hecho capital en la vida del Apóstol. Es lo que haremos en el siguiente apartado de nuestra reflexión.

### *3.2. La experiencia en el camino de Damasco como punto de partida*

Es sabido que de ese hecho tenemos tres versiones en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hech 9,1-25; 22,1-21; 26,2-23) y sólo algún apunte circunstancial en las Cartas de Pablo (principalmente Gal 1,15-16a; cf. además 1Cor 9,2; 15,8). Pese a ser más escuetos, menos extensos, son, sin embargo, estos últimos los que ofrecen una mejor base para entender adecuadamente lo ocurrido en el camino de Damasco y, como he indicado, la importancia que tuvo esta experiencia para el futuro de Pablo en todos los sentidos.

Los relatos de Hechos, que tampoco coinciden completamente entre sí, están marcados por el estilo de las epifanías veterotestamentarias y el recurso a las mismas en los relatos de las grandes llamadas de los hombres de Dios – Moisés, Isaías, Jeremías– a una misión encomendada. Y no entro en mayores detalles, porque se trata de un tema sobradamente conocido.

### *3.3. La supremacía de la gracia*

También las susodichas notas de Pablo sobre lo ocurrido –pienso sobre todo en Gal 1,15-16a– llevan también de algún modo el sello del AT, que se descubre en la misma forma de hablar de Dios, a quien se refiere mediante una perífrasis: “Aquel que me segregó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia...” (1,15). Pero, como se descubre fácilmente en la formulación y se confirma en el uso del término “gracia”, capital en la teología paulina, los indudables ecos de las vocaciones de Isaías y Jeremías sirven en el texto paulino para recalcar la iniciativa divina en su propia vocación.

En línea con esta orientación, el acento del breve apunte de Pablo sobre lo que le ocurrió yendo hacia Damasco recae sin duda ninguna y de forma concentrada en la acción de Dios, que –cito las conocidas palabras del Após-

tol- “se dignó revelar a su Hijo en mí” (1,16a). Nos detendremos un momento en la explicación de los distintos componentes de esta frase.

\* “Se dignó”: una vez más la afirmación absoluta y sin paliativos de la iniciativa divina. Como en toda la historia de la salvación, como en los hechos más o menos sobresalientes de esa historia, como en la vida de los grandes co-protagonistas de la misma, Dios actuó en relación con Pablo porque quiso, sin condicionamientos previos, sin presiones externas. Actuó gratuitamente, como lo hizo, lo hace y lo hará siempre.

### *3.4. Centralidad del misterio de Cristo*

\* “Revelar”: objeto de esa voluntad omnímoda de Dios en el caso que nos ocupa fue una “revelación”. Pablo usa el verbo “revelar” y el lector del texto debe superar la tentación de leer demasiado en ese verbo y, sobre todo, debe superar la tentación de leerlo indebidamente desde los mencionados textos lucanos. En efecto, “revelar” significa de suyo “desvelar”, mostrar algo quitando el velo que lo cubre y, consiguientemente, manifestar, dar a conocer, mostrar algo que estaba oculto, mostrar algo que estaba oculto; el verbo era muy frecuente en aquella corriente religiosa y literaria que conocemos con el nombre de apocalíptica precisamente por la recurrencia de las palabras de esa raíz (avpokalu,ptw avpoka,luyij...) en ella; su uso se vinculaba de manera particular con las manifestaciones, las actuaciones definitivas de Dios o las que mostraban lo definitivo, lo que ocurriría en los tiempos finales. Pues bien, cuando Pablo recurre a ese verbo une a su uso la referencia a lo definitivo, a lo escatológico, aunque con un matiz muy especial: como el resto del cristianismo naciente, él estaba convencido de que lo definitivo tenía que ver con Jesucristo; más todavía: que lo definitivo ha irrumpido ya con él (cf. sobre todo Rom 1,17)<sup>6</sup>.

Que Pablo diga que “Dios se dignó revelar a su Hijo en él” no significa, pues, primariamente que en el camino de Damasco el Apóstol hubiera reci-

---

<sup>6</sup> Cabe notar que una de las interpretaciones del carácter escatológico del acontecimiento Jesucristo afecta precisamente a la idea de la justificación, de la que hablábamos más arriba: en concreto, la doctrina de ese nombre parte de la idea de que Dios ha manifestado ya su justicia en Cristo de forma definitiva (cf. Rom 3,21).

bido especiales revelaciones que habría percibido con los sentidos (del estilo de lo que nos narra Lucas en Hechos), sino simplemente que Pablo percibió, o, más bien por respetar su forma de expresarse, que Dios le hizo percibir, darse cuenta y reconocer que el Nazareno crucificado era efectivamente el Mesías de Israel<sup>7</sup>. Exactamente todo lo contrario a sus convicciones precedentes, cuando se sentía un judío celoso de las tradiciones paternas y había salido de Jerusalén, poniéndose en camino hacia la capital de Siria con el propósito de perseguir con saña a la Iglesia de Dios y asolarla (cf. Gal 1,13). La referencia a la cruz como contenido de la “revelación del camino de Damasco” no se halla en el texto paulino de forma explícita, pero se puede deducir del acento que pone el Apóstol precisamente en la carta a los Gálatas en el misterio de la muerte de Cristo en una cruz y que podemos ver reflejado en dos textos, que cito simplemente. El comienzo del alegato a los gálatas en 3,1 y la conclusión a la que llega el Apóstol en Gal 6,13 frente a los objetivos perseguidos por los judaizantes cuando intentaban convencer a los gálatas de que debían circuncidarse: “Aquéllos, dice en este último texto, “desean que os circuncidéis para gloriarse en vuestra carne”. Y continúa afirmando: “En cuanto a mí, Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo” (6,14). Por lo que se refiere al alegato de 3,1 suena del siguiente modo: “¡Oh, insensatos Gálatas! ¿Quién os ha fascinado, a vosotros, ante cuyos ojos se presentó a Cristo crucificado!”.

Jesús, el Nazareno crucificado es el Mesías de Israel: he aquí uno de los contenidos fundamentales de la revelación de que fue objeto Pablo en el camino de Damasco. Y uno de los componentes fundamentales también de la teología de Pablo. Con esto no se niega, ni mucho menos, la importancia de la Resurrección en dicha teología. Esta es componente esencial del kerigma cristiano y, por tanto de la predicación y de la fe. Lo afirma Pablo expresamente en 1 Cor 15,11, donde, después de referir en 15,3ss una antiqüísima síntesis del kerigma y de enumerar la serie de los transmisores del mismo, dice tajantemente: “Esto es lo que, tanto ellos como nosotros os pre-

---

<sup>7</sup> Evidentemente, y según hemos indicado más arriba, esta interpretación de Gal 1,16 no excluye en modo alguno que la experiencia vivida en el camino de Damasco tuviera una dimensión sensible, material. El uso de formas del verbo *w`ra,w* en los textos ya señalados de 1 Cor 9,2 y 15,8 implican, por el contrario, esa dimensión.



dicamos. Esto es lo que creísteis”. Además, poco después dice aquello de “Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también nuestra fe” (15,14). Pero, siendo cierto y muy cierto que el aserto sobre la resurrección es contenido esencial, irrenunciable del kerigma y de la fe cristiana, también lo es que la afirmación de ese contenido no se debe hacer en detrimento del misterio de la cruz. Lo que le pasó a Pablo en Atenas, según nos cuenta S. Lucas, es una seria advertencia contra cualquier forma de cristianismo de gloria que pase de puntillas por el misterio de la cruz.

La importancia y centralidad de esta última en la teología de Pablo se descubre, no sólo en Gálatas, sino también en las demás cartas del Apóstol. Vale la pena recordar, para concluir este punto, la afirmación de 1 Cor 2,1: “Nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado”; poco antes, tal convencimiento se había traducido en esta otra afirmación: “Nosotros predicamos a Cristo crucificado” (1,24).

\* “A su Hijo”: pese a ser la cruz o, mejor, Cristo crucificado, el contenido esencial de la revelación en el camino de Damasco, ya se ha señalado que en Gal 1,16 la referencia a la misma no es explícita. Objeto de la revelación es, al decir de Pablo, “su Hijo”, es decir, el Hijo de Dios. Este título no es infrecuente en los escritos del Apóstol, que, como el resto de autores del NT, supera al utilizarlo los contenidos del mismo en el mundo judío, del que sin duda ninguna procede. De hecho, “hijo de Dios” señalaba en el judaísmo la relación especial de alguien con Dios; así se le aplicaba a los ángeles, llamados “hijos de Dios” en algunos textos más bien antiguos (cf. p. ej. Gn 6,1), al justo (Sab 2,18), de modo muy particular al rey (2,7), pero también al pueblo en su conjunto (Os 11,1).

No cabe duda de que, cuando los autores neotestamentarios dicen de Jesús que es el Hijo de Dios, piensan también en que el Nazareno estuvo durante su vida en una relación especial con el Dios de los padres. Pero, al aplicarle dicho título, señalan además que esa relación es única, nada más y nada menos porque él es el Hijo. Semejante orientación del uso del título se descubre en la tradición evangélica, la cual permite remontar a la vida terrena de Jesús algunos dichos que revelan una conciencia especial sobre su condición de Hijo de Dios. Baste recordar el famoso pasaje del *abba*, transmitido así, en arameo, en la versión de S. Marcos sobre la llamada agonía en

Getsemaní (Mc 14,36), el dicho sobre el desconocimiento del momento del final por parte de los ángeles y del Hijo (13,32), así como la parábola de los viñadores homicidas (12,1-12).

En el caso de Pablo, cuyo testimonio es si cabe más valioso pues escribe bastante antes de la fecha en que suele datarse el primero de nuestros Evangelios, no se puede dudar de que utiliza el título en ese sentido. Lo revela incluso el texto de Rom 1,3-4, en el que algunos intérpretes descubren una antigua fórmula confesional que representaría una cristología “adopcionista”. Aún admitiendo que se trate de una fórmula que Pablo había asumido del patrimonio cristiano común, lo menos que se puede afirmar, a mi entender, es que, al asumirla e integrarla en su escrito a los cristianos de Roma, el Apóstol la ha despojado de aquella supuesta orientación adopcionista, si es que la tenía realmente<sup>8</sup>. De hecho, en las cartas paulinas el título “Hijo de Dios” lleva implícita la referencia al carácter trascendente de Jesús; es decir, lleva implícita la idea de la preexistencia. Lo muestra los textos de Gal 4,4 y Rom 8,3, donde el uso de dicho título va unido a su envío por parte del Padre, una idea que Pablo tomó seguramente de la reflexión judía sobre la sabiduría divina, que él reinterpreta lógicamente, a la luz del acontecimiento Jesucristo<sup>9</sup>.

Estos contenidos del título en el conjunto del epistolario paulino explican, a mi entender, que Pablo recurra a él para expresar el contenido de la revelación de que fue objeto en el camino de Damasco: escogiendo ese título se muestra con más fuerza todavía la forma paradójica en que ha acontecido la irrupción de los tiempos finales y se ha abierto el camino de la salvación.

### 3.5. *La unión a Cristo*

\* “En mí”: Además del objeto de la revelación con que Dios agració a Pablo en el camino de Damasco, el Apóstol explicita la referencia de la

---

<sup>8</sup> Con todo respeto hacia quien piense lo contrario y con la debida prudencia, yo creo que la fórmula en sí no representa ese tipo de cristología y he tratado de mostrarlo en un artículo sobre el tema: “La filiación divina en la Carta a los Romanos 1,3-4”, en J.J. Ayán Calvo-P. Navascués Benlloch-M. Aroztegui Esnaola, *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*, Madrid 2005, 237-253.

<sup>9</sup> El motivo del envío del Hijo por parte del Padre se halla representado también en dos textos de la literatura joánica: Jn 3,17 y 1 Jn 4,9.

misma a su propia persona en la expresión “en mí”. Esta forma de referencia resulta de algún modo llamativa; desde la perspectiva de nuestra percepción de las cosas, sobre todo si se acentúa la dimensión cognoscitiva de aquella revelación, hubiera sido más normal expresarla mediante un objeto indirecto, es decir, diciendo “a mí”. Y no cabe duda de que en la citada expresión se contempla a Pablo como receptor de aquella revelación. Pero el “en mí” que usa el Apóstol, además de indicar que lo ocurrido en Damasco no se limitó a la percepción y aceptación de una verdad puramente teórica, señala la fuerte implicación del beneficiario de la revelación en el objeto de la misma: la revelación aconteció en lo más hondo del ser de Pablo, metiéndose en él de tal manera que su existencia quedó completamente transformada. Desde aquel momento, completado por la recepción del bautismo (cf. Hech 9,18; 22,16; cf. 1 Cor 12,13), Pablo quedó insertado en el misterio de Cristo y éste se convirtió en el principio determinante de la existencia del Apóstol. “Para mí la vida es Cristo”, dice en otro conocido pasaje (Fil 1,21); abundando en la misma idea dirá además en la Carta a los Gálatas estar crucificado con Cristo, de modo que –cito literalmente– “no soy quien vive, es Cristo quien vive en mí”. Lo que vivo en la carne (es decir, mientras estoy aquí en este mundo), lo vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí”. (Gal 2,19b-20). Otra vez el título “Hijo de Dios”; otra vez aquel contenido del kerigma de tanta importancia para Pablo –se entregó, es decir, murió en la cruz–, que, como en otras ocasiones, el Apóstol interpreta como manifestación del amor inconmensurable del Hijo de Dios; y todo ello traducido en término marcadamente personales: “me amó y se entregó por mí”.

Para expresar este acento en la implicación personal o en las consecuencias que tuvo para el Apóstol la fe en Jesucristo se ha hablado, de la “mística del Apóstol S. Pablo”, una expresión acuñada por A. Schweitzer en una obra del mismo título. La expresión es adecuada siempre que no se convierta en un modo de recortar la vinculación de esa mística a la experiencia común de todo cristiano que, por la fe y el bautismo, es insertado en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo<sup>10</sup>. Las afirmaciones del Apóstol sobre la unión con Cristo tienen sin duda una fuerte dimensión mística, que no de-

---

<sup>10</sup> En este contexto vale la pena recordar las afirmaciones de Rom 6,4ss sobre el bautismo.

pende, sin embargo, de una especial aptitud para la “elevación espiritual”, sino de la acción de Dios en nosotros particularmente en el bautismo y en la Eucaristía<sup>11</sup>. Por eso algunos completan la expresión hablando de “mística sacramental”. Sea lo que sea y volviendo a nuestro texto de Gal 1,15-16a, la experiencia vivida en el camino de Damasco, la revelación del Hijo se metió hasta lo más hondo de su ser. Como la llama de amor viva de Juan de la Cruz...

### *3.6. La Iglesia, cuerpo de Cristo y comunidad universal*

\* “Para darlo a conocer a los gentiles”: pero hay algo más en la frase paulina, un último aspecto al que quisiera referirme para concluir esta exposición sobre algunos puntos fundamentales de la teología de Pablo. Ese más lo expresa la proposición final que sigue al ya comentado “en mí”: “Para darlo a conocer a los gentiles”. Otra vez vuelve a mostrarse algo que, no por más conocido o más dicho, puede calificarse de tópico: el encuentro con Cristo impulsa a la misión; el acceso a la fe, siendo marcadamente personal, no es nunca un acontecimiento meramente individual que encierre al creyente en el marco estrecho de su yo. Creer invita a compartir la fe. Esta dimensión misionera de la fe marca el conjunto de las tradiciones sobre Jesús en nuestros Evangelios y halla expresión en la frase de Pablo que cierra el breve apunte de Gal sobre su experiencia en el camino de Damasco.

En relación con ella quisiera acentuar, sin embargo, lo que se refiere los beneficiarios potenciales de la misión que Pablo señala expresamente: “Para que lo diera a conocer a los gentiles”, dice. A la experiencia en el camino de Damasco pertenece el convencimiento sobre la dimensión universal de la comunidad de fe que nace del acontecimiento Jesucristo. También es este un dato que comparten el texto paulino y los tres relatos del libro de los Hechos sobre la conversión de Pablo, señalándolo el segundo y el tercero de dichos relatos por partida doble (cf. Hech 9,15; 22,15 y 21; 26,16-17 y 19).

Centrándonos en el texto de Gal 1,16 y dejando de lado la vinculación de este aspecto a la revelación divina en los textos de Hechos, se puede afirmar

---

<sup>11</sup> Sobre la unión con Cristo en la Eucaristía, cf. 1 Cor 10,16.

que esa percepción de la dimensión universal de la comunidad que nace de la fe en Cristo tuvo que ver con los contenidos de la revelación de los que hemos hablado ampliamente más arriba<sup>12</sup>: si el crucificado Nazareno es el Mesías de Israel y el Hijo de Dios, resultaba evidente que se habían roto las fronteras que Israel había creado en torno a sí, que lo separaban de los pueblos e impedían a estos participar de los dones de la salvación en condiciones de igualdad con los judíos. El pueblo de la Nueva Alianza es un pueblo universal.

La vinculación de este aspecto de la revelación de Damasco a la confesión de fe sobre el Mesías e Hijo de Dios crucificado la explicita el propio Pablo en la misma carta a los Gálatas, cuando, apoyándose en un texto del Dt que declara maldito a quien cuelga de un madero, habla de Cristo como hecho “por nosotros maldición” y explicita el objetivo de semejante “locura” diciendo que ello ocurrió “para que la bendición de Abrahán llegara a todos los pueblos” (cf. Gal 3,13-14). Otra vez la paradoja como medio adecuado para expresar lo inexplicable de la actuación de Dios en Cristo. Y otra vez la perspectiva universal, que Pablo descubre en la misma elección de Abrahán.

Suele decirse que a la comunidad judeo-cristiana y, en particular, a la Iglesia Madre de Jerusalén le costó descubrir esta perspectiva mucho más de lo que permite suponer el libro de los Hechos. En favor de dicho supuesto está la fuerte oposición de que fue objeto la persona de Pablo y su mensaje. Porque él sí lo tenía claro. Y lo expresa en la carta a los Gálatas, reinterpretando precisamente la vinculación a Abrahán a través del “descendiente” uno que es Cristo (cf. Gal 1,16): “Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,27-28). También lo expresa en el intento de superar las tensiones que generaba en la comunidad de Corinto la fuerte experiencia carismática: “Todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (1 Cor 12,13).

---

<sup>12</sup> Cf. supra 17-19.

El autor de la Carta a los Efesios, muy probablemente un discípulo de Pablo, interpreta adecuadamente este aspecto del pensamiento paulino y verá en Cristo “nuestra paz”, que “de los dos pueblos ha hecho uno, derribando con su cuerpo el muro que los separaba: la hostilidad. Él ha abolido la Ley con sus mandamientos y decretos, para crear, de los dos, en sí mismo, una sola humanidad nueva, haciendo las paces. Reconcilió con Dios a los dos, uniéndolos en un solo cuerpo mediante la cruz, dando muerte, en él, a la hostilidad. Por eso, vino a anunciar la paz: paz a vosotros los de lejos, paz también a los de cerca. Así, unos y otros, podemos acercarnos al Padre con un mismo Espíritu” (Ef 2,15-18).

### *3.7. Por la fe y los sacramentos*

... y como un solo cuerpo hecho de muchos miembros: una imagen muy antigua y muy clásica, pero que se reveló de una fecundidad inusitada en la pluma de Pablo. Por el bautismo el cristiano ha sido incorporado a Cristo, se ha hecho uno con él, forma un solo cuerpo con él. Esto se afirma de cada cristiano en particular y de todos los cristianos, en su multiplicidad y en su variedad, de modo que, por la unión a Cristo, queda unido a todos los que, como él, han sido bautizados en Cristo.

La misma idea aparece vinculada 1 Cor 10 16-17 a la Eucaristía, comunión en la sangre de Cristo y en el cuerpo uno de Cristo, razón por la cual todos somos un cuerpo. En este contexto me gustaría concluir este punto sobre la teología de Pablo comentando otro texto de 1 Cor, 11,17-31, en el que, evocando de la institución de la Eucaristía, Pablo hace frente a una situación que se había planteado entre los corintios precisamente en el marco de la celebración de la Eucaristía por parte de la comunidad: “mientras uno pasa hambre, el otro está borracho” (17,21). “Eso, dice Pablo, no es comer la cena del Señor” (17,20). Difícilmente se puede ir más lejos en la afirmación de la exigencia de fraternidad que comporta la relación con Cristo. La unión con él por el bautismo y la Eucaristía nos une a su cuerpo con una unión que se constituye desde la multiplicidad y la variedad, y se traduce en fraternidad, de modo que “cuando un miembro sufre todo el cuerpo sufre. Y cuando un miembro se alegra, todo el cuerpo se alegra” (cf. 12,26).

## ALGUNOS TÍTULOS SOBRE S. PABLO Y SU TEOLOGÍA

- BARBAGLIO, G.: *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca 1989.
- BARTOLOMÉ, J.J.: *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*. CCS, Madrid 1997.
- FABRIS, R.: *Pablo*, Ediciones Paulinas, Madrid 2008.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F. (ed.): *Diccionario de san Pablo*. Monte Carmelo, Burgos 1999.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, J.J. (ed.): “Iglesias apostólicas”. *Reseña Bíblica*, n. 35. Verbo Divino, Estella 2002.
- GNILKA, J.: *Teología del Nuevo Testamento*, Editorial Trotta, Madrid 1998, 17-140.
- LEGASSE, S.: *Pablo Apóstol. Ensayo de biografía crítica*, Desclée de brouwer, Bilbao 2005.
- PASTOR RAMOS, F.: *Pablo, un seducido por Cristo*. Verbo Divino, Estella 1991.
- PENNA, R.: *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*, Paulinas, Madrid 1993.
- SÁNCHEZ BOSCH, J.: *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el Apóstol*, Editorial Verbo Divino, Estella [Navarra] 2007.





## Redescubrir lo sagrado Anotaciones críticas a la fenomenología de la donación

LUIS FERRERO CARRACEDO\*

«...Aquello que cuando todo se ha abarcado aún queda fuera...»

F. Pessoa: *Ah, ante esta una realidad que es el misterio*

**E**n una exigua conversación, recogida en el diario *Le Monde* con ocasión de la presentación de Nietzsche en «Le Monde de la Philosophie», el pensador francés Jean Luc Nancy, a propósito de una pregunta sobre dónde, a su modo de ver, encuentra hoy la obra de Nietzsche su actualidad más intensa, después de dejar constancia de la clarividencia nietzscheana a la hora de percibir los signos de un tiempo de ruptura, afirma lo siguiente: «El famoso “Dios ha muerto” (que Nietzsche está lejos de inventar), es decir, la anulación de garantías situadas en un “cielo”, sea el que sea (cristiano o demasiado humano), es menos importante a este respecto que la pregunta final del “Insensato” que lo proclama: “¿Qué juegos sagrados inventaremos?”. Esta pregunta es más nuestra que nunca — incluso si hemos de reformularla, si hemos de desconfiar de tomarla al pie de la letra como si fuera preciso fundar una nueva religión. Pero debemos redescubrir lo que “sagrado” quiere decir para nosotros: aquello que es extraño a lo humano-demasiado-humano, el sentido de lo inconmensurable, el sentido de que nosotros mismos somos inconmensurables, irreductibles

---

\* Dr. Luis Ferrero Carracedo, ex Director Instituto E.S. Cervantes, de Madrid..

tanto a los valores mercantiles como a los derechos, como a los saberes que acumulamos».<sup>1</sup> Las palabras de Nancy exigen una atención particular, sobre todo en estos tiempos en los que hablar de lo sagrado se toma como sospechoso signo de posiciones que se consideran obsoletas y contrarias a una razón acorde con los tiempos. «¿Qué juegos sagrados inventaremos?», se pregunta el Insensato después de proclamar a los cuatro vientos que Dios ha muerto. «Pregunta más nuestra que nunca», comenta Nancy. ¿Por qué «nuestra» si lo nuestro parece ser la afirmación de un laicismo o incluso de un ateísmo que rechaza toda trascendencia? ¿Realmente nos atañe a nosotros, hombres postmodernos? Nancy apunta el camino hacia una respuesta: «Debemos redescubrir lo que “sagrado” quiere decir para nosotros». En realidad está actuando como mero testigo de un pensamiento y de una experiencia que nos envuelven y se expresan de formas múltiples por doquier. El pensamiento y la experiencia del artista, del científico, del filósofo, se topan necesariamente —nunca han dejado de toparse— con lo que es «extraño a lo humano-demasiado-humano», con el «sentido de lo inconmensurable» fuera de nosotros y en nosotros. ¿Por qué nos consideramos «irreducibles tanto a los valores mercantiles como a los derechos, como a los saberes que acumulamos»? Lo extraño, lo inconmensurable...: aquello que nos abriga y desabriga. ¿Cómo acotar esa experiencia, ese pensamiento? ¿Cómo poner en acción esa «razón más grande, más alta, más rigurosa», de la que hablaba Nietzsche, que sabía que la verdad es terrible porque jamás llega a una conclusión definitiva?

Después de Nietzsche el pensamiento ha seguido una larga marcha: a veces adsorbido por el arte, a veces por la ciencia, a veces por la filosofía. El artista se ha sabido captador del absoluto mediante los afectos y preceptos (Hegel lo expresaba a su manera cuando afirmaba que el Arte es la expresión sensible de la Idea), acechado siempre por la tentación de sentirse el único capaz de capturarlo, de llegar allí donde no pueden llegar ni el científico ni el filósofo; el científico, por su parte, ha ido acrecentando su pretensión incontenible de sentirse, a su vez, el único y auténtico descubridor de la verdad de las cosas y del mundo, con el método riguroso que le otorga el uso de una

---

<sup>1</sup> En *Le Monde*: «Redécouvrir ce que ‘sacré’ veut dire», artículo aparecido en la edición del 07.03.08.

lógica de funciones y prospectos, desdeñando al filósofo y al artista en esa tarea de descubrimiento; el filósofo, a su vez, se ha experimentado a sí mismo como el descifrador de ese absoluto inconmensurable mediante el creativo juego de los conceptos, más allá de los perceptos y prospectos, cayendo sin remedio en la ilusión de considerarse el único capacitado para poder pensar ese absoluto. Ha sido, pues, una larga y sinuosa marcha en la que el pensamiento —en esa lucha entre el arte, la ciencia y la filosofía por ostentar su primacía— no ha encontrado ni calma ni reposo, en su afán por redimir el caos y crear un espacio vivible para el hombre.

Hasta el pasado siglo apenas emergió esa suerte de lucha subterránea que han mantenido desde siempre el arte, la ciencia y la filosofía. La filosofía terminaba adsorbiendo al arte y a la ciencia, cuando no se confundían o identificaban o se buscaban entre ellas las más extrañas componendas. En el siglo XX la tensión de fondo emerge y se hace patente una lucha encarnizada en busca de la primacía del pensamiento: a través de la fenomenología, la filosofía pretendió adsorber la ciencia, tratando de constituirse como la ciencia rigurosa, enviando a un segundo plano la tarea de la ciencia y desdeñando en principio la labor imponderable del artista; mediante el positivismo y el logicismo, la ciencia pretendió adsorber a la filosofía liberándola del vacío en el que a su modo de ver había caído sin posible remedio ni salida y reducir la tarea del artista a la mera función fabuladora; las vanguardias del arte se proclamaron a su vez como los únicos caminos para alcanzar esa realidad inconmensurable a la que ni la lógica científica ni la razón filosófica podían acceder, adsorbiéndolas en su pensamiento perceptual y afectivo. Husserl, Carnap, Breton...: generales de tres ejércitos a la conquista del absoluto, que han librado y aún hoy siguen librando batallas imposibles.

Pero a la vez que ha sido un siglo de batallas innumerables en el campo del pensamiento, ha sido también un siglo de interminables negociaciones. Podríamos decir incluso que ya desde el principio en el seno de la batalla estaba la necesidad de la negociación. Hasta el punto de poder sostener que tanto la historia de la fenomenología como la del positivismo y logicismo y como la de las vanguardias del arte es la historia de una negociación entre las pretensiones de la filosofía, de la ciencia y del arte.

Las formas de llevar a cabo esa negociación ha sido decisiva, determinante, a la hora de establecer el estatuto de la filosofía y sus pretensiones de alcanzar lo absoluto así como también su modo de entenderlo, de descifrarlo, de construirlo. Heidegger apelaba al arte, a la poesía; Bergson apelaba a la ciencia; Wittgenstein hacía hincapié en los juegos del lenguaje que sustentan tanto el arte, como la ciencia, como la filosofía. Caminos divergentes para asomarse a ese abismo que atrae y que horroriza que ha sido caracterizado como lo abierto o lo místico, formas sin duda de pensar de algún modo lo sagrado. Pero, después de todo esto, ¿cómo plantearnos hoy, en nuestro ahora, el reto de intentar redescubrir lo que «sagrado» puede significar par nosotros?

La respuesta a esta pregunta exige previamente una aclaración de lo que entraña ese «después de todo esto», es decir, después de Husserl, de Heidegger, de Wittgenstein... Y aquí es donde nos introducimos en una selva casi infranqueable, cuyas sendas, más que perdidas entre una maraña donde el camino se cierra, parecen alargarse hasta perderse en un horizonte inalcanzable. En el reducido marco de este trabajo, tendremos en cuenta solamente unos hitos entre aquellos que marcan la actualidad del pensamiento para así poder adentrarnos en el laberinto sin perder la esperanza, como si se tratara de una bajada a los infiernos, convencidos de la que la vuelta es posible sin necesidad de afirmar el eterno retorno de lo igual.

¿Qué hitos elegiremos? ¿En qué marcas fijaremos nuestra atención y tomaremos como indicadores del camino? ¿Podremos encontrar algunos que nos lleven a una cuestión esencial y que pueda servirnos de base o trampolín? Pensar exige riesgos; pensar entraña siempre un acto de decisión, que a su vez es un acto de sometimiento, porque toda elección encierra en su entraña un ser elegidos previamente. Esa es nuestra verdadera libertad. Y en ese destino que uno ama tienen lugar encuentros nunca previamente pensados. A través de esos encuentros ha ido haciéndose cada vez más insistente una cuestión que nos lleva necesariamente a replantear el significado de lo sagrado. Es la cuestión de la donación y del afuera.

La donación y el afuera: ¿por qué unirlos? Será necesario recorrer diversos caminos para poder formular o atisbar, aunque solo sea, una repuesta. Avanzaremos por trancos, de forma discontinua, como por sacudidas, de

forma diagramática, sin un programa previo. Dejaremos que el pensamiento camine por sí mismo. Acudiremos a autores cercanos, de entre-siglos, pero a su vez distantes, con distancias que pueden ser de siglos. Distintos y distantes; pero, como veremos, hay algo que a todos los acerca: ¿el afuera?, ¿lo sagrado?, ¿el acontecimiento?, ¿cómo ha llevado cada uno sus negociaciones con el arte y con la ciencia para construir un pensamiento al que han dado en llamar —no sin un cierto aire paradójico— pensamiento postmetafísico?

¿A qué autores acudiremos? Entre las múltiples tentativas llevadas a cabo para construir este nuevo pensamiento postmetafísico, que gira en torno al “acontecimiento” como expresión del tema-límite de la filosofía de nuestro tiempo, la fenomenología de la donación construida por el pensador francés Jean Luc Marion, representa sin duda un caso singular que nos puede servir de trampolín. No para asentar en él nuestro discurso sino para tomarlo como una suerte de mapa que exige un descifrado para alcanzar las líneas duras que lo trazan y las líneas flotantes o líneas de fuga que lo atraviesan y lo hacen bascular sobre ese caos que trata de redimir. Como veremos, su singularidad tiene, a nuestro modo de ver, un carácter sintomático y ejemplar. Su obra se enmarca claramente dentro de las nuevas preocupaciones que en el último cuarto del pasado siglo XX dominaba el ambiente filosófico francés y, en última instancia, europeo: el pensamiento del límite. Pero este encuadre, al ser llevado a cabo, en su caso, desde unas posiciones previas determinadas (de carácter metodológico, como es la afiliación a la corriente fenomenológica, y de carácter doctrinal, como es la aceptación fiducial de unas creencias religiosas, en este caso las cristianas), sufre un desvío o desmarque que llevará consigo, entre otras, una consecuencia de suma importancia: el *tournant* al que somete la fenomenología y la constricción que ejerce sobre la filosofía del límite hasta desontologizarla y, a nuestro modo de ver, desvirtuarla.

## 1. LA IMPOSIBILIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA

¿En qué consiste ese *tournant* al que somete Marión la fenomenología? Podemos decirlo de forma bien sencilla y sin rodeos: en convertirla en una

fenomenología de la donación. La formulación es simple, pero la problemática que encierra es de una gran carga filosófica: ¿dónde están los límites de la fenomenología?, ¿es posible traspasarlos, romperlos, ampliarlos, abriendo nuevas posibilidades y nuevos campos para la propia fenomenología sin desvirtuarla? ¿o, por el contrario, lo que nos queda no es otra cosa que afirmar la imposibilidad misma de la fenomenología?

La cuestión de la posibilidad o imposibilidad de fenomenología como una verdadera ontología del presente, es decir, como una ontología que, lejos de toda formulación metafísica, intenta pensar el límite, el acontecimiento, el entreser, más allá del mundo cerrado de las cosas que están a la mano, es cuestión de una importancia suma. Ya desde sus comienzos el devenir de la fenomenología —queriendo constituirse como ciencia estricta o como filosofía primera— ha sido el devenir de su constante desbordamiento como consecuencia inevitable de su imposibilidad. Y la razón no es otra que su estatuto inevitablemente paradójico. La fenomenología de la donación de Marion es, a nuestro modo de ver, un claro ejemplo del mismo con una doble ventaja: a través del giro que encierra, no sólo lo ejemplifica, sino que además lo patentiza, lo explicita o lo desvela.

En una primera acotación, es pertinente afirmar, como así lo hace Marion,<sup>2</sup> que el punto de partida de la fenomenología está en «el privilegio de la aparición», es decir, de «la cosa misma» (ya tomemos como horizonte último la intuición al modo de Husserl o ya la donación al modo del propio Marion). Pero ya de principio, y como todo principio, este punto de partida encierra una ineluctable paradoja. Pretender alcanzar la cosa misma, por muchas reducciones que sean llevadas a cabo, por mucha pulcritud metodológica que sea puesta en práctica, terminará siendo siempre un proceso interminable, si no un acto fallido. A la cosa misma se llega más bien —y habrá que

---

<sup>2</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, trad. esp. de Javier Bassas Vila, Editorial Síntesis, Madrid, 2008, p. 41 ss. Tomaré esta obra como texto de referencia por ser la última obra sistemática del pensador francés en la que expone de forma más acabada y completa su fenomenología de la donación. A lo largo del trabajo acudiremos también a su otra obra previa fundamental en este aspecto: J.-L. MARION, *Réduction et donation*, P.U.F., París, 1989. Como no es nuestra pretensión hacer aquí un estudio exhaustivo sobre la obra y el pensamiento de Marion, dejaremos más bien de lado todas sus publicaciones anteriores, si bien somos conscientes de que para entender su obra propiamente fenomenológica hay que tener muy en cuenta toda su producción y trayectoria intelectual.

matizar en qué consiste ese «llegar»— a través de su desaparición. Realmente, si podemos seguir hablando de fenomenología, habría que decir que solo es posible una fenomenología negativa: la cosa misma es invisible, inaudible, intocable, ingustable, inolible, y la manifestación sólo se da a través de la visión, de la audición, del tacto, etc. La manifestación, por tanto, aunque sea objetiva, nunca es pura. Y entonces, podemos preguntarnos: ¿qué elimino yo con mis reducciones?, ¿cómo me adviene el sentido?, ¿se da el sentido?, ¿se da la verdad de la cosa misma?, ¿qué alcance podemos darle a ese «se da»? Como veremos, no es pertinente afirmar una donación óptica o cósmica si no queremos caer en los viejos esquemas metafísicos. Ni se da el sentido, ni se da la verdad de la cosa misma. En realidad la fenomenología negativa, la única posible, es una fenomenología imposible. Se necesitará, por tanto, no ya partir de la vivencia (*Erlebnis*) sino de otro tipo de experiencia (*Erfahrung*) que nos acerque a ese topos que en modo alguno puede alcanzar una razón de la evidencia o de la intuición bajo todas las formas que queramos entenderla; otro tipo de experiencia de la que sólo puede dar cuenta una razón que podemos llamar razón fronteriza, razón dramática, y a la que, más allá del ver y del oír, o más bien entre ellos, podemos dar el nombre de «experiencia bordeante».<sup>3</sup>

¿Tendrá entonces ya sentido hablar del privilegio de la aparición, como sostiene la fenomenología? ¿No estaremos inmersos ya, desde ya, en una cuestión de decisión? Porque al cabo, siempre llegamos a un punto irreductible: la decisión previa, la pre-decisión. ¿No es este un presupuesto, implícito sin duda, en el establecimiento de cualquier tipo de método, incluso del método fenomenológico? Decido que si «reduzco» —¿no actúa así el fenomenólogo?— llego a «la cosa en persona». Pero, entonces, una vez tomada la decisión, surge la pregunta: ¿hasta dónde puede llegar con mis reducciones?, ¿estoy capacitado para reducir lo subjetivo?, ¿puedo salir fuera de mí mismo para poder ver lo que depende de mí mismo? Cuestión indecible, situación profundamente paradójica, como ya así lo vio en cierto modo Husserl y sobre todo Heidegger. ¿No será que lo que realmente interesa, a fin de cuentas,

---

<sup>3</sup> Como veremos, con la «experiencia bordeante» no se alude a un exceso de intuición, a un deslumbramiento, sino a una inmersión en el «entre» donde es posible toda creación — visual, auditiva, háptica, etc.— y toda decisión —creación ética, política.

es, apurando la apelación a lo «antepredicativo» y a la «experiencia pre-objetivante» que el propio Husserl lleva a cabo en su segunda época,<sup>4</sup> avanzar fuera o más allá de la fenomenología hacia lo que Heidegger llamaba la analítica del *Dasein*, o, si queremos mejor, la «vida fáctica», atendiendo a toda la complejidad que encierra? ¿O incluso, yendo más lejos, no habrá que dejar ya definitivamente de lado la relación entre sujeto y objeto y tomar como punto de partida, como sostienen Deleuze y Guattari,<sup>5</sup> la relación entre el territorio y la tierra?

De hecho, buscando un suelo, una tierra, desde el territorio del sujeto, Marion apela a lo que llama una «paradoja inicial»: la fenomenología como método «toma la iniciativa para perderla». Con la manifestación original de lo que se muestra, sólo alcanzable mediante las condiciones que establece y pone en práctica el sujeto, desaparecen justamente esas condiciones que la

---

<sup>4</sup> En *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por L. Landgrebe en 1939 (Academie-Verlag, Praga) en base a lecciones de 1919-1920 y escritos anteriores, Husserl se torna hacia lo antepredicativo bajo la expresión del «el mundo de la vida». Ya en sus «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», de 1905, editadas por M. Heidegger en 1928 (en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 10, Haale a. d. Saale, Max Niemeyer), saliéndose de su propio programa, había abierto el horizonte de la fenomenología más allá de la objetividad constituible. De hecho, la problemática husserliana del tiempo, revelando (se) (como) lo originario de la conciencia, ha obligado a la mirada intencional a tomarse a sí misma como «objeto» bajo la forma de una *intencionalidad más originaria* —no objetivante y por lo tanto «pasiva»—. Esta posible línea de fuga de la fenomenología ha marcado sin duda el devenir de la fenomenología en Francia desde J.-P. Sartre (*Essai sur la transcendance de l'Ego*, Vrin, 1947), M. Merleau-Ponty (*Signes* Gallimard, 1960), M. Henry (*L'essence de la manifestation*, PUF, 1963), P. Ricoeur («Existence et herméneutique» (1965), en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, t. I, Le Seuil, 1969, y «De l'interprétation» (1983) en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II, Le Seuil, 1986), hasta autores de nuestros días como M. Richir (*Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son donfement*, La Haye, Nijhoff, 1976), D. Frank (*Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981), J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, 1997) y J.-L. Chrétien (*La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990.). Esa línea de fuga presente en la fenomenología de Husserl se condensa en una pregunta esencial: ¿cómo despejar una racionalidad verdaderamente conceptual y sin embargo no objetivante? La apelación al arte, sobre todo a la pintura, ha marcado un interesante camino al respecto. Cf. E. ALLIEZ, *De la imposibilidad de la fenomenología. Sobre la filosofía francesa contemporánea*, Ed. Universidad del Valle, 1998.

<sup>5</sup> Cf. G. DELEUZE-F. GUATTARI. *¿Qué es filosofía?*, trad. esp. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 86 ss.



han hecho posible. Él método deja paso al contra-método.<sup>6</sup> Cabe, entonces, también preguntarnos: ¿Todo sucede, acaso, como un proceso en el que el seductor es seducido, o en el que el místico —al modo wittgensteiniano— se desprende de las escalerillas del lenguaje atrapado en un Tabor de silencio, como si nada de lo que anteriormente ha tenido lugar hubiera sucedido? ¿O en realidad nada ha sido abolido porque todo estaba ya ahí de antemano, incluida la borradura, aparente sin duda, de las condiciones previas necesarias? Lo que en este planteamiento fenomenológico parece tener lugar, más bien, es la pérdida de la fuerza de la paradoja que todo inicio u origen entraña. De un verdadero acto de conocimiento, genital e inmanente, pasamos a un acto de puro reconocimiento. De un choque activo y siempre litigioso — que es como podemos entender el ejercicio del pensamiento— pasamos a un dejarnos llevar, un dejarnos arrastrar, por la fuerza de esa manifestación originaria: dar un sentido ya no va a ser otra cosa que «reconocer el sentido que el fenómeno *se da de sí mismo y a sí mismo*».<sup>7</sup>

Y aquí ya nos estamos acercando al objeto de nuestro interés, que como se ha dicho gira en torno al concepto de donación: ¿es lo mismo *dar* que *reconocer*, tal como parece desprenderse de la frase citada? Veremos más adelante la problemática que desde el punto de vista semántico encierra el verbo dar y sus derivados; ahora, de principio, al menos podemos anotar la siguiente observación al respecto.

Sin duda no es lo mismo *dar* que *reconocer*. Pero si apuramos el *significado ordinario* de dichos verbos vemos, de entrada, que algo tienen en común: todo dar exige un tener previo, ya que «nadie da lo que no tiene»; todo reconocer exige un conocer previo, ya que «nadie reconoce lo que previamente no conoce». No ha de olvidarse en ningún momento este dato fundamental. Pero también a su vez el uso de dar, al igual que el de reconocer, nos lleva situaciones en las que ya no hay un tener o un conocer previos; pero en este caso ya han perdido su sentido originario para tomar otros sentidos llamados figurados. Los ejemplos podrían multiplicarse tanto en el dar (dar muerte, dar voces, dar tiempo, dar golpes, salu-dar, etc.) como en el reconocer (reconocer la derrota, reconocer el buen trato recibido, reconocimiento

<sup>6</sup> Sobre esta cuestión véase J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 39 ss.

<sup>7</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 42.

del estado de salud, etc.). Los juegos del lenguaje pueden jugaros una mala pasada. ¿No han de tenerse también en cuenta a la hora de construir una fenomenología de la donación? En la frase antes citada, ¿qué sentido le damos al dar y al reconocer? ¿El directo o el figurado? ¿Exige el dar un tener previo y el reconocer un previo conocer, o estamos en otro juego semántico? ¿Dentro de qué juego semántico podemos hablar de donación?

Porque, si tomamos el dar y el reconocer en su sentido directo, podemos preguntarnos: ¿cómo es posible re-conocer un sentido que el fenómeno —se supone que de forma originaria y en su originariedad— se da de sí mismo y a sí mismo, sin tener un conocimiento previo de dicho sentido? Pregunta que nos lleva a otras preguntas: ¿de dónde el conocimiento previo?, ¿en qué consiste la originariedad?, ¿realmente se puede decir, como hace Marion, que constituir no equivale a construir ni a sintetizar?<sup>8</sup> Pero si, como parece —esto exigirá una dilucidación— Marion toma el dar y el reconocer en un sentido figurado, afirmando a la vez la constitución originaria y el reconocimiento sin conocimiento previo, concluyendo con ello que no se puede hablar de una fenomenología a secas, sino de una fenomenología negativa como la «reducción misma», se nos presenta entonces otro interrogante: cuando el «ego» hace la reducción, ¿no está *pre-suponiendo* que con ella deja aparecer algo, la cosa misma, la aparición en carne y hueso? El ejemplo que, a modo de comparación para ilustrar en qué ha de consistir la reducción, aduce Marion al respecto, consistente en cómo debe actuar la «fuerza pública» en un estado de derecho, se nos antoja clarificadoramente sintomático.<sup>9</sup> No ha de olvidarse que, previa a toda actuación o no actuación, la fuerza pública necesita una normativa para saber qué se puede aceptar y qué no (qué es «lo que tiene derecho» y cuáles son «las violencias de hecho»), lo cual invalida la pureza de su actuación: no es inocente, porque sobre esa normativa actúan de forma consciente e inconsciente una serie de factores que la fuerza pública no controla: intereses, fines espúeos, organizaciones

<sup>8</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 42.

<sup>9</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 42: «Y así como, en un estado de derecho, la fuerza pública debe aceptar las manifestaciones, publicar las opiniones, organizar consultas, en resumen, dejar hacer y pasar lo que tiene derecho a ello, ejerciéndose sólo contra violencias de hecho, la reducción deja también manifestarse lo que tiene derecho a manifestarse, usando sólo su fuerza de suspensión contra las violencias teóricas ilegítimas».

de poder... Afirmar, como hace Marion, que la fuerza pública debe ejercerse «sólo contra las violencias de hecho», exige tener previamente definido qué es una violencia de hecho, etc. Y lo mismo sucede cuando Marion afirma, paralelamente, que «la reducción deja manifestarse lo que tiene derecho a manifestarse usando sólo su fuerza de suspensión contra las violencias teóricas ilegítimas».<sup>10</sup>

En consecuencia, esta «fenomenología negativa», o este aspecto negativo de la fenomenología, no es una desconstrucción propiamente dicha, porque se desprende de un elemento esencial de la desconstrucción: la imposibilidad, no sólo *de facto* sino también *de iure*, de acceder a la cosa misma siempre infinitamente diferida, de modo que sólo podemos acceder a la huella. La cosa misma es algo indecidible. Nunca podrá sustentarse en una consistencia lógica. Si la reducción es algo activo, ¿hasta dónde debe llegar? Y si es interminable, ¿cómo saber que se está mostrando la cosa misma? Marion habla del giro, del «giro fenomenológico»: «Toda la dificultad de la reducción —y el motivo por el que siempre está por hacer, sin fin, sin éxito suficiente— radica en el viraje que debe ejercer y en el que se invierte (“en zigzag”): hay que hacerla para deshacerla y dejar que se haga la aparición de lo que *se* muestra en ella, aunque, finalmente, sin ella».<sup>11</sup> La pregunta que surge, entonces, es: ¿cuándo tiene lugar el giro? ¿Nos puede ayudar a dar una respuesta el afirmar que «la reducción no hace nada, sino que deja que la manifestación se manifieste»?<sup>12</sup> ¿Entraña ese «no hacer nada» ese «dejar manifestarse», la afirmación de las síntesis pasivas? Pero, en el caso de una respuesta afirmativa, ¿cómo entender el *ego*, pues si hay *ego* no puede haber síntesis pasivas sin más, a no ser que el *ego* sea un *ego* totalmente pasivo, que realmente no «hace nada» como *ego*, ni siquiera el dejar hacer, ya que para dejar hacer se tiene que constituir como *ego* activo, *ego* con un *super-ego*: esto sí, esto no...? Como iremos viendo, a pesar de la pretensión que encierra la propuesta de Marion, la experiencia fenomenológica no es una auténtica experiencia bordeante. Esta es una *Erfahrung* no una *Erlebnis* y, como tal, es cierto que la tengo y me tiene, pero ya no es una «experiencia»

<sup>10</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 42-43

<sup>11</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 42.

<sup>12</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 43

de la cosa misma ni puede reducirse a la vivencia de un sujeto, pues la experiencia de toda cosa es siempre una experiencia mediada, por muchas reducciones que lleve a cabo el sujeto: tenemos que liberarnos de la cosa, de la aparición como «cosa misma»... Sólo así podremos pensar lo que se da más allá del sujeto y del objeto, el entre que lanza su verdad y la retira, que a la vez funda y desfonda; sólo así podremos pensar, sin caer en trasascendencias vacías, el verdadero acontecimiento, su entreser.

De hecho también esta es la pretensión de Marion, como se ve claro en su forma de plantear la cuestión del principio. Cuestión que viene ya de lejos y que Heidegger desconstruyó de una forma modélica a propósito de la proposición del fundamento: «nihil est sine ratione».<sup>13</sup> Todo *Grund* es *Abgrund*, toda razón se «sustenta» en una sin-razón, todo sentido encierra en sí mismo un sinsentido. Todo principio lleva consigo su desprincipiamiento, es decir, su desaparición; porque todo principio es ya en sí mismo consecuencia, resultado. Pero no es así como ataca Marion el problema del principio. ¿Cómo lo ataca, entonces? Mediante lo que ya hemos visto que llama «el contramétodo» que subyace implícito al «giro fenomenológico». Podríamos decir en síntesis: mediante el principio metodológico llegamos a la aparición; pero en llegando a ella, esta se impone soberana y el principio hace mutis por el foro («¿Cumpliría el principio su primacía sólo desapareciendo ante la aparición? Sin duda alguna»<sup>14</sup>), o mejor, se somete de forma sumisa a la aparición soberana.<sup>15</sup> ¿Por qué, según Marion, podemos seguir hablando entonces de principio? Porque su primacía se mantiene dado que «el giro que lo somete a lo que se muestra» no se lleva a cabo según otro principio diferente de él. Es decir: yo soy soberano de someterme a algo que sólo desde mi soberanía tomará el carácter de soberano. Con lo cual vuelve de nuevo la pregunta: ¿Realmente «lo que se muestra» puede quedar limpio y purificado de toda decisión previa? ¿Es posible desprenderse de todo tipo de *a priori*? Marion habla de aporía. Reconoce el carácter paradójico del comienzo y de todo principio. Pero, ¿hasta qué punto? ¿No estamos ante la expresión de una

<sup>13</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, trad. esp. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Ediciones del Serval, Barcelona, 2ª ed., 2003.

<sup>14</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 44.

<sup>15</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 44.

desconstrucción demasiado blanda? De hecho, ese carácter paradójico queda borrado en el momento en que establece que el cuarto y supremo principio de su fenomenología de la donación: «A tanta reducción, tanta donación», principio sin duda paradójico, juega «a toro pasado», (*après coup*), hasta el punto de caracterizar la donación como «la condición no fundamentadora y, empero, absoluta del ascenso del fenómeno hacia su propia aparición».<sup>16</sup>

Marion, dentro en todo momento del marco de la fenomenología husserliana que han mantenido y desarrollado, sobre todo en Francia, los discípulos y seguidores del maestro,<sup>17</sup> aunque pretendiendo ir más allá de Husserl, ataca la cuestión del principio desde un plano estrictamente metodológico, rechazando todo abordaje desde un plano metafísico. De hecho su formulación de los principios para una fenomenología de la donación (principio del aparecer, principio de la cosa misma, principio de la intuición, principio de la donación)<sup>18</sup> está hecha, como es propio en toda fenomenología, de una forma metodológica. Los principios sólo pueden ser principios metodológicos. Y es a partir de ellos, sustentándonos en ellos, como podremos hacer de la filosofía, es decir, de la fenomenología, una ciencia estricta (método y ciencia aparecen aquí —prestemos atención a ello— entitativamente vinculados, en una suerte de negociación en la que la filosofía cede sus derechos ante una ciencia que impone sus criterios). Pero, ¿ese estatuto puramente metodológico del principio, que Marion le reconoce y otorga, encierra en verdad el rechazo de su estatuto metafísico? ¿No sucede más bien que detrás de su planteamiento y formulación metodológica se esconde un disfraz que permite dejar paso al estatuto metafísico sin afirmarlo, que no es otro a fin de cuentas que el principio metafísico de la intuición, que Marion critica en Husserl, y que aquel traslada al principio de donación?

La fenomenología de la donación que Marion postula se sustenta en la superación del sometimiento de la donación a la intuición que caracteriza a la primera época de la fenomenología husserliana. En su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* formula Husserl el «principio de los principios» de la fenomenología, asentando

<sup>16</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 55.

<sup>17</sup> Cf., más arriba, la nota 3.

<sup>18</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 44 ss.

«que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da».<sup>19</sup> Este principio conductor es sometido por Marion a un análisis crítico: por un lado —y esto es lo que, según Marión, tiene de avance— este principio husserliano entraña la liberación de la fenomenicidad de la exigencia metafísica de un fundamento, al no requerirse «ningún otro derecho que no sea el de la intuición de un fenómeno para que este aparezca», y el reconocimiento de la fenomenicidad como «la más alta figura de la presencia bajo el título de la “efectividad carnal”»;<sup>20</sup> pero por otro lado —y aquí está, según Marión, la claudicación— «la intuición misma que queda liberada se convierte en la medida de la fenomenicidad», lo cual encierra unas consecuencias negativas que lo desvirtúan como principio: la intuición se convierte en un *a priori*, no explica su falta como «falta de derecho» de aquello que sin intuición pretendería aparecer, no da cuenta de los grados y límites de la intuición, se somete a la objetividad restringiendo la fenomenicidad y, por último, «parece escapar a la reducción y contradecir así el aparecer que sólo está última permite».<sup>21</sup> En consonancia con la línea abierta por el mismo Husserl aventurándose en avanzar más allá de la objetividad constituible<sup>22</sup> y para superar esta claudicación, propone Marion su cuarto y supremo principio («A tanta reducción, tanta donación») que otorga a la donación un puesto nuclear en su pensamiento.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tra. esp. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2ª reimpresión, 1993, p. 58.

<sup>20</sup> La expresión «*leibhaft Wirklichkeit*», que J. Gaos traduce por «realidad corpórea» es vertida por Marion como «*éffectivité charnelle*». Consideramos que esta última versión, aunque legítima, no deja de ser forzada (*Leib* en alemán es cuerpo, mientras *Fleisch* es carne y, por tanto, carnal se dice *fleischig*) e interesada desde el punto de vista filosófico, ya que Marion se sitúa en ese «extraño carnismo» del que hablan Deleuze y Guattari y que, según ellos, «propicia esta última peripecia de la fenomenología y la sume en el misterio de la encarnación» (G. DELEUZE-F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, cit. p. 180).

<sup>21</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 46-49

<sup>22</sup> Ver nota 3.

## 2. UN PROBLEMA DE TRADUCCIÓN

¿Avanza Marion o retrocede? ¿Qué legitimidad podemos concederle a este «prolongamiento» de la fenomenología que lleva a cabo introduciendo ese cuarto principio, que en cierto modo releva los tres anteriores? ¿Realmente es posible, entre el escándalo y la magia<sup>23</sup>, postular la donación como la palabra articuladora de un discurso genuinamente fenomenológico y, en consecuencia, estrictamente filosófico? ¿No ha sido necesario ejercer una violencia sobre los textos y el concepto?

Como han resaltado diversos pensadores críticos con el pensamiento de Marión, no es fácil aceptar la traducción bruta y sin matices del vocablo alemán *Gegebenheit* por el vocablo francés *donation*. Y sobre todo resulta difícilmente aceptable si en dicho vocablo queda englobada la noción de *don*.<sup>24</sup> En la lengua alemana el verbo *geben* abarca un campo semántico ma-

<sup>23</sup> Marion hace referencia a estas palabras de M. Heidegger en su curso de 1919-1920: «Was heisst “gegeben”, “Gegebenheit” —dieses Zauberwort der Phänomenologie und der “Stein des Antosses” bei den anderen» (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, 58, p. 5). Cf. *Siendo dado*, p. 55, n. 23.

<sup>24</sup> Exigentemente críticos al respecto se han mostrado, entre otros, Dominique Janicaud, Jean Greish y Jacques Derrida. El tenor de la crítica de Janicaud es realmente fuerte: «Traducir sistemáticamente la *Gegebenheit* husserliana por “donación” y el *Geben* heideggeriano por la misma palabra es no sólo inexacto, sino que conduce a serias distorsiones [...] Dedididamente, la “traducción” de la *Gegebenheit* husserliana ha hecho cambiar de horizonte» (*La phénoménologie éclaté*, cit., pp. 54 ss.); Greish afirma al respecto: «La lengua francesa puede permitirnos reunir en un mismo sombrero (el del prestidigitador) lo que la lengua alemana no cesa de separar» («Index sui non dati», en *Transversalités: Revue de L’Institut Catholique de Paris* 70 (Abril-Junio 1999) pp 32); la posición crítica de Derrida es quizá más acentuada, sobre todo en cuanto a la relación de la noción de *Gegebenheit* con la de *don*: «No estoy convencido —afirma Derrida— de que entre el uso de *Gegebenheit* en fenomenología y el problema sobre el que discutimos, esto es, el del don, haya una continuidad semántica. No estoy seguro de que cuando, por supuesto, Husserl se refiere, extensa y constantemente, a lo que es dado a la intuición, la donación, esta *Gegebenheit* tenga una relación con el don, con el ente dado como don. Lo que ahora vamos a discutir, que es el don, quizá no sea homogéneo con *Gegebenheit*. Este es uno de los problemas de la conexión con la fenomenología. Volveremos más tarde sobre ello. Por otro lado, el camino, la mediación o la trasmisión, que usted hace entre *Gegebenheit* en fenomenología y el *es gibt* en Heidegger es también problemático para mí. La forma en que Heidegger refiere a la *Gabe* en el *es gibt* es distinta de la *Gegebenheit* intuitiva. Cuando Husserl habla de *Gegebenheit*, y cuando los fenomenólogos dicen en un sentido amplio *Gegebenheit*, algo es dado, re refieren simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos, nos encontramos con algo. Está ahí, pero no es un don» («On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderate by Richard Kearney», en J. D. Caputo y M. J. Scanlon (Edit), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999, p. 58).

tizadamente distinto del campo semántico del verbo *donner*. Sobre todo en referencia a su uso en la expresión *Es gibt* ajena por completo a la lengua francesa en la que es vertida como *Il y a*. De hecho, *donation* en el lenguaje ordinario se traduce por *Schenkung* o por *Gabe*, o incluso por *Gebung*. Pero en ningún caso por *Gegebenheit*, vocablo que sin duda encierra un amplio abanico semántico, pero que gira siempre en torno a la noción de «realidad dada», realidad con la que nos encontramos por ser lo que hay, lo que se da, lo dado, el *datum*. De hecho en su uso ordinario encierra, tal como recogen los diccionarios de la lengua alemana, el significado de *das Wirkliche, Tatsache o Zustand*,<sup>25</sup> es decir, lo efectivamente real, el caso dado, el hecho, la situación o estado con el que nos encontramos. Y en su uso filosófico, aun siendo mucho más complejo, y teniendo en cuenta que su significado preciso depende de la temática y del contexto, podemos afirmar que el sentido general del vocablo gira también en torno a eso que llamamos «realidad dada» y que se puede definir como *das Gegebensein des Gegebenes*,<sup>26</sup> el ser-dado de

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, G. WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexicon-Verlag, Berlin, 1977, col. 1460: «Gegebenheit <f. 20> *das Wirkliche, Tatsache; Zustand; sich nach den örtlichen Gegebenheiten richten.*»

<sup>26</sup> La expresión alemana la hemos tomado del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (en adelante: *HWP*) *Gegeben(es)*: T. III, p. 102: «Später wurde der Begriff auch von Vertretern des *Neukantianismus* [...] kritisiert, die das Gegebensein des Gegebenes —die «Gegebenheit»— als Denkerzeugung erachteten, wie sie auch “Gegenstand der Erkenntnis” und “Tatsache”, als “Aufgegebenes” auslegten». En dicho *Historisches Wörterbuch der Philosophie* podemos encontrar múltiples usos tanto filosóficos como antropológicos, psicológicos o jurídicos del término *Gegebenheit*, así como sus diversas caracterizaciones. A modo de ejemplo citaremos los siguientes: 1. Aplicado al lenguaje: «natürliche G.» = «realidad dada por naturaleza (φύσει)»: «In dem alten, seit PLATONS «Kratylos» immer wieder einmal auflebenden Streit um die Frage, ob die Sprache natürliche Gegebenheit (φύσει) oder vereinbarte Setzung (θήσει) sei...» (*HWP*: *Arbiträre*, T. I, p. 492). 2. Aplicado al sentimiento: «selbstverständliche, ruhige G.» = «realidad dada evidente y silenciosa»: «Daneben ist das Gefühl für Goethe eine selbstverständliche, ruhige Gegebenheit, von der immer wieder fast sachlich die Rede ist: “Laß das, mein Kind, du fühlst, ich bin dir gut; ... Will niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben” (Faust I, 3418/22)» (*HWP*: *Gefühl*, T. II, p. 162). 3. Aplicado a la formación de la costumbre: «kontextualen G.» = «realidad dada contextual»: «Gewohnheit-Bildung ist dabei stets a) Anpassung einer Gegebenheit an die psycho-physischen Möglichkeiten...» (*HWP*: *Gewohnheit*, T. III, p. 606). 4. Aplicado a la casa o familia: «sich identisch durchhaltende G.» = «realidad dada constantemente idéntica»: «Haus als Haus-Gemeinschaft ist eine konstitutive, in ihrem Kern sich identisch durchhaltende Gegebenheit der alteuropäischen Sozialordnung» (*HWP*: *Hau.*, T. III, p. 1007). 5. Aplicado a la patria: «raumzeitliche G.» = «realidad espacio temporal dada»: «Heimat ist eine raumzeitliche Gegebenheit für das Subjekt in seiner «Individuallage»



(PESTALOZZI), in die es, als Mensch, hineingeboren oder hineingekommen ist und wohnt: Heimat im *engeren* Sinn» (*HWPh: Heimat, Heimatkunde*, T. III, p. 1038). 6. Aplicada al lenguaje y a la traducción: «grundlegende G.» = «realidad dada fundamental»: «Die grundlegende Gegebenheit für die Vermittlung der Abstände ist die der *Sprache*, in der der Interpret (oder Übersetzer!) das Verstandene neu zur Sprache bringt (La realidad dada fundamental para la mediación de las distancias es la del *lenguaje*, en la que el intérprete (o traductor!) trae al lenguaje lo nuevamente comprendido)» (*HWPh: Hermeneutik*, T. III, p. 1070). 7. Aplicado a la realidad dada naturalmente en contraposición a la realidad como resultado del trabajo humano: «natürliche G.» = «realidad dada naturalmente»: «Das gemeinsame Werk —die Welt der Institutionen und Wissenschaften, in der die Vernünftigkeit als innere Selbständigkeit des Menschen gegenüber seiner natürlichen Unselbständigkeit als eines von den Antrieben und Objekten seiner Begierden abhängigen Naturwesens ihr vermitteltes Bestehen hat—, ist nicht eine natürliche Gegebenheit, sondern das geschichtliche Resultat der Arbeit der Menschen und ihrer Bildung» (*HWPh: Herrschaft und Knechtschaft*, T. III, pp. 1092-3). 8. Aplicado al lema de Protágoras: «objektiver G.» = «Realidad objetiva»: «Protagoras meint die Menschheit, exemplifiziert seine These aber am Individuum, für das der Erweis sinnlos ist, wenn es subjektiv anders empfindet» (*HWPh: Homo-mensura-Satz*, T. III, p. 1176). 9. Aplicado a la jurisprudencia: «tatsächlichen G.» = «realidad dada de hecho»: «...in seiner tatsächlichen Gegebenheit zu begreifen...» (*HWPh: Interessenjurisprudenz*, T. IV, p. 502). 10. Aplicado a la realidad psicofísica: «psycho-physische G.» = «realidad psicofísica dada»: «Und YORCK schreibt: «Das Leben [ist] das Organon für die Auffassung der geschichtlichen Lebendigkeit... «Daß die gesamte psycho-physische Gegebenheit nicht *ist*, sondern *lebt*, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit» (*HWPh: Lebendigkeit*, T. V, p. 108). 11. Aplicado al *lektón* de los estoicos: «lautliche G. (quod ore procedit)» = «realidad dada en la voz»; «materielle Gegebenheit» = «realidad material dada»: En San Agustín: «Das dicibile wird definiert als “quidquid ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum”; es sei das verbum, aber nicht als lautliche Gegebenheit (quod ore procedit), sondern “quod in verbo intelligitur et in animo continetur”». En Séneca: «SENECA führt vier zu seiner Zeit übliche Übersetzungen für ἀξιῶμα, *Aussage* an. “Wenn ich sehe, daß *Cato geht* und dies ausspreche, so ist das keine materielle Gegebenheit, sondern eine Aussage über etwas Materielles”, ein “*enuntiativum* quidam de corpore, quod *effatum* vocant alii *enuntiatum* alii *edictum*”. («Cato» und «geht» wären «unvollständige Lektón», weil durch sie kein vollständiger Gedanke zum Ausdruck gebracht werden kann.)» (*HWPh: Lektón*, T. V, pp. 230-231). 12. Aplicada al ansia de poder (Hobbes): «natürliche G.» = «realidad natural dada»: «... ergibt sich für Hobbes die Vorstellung eines naturrechtlich begründeten Herrschaftsanspruchs eines jeden auf alle anderen; dieser Anspruch ist eine natürliche Gegebenheit: “so that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of Power, after Power, that ceaseth only in death”» (*HWPh: Macht*, T. V, p. 596). 13. Aplicado al espacio geográfico: «geographische G.» = «realidad geográfica dada»: « Auf der einen Seite bezeichnet er eine geographische Gegebenheit.» (*HWPh: Raum, politischer*, T. VIII, p. 122). 14. Aplicado a la conciencia moral: «primäre G.» = «dato primario»: «G. TYRRELL, versteht das Gewissen als “die primäre Gegebenheit (datum) der Religion”» (*HWPh: Religion*, T. VIII, p. 698). 14. Aplicado a la religión: «objektive numinose G.» = «realidad objetiva numinosa dada»: «Aber man wird religio stets als eine fassen, der eine Gewissensscheu korreliert» (*HWPh: Religion*, T. VIII, p. 634). 15. Aplicado a la definición de *Tatsache*: «wirkliche Gegebenheit» = «realidad efectiva dada»: «Das ältere Verständnis von Tatsache im Sinne von “etwas Wirkliches”, “wirkliche Gegebenheit”, “Umstand” oder “Faktum” bildet auch das

lo dado, es decir, lo que hay y lo que caracteriza aquello que hay o que se da (*Es gibt*). Traducir, sin más, *Gegebenheit* por donación encierra una reducción y acotación problemáticas del semantema. Incluso cuando se lleva a cabo en los textos husserlianos y heideggerianos.

Para realizar una traducción precisa de la *Gegebenheit* habría que tener en cuenta que al sufijo *-heit* en alemán le corresponde el sufijo *-idad* o *-e(i)dad* en español (*-(i)té* o *-e(i)té* en francés), que se añade a un adjetivo o participio. Y así de *klar* (claro) tenemos *klarheit* (claridad), de *dunkel* (oscuro) tenemos *dunkelheit* (oscuridad), etc.. Dicho sufijo se contrapone al sufijo *-ung* en alemán que se corresponde con el sufijo *-ción* en español (*-tion* en francés), pues mientras este denota un proceso activo (acción o resultado de la acción), el sufijo *-heit* denota más bien la condición pasiva de algo. Un ejemplo muy preciso lo tenemos en la diferencia que existe entre *Bestimmung* y *Bestimmtheit*, que en español se traducen indistintamente por determinación, pero que encierran denotaciones diferentes que no aparecen en principio en el vocablo español. Mientras *Bestimmung* denota el proceso activo de determinar algo, *Bestimmtheit* denota la condición pasiva de ser determinado. Una traducción precisa exigiría traducir *Bestimmung* por determinación y *Bestimmtheit* por determinidad, neologismo de difícil aceptación —aunque utilizado cada vez con más frecuencia— dado que determinación engloba los dos sentidos (tomó la determinación de hacerse anacoreta, y esta determinación la llevó a cabo con determinación). Y lo mismo sucede con *Gegebenheit*, vocablo que en puridad se contrapondría a *Gebung*.

¿Cómo traducir, entonces, *Gegebenheit*? De acuerdo con lo anterior, sería necesario inventar el neologismo *dad(e)idad* o *daticidad*. La *dad(e)idad* o *daticidad* sería, pues, la característica de ser o estar dado, es decir, de «lo que hay» y con lo que nos encontramos. Con dicho término no se ampliaría, en

---

Vorverständnis, von dem die *Analytische Philosophie* ausgeht» (*HWPh: Tatsache*, T. X, p. 913). 16. Aplicado a la razón: realidad nunca lograda frente a realidad dada (Cassirer): «Es ist —neben J. COHN— vor allem E. CASSIRER, der klarstellt: “Vernunft” ist “alles Wirkliche” nicht im Sinne “einer Gegebenheit”, sondern “einer unendlichen Aufgabe”, also ein “reines Sollen”, asymptotisches Ziel, in dem Wirklichkeit gerade nicht “ganz zurücktritt” (H. MAIER), sondern sich in ihrer Unerschöpflichkeit je neu bekundet» (*HWPh: Wirklichkeit*, T. XII, pp. 840-841).

principio, el campo semántico de la *Gegebenheit* al campo semántico que viene recogido por el verbo dar en el sentido del *dar algo un dador* y que es el que en principio encierra el vocablo donación como acción de dar y objeto dado que exigen un donador.<sup>27</sup> Pero dada la dificultad de su aceptación y del hecho de que en principio se pierde el matiz de «*realidad dada*», lo más aconsejable es traducir el término *Gegebenheit* por diversas expresiones, atendiendo al contexto, tal como suelen hacer los traductores de las versiones impresas tanto en francés como en español. Lo importante es mantener lo más posible el sentido originario del término dentro de la ambigüedad que encierra entre el hecho de ser dado y lo que es dado.

Este sentido originario y nuclear del término *Gegebenheit* es el que permite poder construir una filosofía de la inmanencia tal como pretende Husserl a lo largo de toda su trayectoria filosófica, evitando la tentación de caer en trascendencias o mejor trasascendencias no mejores ni más aceptables que las de la ontoteología. Cuando Marión reprocha a Husserl y sobre todo a Heidegger que, a pesar de haber comprendido la importancia de concepto de donación para el desarrollo de lo que podemos llamar la nueva ontología del límite o metafísica del acontecimiento, lo hace, como veremos más adelante, desde esa desviación o giro al que somete a la fenomenología, por el que se aleja de ese sentido y uso originario de la *Gegebenheit* que tanto Husserl como Heidegger siempre tuvieron en cuenta, aunque siguiendo caminos divergentes. No es fácilmente aceptable, pues, una de las razones que da Marion para traducir sin más el término *Gegebenheit* por donación sin restricción alguna del campo semántico que dicho término tiene en francés, cuando señala que el hecho de que el vocablo *donation* englobe una doble significación (la de acción de dar, por un lado, y, la de objeto dado, por otro) entraña una ambigüedad que lo acerca a la *Gegebenheit* husserliana. Es cierto que en Husserl el vocablo sobrepasa su uso corriente y adquiere un nuevo sentido sobre todo si tenemos en cuenta el uso reiterado que hace del mismo dentro de un nuevo esquema conceptual. Pero no se ha de olvidar el significado del término en el uso corriente y el sentido originario que propiamente

---

<sup>27</sup> Esta es la opción adoptada en las traducciones italianas, creando el neologismo *dadità*, si bien, por influencia francesa —como sucede en español—, se utiliza cada vez con más frecuencia el término *donazione* (donación).

tiene en alemán.<sup>28</sup> El *giro* al que han sometido la fenomenología pensadores como Henry o Marion, tomando la donación (que traduce de forma sistemática la *Gegebenheit* husserliana) como concepto clave, puede resultar difícil de sostener desde el punto de vista de la fenomenología misma, no tanto por llegar a ser una traición como una desvirtuación de la misma. ¿Podemos pensar que detrás de toda una problemática filosófica de envergadura, como es la que aquí queremos presentar, lo que hay no es otra cosa que una cuestión de traducción?<sup>29</sup> No es cuestión banal la importancia y el uso que el

---

<sup>28</sup> De hecho los textos de Husserl, al menos en determinados casos, no permiten la traducción de *Gegebenheit* por donación si no es ejerciendo sobre ellos una violencia no legítima. La traducción no es fácil y los traductores utilizan diversas expresiones de acuerdo con el contexto. Solo dos ejemplos de las *Meditaciones cartesianas*.

*Ejemplo 1:*

Texto alemán: «Es ist nach unseren präzisierenden Ausführungen klar, dass der Sinn der Zweifellosigkeit, in der das ego durch die transzendente Reduktion zur Gegebenheit kommt, wirklich dem von uns früher ausgelegten Begriff der Apodiktizität entspricht» (Husserl, *Cartesiansche Meditationen*,. Hua I, 61).

Versión francesa : «Il est clair, après nos précisions, que le sens de la certitude dans laquelle, grâce à la réduction transcendentale, l'ego parvient à se révéler à nous, correspond réellement au concept d'apodicticité que nous avons explicité plus haut» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Fr. de G. Peiffer y E. Lévinas, Vrin, Paris, 1969, p. 19)

Versión española : «Está claro, después de las consideraciones que hemos hecho precisando las cosas, que el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el *ego* por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de la apodicticidad expuesto por nosotros antes» (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr. esp. de J. Gaos, Edc. De A. García-Baró, FCE, México, 1985, p. 64).

*Ejemplo 2:*

Texto alemán: «Anderseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, dass wir ohne weiteres zugestehen, dass dabei eigentlich nicht, das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme». (Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, Hua I, p.139)

Versión francesa: «D'autre part, ce caractère d' "en chair et en os" ne nous empêche pas d'accorder, sans difficultés, que ce n'est pas l'autre «moi» qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre» (*Méditations cartésiennes*, cit. p. 91).

Versión española: «Por otra parte, este estar "en persona" no es óbice para que concedamos sin más que no viene aquí propiamente a dato originario el otro yo mismo, sus vivencias, sus fenómenos mismos, ni nada de lo que pertenece a lo propio suyo mismo» (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, cit, p. 171)

<sup>29</sup> La dificultad que encierra la traducción del término *Gegebenheit* no sólo ha sido señalada por pensadores críticos con relación al pensamiento de Marion, Lévinas, Henry, etc., como es el caso de Janicaud, Greish o Alliez, sino también por autores que se sienten cercanos a

pensador le da al término donación. Se puede caer en la ontología o desontologizar el límite, haciendo imposible una filosofía del acontecimiento y, en consecuencia, un acercamiento no metafísico, no ontoteológico, a lo sagrado.

### 3. EL SALTO FUERA DEL SER

Por otro lado Marion afirma que con su fenomenología de la donación no sólo se mantiene, sino que también lleva a cabo un avance, un paso hacia delante, sobre las líneas, trazadas ya por Husserl, que abren la posibilidad de un salto fuera o más allá del ser.

Una de esas líneas es la que traza a la hora de tematizar el estatuto del yo trascendental. Y así, en *Reducción y donación*, haciéndose eco del pensamiento levinasiano, afirma Marion que el yo trascendental —que, según Husserl, precede a la objetividad y, por lo tanto, a la ontología que la objetividad hace posible— «es una excepción al ser».<sup>30</sup> al ser la conciencia el campo del «ser absoluto», el yo elude el ser, escapa de él, ya que en la reducción fenomenológica no *está presente* a sí mismo sino sólo *señalado* y por ello es una excepción al campo del «qué es» y del «qué significa ser». El yo trascendental elude, pues, el ser-luz (presencia) y el ser-palabra (significación).

No deja de plantearse aquí, una vez más, una situación paradójica y problemática: ¿cómo pensar ese yo antes de ser? ¿es capaz de hacerlo la fenomenología desde sus propios principios? De acuerdo con Marion, la fenomenología que reconoce ese yo más allá del ser (ser-luz y ser-palabra) tendría que preceder a toda ontología, constituyéndose en una auténtica filosofía primera. Ahora bien, una filosofía primera que se tenga por tal tiene que habérselas con el problema del fundamento, ya sea para afirmar-

---

los planteamientos de Marion como es el caso de Robyn HORNER en su sumamente interesante obra: *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, Fordhan University Press, 2001, p. 123. Todos ellos confirman nuestra posición al respecto: la traducción es determinante a la hora de tomar posiciones en torno al sentido de la *Gegebenheit*. La traducción de algún modo contamina el planteamiento, es decir, la posición filosófica al respecto.

<sup>30</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 235

lo, ya para negarlo, ya para desconstruirlo. Entonces, si el fundamento, o principio, no «es», ya que no es ni visto ni dicho, cómo podemos tematizarlo. Podemos caer en la tentación de convertirlo en un rostro que mira, un sol que ilumina, o en rostro que habla, una palabra que llama. La otra posibilidad está en situar ese yo en el límite, comprenderlo como un pliegue, como un entre: sería como el fondo insobornable de Ortega o como el adentro de un afuera de Foucault o de Deleuze. Si Husserl hace consistir esa filosofía primera en «un análisis de la estructura necesaria de una subjetividad», necesitaría situar dicha estructura fuera de la dicotomía sujeto-objeto, lo que de algún modo invalidaría su planteamiento, a no ser que esa estructura ya no fuera la de la subjetividad sino la de ser-ahí que experimenta ese ser ya no como ser-luz ni como ser-palabra sino como límite posibilitante, como un entre que hace posible toda relación y toda decisión. Esto nos llevaría a una filosofía primera como ontología del entreser o del afuera que se pliega o se encarna en un yo y que no es posible desde una fenomenología, al menos en su sentido clásico.

La línea que, por su parte, Marion hilvana es la siguiente: «La anterioridad del Yo sobre todo objeto y de la subjetividad sobre la objetividad designa un desvío (*écart*) más allá de la ontología; la fenomenología ocupa ese desvío; se presenta pues en el sentido más estricto como la instancia de lo que todavía no tiene que ser para ejercerse».<sup>31</sup> Por tanto, el actuar es anterior al ser. Pero, aceptado esto, ¿cómo entender ese actuar? ¿al modo fáustico, nietzscheano, levinasiano, foucaultiano, deleuzeano?, ¿como poder, como donación, como deseo?

Por de pronto ese ejercicio originario del yo es un ejercicio reductor. Pero, ¿es suficiente esta acotación del ejercicio originario del yo? Si la reducción pone entre paréntesis la ontología y toda la cuestión del ser, se sigue que el yo sólo se atestigua a sí mismo en su ejercicio reductor; pero al ser excluido del ser, ¿donde situarlo? Según Heidegger, Husserl falla al dejar el ser del yo indeterminado; según Marion, el yo con su reducción, no es;<sup>32</sup> es decir, está fuera del ser. De este modo, entiende Marión que Husserl da

---

<sup>31</sup> J.-L. MARION: *Réduction et donation*, cit., p. 236.

<sup>32</sup> J.-L. MARION: *Réduction et donation*, cit., p. 240.

realmente un salto fuera del horizonte del ser, yendo fenomenológicamente más lejos que Heidegger: más allá de la cuestión del ser.<sup>33</sup>

No es cuestión de preguntarnos si es correcta la lectura que Marion hace de Husserl cuando afirma que el fundador de la fenomenología da realmente un salto más allá del ser —de hecho, el mismo Marion dice que Husserl no tematiza esta posibilidad—, sino de preguntarnos cuál es el propósito de Marion al llevar a cabo esa lectura. Y este propósito no es otro que el de alcanzar una reducción incondicional, para lo cual entiende que es necesario sobrepasar tanto la reducción trascendental de Husserl como la reducción existencial de Heidegger. En realidad Marion violenta a Husserl, su posición de inmanencia, y se desvía de Heidegger, introduciendo elementos que le aportan Lévinas y Henry entre otros. Desde esos presupuestos tematiza la cuestión del yo.

Si el yo no es, ¿qué estatuto le otorgamos? Para Marion esta claro que no es algo objetivo. ¿Quiere esto, en consecuencia, decir que el ser se identifica con lo objetivo, que viene dado por la intuición-visión? No se ha de olvidar, a propósito de Heidegger, que la cuestión del ser lleva a más allá del ser, al *Ereignis*, al entreser, justamente porque Heidegger no identifica el ser con la objetividad del objeto. Si sacamos el yo fuera del ser, ¿a qué afuera lo lanzamos? ¿Lo sacamos del cerco de la luz para colocarlo en el cerco del lenguaje, de la llamada, como parece hacer Marion en la línea de Lévinas? ¿Y si en lugar de entender el afuera como un cerco lo entendemos como un entre?

Si decimos que el entreser es ese abismo, más allá o más acá del ser, en el que se cruzan la luz y la palabra, antes de toda determinación que haga posibles el ser-luz y el ser-palabra como horizontes de los entes-luz y de los entes-palabra, no podemos, como hace Marion, reducir el *Ereignis* al «lugar de la llamada del ser» dejando de lado su costado iluminante. Ese más-allá-del-ser, ese totalmente Otro, ese Afuera, no podemos tematizarlo sólo como lugar de la llamada. Por eso el «heme aquí» no es una experiencia originaria,

---

<sup>33</sup> Cf. J.-L. MARION: *Réduction et donation*, cit., p. 241: «La possibilité ultime de la phénoménologie ne consisterait pas plus dans la question de l'être, qu'elle ne s'épuise dans l'objectivité de l'objet constitué: au-delà de l'une et aussi de l'autre, une dernière possibilité pourrait encore s'ouvrir à elle —celle de poser le Je comme transcendant à l'objectivité réduite, mais encore à l'être de l'étant, de se poser, en vertu de la réduction conduite à ses dernières conséquences, hors de l'être».

es ya una respuesta segunda, de un sujeto ya hecho por la palabra misma. El yo pasivo previo es un yo disuelto, hendido, dividido, múltiple, caótico. Quizá podamos entender ese «heme aquí» como el fondo insobornable de Ortega, como *una* vida anterior al yo que habla y mira, como el núcleo de experimentación de lo sublime, de lo ético, postulando de este modo un pathos y un ethos como dimensiones originarias en la experiencia y constitución del sujeto.

Según Marión, pues, y en esto se mantiene dentro de el pensamiento del límite, el ser puede ser sobrepasado (el yo lanzado fuera del ser, la experiencia del tedio o hastío). El acceso a este más allá del ser solo se puede hacer mediante una reducción completa (que va más allá de lo que es e incluso de la «seidad» misma) dejando paso a la *Gegebenheit* de todo lo que se inclina a darse más allá del control e iniciativa de un sujeto constituyente.<sup>34</sup> Este acceso al más allá del ser apunta al horizonte de la llamada misma.

Es necesario hacer aquí un doble apunte crítico: 1. La fenomenología se olvida de que el ver y el oír puros no se dan, ya que todo ver y todo oír están «históricamente determinados». La voluntad de verdad se reduce a los juegos de verdad.... ¿No es justamente una muestra de ello el hecho de que al final de toda reducción, a lo que llega el fenomenólogo es a un campo de decisión, de actuación, de ejercicio de un yo sin ser que no es sino una expresión ya determinada —como *moi* anónimo— por las infinitas líneas que lo recorren y lo constituyen previas a toda cristalización en la conciencia? Una vez más, la única posibilidad de la fenomenología es su misma imposibilidad. Hemos de decir con Heidegger y con Foucault: sí hay una historia del ser (como ser-poder o ser-deseo, o incluso como ser-donación), que se expresa en las formas de soberanía (Nietzsche)....; 2. El concepto de donación termina siendo decisivo. La reducción completa tiene que dejar paso a la *Gegebenheit* (salimos de la fenomenología); pero ahora la *Gegebenheit* no es entendida como la dadidad de un darse, sino como donación que entraña no solo una acción de dar y un objeto dado

<sup>34</sup> Más allá de Heidegger y Husserl, Marion postula una nueva reducción, la reducción a y de la llamada. De este modo tenemos: 1. la reducción trascendental: Yo-objetividad. 2. la reducción existencial: *Dasein*-diferencia ontológica-horizonte del tiempo. 3. reducción completa: *Moi* (anterior al yo y al *Dasein*)-llamada trascendental (Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., pp. 296-297).



sino también un donador. Este donador necesariamente tiene que ser anterior a toda objetividad, a toda presencia, a todo ser; es decir, tiene que estar más allá del ser. ¿Será posible entender la donación como un puro darse a sabiendas de que ningún darse es puro? ¿Y también como un dar que se agota en su propio darse, sin donador (*causa sui* o causa inmanente)? El pliegue, el entre que parecía afirmado, termina siendo negado, abolido. No es posible la «experiencia bordeante». Y si hablamos de trascendencia, ¿cómo acceder a quien dona sin partir de esquemas empíricos como los que sustenta las teorías del don y de la deuda?

#### 4. EL HORIZONTE DE LA GEGEBENHEIT

Lo que pretende hacer Marion es trasladar los planteamientos de Lévinas en torno al habla del rostro más allá del habla, entendida como llamada trascendental, a su construcción fenomenológica en torno a la donación como instancia última en el proceso de la reducción fenomenológica. De este modo desliga la donación (*Gegenbenheit*) de la presencia, e incluso del ser (recordemos el título de la obra de Lévinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*<sup>35</sup>) y la vincula a la significación, es decir, a la palabra.

¿Este desligarse de la presencia, es decir, de la luz, para vincularse a la significación, es decir, a la palabra, entraña una forma distinta de experimentar y comprender el horizonte? No hemos de olvidar, como ya sostenía Kant, que la espontaneidad del lenguaje arrastra a la razón a ilusiones inevitables: el infinito, el incondicionado, el ideal. En este punto Kant se aleja profundamente de Descartes, introduciendo el tiempo y, por tanto, la finitud en el mundo y en el yo. En Marion, al igual que en Lévinas, el horizonte es entendido desde la infinitud al modo cartesiano. No es algo casual que Marion sea un especialista en Descartes, pensador infinitista, a la vez que se muestra muy crítico con los planteamientos kantianos, bien sabido que Kant es un pensador de la finitud, como Heidegger. Como comenta Horner, «Marion está buscando llevarnos más allá de los límites de las economías de objetivi-

---

<sup>35</sup> E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. esp. de A. Pintor, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.

dad, del ser, de la metafísica, y de la intuición. Lo que busca es un horizonte completamente ilimitado».<sup>36</sup>

Y este horizonte, como ya ha quedado dicho, no viene dado, según Marion, por la intuición sino por la donación. Hasta el punto de postular, en *Siendo dado*, como un cuarto principio fenomenológico, el principio de la donación: «A tanta reducción, tanta donación».

Como ya hemos visto, la *Gegebenheit*, que Marion traduce sin más por donación, es un concepto fundamental en la fenomenología husserliana. Pero, en consonancia con lo dicho hasta ahora, Marion necesita someter a crítica la caracterización que Husserl hace de la *Gegebenheit*. Un punto esencial de esta crítica lo encuentra en la «confusión», presente en la fenomenología husserliana, de la *Gegebenheit* con la *Gegenständlichkeit*: según Husserl, todo lo que «se da» es subsumido bajo la noción de «objeto». Y en esto ve Marión dos imprecisiones: 1. La relativa a las distinción entre ser y ente, ya que ambos quedan subsumidos como objetos al establecer Husserl el privilegio de la «objetidad originaria», que engloba todo tipo de objetos como horizonte de los mismos. Según Marión, este horizonte «vacío» ni se da ni aparece, como sucede en el objeto, y por ello se pregunta: «¿Por qué ese horizonte fenomenológico no podría abrirse a partir, por ejemplo, de la donación misma que le permite aparecer?».<sup>37</sup> En este punto, como queda reflejado en las líneas siguientes, Marión está otorgando a la *Gegebenheit* —tal como hasta hora venimos sosteniendo— un significado y sentido que no tiene en Husserl, porque no hay en principio ninguna donación como tal en la *Gegebenheit*: «darse» y «mostrarse» comprenden campos semánticos idénticos, ya que algo «se da» en cuanto objeto y algo «se muestra» en cuanto objeto. Pretender ir más allá a partir del «se da» ampliando su campo, traspasando el horizonte de la objetidad, es otorgar a la *Gegebenheit* un sentido de donación del que en principio carece. Para ello será necesario, como veremos, ir más allá de la fenomenología, como hizo Heidegger desde el comienzo, lo que le llevó a desembocar en el *Ereignis*. 2. La relativa a la confusión de la donación con la objetidad, ya que Husserl identifica, de

<sup>36</sup> K. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., p. 97; cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 305

<sup>37</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 76.

hecho, «los diferentes modos de la donación auténtica (*eigentliche Gegebenheit*)» con «los diferentes modos de la objetividad (*Gegenständlichkeit*)»,<sup>38</sup> reduciendo así la donación a la objetividad. Según Marión, la objetividad sólo puede comprenderse como una modalidad de la donación, ya que la donación (*Gegebenheit*) engloba, en su opinión, un campo más amplio que la objetividad (*Gegenständlichkeit*): lo dado no tiene por qué darse siempre como objeto; lo dado no se identifica con lo convertido en objeto; no todo lo dado es objetivo, es objeto; la donación como norma última de fenomenidad no incluye que la objetividad se le imponga como norma.<sup>39</sup>

En consecuencia, Husserl, en opinión de Marion, «hipoteca» lo que este considera «su conquista esencial», consistente en «que, mediante la reducción, la donación decide la fenomenicidad», de tal modo que la fenomenidad de la donación (*Gegebenheit*) queda en Husserl reducida a la fenomenidad de la objetividad (*Gegenständlichkeit*). Husserl cierra así la abertura de la donación a los fenómenos no objetivos, que se dan, pero no como objetos. El cerco de la donación, tal como es entendida por Marion, engloba dentro de sí el cerco de la objetividad; es su horizonte, su condición de posibilidad. El «se da» es, por tanto, anterior al «se muestra», al aparecer como objeto. La cuestión está precisamente aquí: ¿es la *Gegebenheit* anterior al manifestarse como objeto? ¿No estaremos saliéndonos de la fenomenología cuando nos estamos planteando esta pregunta y por lo tanto cuando pretendemos darle una respuesta, como así hace Marión?

Lo dado ni es ente ni es objeto: sentando esta afirmación, la fenomenología de la donación encierra una ruptura con la metafísica. La pregunta que nos adviene es: ¿se mantiene realmente Marion dentro del proyecto husserliano? ¿No habría que decir, más bien, que, cuando Marion afirma que la fenomenología de la donación rompe con la metafísica desde el momento en que ya no toma el fenómeno ni como objeto ni como ente, está —como afirma Janicaud— retomando el tema del *Ereignis* heideggeriano? Y, si es así, ¿por qué su actitud crítica frente al pensamiento heideggeriano en torno al *Ereignis*?

<sup>38</sup> Cf. E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Hua. II, p. 74, 8-11 (tra. esp. a cargo de M. García-, Baró, FCE, México, 1997, p. 88)

<sup>39</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 76-77.

Es Heidegger, según Marión, el que, desprendiéndose del papel absoluto de la conciencia e introduciendo el tema del *es gibt* (hay, ello da), otorga a la *Gegebenheit* un carácter originario o fundante. Y así, interpreta Marion que ya en *Ser y tiempo* el *es gibt* acompaña y precede la apertura del ser de acuerdo con el horizonte del tiempo: el ser viene al *Dasein* bajo la figura de la *Gegebenheit*; si bien será en *Tiempo y ser* donde Heidegger reconoce, según Marión, que el ser no puede ser pensado de acuerdo con su propio horizonte, descubriendo la necesidad de hablar de un nuevo horizonte, el de la *Gegebenheit*. De este modo lo expresa en *Siendo dado*: «Pensar que “ello da” (“*cela donne*”) el ser (y el tiempo), transponer, por consiguiente, el ser al régimen de la donación no implica, sin embargo, ninguna arbitrariedad: en primer lugar porque es preciso reconocer la imposibilidad de mantener el ser en el horizonte del ser (sólo el ente es, el ser no *es*), y en consecuencia la obligación de asignarle un nuevo horizonte; seguidamente porque la donación, desde su primera descripción, permite leer el trazo más esencial del ser en su *différance* con el ente, su retirada».<sup>40</sup> Esta lectura de Heidegger bajo el prisma de la *Gegebenheit* plantea una serie de dificultades e interrogantes, si atendemos a las líneas fundamentales que configuran el pensamiento de Heidegger. ¿En que contextos utiliza Heidegger el término *Gegebenheit*? ¿Es posible sostener que la *Gegebenheit* guarda en Heidegger una íntima relación con el *es gibt*? ¿Es realmente la *Gegebenheit* un horizonte en Heidegger? El problema que estas cuestiones encierran no es en absoluto secundario o banal. No ha de negarse que el ente se da en un horizonte, el horizonte del ser, pero también ha de afirmarse que el ser no se da en ningún horizonte, porque el «*es gibt*» expresa el abismo, la hendidura, el entreser, la región acontecimental, que Heidegger nombra como *Ereignis*. El «*es gibt*» entraña un pliegue: de ahí que al mostrarse se retira, se efectúa pero a la vez se contraefectúa.

No ha de olvidarse que Heidegger introduce en *Tiempo y ser* el tema del *Ereignis* para explicar y acotar el tema del *es gibt* en relación con la *Gabe* (dádiva), no con la *Gegebenheit* (dadidad). Heidegger no está haciendo ya fenomenología al modo husserliano, como él mismo confesará por estas

---

<sup>40</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 81 (traducción modificada).

mismas fechas.<sup>41</sup> Esta es agua pasada que no mueve molino. Con los desarrollos del *es gibt/Gabe* no está intentando ir más allá de Husserl, apurando sus planteamientos. Sencillamente Heidegger está siguiendo otro camino que ya había comenzado desde el principio.<sup>42</sup>

Heidegger no hace en su obra, propiamente hablando, un desarrollo de la *Gegebenheit*: no utiliza el término —si no es de soslayo— en el desarrollo de su propio pensamiento. Más bien lo abandona, después de ponerlo en cuestión. La *Gegebenheit* husserliana guarda una relación con la *Erlebnis* que Heidegger rechaza. ¿Por qué no aparece en ningún momento de la trascendental conferencia *Tiempo y ser*? ¿Cómo explicar que dicho término, que tan profusamente se encuentra en los textos husserlianos, sólo haga aparición en *Ser y tiempo* cuando Heidegger hace referencia a la fenomenología de Husserl criticando su alcance meramente formal, al establecerse como método que encierra en sí mismo un carácter ontológico?

Ya en los cursos previos a la aparición de *Ser y tiempo* muestra Heidegger una postura indefectiblemente crítica ante este concepto nuclear de la fenomenología husserliana: no es un concepto neutral. «¿El modo como vivencio yo el entorno —se pregunta en 1919— es lo que me es dado? No, pues el entorno *dado* está ya teóricamente tocado, está ya apartado a empujones por mi, el yo histórico; el “ello munda” no es algo primario. Lo dado

<sup>41</sup> En 1963 escribe Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*: «¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haber pasado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para responder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo a favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio» (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 90. Trad. esp. de F. Duque: *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 2ª ed., 2000, p. 102). Considero que estas palabras de Heidegger encierran ya la respuesta a la cuestión, tan debatida recientemente entre los fenomenólogos, de si siempre se mantuvo dentro de la fenomenología o no: lo importante es la cosa del pensar, crear conceptos, hacer un nuevo reparto de los mismos, trazar un nuevo plano. Y en esto la «fenomenología radicalizada» de Heidegger esta lejanamente cercana a la de Husserl, es decir, se define por su «distancia».

<sup>42</sup> Sobre el tema del «camino» en Heidegger véase el hermoso comentario de R. FLÓREZ en *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003, pp. 23 ss.

(*Gegeben*) es ya una sumisa, todavía inaparente, pero genuina reflexión teórica sobre ello. La *Gegebenheit* es ya, pues, una forma teórica». <sup>43</sup> Su postura crítica es clara: la *Gegebenheit* no la considera un buen concepto para llevar a cabo su hermenéutica de la vida fáctica. Necesita cambiar la terminología y hacer un nuevo reparto de conceptos. La analítica existencial del *Dasein* lo llevará forzosamente a ello en *Ser y tiempo*, aunque el reparto último sólo tendrá lugar en *Tiempo y ser* con la meditación sobre el *Ereignis*.

Tres son las veces que utiliza Heidegger en *Ser y tiempo* el término *Gegebenheit*. La primera lo utiliza al formular la cuestión existencial acerca del *quién* del *Dasein*, al contraponer la analítica existencial del *Dasein* a la interpretación fenomenológica husserliana. <sup>44</sup> El estilo es interrogativo. Heidegger está abriendo una brecha, trazando un profundo desvío en el sistema y las líneas trazadas por el maestro. No puede mostrarse insolentemente apodíctico. Necesita afirmarse apoyado en inquisitivos y retadores interrogantes.

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, G. A., 56-57, pp. 88-89. Sobre esta cuestión puede verse una exposición sintética en R. RODRÍGUEZ, «Reflexion und Evidenz. Aspekte der hermeneutischen Transformation der Phänomenologie im Werk Heideggers», en *Phänomenologie in Spanien* (ed. J. San Martín), Königshausen & Newman, 2005, pp. 81 ss. Discrepamos, en parte, de la tesis que Vida TERCIC mantiene en su interesantísima tesis doctoral *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, según la cual «en la *Gegebenheit* encuentra su origen e incluso el sentido la expresión *es gibt* aplicada al ser y a otros fenómenos originarios (verdad, tiempo, presencia, et,c)» (pp. 11-12). Según Tercic, apoyándose en la línea interpretativa de R. KÜHN, HELD y otros, el *es gibt* de Heidegger sería, en línea de continuidad dentro de una postura crítica, como una profundización o radicalización de la *Gegebenheit* de Husserl. A nuestro modo de ver, no hay continuidad sino ruptura. El *es gibt* no sustituye a la *Gegebenheit*; ésta, a partir de *Ser y tiempo*, es sustituida, como sostiene E. Tugendhat, por la *Lichtung* (Cf. E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín, 1970, p. 259: «Auch bei Heidegger bleibt die philosophische Thematik im ganzen auf den Zusammenhang von Wahrheit und Gegebenheit orientiert. Aber die Radikalisierung und Verwandlung, die Heidegger an Husserls philosophischer Position vornimmt, geht nicht vom Begriff der Wahrheit, sondern von dem der Gegebenheit aus. An die Stelle des "Intentionalität" mit ihre Korrelat "Gegebenheit" tritt die "Erschlossenheit" mit ihre Korrelat "Lichtung", von hier aus wird die ganze philosophische Thematik neu entworfen, und aus ihr erst wird dann rückläufig auch der Wahrheitsbegriff neu bestimmt und erwiedert. Dieser veränderten Reihenfolge muss der aufbau der Interpretation Rechnung tragen»).

<sup>44</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 25, GA, I, 2, pp.153 ss. (Trad. Esp. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 5ª ed., 1974, pp.130 ss.).

Su actitud crítica se dirige al corazón mismo del método fenomenológico: al principio de la incontestable evidencia del yo. En este momento aparece la *Gegebenheit*: «Pero ¿no se opone a las reglas de toda sana metodología el que el planteo de los problemas no se atenga a los datos evidentes del dominio temático? Y ¿qué más indudable que el dato (*Gegebenheit*) del yo? Y ¿no hay en este dato (*Gegebenheit*) la indicación de prescindir, si se quiere explanarlo en su originalidad, de todo lo demás que pueda haber “dado” (*gegebene*), no sólo de un “mundo” real, sino también del ser de otros “yos”? Quizá es en efecto evidente lo que da esa forma de dar (*Gebung*), la simple, formal y refleja percepción del yo. Esta idea (*Einsicht*) abre incluso el acceso a un conjunto de peculiares problemas fenomenológicos que tienen una fundamental importancia como marco de la “fenomenología formal de la conciencia”». <sup>45</sup> A lo largo de todo el apartado utiliza los términos esenciales: *Gegebenheit*, *Gegebenen*, *Gebung*, *Selbstgebung*, *geben*. Y siempre dentro del juego semántico del darse como mostrarse, presentarse ante los ojos; en ningún momento se alude al sentido semántico del don, de la donación propiamente dicha. Gaos traduce con indudable acierto: dato, darse, lo dado. En ningún momento aparece el *es gibt*, que Heidegger reserva para otro contexto. Creemos poder afirmar que es así, bajo esta perspectiva, como Heidegger experimenta la fenomenología: se queda en el dominio óptico; no alcanza el dominio ontológico. Y en ningún caso apunta hacia una fenomenología de la donación tal como Marion la desarrolla.

La segunda vez que Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* el término *Gegebenheit* lo hace al hablar del «auténtico “poder ser total” (*Ganzseinkönnen*) del “ser ahí” (*Dasein*)», al acotar que «la cuestión del “poder ser total” es una cuestión fácticamente existencial», que el “ser ahí” (*Dasein*) «responde en cuanto resuelto». Y lo hace poniendo el término *Gegebenheit* entre comillas: «La cuestión del “poder ser total” del “ser ahí” ha perdido por ahora el carácter mostrado en un principio y que la hacía parecer simplemente una cuestión teórica y metódica de la analítica del “ser ahí” suscitada por el afán de conseguir que el “ser ahí” se “diese” íntegramente (*um eine vollständige “Gegebenheit” des ganzen Daseins*)». <sup>46</sup> Se refiere, por tanto, al darse

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 25, p.154 (Gaos, p. 131).

<sup>46</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 63, p. 410 (Gaos, p. 336)

del *Dasein*, no aparece en relación con el *es gibt* y el entrecomillado alude con seguridad al marchamo husserliano del mismo que delata el adjetivo que lo acompaña y que nos lleva a su significado propio de «dadidad» o «realidad dada».

La tercera vez que aparece la *Gegebenheit* se enmarca dentro de una cita de Yorck en la que utiliza la expresión *psychologische Gegebenheit* para referirse a una realidad que rebasa la noción de ser para aludir a la noción de vivir: hay realidades psicológicas (*psychologische Gegebenheiten*) que no son sino que viven. Y este «vivir» más allá o más acá del «ser» es el «punto germinal de la historicidad». <sup>47</sup> Tampoco en este caso consideramos que ha de entenderse la *Gegebenheit* desde el concepto ordinario de donación.

El *es gibt*, por su parte, aparece en varios contextos distintos, cuyo análisis invalida también, a nuestro modo de ver, la interpretación marioniana del mismo, o, al menos, la presenta como problemática. En relación con la afirmación que hace Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*: («El ser (*Sein*) está implícito en el “que es” (*Dasssein*, el hecho de ser) y en el “como es” (*Sosein*), en la realidad en el sentido más estricto (*Realität*), en el “ser ante los ojos” (*Vorhandenheit*), en el “constar que...” (*Bestand*), en el ser válido (*Geltung*), en el “ser ahí” (*Dasein*), en el “hay” (“*es gibt*”: ello da)»<sup>48</sup>) hay que tener en cuenta la pregunta que Heidegger se hace a continuación: «¿En qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra al ser?».<sup>49</sup> Heidegger se está planteando el punto de partida en el proceso de apertura al ser. La pregunta es genérica; nada está todavía tematizado. El término *Dasein* es aquí usado «todavía» —como el propio Heidegger aclara en observación manuscrita al margen en su ejemplar de mano de la 2ª edición<sup>50</sup>— en el sentido habitual del concepto y no en ningún otro sentido, refiriéndose, por tanto, a la noción de existencia, no al «ser ahí» propiamente heideggeriano. La expresión «*es gibt*», por su parte, aparece después de una enumeración, como recopilación o culminación de la misma, como si en ella se englobara

<sup>47</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 77, p. 538 (Gaos, p. 432)

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 2, p. 9 (Gaos, p. 16)

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 2, p. 9 (Gaos, p. 16)

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 2, p. 9, n. a: *Dasein*: «Noch der gewöhnliche Begriff und noch kein anderer»



todo lo anterior; parece, pues, querer decir: el hecho de ser, el ser de algún modo, el ser real, etc..., el «haber» en general. En lugar de destacar la diferencia del «*es gibt*» en relación con todos los demás términos, como hace Marion, habría que concluir que el «*es gibt*» se identifica con todos los demás. Consideramos que la pregunta que se hace Heidegger a continuación invalida el planteamiento de Marion: Heidegger alude a entes, a lo ente, entre lo que se encuentra «el *es gibt*».

Cuando más adelante distingue entre el «*es gibt*» y el «*ist*» lo hace ya en otro contexto. De cualquier modo, en ningún caso en que aparece el «*es gibt*» nos encontramos con la «*Gegebenheit*». Y así, en el apartado titulado «El “ser ahí”, la mundanidad y la “realidad”», al hablar de la «realidad» y la cura, después de preveniros de que el hecho de «que la “realidad” se funde ontológicamente en el ser del “ser ahí” no puede significar que lo real sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras existe el “ser ahí”», sienta la siguiente afirmación: «Ciertamente, sólo mientras el “ser ahí” *es (ist)*, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, “hay” (“*gibt es*”: ello da) ser. Si no existe el “ser ahí”, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni es tampoco el “en sí”». <sup>51</sup> Entendemos que Heidegger, en este pasaje, no está aludiendo, como interpreta Marion, al hecho del «advenimiento del ser bajo la figura de una donación» <sup>52</sup> por medio del *Dasein* como condición óptica, sino que está intentando explicitar la relación entre «realidad» y «ser» desde su analítica existencial, que invalida todo planteamiento fenomenológico basado en la relación sujeto-objeto: que «ello da» ser no indica otra cosa, como ya había hecho en un apartado anterior a propósito del mundo («*Aber wie es Welt gibt?*: Pero ¿cómo hay (ello da) mundo?» <sup>53</sup>), que la negación del ser (del mundo, en el apartado anterior) como objeto o como ente.

El otro pasaje en que aparecen relacionados «es» (*ist*) y «hay» (*es gibt*: ello da) se encuentra en el apartado titulado «La forma de ser de la verdad y

<sup>51</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43, c), p. 280 (Gaos, pp. 232-233).

<sup>52</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 79.

<sup>53</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 16, p. 97 (Gaos, p. 86). El *Dasein* es un ser-en-el-mundo, un ser-en-el-tiempo, un ser-en-la-verdad, un ente al que se le va en su ser. Mundo, tiempo, verdad y ser caen bajo la mirada fenomenológica. El *es gibt* está lejos de la *Gegebenheit* husserliana.

el supuesto de la verdad». En él nos encontramos con una primera afirmación de Heidegger que no debe confundirnos: «Verdad sólo la “hay” (es gibt: ello da) hasta donde y mientras el “ser ahí” es (ist)». <sup>54</sup> La pregunta que nos adviene es: ¿Está hablando Heidegger, tal como interpreta de nuevo Marión, en términos de donación? Y si lo está, ¿en qué sentido lo hace?

Parte Heidegger de que toda verdad es relativa al ser del *Dasein*, más aún, «es una forma de ser del *Dasein*». Y de ahí se hace comprensible el hecho de que tenemos que «suponer que “hay” una verdad», lo cual no significa otra cosa que el hecho de que «somos en la verdad». Suponer, explica Heidegger, no significa en este caso entrar en relación con algo exterior; es la verdad la que «hace posible toda suposición». No es por tanto una suposición con respecto a otros entes distintos del *Dasein*. Afirma Heidegger: «La verdad supuesta, o el “hay” (es gibt: ello da) en que se pretende enunciar su ser tiene la forma de ser o el sentido de ser del *Dasein* mismo». <sup>55</sup> A partir de aquí establece Heidegger la segunda afirmación: «Ser —no entes— solo “hay” (es gibt: ello da) hasta donde la verdad es (ist). Y la verdad sólo es hasta donde y mientras el “ser ahí” es. Ser y verdad “son” iguales en su originariedad (“sind” gleichursprünglich)». <sup>56</sup> Si tenemos en cuenta que Heidegger está aquí intentando acercarse al problema del sentido del ser desde el modo de ser del *Dasein*, ¿dónde está la donación? No hay ni *Gegebenheit* ni *Gebung*, como tampoco hay que olvidar el sentido de familiaridad en relación a mí o a nosotros que encierra la expresión «es gibt». Por eso puede afirmar Heidegger en un primer momento que «hay verdad» (relación con el *Dasein*); y en un segundo momento que «la verdad es», porque la relación que trata de patentizar es la del ser con el *Dasein* a través de la verdad.

Hay una ocasión en la que aparece la expresión *es gibt* aplicada al tiempo: «El “estado de yecto” del “ser ahí” es el fundamento de que “haya” públicamente un tiempo (dass es öffentlich Zeit “gibt”)». <sup>57</sup> Consideramos que también en esta ocasión, como en todas las demás a lo largo de la obra,

<sup>54</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44, c, p. 299 (Gaos, p. 247).

<sup>55</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44, c, p. 302 (Gaos, p. 249).

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44, c, p. 304 (Gaos, p. 251).

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 80, p. 544 (Gaos, p. 444).

la expresión *es gibt* es ajena a cualquier contexto de la *Gegebenheit* como donación propiamente dicha.

La interpretación que hace Marion de *Sein und Zeit* encierra, por tanto, algunas dificultades. No aparece claro que el *Dasein* despliegue la posibilidad de acceso al ser «ejerciendo y efectuando una donación».<sup>58</sup> Y cabe entonces preguntarnos: ¿es el concepto de donación un buen concepto? Una vez más hemos de responder que entraña muchos riesgos. Y, en todo caso, ¿en que sentido es pertinente pensar el *es gibt* desde la perspectiva de la donación y, en consecuencia, de la reducción? Heidegger nos ofrece una respuesta en su conferencia *Zeit und Sein* al introducir el tema del *Ereignis*. ¿Entraña esta nueva propuesta de Heidegger un avance, como así pensamos nosotros, o entraña un retroceso, como piensa Marion?

Es en esta conferencia, pronunciada en 1962 en la Universidad de Friburgo, donde realmente construye Heidegger, no una fenomenología de la donación (*Gegebenheit*) —ya desde largo tiempo atrás abandonada en sus pretensiones esenciales—, sino un pensamiento meditativo de la dádiva (*Gabe*). Heidegger se ha alejado del ideal de la ciencia estricta enconsertada en su método, avanzando en su meditación —más allá de la intuición originaria y su evidencia— sobre la *alétheia* y sobre el *lógos*, sobre la *Lichtung* y la *Sage*, hacia el ser desnudo, que de algún modo queda desvelado en la obra de arte, sobre todo en la pintura y la poesía, y también en la ciencia cuando pretende caminar sobre sus límites, para dejarse experimentar como entreser, más acá o más allá de ser y ente, como esa nunca realmente pensada y que inextricablemente relaciona y separa ser y tiempo, luz y palabra. El pensamiento meditativo de la dádiva (*Gabe*) se revela así como un nuevo acercamiento al abismo como *jasma ajánés* parmenídea, que abre y cierra, paradoja absoluta, protoparadoja de todas las protoparadojas, lugar de toda decisión, destino.

Si seguimos paso a paso, con atención, sin saltos ni pausas, ni desvíos, las líneas minuciosamente meditadas y trazadas por Heidegger en esta histórica conferencia, no experimentaremos otra cosa que un sentirnos lanzados, a través de un profundo esfuerzo meditativo que no permite el descanso, a pensar, a capturar, mediante el ejercicio de una razón dramática, vital —que

---

<sup>58</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 79.

no trabaja con un discurso apofántico que busca una urdoxa como *alétheia* en la que se fundamenta toda doxa, sino con un discurso páthico y atonal cuya fuerza está en la paradoja que afirma como tal y en la que se afirma como esencia de la *alétheia*, de la que se construye toda doxa—, el pliegue como límite del impensable abismo.

Por eso a la pregunta: ¿cómo construye Heidegger su meditación de la dádiva?, podemos responder: como un intento de pensar, mediante una razón paradójica, dramática y vital, la *y*, el *entre*, que pone en inextricable relación a Tiempo y Ser. Y lo hace, como otras tantas veces, acudiendo al lenguaje como vehículo-huella de experiencias primordiales. La lengua alemana le brinda para ello la popular expresión de uso corriente: la expresión «*es gibt*», cuya traducción al francés y al español, como ya se ha dicho, es imposible si no queremos perder el matiz esencial que encierra. La traducción corriente al francés por «*il y a*» y al española por «*hay*» recoge su contenido semántico bruto, superficial, genérico, material por así decirlo, pero se olvida del matiz, de la forma: del matiz que encierra la forma «*gibt*» («*donne*», «*da*») como forma verbal de verbo «*geben*» («*donner*», «*dar*»). Ahora bien, el «*gibt*» del «*es gibt*» ciertamente «*da*»; pero su dar no es el dar de la *Gegebenheit*, aunque también; no es el dar de la *Gegebung*, aunque también. Traducir, pues, «*es gibt*» por «*cela donne*» en francés o por «*se da*» o «*ello da*» en español es ir sin duda demasiado lejos. Aunque estas expresiones recogen algunos de los matices que Heidegger, sacando virutas de las palabras como decía Ortega, encuentra en el «*es gibt*» —sobre todo al relacionarlo con «*ergibt*» (resultar, producir...)—, no mantienen ese sentido primario que «*es gibt*» tiene y que recogen las expresiones «*il y a*» y «*hay*». Nos podemos preguntar, de nuevo, hasta qué punto toda traducción es ya, en este caso, un desvío en el propio ámbito del pensar. Y a partir de la aceptación de este inevitable desvío, ha de exigirse a todo ejercicio hermenéutico o de interpretación mantener las máximas cautelas, si se pretende no tanto repetir el pensamiento del autor cuanto re-crearlo para avanzar más allá de él en la dirección de lo no pensado de dicho pensamiento. Todo desvío es legítimo —esa es nuestra posición— si re-crea el pensamiento, pero no lo es si, por el contrario, lo bloquea.

¿Qué acontece en la lectura marioniana de *Tiempo y ser*? ¿Tiene lugar en ella un desvío re-creador o un desvío bloqueante? En principio Marion reco-

noce la importancia decisiva de Heidegger, sobre todo en esta conferencia, en el desarrollo de la temática de la donación; pero los presupuestos desde los que se acerca a su obra, y por lo tanto también a *Tiempo y ser*, le impiden, a nuestro modo de ver, llevar a cabo una lectura re-creadora, ya que dichos presupuestos marcan un territorio ajeno, por no decir extraño, al pensamiento de Heidegger. Es cierto que Marion mantiene con fuerza el concepto de Pliegue, de Díada o de Duplo y en esto se acerca profundamente a Heidegger, para quien dicho concepto es, podríamos decir con Laruelle, «la matriz más fundamental de la filosofía».<sup>59</sup> La cuestión está en cómo pensarlo, como caracterizar la relación diferencial que encierra: ¿de una forma absolutamente inclusiva o dejando abierto el camino a la exclusión?, ¿como un auténtico entre o como un mero lugar de paso a un más allá teñido de misterio?

Como ya ha quedado dicho, pensar el entre es pensar lo que encierra la y de «ser y ente», pero también de «ser y tiempo» y de «tiempo y ser». La pregunta, entonces, pertinente en la cuestión que ahora nos ocupa podemos formularla así: ¿cómo piensa Heidegger en la citada conferencia la y de «tiempo y ser»? La respuesta ha de ser: a través del *es gibt*. ¿Y cómo se explicita el *es gibt*? La respuesta ha de ser: mediante el pliegue que entraña el dar del da. Lejos de la *Gegebenheit*, mediante el *es gibt*, cuyo dar sólo da su propio dar, establece Heidegger un juego relacional entre el *geben* (dar) y la *Gabe* (dádiva). Partiendo de las expresiones «*Es gibt Sein*» y «*Es gibt Zeit*» despliega su meditación sobre la dádiva a través del pliegue. ¿Qué encierra la primera expresión: *Es gibt Sein*? En cuanto dádiva (*Gabe*) que «ello da» (*es gibt*: hay), ser (*Sein*) pertenece al dar (*geben*): Ser (*Sein*) como dádiva (*Gabe*) no permanece al margen del dar (*geben*). El resultado de «dar ser» es el dar presencia. El estar presente es la dádiva de «ello da» (*es gibt*: hay) retenido en el dar (*geben*). Ser (*Sein*) como dádiva (*Gabe*) del des-ocultar (ser presente) permanece retenido en el dar (*geben*): ser no «es»; «ello da» (hay) ser como el desocultar del estar-presente: «El “ello da” (hay) se retira a favor de la dádiva que “ello da”. Dicha dádiva será pensada como ser en referencia a lo ente»<sup>60</sup>. Ser que no ha de pensarse fuera ni más allá de lo dado, pues se retiene absolutamente en el hay. Por

<sup>59</sup> Laruelle, AP, p. 34

<sup>60</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 8.

eso afirma Heidegger: «El se que “ello da” (“hay”) es lo destinado».<sup>61</sup> Podríamos decir: lo que hay *es* lo que hay, y punto.

En la segunda expresión *Es gibt Zeit* también está en juego el pliegue del dar. El dar (*geben*) de «ello da» (*es gibt*: hay) tiempo se determina desde la «recusante-retinente cercanía», desde el «entre» como cuarta dimensión del tiempo auténtico, como «unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras», como «regalía (*reichen*) que todo lo determina».<sup>62</sup> No hay «más allá de», no hay «fuera de», no hay trascendencia, sino trascendencia en la inmanencia.

Desde este juego del *dar que da* ser como presencia, de *dar que da* tiempo como triple ofrendar se ha de entender el pliegue del dar y sus consecuencias: ser que se retira en su dar y tiempo que en su dar se oculta. Es por lo tanto un dar que sólo da su dádiva; un dar que se oculta en su dar. En «ello da» (*es gibt*: hay) se oculta «el dar de un dar».<sup>63</sup> No hay donador; el único donador es el dar mismo. ¿Cómo pensar, entonces, el «ello» (*Es*) sin convertirlo en un donador? Heidegger, que ha meditado largamente sobre la palabra, muestra una profunda cautela para evitar malentendidos: ni potencia indeterminada, ni ente, ni cosa concreta (*Ding*); sólo cosa (*Sachverhalt*) del pensamiento. Y en esta línea meditativa, alejada de los tradicionales esquemas metafísicos, busca Heidegger avanzar hacia un pensamiento del ser *sin* referencia a los entes, del ser como *entre*, como caos-abismo, del ser como entre-ser. A partir del «ello da» (*es gibt*: hay), su pensamiento meditativo de la dádiva desvela de una forma nueva con respecto a *Ser y tiempo* la mutua pertenencia de tiempo y ser. Este pensamiento meditativo de la dádiva y de la finitud se concreta en Heidegger como una nueva tarea filosófica: la tarea de pensar el acontecimiento, el *Ereignis*. La acción virutadora a la que somete Heidegger esta palabra alemana la convierte en palabra esencial: «A lo que determina a ser y tiempo en lo que tienen de propio, esto es en su recíproca copertenencia, los llamamos el acontecimiento (*das Ereignis*)».<sup>64</sup> Ello (*Es*) recibe, pues, un nombre: el acontecimiento.

<sup>61</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», cit., p. 8.

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», cit., p. 16.

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», cit., p. 16.

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», cit., p. 20.

Cabe, entonces, preguntarnos: ¿al presentar el «ello» (*Es*) del «ello da» (*es gibt: hay*) como Acontecimiento (*Ereignis*), avanza o retrocede Heidegger sobre sus propios pasos? ¿Ofusca el enigma del «ello da» (*es gibt: hay*), viola la prohibición al darle a «ello» (*Es*) un nombre, como sostiene Marion? ¿Abandona Heidegger la donación, el pensamiento de la donación que postula en la primera parte de la conferencia, al introducir el tema del acontecimiento (*Ereignis*) en la segunda parte de la misma? No parece fácil aceptar las tesis críticas de Marion. Cuando Heidegger escribe la primera parte de *Tiempo y ser*, en la que construye su pensamiento meditativo de la dádiva y que Marion «lee» desde su fenomenología de la donación —Heidegger no es un fenomenólogo como Marion afirma—, ya ha realizado una larga y profunda meditación sobre el acontecimiento (*Ereignis*).<sup>65</sup> No ha de entenderse, pues, el proceso discursivo de Heidegger al modo de una duda metódica o de la postulación de una tesis provisional que posteriormente «sabe» que ha de abandonar: sería una ingenuidad demasiado atrevida ante un pensador con una obra tan potente y des-comunal. Pensamos que la lectura de Marion sólo es posible a partir de los presupuestos que ya hemos visto que vertebran su propio pensamiento (dependencia de un método fenomenológico que privilegia la *Gegebenheit* entendida sin más como donación, necesidad de afirmar el misterio mediante una razón discursiva, exigencia del rebasamiento del límite, postura infinitista...). Todo ello le lleva a «reducir» el acontecimiento (*Ereignis*) a su sentido ordinario —su concepción del acontecimiento como advenimiento o acontecimiento histórico<sup>66</sup> se aleja irremediabilmente del *Ereignis* heideggeriano—, y concluir que el *Ereignis* heideggeriano lo que hace es encubrir y desvirtuar el pensamiento de la donación.

Heidegger, como ya se ha apuntado anteriormente, es finitista como Kant, no infinitista como Descartes. Sólo desde este finitismo es posible entender el *Ereignis* heideggeriano como palabra conductora (*Leitwort*) para un pensa-

<sup>65</sup> Lo ha hecho a partir de los años 30, siendo el mejor testimonio sus *Beiträge zur Philosophie*, escritas entre 1936 y 1938, y que llevan por subtítulo su verdadero título: *Vom Ereignis*. Esta obra ha sido publicada en 1989 (G.A., 65).

<sup>66</sup> Al traducir *Ereignis* por *avènement* sin más matices, Marion silencia la gran riqueza de contenido que Heidegger, de forma genial, extrae de la palabra y concretamente los matices relativos a lo «propio» de ser y tiempo. Cf. D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, cit., pp. 59-60.

miento post-metafísico. Dicho en pocas palabras: el *Ereignis* heideggeriano es el límite hasta donde puede llegar el hombre. En el acontecer está todo límite. Pero el límite es necesariamente un pliegue que da y a la vez retiene. No hay un «detrás», no hay un «al otro lado», no hay un «más allá» separado, no hay un «de más» o un exceso. Todo está ya ahí, inmanente a lo que acontece, como colgado de un abismo cual afuera interior más allá de nuestro interior. Ahí es donde hay que redescubrir lo sagrado, lo sagrado del mundo y de la vida, que se muestra en el tiempo de formas múltiples.<sup>67</sup>

La lectura crítica que Marión hace tanto de Husserl como de Heidegger, en torno al concepto de donación, tanto cuando sostiene que Husserl hipoteca su hallazgo fundamental como cuando sostiene que Heidegger da un paso atrás en su meditación sobre la dádiva hasta el punto de afirmar que el *Ereignis* disimula la donación, presenta múltiples dificultades a la hora de aceptar su pertinencia. Toda la cuestión estriba en que ni Husserl ni Heidegger ponen la *Gegebenheit* como llave principal de su pensar fenomenológico —el primero— ni de su pensar meditativo —el segundo—. Aunque hacen uso de la *Gegebenheit*, no la afirman como la clave, sino que en su lugar dirigen la mirada a otros principios: a la objetividad —el primero— y la acontecimentalidad —el segundo—. La solución de Marión, como ha quedado ya reiteradamente dicho, consiste, por el contrario, en vincular donación con reducción, una reducción que no delimite ningún horizonte, viniendo la donación a ser de este modo su propio horizonte.

Es necesario, con todo, reconocer que tanto en *Reducción y donación* como en *Siendo dado* lleva a cabo Marión un extraordinario esfuerzo argumentativo a partir de los propios textos de Husserl —menos, pero también de los de Heidegger—, para hacer ver la legitimidad de su lectura de ambos pensadores en términos de donación. En ella se sustenta su andadura fenomenológica, explorando qué puede significar la donación como horizonte. Y nos dirá: la donación sólo aparece indirectamente en el pliegue de lo dado, sosteniendo así una singular filosofía de la duplicidad. Pero también en dicha

---

<sup>67</sup> Sobre esta cuestión remito al lector a Ramiro FLÓREZ, *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003; *Monólogo del dios Pan*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004; y *Flecos de Teoría*, Fundación Universitaria Española, 2006.



lectura, o al lado de la misma —como testimonio, a nuestro modo de ver, de su no pertinencia—, nos muestra sus desvíos, sobre todo sus desvíos del pensamiento de Heidegger. Un claro ejemplo nos lo ofrece al hablar de la pintura.<sup>68</sup> Desviándose de Heidegger, postula Marion que la obra de arte, lejos de capturar la verdad del ser, en realidad se libra de él, del ser. Al cabo, el cuadro *no es* (es indiferente a las circunstancias de su aparecer —puede ser copiado varias veces, pero su belleza viene dada por otros criterios—; no aparece porque es, sino porque es expuesto; su realidad física no es suficiente para hacerlo remarcable). Mirar a un cuadro no es suficiente para verlo; el exceso del cuadro se impone sobre mí: me demanda visitarlo de nuevo. El cuadro no consiste en su cosidad sino en su modo de aparecer, en su fenomenalidad, que puede repetirse en cada visión de un modo nuevo. Y ¿en qué consiste la fenomenalidad del cuadro? Para responder a esta pregunta Marion acude a Baudelaire: lo que el cuadro requiere es melodía.<sup>69</sup> Como comenta Horner: «cuando el cuadro carece de melodía, carece de su principio acontecimental, de su efecto, que es la invisible vida del cuadro».<sup>70</sup> Lo que aparece en el cuadro no es la verdad del objeto sino el efecto que da.

En el ejemplo del cuadro, de la obra de arte en general, encontramos algo sumamente importante: Lo invisible puede darse. Pero entonces es necesario, según Marion, poner entre paréntesis aquellas cosas que no pertenecen a una fenomenalidad pura del darse: esto es, su objetividad y su cosidad. Marion apuesta por un nuevo tipo de fenómenos: cosas que se dan sin objetividad (tiempo, vida, palabra) o sin ser (muerte, paz, sensación). Esta nueva clase de fenómenos vindican la idea de una reducción a la pura donación, es decir, de fenómenos potencialmente invisibles.<sup>71</sup>

Por un lado la pregunta, una vez más, es: ¿no está Marion rebasando o sobrepasando las fronteras o límites de la fenomenología? ¿Cómo es posible desde unos criterios estrictamente fenomenológicos poner entre paréntesis la objetividad y la cosidad, yendo más allá hasta lo invisible? ¿Y tam-

<sup>68</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 88 ss.

<sup>69</sup> Marion cita a Baudelaire: «[...] a la mayor parte de nuestros coloristas les falta melodía» («Salon de 1845», en *Oeuvres Complètes*, e. Y.-G. Le Dantec/C. Pichois, La Pléiade, París 1966, p. 863); cf. J. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 99. Deleuze hablaría de «ritmo».

<sup>70</sup> K. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., Pp. 119-120.

<sup>71</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, pp. 103 ss.

bién —habría que añadir— hasta lo inaudible, ingustable, inolible, intocable, en una palabra, lo imperceptible? La cuestión está en qué consiste ese puro darse. ¿Podemos realmente aplicar ese puro darse a algún tipo de fenómenos más allá de toda percepción? ¿O en realidad lo que está haciendo Marión es privilegiar la visualidad e identificar la objetividad con el ser visto?

Por otro lado, no podemos dejar de preguntarnos: ¿cómo se puede justificar el privilegio dado a la donación (*Gegebenheit*) frente a la intuición y la objetividad? ¿Son válidos los argumentos de Marion? ¿Podemos estar de acuerdo con Marion cuando afirma, en la línea de Descartes, que lo incomprendible que entraña el infinito es ejemplo de un darse, el darse del exceso del infinito, en el que se da la oscuridad de un no aparecer? ¿Podemos realmente considerar el infinito como «objeto» de la fenomenalidad pura? ¿Se da realmente el «ideal de la razón» más allá de la debilidad de intuición que lo hace imposible como objeto, tal como afirmaba Kant? ¿Qué sentido puede tener en todos estos casos el se da, o el darse, hasta poder afirmar que hay, de hecho, donación sin un dar? Marion apela a Husserl, que ya había sugerido, que ya proponía, como casos de donación sin un dar, el del no-ser, el del contrasentido y el de la contradicción. Y hablaba, no de una no-donación, sino de una donación ampliada. Quizá fuera necesario recordar aquí que el no-ser, el contrasentido y la contradicción pertenecen al campo del lenguaje, de la palabra, no de la visión ni de la luz. Y por lo tanto no se dan en la intuición, si no que se dan en el lenguaje. Este darse tiene, pues, otro sentido que el darse en lo visible. No ha de resultar por tanto extraña, como hace constar Horner en su comentario,<sup>72</sup> esta coincidencia de Marion con Lévinas cuando afirma que puede haber un dar que no alcanza la intuición. ¿Podemos considerar legítimo este camino de acceso al entreser, primando la palabra sobre la luz? ¿Podemos considerar legítimo este modo de acceso a lo sagrado?

---

<sup>72</sup> Cf. K. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., p. 121, n. 28.

## 5. PENSANDO EL AFUERA: LA CUESTIÓN DEL DON Y EL FENÓMENO SATURADO

La comprometida apuesta de Marion al traducir la *Gegebenheit* husserliana por donación a secas con todos sus matices, sosteniendo la tesis de que «el horizonte de la fenomenalidad la determina no solamente más allá de la objetividad, sino también más allá del ser, hasta la donación misma»,<sup>73</sup> encierra graves riesgos para la propia fenomenología de la donación si pretende mantenerse en el estricto terreno fenomenológico. Dos son los riesgos que consideramos nucleares en el desarrollo que Marión hace de sus tesis. El primero —ya apuntado a propósito de la interpretación que Marion hace del pensamiento meditativo de la dádiva que Heidegger nos ha dejado en *Tiempo y ser*— reside en la vinculación del concepto de donación (*Gegebenheit*) con el concepto de don. El segundo —como consecuencia de avanzar más lejos en su apuesta de construir un pensamiento del límite— reside en la vinculación del concepto de donación con el concepto de lo que Marión llama el «fenómeno saturado».

En cuanto a la vinculación de la donación con el don, en primer lugar es necesario dejar constancia de que orientar la cuestión de la donación hacia la cuestión del don es una clara muestra de la desviación que lleva a cabo Marión en la temática de la *Gegebenheit*, que en principio está claramente alejada de la cuestión del don, incluso en Heidegger. Su confrontación con Derrida en este asunto nos ofrece una nueva perspectiva.<sup>74</sup> Tanto Heidegger como Derrida, como Marión, se desvían del planteamiento husserliano. Podemos preguntarnos, como así lo hace Horner: ¿qué interés los mueve para llevar a cabo este desvío: un interés económico, político, ético, ontológico, metafísico, teológico? El interés en Heidegger es claro: llevar a cabo un giro ontológico para pensar el ser sin ente bajo la figura del *Ereignis*. ¿Cuál es el

<sup>73</sup> J.-L. MARION, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, trad. esp. de G. Losada, Jorge Baudino Ediciones, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2005, p. 11.

<sup>74</sup> Sobre la teoría derrideana del don véase fundamentalmente: J. DERRIDA, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, trad. esp. de C. de Peretti, Piados, Barcelona, 2004. Sobre su confrontación con Marion, véase «On the Gift: A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney», en J. D. Caputo y M. J. Scanlon (Edit), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999

interés que mueve a Derrida y Marión, deudores *sui generis* de Heidegger? Siguiendo a Horner, podemos formular así nuestra respuesta: en Derrida, con quien dialoga Marion sobre el asunto,<sup>75</sup> el interés es económico y político; en Marion es, por el contrario, fundamentalmente teológico y metafísico. De ello se deriva, a nuestro modo de ver, una importante consecuencia a la hora de establecer un pensamiento del entreser como experiencia bordeante y como forma de acceso a lo sagrado. Mientras en Derrida no se da contradicción alguna en su discurso o, si queremos, en su planteamiento de fondo, en Marión por el contrario, dado su propósito de mantenerse dentro de los feudos filosóficos, y más concretamente fenomenológicos, alejados de cualquier retorno a los planteamientos de la metafísica tradicional, irremediamente encontramos una situación contradictoria o cuando menos paradójica: un acercamiento a la cuestión del don que deje la posibilidad de un planteamiento teológico necesita un fundamento metafísico al desvirtuar el sentido del entre y del afuera. Mientras Derrida, desde la imposibilidad de la fenomenología, desconstruye la noción del don y sostiene en consecuencia la imposibilidad del don y, por lo tanto, de una fenomenología del don, Marion, por el contrario, afirma que la fenomenología es posible y que desde una perspectiva fenomenológica también el don es posible. Para ello ataca el problema planteando la desconstrucción según el esquema cuadricausal aristotélico: ausencia de reciprocidad, ausencia de conciencia por parte del re-

<sup>75</sup> En su discusión con Derrida, a propósito de la *Gegebenheit* y del don, lo que Marión pretende no es tanto dar respuesta a un problema semántico como desarrollar, a través de la cuestión del don, el horizonte de la *Gegebenheit*. Cuando Derrida concluye que detrás del planteamiento de Marión está la afirmación de que «toda *Gegebenheit* (es) don», Marion aboga por la fórmula inversa: «todo don (es) *Gegebenheit*». Y Derrida le replicará: «Si usted dice que la estructura inmanente de la fenomenalidad es la *Gegebenheit*, y si mediante la *Gegebenheit* usted se refiere a algo dado, a alguna raíz común, entonces todo fenómeno es un don. Incluso si usted no determina al donante como Dios, es un don. No estoy seguro de que esto sea conciliable o congruente con lo que yo conozco bajo el nombre de fenomenología» («On the Gift...», cit. p. 71). ¿Qué entiende Derrida por fenomenología? Lo que conlleva la intuición como forma de presencia. Por lo tanto, si el don no está presente no puede entenderse como un fenómeno, o fenomenológicamente. ¿Dónde están, pues los límites de la fenomenología? Como comenta Horner: «Según Derrida, la fenomenología gira en torno a la presencia, por lo que donde falla el venir a la presencia falla el método fenomenológico. Según Marión, la fenomenología gira también en torno a la presencia, pero sin que la presencia se iguale con la plenitud de intuición. Para Derrida la *Gegebenheit* es igual a presencia, mientras que para Marion, puede ser igual a presencia pero no necesariamente en el sentido de presente a la intuición» (K. HORNER, *Rethinking God as Gift*, cit., p. 156).

ceptor de forma inmediata (en Derrida esa ausencia es una ausencia siempre diferida, sin posibilidad de retorno), el olvido del don por parte del donante, la no aparición del don como don. Aunque en principio pudiéramos ver una coincidencia de Marion con Derrida, hay una diferencia esencial —a parte de otras de detalle que no carecen de importancia— entre ambos pensadores en su análisis del don: aunque ambos buscan, como comenta Horner, no reducir el don a la conciencia del mismo, Derrida lo hace «manteniendo una radical anterioridad, una indecidibilidad sin fin», mientras que Marion lo lleva a cabo «tomando el camino del exceso, en el que la intencionalidad tiene un contenido, pero no objeto, como sucede con la idea de infinito en Descartes».<sup>76</sup>

La pregunta que ahora se nos presenta es: ¿cómo es posible una fenomenología del don que se caracteriza por su no aparición? Derrida respondería: el don, o se presenta para desaparecer de la donación inscribiéndose en un sistema metafísico, o no se presenta, imposibilitando en consecuencia una fenomenología de la donación.<sup>77</sup> La respuesta de Marion es como sigue: «Si el don no está presente, si no aparece nunca en la presencia, podemos sin duda concluir que el don no es; pero también podemos inferir que, para darse, no debe ni ser ni subsistir según la presencia. O mejor, el don se da en la estricta medida en que renuncia a ser...».<sup>78</sup> ¿Qué quiere eso decir? Que la donación como horizonte está más allá de la dicotomía de presencia-ausencia, de tal modo que «la cuestión de la donación no se acaba cuando la presencia contradice el don, sino que se abre al contrario a la posibilidad del presente sin presencia — fuera del ser».<sup>79</sup>

Lo que pretende Marion, a fin de cuentas, es pensar el don en el horizonte de una *Gegebenheit* que se abre fuera o más allá del ser. Nuestra pregunta es: ¿De qué «afuera» se trata? ¿Cómo entender ese horizonte? ¿Como la línea de intersección entre dos cercos de los que uno es una allende misterioso y el

<sup>76</sup> B. HORNER, *On the Gift*, cit., p. 126, n. 67.; Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 141 ss.

<sup>77</sup> Cf. J. DERRIDA, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, trad. esp. de C. de Peretti, Piados, Barcelona, 2004, pp. 23 ss. Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 145-146. En misma línea que Derrida lleva a cabo su crítica D. Janicaud (cf. *La phénoménologie éclatée*, cit.).

<sup>78</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 150.

<sup>79</sup> J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., p. 150.

otro un aquende familiar, o más bien como la línea que marca el entremundo (el entreser y el entretiempos) que expresa todo mundo? La cuestión de cómo se alcanza ese afuera, de cómo puede pensarse, resulta decisiva. En ella se dirimen los juegos sagrados que habremos de inventarnos. ¿Nos quedaremos en meros calcomañacos o llegaremos a ser artistas creadores? ¿En qué orilla situamos la segunda gran tesis que Marión propone, no sin riesgos, de que «ciertos fenómenos cumplen la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados»?<sup>80</sup>

A partir de la equivalencia entre la donación (*Gegebenheit*) y la fenomenalidad, que Marión sostiene en *Siendo dado*, y como consecuencia de que la donación no se agota en la presencia basada en la intuición, va de suyo la sugerencia de que su fenomenología es una suerte de empirismo que no se limita a lo sensible.<sup>81</sup> Para ello, aun siguiendo líneas abiertas por Husserl, se hace necesario rebasarlas. Pues, aunque, partiendo de su principio de los principios, afirma los fenómenos sin condición, sin embargo parece limitarlos a la intuición constituyente y, de acuerdo con dicho principio, los fenómenos sólo pueden aparecer dentro de este horizonte. Por eso, avanzando más allá de Husserl, Marión se pregunta si es posible avistar un fenómeno incondicionado, que no tenga límites horizontales, o que vaya más allá del horizonte, e irreductible a un yo, en el que el yo sea constituido en lugar de constituyente. Aquí es donde percibe una posibilidad de apertura hacia el pensamiento del afuera.

Kant le da una pista: la posibilidad de una intuición para la que no se puede encontrar un concepto adecuado, como así sucede en la experiencia estética. Hay ahí un exceso de intuición y consecuentemente un exceso de donación. Exceso de luz, juego de lo sublime.<sup>82</sup> Para Marion tiene un nombre: «fenómeno saturado». Inabarcable según la cantidad, insoportable según las cualidades, absoluto según la relación, inmirable según la modalidad, la intuición sobrepasa en él todo concepto. Caben entonces dos posibilidades: o el deslumbramiento dentro del horizonte, o el rebasamiento de toda delimita-

<sup>80</sup> J.-L. MARION, *Acerca de la donación*, cit., p. 11.

<sup>81</sup> Cf. concretamente J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 210 ss., donde expone las exigencias que han de respetar la empiricidad del fenómeno dado: descripción intrínseca, carácter de irrevocabilidad, determinación radical.

<sup>82</sup> Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado*, cit., pp. 323 ss.

## REDESCUBRIR LO SAGRADO...

ción de horizonte. En ambos casos corremos un doble riesgo: el que quedar ciegos y sordos, o el de sumirnos en la oscura ignorancia. Es necesario un ejercicio de titanes para encontrar la luz y la palabra. Marion lo intenta con su armadura, su casco y su coraza de fenomenólogo. Hemos visto algunos de sus riesgos. Pero también nos ha ayudado a asomarnos, aunque sólo sea, al abismo provocador que nos concita a redescubrir lo sagrado en estos tiempos de ruptura.





# Aprender a amar: amor y libertad

TERESA CID\*

## 1. INTRODUCCIÓN

Para poder entender la relación entre el amor y la libertad hemos de ver como se vincula el amor con la personalidad humana. Es decir, como el amor es capaz de expresar a toda la persona en un acto libre. La dificultad que se encuentra para ello es la *fragmentación* de la misma personalidad humana en el modo actual de interpretar los propios actos. Es el motivo principal de la crisis moral actual. La no adecuada asunción de los propios actos como un modo de construir nuestra personalidad produce lo que algún autor denomina el «malestar de la modernidad». Cuyas características serían las siguientes: «Así pues, hay *tres malestares* sobre la modernidad que quiero destacar en este libro. El primero es sobre lo que podemos llamar un *pérdida de sentido*, el borrarse los horizontes morales. El segundo trata del *eclipse de los fines*, a favor de una imperante razón instrumental. Y el tercero es la *pérdida de la libertad*»<sup>1</sup>.

Esta pérdida de libertad está en relación directa con los otros dos factores y es, en el fondo, «una consecuencia de la pérdida de la perspectiva del amor como luz de las acciones. Es una situación paradójica, la de un mundo que exalta la libertad como un absoluto, pero que luego llega a negarla en su realización práctica»<sup>2</sup>. No se trata de un planteamiento meramente teórico,

---

\* Dra. Teresa Cid, Universidad CEU-San Pablo.

<sup>1</sup> CH. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press (Cambridge, Massachusetts 1992) 10.

<sup>2</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, «Amor conyugal y vocación a la santidad», *Rev. electrónica e-aquinas.net*, Inst. Santo Tomás (Fundación Balmesiana), año 1, n. 5 (mayo 2003) o.c., 33; cf. JUAN PA-

sino que está en juego cómo el hombre se conoce a sí mismo en sus actos. Al convertirse la libertad en un absoluto el hombre ha quedado en un estado de indiferencia teórica ante los fines de su vida; el tema del sentido ha dejado entonces de ser objeto de iluminación racional para dejarlo en manos del mundo subjetivo de los sentimientos. Sin embargo, la realidad nos muestra cada día que la pretendida libertad absoluta del hombre es una libertad aparente, conflictiva y amenazada.

El amor es una experiencia originaria y se puede presentar con la radicalidad de un nuevo *cogito* que conforma la personalidad desde dentro: «El acto de amor es la certeza más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: Yo amo, entonces el ser existe y la vida vale la pena de ser vivida»<sup>3</sup>. Esta verdad inicial del amor es el modo como el hombre puede encontrar su propia personalidad y le permite dirigir la libertad desde dentro. La libertad nace de un amor primero y tiende a un amor final que es la comunión de personas<sup>4</sup>. Es aquí donde podemos comprender la vocación al amor con tres elementos fundamentales: afecta a lo más íntimo de la personalidad humana, es algo en lo que Dios está presente desde un principio, y puede estar abierta a la santidad.

La luz tiene un significado especial para la persona humana ya que participa de ese valor de discernimiento por su propia racionalidad como guía interno de su existencia: «el hombre debe poder distinguir el bien del mal. Y esto sucede, ante todo, gracias a la *luz de la razón natural*, reflejo en el hombre del esplendor del rostro de Dios»<sup>5</sup>. En el hombre la capacidad de discernimiento del verdadero bien es una luz que participa de la misma sabiduría de Dios. De esta forma, nace para el hombre una necesidad especial de la luz para que su vida esté ordenada y se aleje del caos en el que todo es confusión.

La luz que se encuentra en la experiencia del amor, no es sino el motivo primero que permite al hombre construir sus acciones y explica el valor mo-

---

BLO II, *Veritatis splendor* 33: «Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad».

<sup>3</sup> E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France (Paris 1950<sup>2</sup>) 41.

<sup>4</sup> Así lo expresa Juan Pablo II: «La libertad, pues, tiene sus raíces en la verdad del hombre y tiende a la comunión» (*Veritatis splendor* 86).

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 42.

ral de las mismas. Es lo propio del *conocimiento afectivo* que se puede considerar como lo propio de la «luz del amor»<sup>6</sup>. En verdad no vemos la luz directamente, sino en el reflejo que provoca en los objetos iluminados. Aquí, en la medida en que es un principio de luz en el interior del hombre, la luz obtiene un nuevo sentido, porque esa luz conforma todo un mundo de resonancias afectivas que tiene que ver con un orden interiorizado en el hombre. La luz nos permite hablar de que en el hombre existe una *intimidad* que también debe ser iluminada ahora en un *orden del amor* que procede de ser éste siempre un acto preferencial<sup>7</sup>.

Es aquí donde el valor de la luz propio de la experiencia humana alcanza todas sus dimensiones. No solo es un principio de armonía entre las cosas, de unidad específica en las mismas que las reviste de una belleza que atrae, ahora es, al mismo tiempo, un principio interior de luz que habita en el propio hombre y que tiene que ver con su propia vida. Es el discernimiento del bien el que nos permite ser dueños de nuestra existencia y afrontar las contrariedades sin perder el camino, permanecer en el bien en medio de nuestras carencias y la fragilidad que nos envuelve.

El amor es una luz porque no solo ilumina una realidad actual, sino que tiene el significado único de ser una *promesa* y, por ello mismo, una guía para el futuro, un modo de construir una vida en común, nacida de un amor de entrega que nace con la pretensión de incondicionalidad, esto es, de precedencia respecto de cualquier condición posterior: «El desarrollo del amor hacia sus más altas cotas y su más íntima pureza conlleva el que ahora aspire a lo definitivo, y esto en un doble sentido: en cuanto implica *exclusividad* —solo esta persona—, y en el sentido del *para siempre*»<sup>8</sup>.

Una luz que ilumina en la oscuridad es siempre una invitación a acercarse a ella. Así, esa atracción interior que parece inspirarnos la luz es parte integrante de la verdad del amor de Dios. Éste se puede comparar a una luz porque nos indica siempre un camino, una llamada a «caminar en la luz» (1 Jn, 1, 7). Así aparece en el Himno de la caridad de la primera carta a los Corin-

<sup>6</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», en *Cuadernos de pensamiento 18*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2007) 16.

<sup>7</sup> Cf. J. NORIEGA, «Ordo amoris e ordo rationis», en L. MELINA- D. GRANADA (eds.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press (Roma 2005) 187-205.

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 6.

tios, 13, nos indica como recuperar la luz, aunque sea desde un espejo peculiar (v. 12) que es la imagen de Dios en el hombre. Ahora la reflexión apunta directamente a los *actos humanos*.

La libertad viene a ser un camino que pide al hombre lo mejor de sí mismo. El amor ofrece a la libertad su origen y un contenido inicial: la comunicación de un bien que le trasciende. La libertad se nos presenta ahora dentro de una dinámica de intimidad y trascendencia que se desarrolla en una relación interpersonal sostenida por una comunicación en el bien. De esta manera el hombre es capaz de reconocerse en su amor: éste no es algo que «le pasa» simplemente, sino que lo vive como propio y puede decir con toda verdad que se trata de *su* amor. Es decir, el amor permite iluminar el primer momento de la libertad del hombre, precisamente en el momento en el que podría parecer que el hombre es arrebatado sin ella. El punto central de la libertad, entonces, pasa a ser el *autodominio* y no la mera capacidad de elegir entre cosas diversas.

En la experiencia del encuentro, la libertad se siente implicada en una forma original: porque es llamada a construir aquello que se la ha desvelado: «Su subjetividad reacciona no solo asombrándose, sino *implicándose*: no se trata de una simple experiencia estética, sino de una experiencia directamente moral, porque mueve a la persona a actuar»<sup>9</sup>. El valor de esta revelación de la experiencia amorosa es decisivo, porque nos permite comprender el sentido de la libertad. Si somos libres, es precisamente para poder amar: esto es, construir la promesa que se nos ha revelado, llegar a existir «para la otra persona». Lo que se le promete al hombre es, precisamente, la plenitud de una relación de amistad vivida en acciones que les permitan «vivir uno para el otro» en una comunión mutua.

Con ello se pone en evidencia el sentido dinámico del amor al que están llamadas las personas. Este es el momento en el que se entiende lo que significa la *vida entendida en su globalidad*, en su finalidad última. El amor se sitúa así como la experiencia de una revelación, la revelación de una *vocación*: «Y suena así: el hombre no ha sido creado para la soledad, sino para la

---

<sup>9</sup> J. NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Ed. Palabra (Madrid 2005) 60.

comunión. Es en la comunión donde alcanza la plenitud de su ser, la vida lograda, la vida feliz»<sup>10</sup>.

Es importante entender la relación que existe entre amor y libertad porque sólo en la medida en la que el amor es libre puede entenderse como una vocación. Existe una llamada que exige responder con libertad. Responder a una *llamada que unifica la vida*, eso es la vocación: «La libertad de la persona es la libertad de descubrir por sí misma su vocación y de adoptar libremente los medios de realizarla. No es una libertad de abstención, sino una libertad de compromiso. Lejos de excluir toda coacción material, implica en el seno de su ejercicio las disciplinas que son la condición de su madurez»<sup>11</sup>. La verdad guía la libertad para que ésta construya una relación, una comunión de personas: ser amado para amar, es lo que constituye la vocación. La dinámica de la vocación se une a la dinámica del amor. Veamos, en primer lugar, qué significa entender el amor como pasión.

## 2. AMOR COMO PASIÓN

El amor implica siempre una dimensión de receptividad radical, de pasividad: ninguna persona decide enamorarse. Las cosas suceden porque hemos sido hechos vulnerables ontológicamente, en una reciprocidad original, receptiva de la persona sexuada en forma diferente. Sucede, no porque lo queramos, sino porque Dios así lo ha querido al crearnos con esta estructura ontológica. Por esto el amor se llama una *pasión*, porque se padece el influjo de algo sin que intervenga la voluntad. Es en el momento de la complacencia cuando la persona puede darse cuenta de lo que ha ocurrido y consentir a ello o, por el contrario, rechazarlo. La pasión, en cuanto reacción y respuesta al bien que seduce, escapa al control inmediato y directo de la voluntad: no es ella a causarlo, ni tampoco a impedir que se produzca.

Pero el amor no es solo una pasión, implica también una acción singular por parte del hombre: *amar*. Ahora el protagonismo lo tiene el sujeto, la

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 89.

<sup>11</sup> E. MOUNIER, «Manifiesto al servicio del personalismo», en M. GARCÍA-BARÓ (Dir.), *El personalismo. Antología esencial*, o.c., 419.

persona, que ama implicando su libertad, su subjetividad. Pero, ¿qué quiere decir amar?, ¿cuál es la relación entre el «amor» y el «amar»?<sup>12</sup>. Veamos como «pasión» y «elección» están intrínsecamente interrelacionadas: todo amor, antes de ser un amor electivo, es un amor afectivo. En efecto, la dinámica afectiva (la unión afectiva) dispone para la entrega personal<sup>13</sup>. La entrega libre y amorosa al otro es el fin de todo el proceso afectivo, y lo supera, pues la entrega no está causada por la afectividad sino dispositivamente, solo la persona es la que puede causar la entrega de sí.

El hombre percibe en el amor una realidad que le excede, de tal fuerza que no puede pretender dominar, una dimensión que solo puede ser propia de algo divino, tal como lo recoge el mito del *eros* contenido en el *Banquete* platónico<sup>14</sup>. Pero al mismo tiempo, es una llamada poderosa que ha de responder y en esta respuesta está el principio de un dominio propio que parece crecer en la medida en que se ama. La presencia de otra persona es siempre percibida como una llamada a la libertad y una promoción de la misma; este hecho, en la medida en que se retrotrae al mismo amor originario divino, hace que sea el amor el que presente el espacio verdadero de libertad al que somos llamados por el amor. De otro modo, el amor pasa a ser una fuerza divina que se impondría al hombre y podría destruirlo.

Se nos muestra así la importancia de las pasiones, ¿cuál es el papel que juegan en el dinamismo humano?, ¿cuál es la verdad del amor? ¿Qué implica afirmar que el amor es una *pasión*? Un primer análisis del amor pone en evidencia su carácter objetivo. La pasión implica siempre *algo* que pone en marcha todo un proceso afectivo. No decidimos nosotros que ese algo nos afecte. El amor nunca comienza en nosotros: comienza siempre fuera de nosotros, con alguien, que, en sus valores, nos afecta, nos toca. En esta primera descripción de lo que es el amor como realidad nos damos cuenta de que en el amor se da un dinamismo singular que conlleva una cierta circularidad: termina donde empieza, fuera de nosotros, en el bien que nos atrae<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 109-113.

<sup>13</sup> Cf. A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, Ed. Encuentro (Madrid 1989).

<sup>14</sup> Diálogo citado en *Deus caritas est* 11.

<sup>15</sup> Cf. P. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Ed. Palabra (Madrid 2002) 145-166.

Son distintos los momentos o niveles de circularidad del amor. Entre estos momentos podemos apreciar la unión afectiva, el deseo y el gozo<sup>16</sup>.

### 2.1. Dinámica del enamoramiento

Ahora hemos de ver cómo el hombre se hace en efecto disponible para la entrega a través del proceso afectivo que es el *enamoramiento*: algo nos impacta de otra persona, algo que está fuera ejerce sobre nosotros un influjo. Es el primer momento del amor, el momento de la *inmutatio*. Es la aparición del objeto amado como atrayente, fascinante. Por ello, se da un cambio en el sujeto que recibe el impacto: un cambio en su interior<sup>17</sup>. Es el momento menos libre del amor, en el que se da una mayor pasividad afectiva. Por eso se vive como «sentirse poseído» y encuentra una relación con la magia, sentirse «encantado»<sup>18</sup>.

Su importancia está centrada en los elementos afectivos más sensoriales, los *sentidos externos*, en especial la *vista*, también hay que contar con la *memoria* vinculada a imágenes y percepciones. Lo que está fuera, estos valores, entran dentro del sujeto a través del conocimiento, casi sin que se dé cuenta y, entrando, lo transforman. El bien que entra en el sujeto se adueña de su afecto y lo hace similar a sí. Este momento supera la mera *impresión* para pasar al *conocimiento afectivo* del objeto. Se produce por tanto un diálogo afectivo con el mismo que tiene dos momentos que se mueven en una circularidad:

La *coaptatio*, que es el descubrimiento de la armonía existente entre ambos<sup>19</sup>. Lo decisivo de esta transformación es que el bien que entra informa,

---

<sup>16</sup> Cf. L. MELINA, «Amor, deseo y acción», en L. Melina – J. Noriega – J.J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Ed. Palabra, (Madrid 2001) 319-344.

<sup>17</sup> Véase la descripción de la pasión de amor que hace A. SCOLA en: *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 91-102; 395-414.

<sup>18</sup> Cf. J. PIEPER, «El amor», en ID., *Las virtudes fundamentales*, Rialp (Madrid 1980) 520: «Es una especie de arrebató o encantamiento, esta última palabra significa literalmente “ser arrastrado con violencia” fuera del estado en que normalmente uno se encuentra. Y la frase corriente con que suele designarse el fenómeno: “está fuera de sí”, no es mala para expresar el mismo contenido».

<sup>19</sup> *Ibidem*, 436; cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ed. Encuentro (Madrid 2001) 99: «El segundo estadio del que habla el Aquinate es la *coaptatio*. Consiste en el re-

coadapta mi apetito, plasmando en él su forma. Nos encontramos en la dimensión objetiva del amor como pasión, esto es, el momento en que se da una transformación del sujeto que lo asimila en cierta manera al bien. Por eso esta dimensión del amor se llama *coaptatio*.

La *complacentia*, o aceptación y consentimiento del ser amado, que se puede expresar con la conocida fórmula, «¡Es bueno que tú existas, es bueno que estés en el mundo!»<sup>20</sup>. La importancia fundamental en este nivel la tienen los *sentidos internos*: la *imaginación*. La dinámica circular conduce a una profundización en la armonía afectiva con el objeto amado. Es un trabajo interior, desde aquí comienza a entenderse lo que es la *rectitud* en el amor, en la medida en que las respuestas afectivas alcanzan una mayor unidad, en dirección a su fin.

Esta transformación interior del sujeto supone una repercusión cognoscitiva que implica una alegría interior: esto es, una complacencia. Me alegro de lo que me ha ocurrido porque supone un enriquecimiento en mi ser. Es la toma de conciencia de una armonía entre aquellos bienes que me tocan y uno mismo. Este momento, que implica una toma de conciencia de algo que ha ocurrido, corresponde a la dimensión subjetiva del amor. Es momento de la *complacencia*.

*Inmutatio*, *coaptatio* y *complacentia*, corresponden a un análisis estructural de lo que supone el amor como pasión. Lo importante es que muestra que algo ha acontecido en el hombre. Y ha acontecido sin que intervenga hasta ahora su voluntad, sin que decida todavía nada. Se trata de determinados bienes que estaban fuera de uno y que ahora pasan a formar parte del propio patrimonio. La pasión implica, por ello, un enriquecimiento, un cambio interior, pasando algo del bien amado a la persona amante. Estas tres dimen-

---

conocimiento de la existencia de una especie de armonía entre el sujeto que sufre la *passio* afectiva y el objeto apetecible. No se trata de una correspondencia casual sino de una verdadera y propia armonía preestablecida, por robarle la expresión a Leibniz, una afinidad y una correspondencia de sentidos amorosos entre el amante y el amado».

<sup>20</sup> Cf. A. SCOLA, o.c., 99: «El tercer estado de la respuesta afectiva, que es el principal, es la *complacentia*. Este término debería traducirse con la palabra española, lamentablemente tan manida, *deseo*, que indica, sin ninguna duda, la característica emergente del afecto, hasta tal punto que Tomás se servirá de ella para definir el tipo más sencillo y elemental de respuesta afectiva, lo que él llama *amor naturalis*»; cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.



siones son dimensiones de la unión que se establece entre el bien y el sujeto: unión que recibe el nombre de *unión afectiva*, en cuanto que es una unión que se da en el afecto o interior del hombre, en aquella dimensión interior capaz de recibir el impacto del bien y de dirigirse hacia él.

Por ello, el deseo del bien sensible es visto en la perspectiva del bien de la persona en cuanto tal. Si la persona asume personalmente lo que ha ocurrido, puede transformar el deseo en una *intención*. Para ello se requiere un trabajo específico de la inteligencia y de la voluntad. El movimiento que implica el deseo —porque, indudablemente, supone un cambio en la estructura afectiva y un cambio intencional, ya que nos dirige hacia algo— tiene su origen ante la complacencia del bien. El deseo es la respuesta a la atracción que ejerce el bien.

Tenemos así los diversos elementos que implica la circularidad del amor: unión afectiva, deseo y comunión. Se trata de una dinámica que genera a su vez diversos movimientos afectivos, dirigidos todos ellos a proteger y a impulsar el don del amor que ha recibido. El amor genera un dinamismo afectivo capaz de afrontar dificultades, de no venirse abajo en su movimiento de búsqueda de la plenitud. Precisamente, porque no siempre es algo sencillo alcanzar lo que amamos. Y no es sencillo, porque en el camino hacia la unión real, la comunión con la persona, encontramos obstáculos, situaciones adversas. En ocasiones, amar es, ciertamente, arduo, difícil<sup>21</sup>. Y la dificultad aquí se centra no simplemente en que sea complejo amar y requiera la inteligencia para vencer las dificultades, sino en que se precisa una energía singular para mantener el amor y hacer frente a las contrariedades que conlleva. Pero esta energía no procede simplemente de la inteligencia: muchas veces no faltan buenas razones para proseguir en el camino y afrontar las adversidades, sino empuje y brío.

Acabamos de realizar una descripción estructural de la pasión del amor y del dinamismo que genera, más allá de la vivencia que cada persona pueda tener en los sentimientos que conlleva. Por ello es aplicable no solamente al amor entre el hombre y la mujer, el amor que implica un elemento sexual,

---

<sup>21</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Carta a los lectores de Familia Cristiana*, núm. 6 (5-2-2006), en ID., *Deus caritas est*, Ed. San Pablo (Madrid 2006) 5-10.

sino a todo tipo de amor, en que se da una unión en el interior de la persona con un bien que la inmuta y la transforma.

## 2.2. Una dirección para la afectividad: la purificación

Ahora hemos de entender de qué manera entra el *logos* en los afectos, lo cual permite al hombre discernir la verdad que le comunican y tiene que ver con la construcción de una vida lograda<sup>22</sup>. Esta *razón afectiva*, que es portadora de un “conocimiento por connaturalidad”, es el principio de *purificación* del amor, y podemos descubrir en él un guía real en la vida del hombre que permanece por encima del fluir de afectos pasajeros<sup>23</sup>. El amor necesita de esa purificación para poder madurar y llegar a ser plenamente humano<sup>24</sup>.

Es importante advertir que la purificación no es una racionalización exterior al afecto, una especie de sujeción a unos límites que la razón le marcara desde fuera<sup>25</sup>; por el contrario, es una *madurez* que proviene del *interior del afecto* y que necesita de la *razón*, en cuanto potencia humana, para desarrollarse completamente. Esto conlleva, en cuanto purificación, un primer aviso de gran importancia: el camino moral no es «dejarse llevar» por el afecto, porque no es ésta la verdad propia del amor. La verdad no está en el impulso, sino en el hecho de contener una promesa de plenitud que el hombre ha de ir descubriendo. Así lo expresa Benedicto XVI: «Por eso, el *eros* ebrio e indisciplinado no es elevación, *éxtasis* hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle

<sup>22</sup> Cf. A. PRIETO LUCENA, «Eros y ápage: la dinámica única del amor», en L. MELINA- C.A. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Ed. Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II (Burgos 2006) 193-206.

<sup>23</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», en *Cuadernos de pensamiento 20*, Fundación Universitaria Española (Madrid 2008) 20.

<sup>24</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 17: «Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser totalmente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque *todas* las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su *integridad*».

<sup>25</sup> Para una descripción de esta dinámica: cf. J. NORIEGA, «La chispa sentimiento y la totalidad del amor», en L. MELINA- C.A. ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, o.c., 193-206.

pregustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser» (DCE, 4).

Se trata de encontrar entre una multitud de afectos la verdad que los unifica en una plenitud, esto es, la auténtica integridad humana. Por eso mismo, se ha de *aprender a dirigir los afectos*, a renunciar a veces a lo inmediato, a lo aparente, para poder llegar a lo verdaderamente bueno. Solo así se llega a percibir y realizar su auténtica grandeza: «se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni “envenenarlo”, sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza» (DCE, 5).

Hay que llamar la atención sobre un aspecto muy importante relativo a la purificación. *Purificación* es un término que tiene que ver con la conciencia y el corazón. Se refiere a un modo de amar con *integridad* en el que confluyan todas las capacidades humanas. Como observa el profesor J.J. Pérez-Soba, hay que evitar el vincularlo al tema del *amor desinteresado* que a partir del siglo XVII, dio lugar al debate acerca del *amor puro*<sup>26</sup>. La pureza o purificación del corazón no se refiere a un amor desinteresado, sino a la *integración de los afectos* en la verdad de un amor singular.

Por eso, Benedicto XVI para referirse al proceso de purificación, habla de la unidad entre el cuerpo y el alma y no de una elección *puramente* espiritual, que no tendría sentido. Esa unidad profunda que se da en la persona humana es el fundamento antropológico de la unidad intencional que puede

---

<sup>26</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», o.c., 25: «La afirmación clave de esta corriente es que el amor sería *puro* cuando careciera de cualquier contacto con el interés, llegando al extremo de no desear el cielo. Como es obvio, nos hallamos ante una forma *espiritualista* de considerar el amor, en la cual, sin consideración alguna de su fundamento afectivo anterior, se pretende apartar por un acto de voluntad (a modo de elección interna) el hecho de fijar la intención (como si el momento de la intención del acto humano fuera producto de la elección) solo en el puro acto de amar, sin ninguna referencia a un contenido distinto. Se convierte así el amor en una construcción intelectual, separada de la dinámica afectiva, precisamente del deseo del cual se pretende *purificar* al amor. Con ello, la pureza se convierte en una simple cuestión de elección de contenidos, y no en lo que es de verdad una *integración de afectos* en la verdad de un amor singular». ID., «Introducción», en P. ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media*, Ediciones Cristiandad (Madrid 2004) 11-39.

dar lugar a la integración afectiva<sup>27</sup>. Ésta requiere, en cuanto integración, algún principio mayor que el afecto, es precisamente el papel que juega la razón. Éste es el papel de la *virtud*, el que nos permite comprender el objeto de la ascesis.

La purificación requiere por su propio dinamismo un proceso de conversión que incluye la vuelta intencional al amor originario. Es decir, saber reconocer que el principio del amor es anterior y mayor que nosotros mismos y que, por eso, el amor como motor de nuestros actos nos une a un dinamismo que nos excede y al cual el hombre, por medio de sus virtudes, permanece abierto. Este proceso de purificación que está vinculado a las virtudes tiene su inicio y su protagonismo en Dios, que actúa en el interior del hombre asumiéndolo en su intención salvadora: «También hemos visto sintéticamente que la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones»<sup>28</sup>.

El principio de unidad último es de sentido personal, una auténtica *vocación*, porque está vinculado a la misma identidad de la persona amante, se trata de ese amor por el cual una persona llega a «conocerse a sí misma», es decir, al amor singular del *don de sí*. Como veremos, esta donación actúa como fin de todo el proceso del amor en la medida que éste unifica y hace crecer al amante.

### 3. AMAR COMO ELECCIÓN

Amar quiere decir querer. Se trata de un acto de la voluntad que está precedido de un don, de un enriquecimiento, y que está configurado por la misma inteligencia. Este acto de amor se basa siempre en un movimiento afecti-

---

<sup>27</sup> Cf. *Deus caritas est* 5: «El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del *eros* puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. [...] Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos en éxtasis hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación».

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 8.

vo, referido al amor como pasión: no arranca de la nada, sino del don recibido. Por ello, amar antes de ser un acto electivo, como acto de la voluntad que quiere un bien, es primeramente un amor afectivo: esto es, receptividad ante ese bien, capacidad de ser movido por él. ¿Pero qué es lo que queremos cuando amamos?, ¿a qué nos dirigimos?

### 3.1. Dos formas de amor: de concupiscencia y de benevolencia

«Amar es querer para alguien un bien»<sup>29</sup>. Se trata de un único acto, querer, pero que se dirige a dos objetos: el amado y el bien para el amado. Dos objetos, pero unidos en un solo acto de la voluntad, querer, que es puesto por un sujeto con libertad, no movido por constricción alguna, aunque sí precedido de un amor. El hecho de que el amor tenga dos objetos implica que ha surgido en el hombre una tendencia doble que tiende de modo distinto ya sea a la persona amada ya sea al bien que se desea para ella. La tendencia que se dirige a la persona amada lo hace de un modo radical, esto es, tiende hacia ella por sí misma. Se quiere a la otra persona por sí misma, por lo que ella es y como ella es. Esta tendencia a un bien amado por sí mismo se denomina *amor de amistad o de benevolencia*<sup>30</sup>. Amor de amistad no es lo mismo que la amistad: la amistad implica una relación de reciprocidad. Aquí se habla del amor *de amistad*, un amor que queda calificado por el genitivo «de amistad»<sup>31</sup>. Con ello se quiere explicar que es un amor que se dirige a una perso-

<sup>29</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 90, (n. 2657); ID., *STh.*, I-II, q. 26, a. 4. Citada en: CCE, n. 1766. Esta definición de origen aristotélico (cf. ARISTÓTELES, *Rethorica*, l. 2, c. 4 (1380 b 35-36), encuentra en santo Tomás de Aquino un desarrollo excepcional a la luz de la nueva perspectiva ofrecida por el Pseudo-Dionisio; cf. L. MELINA, «Amor, deseo, y acción», en o.c., 329; J.J. PÉREZ-SOBA, «La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en santo Tomás», en *Anthropotes* 13 (1997) 175-200; ID., «Presencia, encuentro, y comunión», o.c., 357.

<sup>30</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 26, a. 4. Cf. L. MELINA, «Actuar por el bien de la comunión», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 385; ID., «Amor, deseo, y acción», en o.c., 330; J. NORIEGA, «La racionalidad de la teología moral», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 87-90. El *amor de amistad* tiene como término otra persona, es amor en sentido propio y principal (*simpliciter*), mientras que el *amor de concupiscencia* tiene un carácter secundario y derivado (*secundum quid*): el objeto que se ama es deseado en relación a otro.

<sup>31</sup> En el *amor de amistad* se ve lo que el deseo busca verdaderamente: no busca solo el sentirse satisfecho, sino que busca la persona del otro, a la cual unirse y darse en la memoria del

na, por sí misma. La aceptación de la originalidad e identidad de la persona amada es decisiva en el amor, so pena de no llegar a amarla por sí misma, sino por las cualidades que a uno le interesan.

Este querer a la persona por sí misma implica necesariamente que se elija la persona como fin del propio actuar: que la propia intencionalidad se determine en tal persona. Pero ¿qué significa querer a la persona por sí misma?<sup>32</sup>. Quererla quiere decir que se quiere a un ser dinámico, en tensión hacia una plenitud. Se quiere a la persona, se la quiere por lo que ella es, pero también, y sobre todo, en la plenitud a la que está llamada, porque esta plenitud es la verdad más profunda de la persona. Por esta razón, querer a la persona por sí misma quiere decir querer su plenitud, querer su felicidad, querer el *bien de la persona*<sup>33</sup>: un bien, en singular, de la persona, en genitivo explicativo, por cuanto significa su dinamización última. Querer la plenitud de la persona equivale a querer que logre su *vocación personal*.

Pero para que la persona sea ella misma, alcance su plenitud, logre su vocación personal, precisa una serie de bienes gracias a los cuales podrá lograr su vida. Se trata ahora de *bienes para la persona*<sup>34</sup>, en plural y con un com-

---

don originario, totalmente tendente a la realización de una comunión perfecta. Por tanto, no busca solo el placer sino el *gaudium* en el encuentro con el amado. Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 83-88; A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 171; L. MELINA, «Amor, deseo y acción», o.c., 331.

<sup>32</sup> Cf. F. GUERRERO, *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyla*, Ed. Ciudad Nueva (Madrid 2001<sup>2</sup>) 44; J. NORIEGA, *El destino del eros*, o.c., 110.

<sup>33</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 78: «El acto es bueno si su objeto es conforme con el *bien de la persona* en el respeto de los *bienes* moralmente relevantes *para ella*». Otros textos: nn. 13, 48-50, 72, 73, 79, 81; cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La persona y el bien», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 303-304. El *bien de la persona*, en sentido propiamente moral es, de hecho, el bien que es la persona misma al realizarse en su acción. Véase: L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 301-309; L. MELINA- J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Il bene e la persona nell'agire*, LUP (Roma 2002).

<sup>34</sup> Cf. *Veritatis splendor* 79. En la encíclica *Veritatis splendor* se propone una interpretación personalista de la doctrina clásica de la ley natural, basada en la distinción entre el «bien de la persona» y los «bienes para la persona». La distinción se encuentra en: K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 36-41. Véase: L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis splendor*, Ed. Cristianidad (Madrid 2004) 102-114; J.J. PÉREZ-SOBA, «La persona y el bien en el acto moral», en C.A. SCARPONI (ed.), *La verdad os hará libres. Congreso Internacional sobre la encíclica 'Veritatis splendor'*, Pontificia Universidad Católica Argentina. Cátedra Juan Pablo II, Ed. Paulinas, Buenos Aires (Argentina 2005) 165-178.

plemento indirecto, la persona a la que hacen referencia: bienes como la posibilidad de gestionar económicamente una vida, tener un hogar, formar una familia. Son bienes diversos y muy variados porque perfeccionan a la persona amada, le permiten alcanzar la plenitud que anhela, ser ella misma. Por ello, querer determinados bienes para la persona es un elemento intrínsecamente ligado a «querer a la persona». Esta tendencia al bien querido para la persona amada se dirige hacia el bien en cuanto tal bien es un bien para la persona<sup>35</sup>.

La relación entre la persona y los bienes que quiero para ella es establecida por la razón práctica: la inteligencia, movida por el amor, es capaz de establecer la relación entre este bien y la persona en unas circunstancias concretas. Esta tendencia a un bien amado para otro es denominada por los clásicos *amor de concupiscencia*<sup>36</sup>. Concupiscencia no tiene aquí ningún sentido negativo, quiere decir deseo –*cupio*– relativo a un bien concreto: en cuanto en el acto de amor se quiere un bien concreto y parcial dirigido a una persona, tal amor a un bien parcial se llama *amor de concupiscencia*.

En definitiva, el camino del yo al otro pasa necesariamente por la mediación de los bienes concretos que promueven a la persona. Sin la mediación de estos bienes, el amor a la persona se convierte en un sentimiento vacío. De ahí que el amor de concupiscencia no agote la esencia del amor entre las personas, es un *amor incompleto*: no es suficiente desear a la persona como

<sup>35</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La persona y el bien», o.c., 306: «El hombre no se encuentra con un bien puramente dado, sino ante una serie de dinamismos en los que el bien es siempre relevante. Por eso no le sirve al hombre un bien cualquiera, la misma calificación de bien tiene que ver con la percepción de una *vida en plenitud*. El bien humano y la plenitud de la vida humana son términos recíprocamente implicados. La relación entre los bienes para la persona y esa vida en plenitud nos revela que existe un modo moral de integrarlos y de que se conviertan en principios directores de las propias actuaciones».

<sup>36</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 4, a. 3: «El amor de concupiscencia es aquel por el que se dice que amamos lo que queremos usar o gozar [...] el amor de amistad es aquel por el que se dice que amamos al amigo, al cual queremos el bien»; ID., *In de divinis Nominibus*, IV, lec. 10: n. 430. cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Amor es nombre de persona» (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia (Roma 2001) 197: «para poder entender el pensamiento del Aquinate no podemos nunca calificar el amor de concupiscencia como un amor no moral, y el amor de amistad como el único verdadero. En esta división no se ponen los dos amores en paralelo, solo se oponen a modo de elecciones distintas pero no necesariamente excluyentes»; ID., «Presencia, encuentro y comunión», o.c., 355.

un bien para sí mismo; es necesario, además, y sobre todo, querer el bien para ella (amor de benevolencia) para que sea *verdadero*. El amor del hombre y de la mujer no puede dejar de ser un amor de concupiscencia, pero ha de tender a convertirse en una profunda benevolencia o amistad. Por ello, el amor-necesidad (*amor de concupiscencia*) y el amor-don (*amor de amistad*) deben ser considerados según la única categoría del amor<sup>37</sup>.

Cuando una persona dice a otra «te amo», no quiere expresar solamente «siento algo por ti». Si solo expresara eso, no sería un verdadero acto de libertad, no implicaría ninguna elección, estaría simplemente diciendo un hecho, lo que siente. Para saber lo que quiere decir, es preciso preguntar qué bienes se quieren para la persona amada. Es en este momento en el que el amor puede *verificarse* y promover, verdaderamente, a la persona. El amor se convierte en un principio de conducta, desarrollando la creatividad de las personas.

### 3.2. *La construcción de la acción de amar*

Todo acto de amor implica una construcción, una composición, que realiza la persona gracias a su razón práctica. Nuestras acciones no son un todo acabado que quedara en manos de la pura elección o decisión del hombre. Actuar moralmente no es elegir entre distintas opciones ya constituidas en razón de su capacidad de satisfacer las propias necesidades. Esto ocurre solo cuando uno va de compras<sup>38</sup>. La acción entendida así, como una decisión sobre algo ya constituido, sería independiente de mi intencionalidad y su valor se encontraría en su capacidad de satisfacer mis expectativas o en su concordancia con determinadas reglas.

Ahora bien, las acciones no solo se eligen, ni se deciden principalmente, sino que se construyen desde un mismo inventándolas<sup>39</sup>. Pero, ¿cómo se construye la acción? La construcción de una acción parte siempre del fin

<sup>37</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 170: «En efecto, el deseo, como *amor naturalis*, responde a la llamada fascinante de la realidad, eligiendo (libre albedrío) entregarse y realizando de esta forma el *amor concupiscentiae* en el amor *amicitiae*».

<sup>38</sup> La imagen la utiliza I. MURDOCH, *The sovereignty of Good*, Routledge (London-New York 1989) 8.

<sup>39</sup> Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros*, o.c., 116.



personal al que se dirige toda acción: esto es, la persona amada, en cuanto que es ella el fin de la acción, como anteriormente hemos visto. La acción se dirige a la persona en sí misma, en cuanto que con la acción se entra en una comunión singular con ella. Se dirige, por tanto, a un modo de comunión con la persona que se actualiza en la mediación de la acción.

Surgen así los dos elementos decisivos de toda acción: la intención de un fin y la elección de unos medios, que son, por ello, la primera etapa en orden a un fin. Se trata de dos elementos intrínsecos del obrar mutuamente relacionados entre sí: porque, pretendiendo promover a una persona y entrar en comunión con ella, uno percibe que tal intención solo puede llevarse a cabo a través de la elección de unos bienes que le permitan promover a la persona y entrar en comunión con ella.

La originalidad de estos bienes que se quieren para la persona estriba en que se trata de bienes prácticos, esto es, de acciones. No son, por lo tanto, simples bienes ontológicos, como la sexualidad, la vida o el dinero; sino que estos bienes ontológicos están incluidos en los bienes prácticos. Estos bienes prácticos se configuran como verdaderos bienes para la persona, por cuanto se aprecia su relación con la persona misma y su bien último: la vida lograda en una comunión<sup>40</sup>.

¿Cómo podemos establecer el contenido de estas acciones, esto es, su objeto moral? La acción moral queda determinada no por la materialidad de lo que se ejecuta o el bien ontológico de que se trate. Nuestras acciones quedan especificadas no por lo que ejecutamos simplemente, sino por lo que buscamos inmediatamente cuando ejecutamos algo. ¿Para qué lo hago? Este «para qué» no hace referencia a fines ulteriores o principales. Los fines últimos, por sí solos, no definen ni especifican lo que hacemos.

El «para qué» que define nuestras acciones y las especifica se refiere al fin próximo e inmediato de la acción deliberada. Este «para qué» indica el contenido intencional básico de nuestras acciones, que es el contenido de lo que elegimos voluntariamente. Cuando la voluntad se dirige a este fin próximo, este acto de la voluntad se llama elección. Tal elección está animada por un fin más importante en el cual el fin próximo halla su sentido. Este

---

<sup>40</sup> Cf. L. MELINA, «Actuar por el bien de la comunión», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 379-401.

fin más importante, el fin principal o intermedio, es un fin pretendido por el sujeto, y por ello se da un acto de la voluntad propio, que se llama intención. Entre ambas dimensiones, intención-elección, existe una mutua interpenetrabilidad, de tal manera que es imposible entender una sin la otra, y que los fines próximos que se eligen, se eligen para alcanzar el fin superior de la comunión y que es objeto de la intención. Con ello se aprecia cómo los fines próximos (objeto de la elección) son englobados siempre en los fines superiores y principales (objeto de la intención)<sup>41</sup>.

Lo que constituye el sentido humano de nuestras acciones es precisamente la unidad intencional que existe entre todos los fines pretendidos según un orden concreto. Con el término «unidad intencional» se quiere expresar la proporción que se da entre los diversos niveles de la acción. Esta unidad y proporción es una unidad creada por la razón práctica y, por lo tanto, «ordenada» por ella. Esta unidad intencional adquiere su sentido último cuando se relaciona con una dimensión natural básica de todo el dinamismo intencional, como ya vimos en el análisis del deseo: se trata del deseo natural de felicidad. De esta forma, entre la ejecución, el fin próximo que especifica la acción, el fin principal o intermedio, que concreta los modos de comunión con las personas, y el fin último, que es la vida lograda vivida en comunión con Dios, se da una cierta unidad.

Aparece así que existe una verdad de nuestras acciones que hace referencia a la ordenabilidad o no de nuestros fines próximos<sup>42</sup> (que prácticamente son el contenido de las elecciones) a intenciones más profundas. Cuando existe esta unión intencional, entonces podemos afirmar que la acción es buena. Cuando no existe esta unión porque tal fin próximo no se puede ordenar a un fin bueno, entonces la acción es mala. La bondad moral de las acciones que hacen referencia a la relación hombre-mujer puede apreciarse en la unidad intencional que existe en sus diversos fines en modo que permita actualizar el ideal de la comunión con la persona y, así vivir una vida lograda, plena y en comunión.

<sup>41</sup> Cf. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Ed. Rialp (Madrid 2000) 50-53, 104-109; J. NORIEGA, «El camino al Padre», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 171-172.

<sup>42</sup> «El objeto moral de una acción queda así constituido por la intención primera o próxima del sujeto que actúa» (JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 78).

#### 4. AMOR Y DINÁMICA DEL DON

En el encuentro entre el hombre y la mujer, el sentimiento ha permitido reconocer al otro como alguien valioso, que ofrecía una complementariedad al sujeto; la amistad pide, además, la vinculación de la voluntad. Este acto de la voluntad, por el que se quiere a la persona con una voluntad buena, y se quiere para la persona determinados bienes, es un momento intrínseco de la *amistad*, y sin él no hay tal.

Porque el amor no funde, sino que une en la diferencia, por tanto, abre un espacio a la justicia: considerado el bien de la otra persona en cuanto «suyo» y no solamente en cuanto «mío», ya que se trata de un bien «para ella» con un claro sentido intencional. Así, la amistad implica dos dimensiones intrínsecas: por un lado, la mutua unión, gracias a la cual es posible una mutua transformación; por otro, la alteridad y distinción, necesaria en toda amistad, que abre un espacio a la justicia, por lo que nos permite dirigir el bien descubierto hacia la otra persona.

De ahí que el contexto que nos permite entender lo que es un bien para la persona amada es el contexto de la amistad. No se trata de deducir qué le conviene a la persona en razón de su naturaleza o qué le podría ayudar sin más. Las acciones de los enamorados no nacen de una racionalidad calculadora, sino de su propia interioridad: están profundamente radicadas en su deseo interior y, por ello, tiene una huella personal precisa. Sin esa unión transformante que supone la amistad es muy difícil entender qué es un bien para la persona amada y transmitírselo de una forma personal y significativa.

##### *4.1. Amistad y reciprocidad*

El amor de benevolencia propio de la amistad, y especialmente entre un hombre y una mujer, radica no en algo extrínseco, sino en su propio interior. Más aún, es una complacencia interiormente radicada en el sujeto, esto es, en su intimidad. Una presencia interior que no es solamente sentida sino que también transforma al sujeto. La amistad precisa, entonces, la benevolencia, la intimidad, pero también la comunicación de un bien. Este bien, en la relación hombre-mujer, es el bien de la conyugalidad, que implica en ambos un modo de amarse participando la propia intimidad: esto es, un modo de pre-

sencia interior entre ambos que pone en juego la complementariedad de sus personas y abre un espacio mutuo de *reciprocidad*.

Solo cuando la benevolencia es *recíproca* es posible la amistad. El otro deja de ser, simplemente, alguien que aprueba y acoge para pasar a ser verdadero coprotagonista de una vida común. Así, la reciprocidad a la que se refiere la amistad adquiere su sentido pleno en la actuación: es en ella donde se aprecia la reciprocidad al *querer ambos*, respectivamente, para la otra persona los mismos bienes. Se trata de un actuar común entre dos personas. En efecto, con nuestras acciones nos dirigimos a la persona amada, que es libre en sí misma, por lo que, dirigiéndonos a ella, nos dirigimos también a su libertad, para que re-accione, a su vez, acogiendo nuestra acción. Cuando construimos nuestra acción, indudablemente pretendemos que sea acogida por la otra persona, que genere una respuesta. Podemos así entender que la acción del hombre no es nunca solo «su» acción, sino una «co-implicación» de acciones. La otra persona no es un mero receptor de actividades, sino parte intrínseca de una comunicación, que aporta de su propia genialidad. Se nos descubre así una intencionalidad oculta en nuestras acciones, ya que la voluntad se propone, necesariamente, en toda intención de un fin también una comunidad de acción<sup>43</sup>.

El amor, cuando es unilateral, carece de esa *plenitud objetiva* que le confiere la *reciprocidad*: «El amor sin reciprocidad está condenado a vegetar y más tarde a morir y, muchas veces, al desaparecer, hace que se extinga la misma facultad de amor»<sup>44</sup>. El amor, por su misma naturaleza, no es unilateral, sino que, al contrario, es *interpersonal*, se da recíprocamente *entre* personas, es social: «Su ser, en su plenitud, es interpersonal y no individual. Es una fuerza que liga y que une, su naturaleza es contraria a la división y al aislamiento»<sup>45</sup>. Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único *nosotros* nace de dos *yo*. La reciprocidad es la que decide el nacimiento del nosotros. Y ella demuestra que el amor ha madurado, que ha llegado a ser algo entre las personas, que ha creado una comunidad. Así es como se realiza *plenamente*.

<sup>43</sup> Cf. M. BLONDEL, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC (Madrid 1996) 260.

<sup>44</sup> K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 89. Se refiere al amor en el plano humano, no a la caridad que ama que siempre es correspondida por Dios.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 89.

Hemos constatado más arriba que la benevolencia pertenecía a la naturaleza del amor, así como el atractivo y la concupiscencia. Y que el amor de concupiscencia y el de benevolencia, aunque difieren entre sí, no se excluyen sino que se complementan. La verdad acerca de la reciprocidad da de ello una nueva explicación: cuando se desea a alguien, en cuanto es un bien para sí mismo, se desea también, en retorno, el amor de la otra persona; se desea, por consiguiente, a la otra persona, en cuanto creadora del amor, y no como mero objeto de concupiscencia.

La reciprocidad depende esencialmente de aquello que las personas ponen en ella. Ello explica la confianza que se tiene en la otra persona cuando la reciprocidad se funda en el verdadero bien. Poder creer en el otro y poder pensar en él como en un amigo que no puede decepcionar es para el que ama una fuente de paz y de gozo. Si por el contrario, lo que las personas aportan al amor es únicamente, o, sobre todo, la concupiscencia que busca el placer, entonces la misma reciprocidad estará desprovista de las características que acabamos de señalar<sup>46</sup>.

La reciprocidad verdadera no puede nacer de dos egoísmos: no puede resultar más que una ilusión de reciprocidad, ilusión momentánea, o todo lo más de corta duración. Es indispensable que el *amor sea verdadero*, es decir, que se dirija hacia un bien auténtico y de una manera conforme a la naturaleza de ese bien: «el amor es verdadero cuando *crea el bien de las personas y de las comunidades*, lo crea y *lo da* a los demás»<sup>47</sup>. El *amor falso*, por el contrario, se dirige hacia un bien aparente o –caso más frecuente– hacia un bien verdadero pero de una manera no conforme a la naturaleza de ese bien. Por eso un amor falso es también un *amor malo*<sup>48</sup>.

Por tanto, es preciso *verificar* el amor antes de declararlo a la persona amada, y sobre todo antes de reconocer ese amor como la propia vocación y de comenzar a construir la vida sobre él. Es preciso saber sobre qué descansa la reciprocidad y si ella no es tan solo apariencia<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, 91.

<sup>47</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las familias* 14.

<sup>48</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Ed. Razón y fe (Madrid 1978) 86.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 93.

#### 4.2. *El don de sí como acto de amor*

Llegamos así al vértice de todo el proceso seguido hasta aquí, se puede comprender todo él como una auténtica revelación del amor. La verdad última del amor se revela a sí misma en cuanto actúa como fin del entero dinamismo amoroso es, por tanto, un *amor de entrega*<sup>50</sup>. Cuando se habla de este amor, se entiende que aquello que se entrega no es una cosa, sino *la propia intimidad*, en donde el amor surge porque solo así se puede constituir ese valor único del amor recíproco que enriquece doblemente a los que lo viven.

En la estructura del don es posible destacar tres características esenciales. Primera, el don es libre: implica siempre un ejercicio de la libertad. Segunda, la razón del don no puede ser sino el amor; otro motivo convertiría el don en un comercio. Tercera, el destinatario del don sólo puede ser una persona, capaz de recibirlo<sup>51</sup>. Esta estructura interpersonal está relacionada directamente con el amor y nos obliga a analizar la estructura de la donación en referencia a la del amor que ya hemos estudiado.

La dinámica del don se integra en la dinámica del amor porque tiene su misma estructura de dos objetos: el amante (*dador*) quiere (*da*) el bien (el *don*) al amado (*receptor*)<sup>52</sup>. El hablar de «don» explicita algunas característi-

<sup>50</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 7: «Si bien el *eros* inicialmente es, sobre todo, vehemente, ascendente -fascinación por la gran promesa de felicidad-, al aproximarse al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará “ser para” el otro».

<sup>51</sup> Cf. R.T. CALDERA, «El don de sí», en A. ARANDA (ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, EUNSA (Pamplona 1990) 278: «señalar a la libertad y, con la libertad, a la conciencia, como primero de los presupuestos del don. [...] Autodeterminación extrema de la persona, el don de sí sólo se comprende -en segundo lugar- como acto de amor. Es el amor lo que en definitiva puede mover a la libertad: quiero porque amo. Sobre todo, lo que se cumple en la entrega es precisamente una donación, un don gratuito, la efusión de la persona, que se vierte -digamos así- en el otro para el otro. Para que el otro alcance lo que solamente mediante este don puede tener: en sentido radical, el ser amado. Y, con ello, el pleno valor de su existir [...] En tercer lugar, la estructura misma del don como realidad exige un destinatario personal, alguien a quien pueda hacerse el don. Es decir, de la misma manera que el don como acto, como donación, exige un sujeto personal, capaz -en sentido estricto- de tener y de dar, sobre todo, de ser dueño de sí y de darse en la efusión de amor; asimismo requiere un sujeto personal que lo reciba, esto es, que sea capaz de recibirlo y que de hecho lo acepte».

<sup>52</sup> Cf. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press (Milwaukee 1982) 57: «En su acepción más sencilla la simple situación en la que un don es dado y recibido contiene tres elementos ontológicos, - el dador, el don y el receptor: d-ad-r. Algo es dado (ad)

cas que no aparecen de por sí en la estructura del amor. La primera es la *alteridad*: el que da y el que recibe deben ser distintos. En cambio, no es necesario que sean distintos el amante y el amado ya que uno puede amarse a sí mismo. La estructura de la donación es estrictamente interpersonal. La segunda es la *gratuidad*: la gratuidad no puede olvidar ni la naturaleza ni la justicia<sup>53</sup>, pero las ha de *superar*. Por eso en la tradición medieval no se contrapone gratuito a interesado sino a «lo debido».

Aunque nuestro amor sea respuesta a un amor primero, esconde una razón de gratuidad por el hecho de que es una donación libre. Así, se puede decir: «Tenemos pues aquí como una definición: *la entrega es la respuesta al amor de una persona*»<sup>54</sup>. En efecto, al hablar de gratuidad se está pensando en la actuación del donante, pero en la donación *hay que contar también con la actuación del receptor*. Por eso la interpersonalidad de la donación es total (incluye la alteridad) y es dialógica (implica una respuesta). Esta dialogicidad se expresa no sólo en el concepto de *dar* sino en su relación con el concepto de *recibir*, según el conocido axioma medieval: «todo lo que se recibe en alguna cosa, se recibe al modo del recipiente» (cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 5). El modo humano de recibir el don determina el don mismo. La recepción de una persona no es meramente pasiva sino que debe incluir la libertad.

Quien da algo gratuitamente lo da esperando que el otro lo reciba, lo da para que lo reciba. He aquí la grandeza del amor: llegar a amar primero, antes de que la otra persona nos haya dado algo. En la co-acción, ambos, amante y amado, se comunican un bien, en una reciprocidad de intenciones que colma de gozo. Pero, ¿qué es lo que últimamente se comunican? Lo que se comparte y el otro está llamado a participar, a su vez, es, principalmente,

---

por alguien (d) a algún otro (r). El don suele entenderse meramente como algo que pasa de la propiedad de una persona a la posesión de otra»; L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 658-660.

<sup>53</sup> Nuestra *naturaleza* es fuente de deseos e intereses que son morales, el buscar realizarlo para nosotros mismos es una acción moralmente buena, aunque no entre en la categoría del don. Si la satisfacción de las necesidades naturales obliga a acciones que repercutan en beneficio propio, la primacía del don nos señala que el beneficio no puede ser el elemento más fundamental de la moral. La *justicia* está fundada en el «do ut des» y su respeto es un elemento fundamental de la moral que no se puede olvidar nunca; cf. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 660.

<sup>54</sup> R.T. CALDERA, «El don de sí», o.c., 280.

este modo de presencia interior: esto es, se comunica el propio amor a la otra persona en la medida en que el bien que se le ofrece es capaz de encarnarlo: una conversación, un trabajo común, la entrega del propio cuerpo... El amor es, por ello, el primer don y el alma de la acción.

Por tanto, todo acto de donación incluye no sólo la *gratuidad* sino la idea de *reciprocidad*: «a pesar de la gratuidad absoluta inherente al don como ofrecimiento, la reciprocidad es apropiada al don. Un don pide ser correspondido. Sin embargo, la reciprocidad fundamental que pide no es la de que se le devuelva otro don. Sino más bien llevar a plenitud el don que se da. Así, para la plenitud del don no sólo se debe ofrecer; sino también ser recibido. Por eso tal recepción es la reciprocidad original que se intenta desde el verdadero significado y realidad del don»<sup>55</sup>.

La reflexión anterior nos permite afrontar una de las grandes dificultades que han oscurecido la originalidad del amor conyugal. Se trata de la pretensión, a la que ya nos hemos referido anteriormente al tratar el tema de la purificación, de un *amor desinteresado*, de un *amor puro*. Tal pretensión buscaría un amor tan centrado y volcado en la otra persona, que todo interés propio sería visto como una mancha. Así, el ideal del amor sería buscar el bien del amado hasta el punto de *no interesarse* por la *reciprocidad*, de no buscarla siquiera, ya que ello supondría contaminar el amor con el propio egoísmo, buscándose a sí mismo, en último término. Amar hasta el punto de llegar a no esperar nada a cambio: he ahí la pretendida pureza del amor.

Como observa el profesor J. Noriega<sup>56</sup>, pretender el bien de la persona amada, necesariamente, implica pretender el propio bien, ya que el bien que se pretende es el bien de una comunidad de acción en la que uno mismo está involucrado. Quien ama está, verdaderamente, *interesado* en esta *comunidad de acción*. Y es que, el desinterés del amor confunde dos palabras difíciles de aquilatar: desinterés con gratuidad. Todo amor es siempre enormemente interesado, y especialmente el amor entre el hombre y la mujer: entraña un deseo de despertar el interés por uno mismo en el otro. Suprimir el deseo de interesar a la otra persona sería suprimir la posibilidad del amor conyugal. Ahora bien, desinterés no es lo mismo que gratuidad.

<sup>55</sup> K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, o.c., 47.

<sup>56</sup> Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros*, o.c., 127.



Toda acción nace de la libertad y expresa, en cierto modo, la interioridad del sujeto: es un auténtico acto de la persona. Por ello, en toda acción se da una cierta dimensión de donación, ya que la donación del amor entre el hombre y la mujer conlleva una cierta gratuidad. Son acciones en las que sus protagonistas dan mucho más del mero bien en juego: se dan a sí mismos en la medida en que lo consiente el bien que comunican. Y en el darse a sí mismo en el bien, la otra persona es llamada a acogerlo en la mediación del bien en una reciprocidad de donación. El bien que se comunica será siempre un signo, y una mediación, del amor que se quiere donar.

Pero la plenitud de la acción no es todavía el don de sí que realiza el sujeto. Porque el don de sí está dirigido a una reciprocidad de donación. Se aprecia la paradoja que encierra el amor humano: se ofrece a una persona para generar la reciprocidad, pero no puede causarla por sí mismo, ni pretende siquiera forzarla, será siempre fruto de la libertad de la otra persona. Al donarse espera la reciprocidad del otro como un verdadero don. Surge así una distancia entre el don que se realiza y la reciprocidad que se genera. La *plenitud de la acción* es, precisamente, la *reciprocidad del don de sí*.

Vemos como la lógica del *don de sí* va a requerir la *reciprocidad* como uno de sus elementos clave. El querer la correspondencia del amado hace al amor mayor y permite comprender como la comunión no es un elemento añadido a la vocación originaria del amor, sino el que lo ilumina por dentro. Esto es así hasta el punto que Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitae*, habla de la «ley de la reciprocidad» en el sentido de que todo dar pide un recibir: «El Dios de la Alianza ha confiado la vida de cada hombre a otro hombre hermano suyo, según la *ley de la reciprocidad* del dar y recibir, del don de sí mismo y de la acogida del otro» (*Evangelium vitae* 76).

Hemos de recordar que la racionalidad de cualquier don está en la intención del donante y que, en este caso, está envuelta en el misterio de Dios: «En la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida por el hombre, ha demostrado a qué altura y profundidad puede llegar esta ley de la reciprocidad. Cristo, con el don de su Espíritu, da contenidos y significados nuevos a la ley de la reciprocidad, a la entrega del hombre al hombre (EV 76 §2).

Se puede comprender esta dinámica a partir de una asimilación divina, en la medida en que el hombre se asemeja más a Dios en cuanto es capaz de darse a sí mismo. En este dinamismo que nace del don de la vida, se integra este don inicial en un sentido mucho mayor que el hombre solo descubre por medio del don de sí. Así se puede decir: «Se puede comprender y llevar a cabo el sentido más verdadero y profundo de la vida: ser un *don que se realiza al darse*» (EV 49 §2)<sup>57</sup>.

Amar es una actividad compleja, sin embargo, implica un acto sintético, parte siempre de una intuición: el amante compone sus acciones desde una intuición, el amor a la persona que ha recibido como un don. Un don que le ha enriquecido, que le ha transformado. Un don que es una presencia, una unión afectiva. La construcción parte siempre de este amor recibido. Porque todo acto electivo es antes un amor afectivo.

Construir partiendo de una intuición, usando diferentes elementos. Poniendo en armonía elementos que de otro modo no se reconocerían. La armonía fundamental que el acto de amor establece puede apreciarse en dos aspectos de la experiencia de amor: por un lado, la relación que establece entre la dimensión intersubjetiva, esto es, el amor a la persona, y la dimensión objetiva, esto es, el amor al bien para la persona. La armonía de ambas dimensiones constituye el acto de amor. No todo en el amor es subjetivo. Podemos entender qué significa decir o que una persona nos diga: «te amo». No se trata de reflejar simplemente un sentimiento, sino un camino de construcción, la construcción de una comunión mediante la realización de acciones que son un bien para la persona. Se trata de una construcción recíproca. Un co-actuar mutuo, en el que el elemento intencional que se dirige al fin y el elemento de elección de aquello que es para el fin son vistos por ambos co-autores en una mutua concordia.

Aprender a amar tiene como primer paso caer en la cuenta de que construir una comunión de personas es un acto complejo, pero que parte de un

---

<sup>57</sup> Es expresión de la más genuina dinámica amorosa: JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 29 §7: «Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos solo o sobre todo la específica relación esponsal del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres».

principio sintético para ambos protagonistas: su amor. Éste deja de ser un mero sentimiento que recluye a las personas en su propia vivencia emotiva para pasar a ser un elemento dinámico que permite construir una vida. Así pues, amar no es una actividad simple, implica una composición, una construcción: la construcción del amor. Hablar de «construcción» trae a la mente una intuición, un proyecto, un proceso, materiales diversos...

El primer paso consiste en darnos cuenta del amor como *cimiento* de nuestra vida<sup>58</sup>. Esto es, el amor «edifica» (cf. 1 Cor 8, 2), edificar «significa construir algo desde los fundamentos [...] el amor es el origen de todo y, en sentido espiritual, el amor es el fundamento más profundo de la vida del espíritu»<sup>59</sup>. No son los resultados los que edifican el amor, sino, una luz interior. Ningún acto exterior es de por sí amor; el amor, en cambio, va a ser fuente de muchísimas acciones.

La revelación del amor no consiste en alcanzar una «idea» del amor, sino en introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas: «Porque, ¿qué significa *amar en serio*? La seriedad del amor aparece solo cuando [...] el amor se hace *destino* del que ama. [...] Cuando el hombre y la mujer están unidos en auténtico amor, cada cual toma al otro consigo. Lo que le ocurre al otro se convierte en destino propio para el que ama [...] Y entonces dice san Juan, expresando así lo más hondo de la Revelación: Eso ha ocurrido en Dios. Con divina seriedad Él ama al mundo, al hombre y cada cual diga a mí»<sup>60</sup>.

Dios nos introduce en una historia de amor, de amor en serio, que se ha de realizar de modo personal, es decir, libre. El amor no es entonces un mero impulso cósmico o una actitud hacia otro, sino una luz que nos permite *interpretar nuestra vida* en las circunstancias más diversas. Esto es, el amor cuenta con su propia revelación a modo de *luz* que ilumina un camino para el hombre.

De esta manera, el amor no es el riesgo de una iniciativa —Dios nos ha amado primero—, sino la *respuesta* a una *llamada* que configura una *voca-*

<sup>58</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi (Milano 1983) 157: «Non vi è alcun atto, neppure uno, neppure il migliore, di cui possiamo dire assolutamente: colui che fa questo, dimostra assolutamente con ciò l'amore. Ciò dipende dal *come* l'atto si compie».

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, 393.

<sup>60</sup> R. GUARDINI, «Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan», en *Verdad y orden III*, Ed. Guadarrama (Madrid 1960) 84.

*ción* (VS 24). Se da así el ámbito donde reconocer una original *vocación personal*, que se manifiesta a través de las circunstancias y particularidades de la vida. La Revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: el *matrimonio* y la *virginidad*<sup>61</sup>.

La vocación, antes de ser una característica de la experiencia cristiana, se ha de reconocer como una estructura de la existencia humana en cuanto tal<sup>62</sup>. La libertad del hombre de hecho está siempre *pro-vocada* por la realidad que le impacta y le empuja a la acción. La realidad, sobre todo, la que cuenta con el rostro personal de encuentros, vínculos, relaciones, tiene el carácter de un *evento* que sucede e interpela, pues llama a una decisión. En la raíz de nuestra vida hay un *don* que es también una *llamada*. Por ello, la vida no es, en primer lugar, un proyecto mío, sino mi respuesta a la llamada de Otro<sup>63</sup>. El significado de la humanidad del hombre más que una propiedad es una *vocación*<sup>64</sup>. La llamada exige una respuesta, la vocación nos revela, además, una *intención de amor*. Una intención de amor que solo descubrimos a través de un acontecimiento: el *encuentro personal*.

La vocación al amor no es algo externo al amor humano, es el mismo amor el que revela al hombre la grandiosidad de su vocación. De esta manera, la vocación al amor permite superar el extrinsecismo entre fe y razón, pues siendo humana es vocación a la caridad. Supera también la separación entre individuo y comunidad en cuanto es llamada a formar una comunión de personas en base al don de una primera comunión con Dios Trino en la Iglesia<sup>65</sup>.

La vocación al amor implica *a toda la persona* en la construcción de su historia, y tiene como fin el *don sincero de sí* por el que el hombre encuentra

<sup>61</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, o.c., 292-293.

<sup>62</sup> Es una idea desarrollada por A. SCOLA: *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Ed. Encuentro (Madrid 2005).

<sup>63</sup> Toda la historia sagrada nos propone una y otra vez la misma dinámica: desde Abraham hasta María, desde David a Mateo, de Moisés a Pablo; cf. A. SCOLA, «*La cuestión decisiva del amor*»: *hombre-mujer*, Ed. Encuentro (Madrid 2002) 38.

<sup>64</sup> Cf. J. LAFFITTE- L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile (Chile 1996) 15.

<sup>65</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso» (Madrid 2006) 315-316.

su propia identidad. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica *comunidad de personas*. La comunidad que nos aparece como la plenitud de la vida humana obliga a interpretar la interpersonalidad también como una tarea a construir: «Los esfuerzos de los hombres en su proceso de personalización solo son verdaderos en la medida en que sepan dirigirse de modo efectivo hacia tal comunidad de vida»<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. ID., *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones de la Facultad de «San Dámaso» (Madrid 2004) 252.



## La crítica liberal del Estado del Bienestar: David Schmitz y David Marsland

FRANCISCO J. CONTRERAS PELÁEZ\*

### I) CAMINO DE DAMASCO

No puedo iniciar este artículo sin unas impúdicas pinceladas autobiográficas. “Quien no es de izquierdas a los veinte años, no tiene corazón; quien no es de derechas a los cuarenta, no tiene cabeza” es una de esas afirmaciones lapidarias atribuidas a Churchill (máximo endosatario de frases apócrifas de la Historia, en estrecha competencia con Napoleón y Rafael el Gallo). La sentencia es justamente célebre por sintetizar un itinerario ideológico clásico<sup>1</sup>, aunque en modo alguno ineluctable (como demuestran las numerosas personas que hacen el recorrido inverso, o aquéllas que se jactan del dudoso honor de “pensar a los setenta lo mismo que pensaban a los dieciocho”). Y la interpretación más frecuente del consabido giro a la derecha (frecuente ... pero falsa y denotatoria, precisamente, de la hegemonía cultu-

---

\* Prof. Dr. D. Francisco J. Contreras Peláez, Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla.

<sup>1</sup> “Haber sido de izquierdas” es, precisamente, una de las señas de identidad de los autores a los que se suele conocer como *neconservadores*. Irving KRISTOL, Daniel BELL, Seymour M. LIPSET, Nathan GLAZER, Norman PODHORETZ ... comenzaron siendo abiertamente socialistas (también lo fue HAYEK en su juventud), incluso trotskistas algunos de ellos (en el City College de Nueva York). Cf. FUKUYAMA, F., *After the Neocons: America at the Crossroads*, Profile Books, Londres, 2006, p. 15 ss.). Para un relato del recorrido intelectual de notorios ex-izquierdistas españoles (Federico JIMÉNEZ LOSANTOS, Pío MOA, Cristina LOSADA, etc.), vid. SOMALO, J. - NOYA, M. (eds.), *Por qué dejé de ser de izquierdas*, Ciudadela, Madrid, 2008. No hay mejor cuña que la de la misma madera: “Es posible que para vacunarse contra cierta propaganda haya que conocer la izquierda desde dentro” (GIRAUTA, J.C., *La eclosión liberal*, MR Ediciones, Madrid, 2006, p. 26).

ral de la izquierda) es la que atribuye el “progresismo” de los veinte años al idealismo, la rebeldía, el hambre y sed de justicia típicos de la juventud, y el conservadurismo de los cuarenta al aburguesamiento, el “tener ahora una posición que defender”, la pérdida de la compasión. Explicar por qué esa interpretación me parece falsa requeriría un espacio del que aquí no dispongo (por ejemplo, ¿alguien cree que ser de izquierdas comporta un ápice de “rebeldía” en una sociedad cuyo imaginario dominante y *establishment* mediático están claramente impregnados de izquierdismo desde hace décadas?).

Mi interpretación, más bien, es que uno casi siempre empieza siendo socialista porque las explicaciones de la izquierda a los males del mundo son más “vívidas” (más plausibles a primera vista, más fácilmente inteligibles, más intuitivas)<sup>2</sup>: la justicia social se consigue mediante la redistribución de la riqueza; el mercado tiende de suyo a la agudización de las desigualdades, y necesita, por tanto, una fuerte corrección estatal; el gobierno debe proteger a los débiles mediante prestaciones gratuitas y reglamentaciones exigentes que les garanticen un *minimum* de bienestar e impidan su explotación ... Cuando estaba en la veintena, escribí dos libros sobre el Estado social y los derechos sociales informados plenamente por esta visión del mundo<sup>3</sup>: me

---

<sup>2</sup> Perdón por la autocita: “[La hegemonía cultural de la izquierda se debe en parte a] El hecho de que la mayoría de las teorías y explicaciones socio-económicas verdaderas resultan ser también “opacas”, contraintuitivas, ajenas a la “evidencia” más inmediata y superficial, accesibles sólo con un esfuerzo de documentación y abstracción. Propositiones como “las leyes de salario mínimo protegen a los trabajadores”, “el Estado defiende a los débiles”, “hay ricos porque hay pobres”, “la desigualdad social crece constantemente”, “las multinacionales esquilman al Tercer Mundo”, etc. son inmensamente populares, a pesar de ser falsas. Deben su éxito a su “vividez”, su simplicidad, su plausibilidad intuitiva: apelan a “mecanismos de suma cero” (si alguien gana, es porque otro pierde), manos visibles, conspiraciones, escenarios maniqueos con buenos y malos claramente identificables; tienen connotaciones emocionales primarias que resultan atractivas (“estar con los débiles”, “rechazar la codicia”, etc.); son fácilmente simbolizables mediante el lenguaje iconográfico y artístico (los murales de David Alfaro Siqueiros o las películas de Ken Loach ..., dos ejemplos entre miles posibles), etc. El público tiende a creer aquello que le resulta fácil y gratificante creer. Pero lo “fácilmente creíble” suele ser falso” (CONTRERAS PELÁEZ, F.J., “El fracaso de la democracia deliberativa (Notas sobre *Rational Choice and Democratic Deliberation*, de Guido Pincione y Fernando R. Tesón)”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, nº5, 2009 [en preparación]).

<sup>3</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *Derechos sociales: teoría e ideología* (Tecnos, Madrid, 1994) y *Defensa del Estado social* (Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996).



limité a comulgar con mis nobles impulsos juveniles y con la hegemonía intelectual progresista (que, si es innegable en la cultura general, en el entorno académico se torna aplastante)<sup>4</sup>. La bibliografía que utilicé fue fundamentalmente socialdemócrata; si leí en algún momento a autores como Hayek, lo hice protegido por la mascarilla del prejuicio antiliberal, y exclusivamente con la intención de mostrar lo demoníaco de su doctrina (sin embargo, incluso manejados con gruesos guantes socialistas, Hayek y Friedman dejan una semilla en la mente, que a veces germina años después ...). Mis libros tuvieron buena acogida, y me fueron llegando invitaciones para impartir conferencias y seminarios. Iba camino de convertirme en un iusfilósofo socialdemócrata bienpensante y perfectamente integrado en el paisaje (muy mayoritariamente) izquierdista de la universidad española.

Sin embargo, en cierto momento comencé a declinar esas invitaciones. Mi fe socialista se estaba agrietando. Reorienté mi línea investigadora hacia temas históricos ideológicamente asépticos (o casi)<sup>5</sup> ... porque mi ideología estaba en crisis. Exponer aquí el catálogo de “descubrimientos” –teóricos y empíricos- que me hicieron despertar del sueño dogmático requeriría un artículo completo. Releer (o descubrir) a autores liberales como Hayek, Von Mises, Revel, Friedman, Berger, Norberg, Rodríguez Braun, etc. con mirada cada vez más desprejuiciada, cada vez más rendida (“¡pero si tienen razón!”) hizo mucho. Comprobar cómo la aplicación de recetas liberales (reducción del IRPF, privatización de empresas públicas, etc.) por el gobierno de Aznar hacía descender la tasa de desempleo desde el 22% al 11% en ocho años<sup>6</sup> (y la renta española saltar desde un 78% de la media europea a un 86% en

---

<sup>4</sup> “En las universidades, el fin del comunismo supuso un duro trago” (GIRAUTA, J.C., *La eclosión liberal*, cit., p. 86).

<sup>5</sup> CONTRERAS PELÁEZ, F.J., *La filosofía de la Historia de Johann G. Herder* (Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2004); *Savigny y el historicismo jurídico* (Tecnos, Madrid, 2005); *Tribunal de la razón: El pensamiento jurídico de Kant* (MAD, Sevilla, 2005); *Kant y la guerra: Una revisión de “La paz perpetua” desde las preguntas actuales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007).

<sup>6</sup> Frente la idolatría izquierdista del gasto social como un *fin en sí mismo*, la aspiración liberal a que el gasto social *no sea necesario*: “Une politique véritablement sociale consiste non à prélever et à gaspiller de plus en plus d’argent pour indemniser de plus en plus de chômeurs, mais à faire en sorte qu’il y ait moins de chômeurs” (REVEL, J.F., *La grande parade: Essai sur la survie de l’utopie socialiste*, Plon, París, 2000, p. 262).

2004), también<sup>7</sup>. Mi problema era que me interesaba *de verdad* la suerte de los pobres; me importaba más que aparecer alineado con el bando ideológico que se arroga *in aeternis* el monopolio de la inquietud social y la compasión<sup>8</sup>.

(No me resisto a una enumeración –sumaria y telegráfica– de los hechos que no parecen haber llegado a la conciencia de los que siguen asociando “intervención pública” con bienestar social, y “mercado” con explotación y pobreza: el liberalismo ha ganado la batalla de los hechos, ya que no la de las teorías; el modelo socialdemócrata [beveridgiano en lo asistencial, keynesiano en lo macroeconómico] entró en crisis ya en los 70, y el [relativo] declive europeo actual se debe a la falta de coraje para reformarlo en profundidad<sup>9</sup>; el Estado socialdemócrata por excelencia –la Suecia de los 60, 70 y 80– llegó al borde de la quiebra a principios de los 90, y está privatizando desde entonces el sector del bienestar<sup>10</sup>; las sociedades europeas, que hacia 1980 habían alcanzado un nivel de renta equivalente al 80% de la estadounidense, habían descendido en 2008 al 70%<sup>11</sup>; la producción por persona en

<sup>7</sup> Cf. datos en DE DIEGO, E., *Los nuevos clérigos*, Libros Libres, Madrid, 2005, p. 225 ss. Además, la Seguridad Social pasó del déficit al superávit (lo cual no dejaba de resultar sorprendente en un gobierno “antisocial” y “neoliberal”), la deuda pública pasó de un 64% del PIB en 1996 a un 51% en 2004, la riqueza total neta de las familias subió de 2.3 billones de euros (1996) a 4.3 billones (2003) ... Cf. GIRAUTA, J.C., *La eclosión liberal*, cit., p. 35.

<sup>8</sup> El abandono de la izquierda no implica necesariamente un cambio de valores, sino un cambio de opinión acerca de *los medios* más eficaces para llevar a la práctica tales valores: “Uno no sale de la izquierda porque haya cambiado de valores, sino porque entró con alguno que no tenía lugar [adecuada aplicación] en ella” (Horacio VÁZQUEZ-RIAL en SOMALO, J., - NOYA, M. (eds.), *Por qué dejé de ser de izquierdas*, cit., p. 144).

<sup>9</sup> “[L]as gestiones de Thatcher y Reagan llevaron a cabo las reformas friedmanianas en el Reino Unido y los Estados Unidos de manera mucho más completa de lo que se ha hecho en “Eurolandia”. Los mercados anglosajones son más flexibles, las políticas de bienestar más llevaderas, el peso del Estado más liviano. Como consecuencia, las tasas de paro son más bajas, los costes salariales menores, y la productividad mayor y en más rápido crecimiento” (TORTELLA, G., *La revolución del siglo XX: Capitalismo, comunismo y democracia*, Taurus, Madrid, 2000, p. 371).

<sup>10</sup> Vid. ROJAS, M., *Reinventar el Estado del Bienestar: La experiencia de Suecia*, Gota a Gota, Madrid, 2008.

<sup>11</sup> “[D]espués de alcanzar el 80% del nivel de vida de los estadounidenses, los europeos han descendido [en los últimos 25 años] al 70% [...]. [L]os europeos no se han vuelto pobres. Su nivel de vida sigue siendo confortable; no se hundirán de un día para otro en la miseria, pero han dejado de avanzar. [...] Los europeos se adaptan a ese declive porque no es más que relativo. ¿Pero van a conformarse mucho tiempo con la falta de perspectivas para sus hijos, con su pérdida de influencia en los problemas mundiales, y con saber que los core-

EEUU es un 40% superior a la europea: EEUU avanza, Europa se estanca<sup>12</sup>; en los últimos veinte años, las recetas económicas liberales han rescatado a 800 millones de personas de la pobreza<sup>13</sup>; no es cierto que “los países ricos se hagan cada vez más ricos, y los pobres cada vez más pobres”: la verdad es que la distancia se acorta<sup>14</sup>; las privatizaciones, la rebaja de aranceles, la creación de Bancos centrales independientes de los gobiernos, la suavización de la presión fiscal [que no tiene por qué traducirse en una disminución de la recaudación, en virtud de la “curva de Laffer”], la desregulación y el aligeramiento de trámites ... generan, en todos los países donde han sido aplicados, un incremento de la prosperidad que alcanza también a los más pobres,

---

anos o los chinos terminarán por superarlos? De ese no-desarrollo podría surgir una cultura mórbida del estancamiento, de la cual Argentina, en otro continente, ofrece un ejemplo” (SORMAN, G., *La economía no miente*, trad. de D. Mateovich, Gota a Gota, Madrid, 2008, p. 296).

<sup>12</sup> “No one can give serious thought to Europe’s democratic deficit, unaffordable entitlements, and declining human capital and think it’s the way to go” (STEYN, M., *America Alone: The End of History as We Know It*, Regnery Publishing, Washington DC, 2006, p. xxiii). Mark STEYN considera que la decadencia europea (que se manifiesta, no sólo en su insuficiente productividad económica, sino también en sus raquíticos índices de natalidad, su actitud apaciguadora frente a las amenazas exteriores [terrorismo islamista], su propensión al *non-judgmentalism* y el relativismo cultural, etc.) se debe en gran parte al efecto “reblandecedor” de 60 años de Estado del Bienestar, que ha generado en los europeos una mentalidad de niños mimados: “[In Europe] The state has gradually annexed all the responsibilities of adulthood –health care, child care, care of the elderly- to the point where it’s effectively severed its citizens from humanity’s primal instincts, not least the survival instinct” (STEYN, M., op. cit., p. xxvi). El diagnóstico de STEYN se aproxima mucho al que proporciona Jean-François REVEL: “Le rêve de la société d’irresponsabilité, dans laquelle [...] les revenus des gouvernés n’ont aucun lien direct avec les capacités et les rendements des uns et des autres, reste une tentation ancrée dans le cœur de chacun de nous [européens]. [...] On peut comprendre qu’une population élevée depuis plusieurs générations dans cette médiocrité douillette et docile supporte mal d’être brutalement plongée dans les eaux tourbillonnantes de la société de concurrence et de responsabilité » (REVEL, J.-F., *La grande parade*, cit., pp. 270-271).

<sup>13</sup> Vid. SALA i MARTÍN, X., “World Distribution of Income: Falling Poverty and ... Convergence, Period”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 121 (nº2), Mayo 2006, pp. 391-397; cf. NORBERG, J., *En defensa del capitalismo global*, trad. de J. Moya, Unión Editorial, Madrid, 2005, p. 26. “Las tasas de pobreza [mundial] se están reduciendo enormemente. En el año 2000 se habían reducido a un tercio de su valor en 1970. No sé si se han reducido por la “globalización neoliberal salvaje”, pero coincide con estas dos décadas” (SALA i MARTÍN, X., “Globalización y reducción de la pobreza”, Campus FAES, Madrid, 2006 [citado por GIRAUTA, J.C., op. cit., p. 115].

<sup>14</sup> Vid. nota 103 de este trabajo.

promocionándoles más eficazmente que cualquier política asistencial<sup>15</sup>; el sistema de cheque escolar ha sido ensayado con gran éxito en Milwaukee<sup>16</sup>, Suecia y otros lugares; el sistema público de pensiones [sistema “de reparto”] está condenado a la quiebra a dos décadas vista<sup>17</sup>, de persistir las actuales tendencias demográficas<sup>18</sup>, en tanto que el sistema de capitalización [pen-

<sup>15</sup> Es lo que ha ocurrido en Taiwan, Corea del Sur, Hong-Kong y Singapur desde los años 50, en Chile desde finales de los 70, en la India desde 1991, en Brasil desde mediados de los 90, en España a partir de 1996 ...: hoy conocemos ya con razonable certeza científica cuáles son las claves del crecimiento: “Una moneda verdadera, como la que describe Kenneth Rogoff, la libertad de los intercambios, la continuidad de los contratos explicada por por Avner Greif, bancos sólidos, un derecho de propiedad garantizado, Estados honrados [...]” (SORMAN, G., *La economía no miente*, cit., p. 26). “En todas partes [donde se ha crecido rápidamente] el sector público ha cedido ante las privatizaciones; el dinero ha escapado de las manos del Estado para ser gestionado por bancos centrales independientes; se ha incentivado la competencia mediante la desregulación de los mercados y la apertura de las fronteras; la fiscalidad se hizo menos progresiva, para retener a los emprendedores en el territorio nacional y suscitar nuevas vocaciones” (SORMAN, G., op. cit., p. 20).

<sup>16</sup> “[La economista y experta en sistemas educativos] Caroline Hoxby ha medido los resultados verificables [de los primeros diez años de la experiencia de cheque escolar en Milwaukee]; de esa evaluación destaca una mejora [del rendimiento escolar] que varía entre el 5% y el 10% para el conjunto de los alumnos de Milwaukee, con un avance más significativo para los niños hispanos que para la población de origen local. Tal como preveía la teoría de Milton Friedman, la libertad de elección de los padres condujo a un aumento de la productividad para el conjunto del sistema [escolar], con un beneficio más acentuado en favor de los más desfavorecidos” (SORMAN, G., op. cit., pp. 115-116).

<sup>17</sup> Aunque en Europa se van levantando “voces de Casandra” (por ejemplo, la del gobernador del Banco de España Miguel Angel FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ) que advierten sobre la insostenibilidad de los “derechos sociales” al estilo socialdemócrata (muy especialmente, las pensiones públicas de jubilación) ... la mentalidad de “niño mimado” generada por sesenta años de *Welfare State* incluye, según Mark STEYN, la incapacidad de tomar en serio tales voces (y, por tanto, la resistencia frente a las reformas estructurales que serían necesarias); o, peor aún: el europeo medio se conforma con que el tinglado asistencial resista aún unas décadas más (el tiempo de su propia expectativa vital) ... y las generaciones posteriores ya se las arreglarán como puedan (“el último, que apague la luz”): “In Europe, the soft culture is so pervasive –state pensions, protected jobs, six weeks of paid vacation [...]– that the citizen is little more than a junkie on the state narcotic. Faced with the perfect storm of swollen pension liabilities and collapsed birth rates, even Continental politicians recognize the need to wean their citizenry off some of these entitlements. But the citizens don’t. What do they care if their country will go bankrupt in twenty years and extinct in seventy? Not my problem, man. Call me when I get back from the beach” (STEYN, M., *America Alone*, cit., p. 47). “[O]nce a fellow’s enjoying the fruits of government health care and the rest, he couldn’t give a hoot about the general societal interest; he’s got his, and if it’s going to bankrupt the state a generation hence, well, as long as they can keep the checks coming till he’s dead, it’s fine by him. “Social democracy” is, it turns out, explicitly anti-social” (STEYN, M., op. cit., p. 45).

<sup>18</sup> “Nadie se dirá llamado a engaño. Todos aquellos que tienen menos de cincuenta años están

siones privatizadas, con una garantía pública en caso de no alcanzarse el mínimo prestacional] funciona viento en popa en Chile y otros países ...)<sup>19</sup>.

Así que, cuando una nueva invitación académica me hizo retomar hace unos meses el tema de los derechos sociales, sólo podía hacerlo desde mi nueva perspectiva. La literatura española sobre el Estado social me parece –salvo honrosas excepciones- dominada aún por una idealización rancia de “lo público” y un dogmatismo socialdemócrata que se me antojan totalmente superados. Lejos de desarrollar teorías propias, creo que puedo prestar una contribución dando a conocer las sugestivas tesis de autores liberales contemporáneos como David Schmidtz y David Marsland, poco publicitados entre nosotros. No estoy seguro de compartir todas y cada una de sus tesis, pero me parecen lo bastante interesantes para merecer la exposición y el análisis.

Descartada (¡esperemos!) su interpretación como “fase de transición” hacia el socialismo, al Estado del Bienestar le quedan dos posibles justificaciones: la meramente *provisoria* (el Estado debe proporcionar ciertos servicios esenciales porque gran parte de la población no podría permitírselos a precios de mercado) y la *redistributiva* (es justo que los más ricos ayuden a los más pobres – y los jóvenes a los viejos, los solteros a los casados con hijos, etc.- a soportar el gasto en bienestar). Schmidtz y Marsland atacan sobre todo la justificación provisoria: constatan que la visión “poverista” de los derechos sociales (el Estado tiene que intervenir para ofrecer gratuitamente servicios esenciales – sanidad, educación, pensiones- que los pobres no podrían de otro modo cos-

---

destinados a vivir el fin del Estado del Bienestar de la mano de la crisis de su columna vertebral: el sistema público de pensiones” (MIRÓ i ARDEVOL, J., *El fin del bienestar (y algunas soluciones políticamente incorrectas)*, Ciudadela, Madrid, 2008, p. 11). Para la argumentación económica y demográfica (bastante inapelable) que sustenta tan apocalíptica afirmación, vid. p. 18 ss.

<sup>19</sup> “Todos los chilenos pueden optar a un régimen de jubilación pública mínima o a una jubilación privada mediante capitalización [en cuyo caso no cotizan para la pensión pública, sino que son obligados por ley a ir invirtiendo en fondos de pensiones privados]. [...] Las jubilaciones privadas mediante capitalización son gestionadas por compañías de seguro autorizadas por el Estado y en competencia entre sí. Por lo tanto, la lógica del sistema es comparable a la de los cheques escolares. En ningún caso se trata de una privatización total de las escuelas, de la vivienda o de las jubilaciones, porque el Estado garantiza el acceso a uno u otro régimen, concediendo una ayuda pública a los más pobres. Pero la gestión de esos servicios públicos de enseñanza, sanidad, vivienda o jubilaciones corresponde al sector privado. El método chileno [...] combina [...] solidaridad y eficacia sin afectar al dinamismo económico” (SORMAN, G., op. cit., pp. 222-223).

tearse) resulta anacrónica en sociedades con más de 30.000 dólares de renta *per capita*. Hay que atreverse a intentar imaginar qué ocurriría si educación, sanidad y pensiones fuesen privatizadas (siempre, desde luego, con una cobertura pública para los afectados por “riesgos inasegurables” [inválidos, enfermos crónicos, etc.] y para los verdaderamente indigentes). La carga fiscal descendería drásticamente. Florecería un mercado educativo y sanitario, con todas las ventajas que aporta siempre la competencia (abaratamiento de los servicios, mejora de la calidad y la diversidad). La mayoría de los ciudadanos tendría capacidad económica más que suficiente –sobre todo, tras la enorme rebaja fiscal- para pagar los seguros médicos, las plazas escolares y los planes de jubilación privados pertinentes<sup>20</sup>.

En cuanto a la función redistributiva del Estado social, ésta podría: 1) ser transferida a la política fiscal (jugando a fondo con las exenciones y desgravaciones progresivas), o 2) ser canalizada mediante el sistema de *cheques de bienestar*: el Estado seguiría financiando las prestaciones sanitarias o educativas, pero dejaría de protagonizarlas *directamente* en régimen de servicio público. Por mi parte, considero esencial el mantenimiento de esta dimensión redistributiva (especialmente, la redistribución que va desde el bolsillo de las personas sin hijos a los matrimonios con hijos: este *cleavage* me parece el más relevante en las sociedades contemporáneas; mucho más que las antiguas diferencias de clase, hoy relativizadas por la prosperidad general). Pero la redistribución podría ser compatible con los proyectos privatizadores (ciertamente lo es con el sistema de los “cheques”). Me ocupo de la cuestión en el cuarto epígrafe de este trabajo.

Hay, pues, dos posibles escenarios liberalizadores: 1) privatización total (con garantía pública para los *uninsurable*: nadie ha pedido nunca que alguien pueda quedar sin curar o educar por falta de recursos) y 2) que el Estado siga financiando los servicios sanitarios y educativos (cheque escolar, cheque sanitario), pero no insista en *prestarlos él mismo* mediante escuelas y hospitales públicos<sup>21</sup>. No estaría de más iniciar el debate sobre ellos.

<sup>20</sup> Para una defensa de la sanidad, la educación y las pensiones privadas como más eficaces y justas que sus equivalentes públicos, vid. SHAPIRO, D., *Is the Welfare State Justified?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

<sup>21</sup> Para una interesante propuesta de “cheque de bienestar único” (que después cada ciudadano invertiría como quisiera, ateniéndose a las consecuencias), vid. MURRAY, CH., *In Our*

## II) DAVID SCHMIDTZ Y LA INTERNALIZACIÓN DE LA RESPONSABILIDAD

El ensayo de David Schmitz *Taking Responsibility* analiza, en un lenguaje muy sencillo y didáctico, las premisas básicas del Estado del Bienestar (EB), y sus posibles fallas.

1) *La “marea” de la prosperidad*: Se da por supuesto que la razón de ser del EB estriba en la existencia de cierto porcentaje de población necesitada de asistencia: personas que no serían capaces de subvenir a necesidades básicas como la atención sanitaria o la educación, a menos que los poderes públicos les proporcionen tales servicios gratuitamente. Schmitz considera que el problema de las necesidades insatisfechas no puede ser adecuadamente abordado si no se parte de una reflexión previa acerca del hecho de que muchas personas *pueden* perfectamente cubrir dichas necesidades con sus propios recursos. Dos siglos de constante progreso material nos han habituado a dar sin más por supuesto el hecho -históricamente inédito- de la prosperidad general. Los defensores del EB dirigen prioritariamente su atención a la minoría que no puede valerse por sí misma, perdiendo de vista el dato grandioso de que la mayoría disfruta de un nivel de renta más que suficiente<sup>22</sup>. La cuestión de cómo socorrer a los pocos que el progreso general deja

---

*Hands: A Plan to Replace the Welfare State*, AEI Press, Washington DC, 2006. “Instead of [...] trying to administer complicated welfare system, just give poor people the cash difference between what they make and the income necessary for a decent standard of living” (MURRAY, CH., op. cit., p. 8).

<sup>22</sup> La aparición de las ideas socialistas hacia mediados del siglo XIX puede ser interpretada, paradójicamente, como una consecuencia del *excesivo éxito* del liberalismo y el capitalismo. El sistema de mercado desencadenó un crecimiento de la producción y de los niveles de vida tan espectacular y sin precedentes (así lo reconoce MARX en las primeras páginas del *Manifiesto comunista*) ... que, demasiado pronto, los hombres se acostumbraron a dar por supuesto ese progreso constante, al tiempo que se indignaban por la ausencia de lo que el sistema *no podía* proporcionar (igualdad social, por ejemplo). HAYEK lo explicó memorablemente: “[El liberalismo] llegó a ser considerado como un credo “negativo”, porque apenas podía ofrecer a cada individuo más que una participación en el progreso común; un progreso que cada vez se tuvo más por otorgado y que dejó de reconocerse como el resultado de la política de libertad. Pudiera incluso decirse que el éxito real del liberalismo fue la causa de su decadencia. Por razón del éxito ya logrado, el hombre se hizo cada vez más reactivo a tolerar los males subsistentes, que ahora se le aparecían, a la vez, como insoportables e innecesarios [...] Sucedió que, al caer el siglo, la creencia en los principios básicos del liberalismo se debilitó más y más. Lo logrado vino a considerarse como una posición segura e imperecedera, adquirida de una vez para siempre. [...] No era ya cuestión de am-

atrás no debe llevarnos a desatender la cuestión fundamental de ... por qué hay progreso<sup>23</sup>.

La economía de mercado –basada en la posibilidad de producir y ofrecer “cosas que los otros valoran”– ha generado en los últimos dos siglos una formidable explosión de productividad que ha permitido atender a las necesidades de toda la población. No hay una conciencia suficientemente extendida de hasta qué punto esto es un “milagro”: un hecho sin precedentes en los milenios de historia precapitalista (que conocieron, sin embargo, civilizaciones socialmente complejas y técnicamente sofisticadas). Antes de pasar a examinar las deficiencias del sistema de mercado y cómo resolverlas, es fundamental entender bien los mecanismos económicos que explican su éxito<sup>24</sup>. Antes de considerar cómo colmar la parte de la botella que está aún vacía, maravillémonos del hecho de que la mayor parte esté llena<sup>25</sup>. Valoremos al sistema económico que ha hecho eso posible<sup>26</sup>. Comprendamos sus engranajes y respetémoslos. Cualquier cosa que hagamos para “terminar de llenar” la botella deberá, antes que nada, evitar poner en peligro tales resortes<sup>27</sup>.

---

pliar o mejorar el mecanismo existente, sino de raerlo por completo. Y como la esperanza de la nueva generación vino a centrarse sobre algo completamente nuevo, declinó rápidamente el interés por el funcionamiento de la sociedad existente y la comprensión de su mecanismo; y al declinar el conocimiento sobre el modo de operar el sistema libre, decreció también nuestro saber acerca de qué es aquello de lo que su existencia depende” (HAYEK, F.A., *Camino de servidumbre*, trad. de J. Vergara, Alianza, Madrid, 2000, pp. 48-49).

<sup>23</sup> SCHMIDTZ utiliza la imagen de la “marea” o “corriente” para simbolizar el ascenso general y sostenido del nivel de vida: “Market society is sometimes described as a tide that lifts all boats. [...] There is a tide. It is lifting boats. In principle, it could lift them all” (SCHMIDTZ, D., “Taking Responsibility”, en SCHMIDTZ, D. – GOODIN, R.E., *Social Welfare and Individual Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 3).

<sup>24</sup> “To see why the tide does not touch everyone, we first need to see why it touches anyone. If we try to force the tide to lift everyone, without understanding how the tide works, we are likely to end up with more poverty rather than less, a few decades down the road” (SCHMIDTZ, D., op. cit., pp. 3-4).

<sup>25</sup> Vid. SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 15.

<sup>26</sup> “People in market societies view famine as an aberration, but it became unusual only recently, and only in some countries. People sometimes make an extraordinary claim about what a market society can afford. They claim market society is so rich it can afford to become a non-market society –a society whose central government is licensed to distribute according to need” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 16).

<sup>27</sup> “Above all, we should avoid further disrupting the economic processes in virtue of which ordinary citizens of market societies do *not* need our help” (op. cit., p. 17).



2) *Perspectivas estática y dinámica*: Según Schmitz, un posible ángulo para abordar la diferencia entre liberalismo y socialismo estriba en presentarlos, respectivamente, como una mirada *dinámica* y una mirada *estática* sobre las relaciones sociales. El socialista se queda con la “fotografía” sincrónica de la distribución de la renta: constata desigualdades, carencias en el estrato más pobre, etc. El liberal maneja una perspectiva diacrónica, más abarcante: vuelve la vista atrás en el tiempo para aprehender el proceso general de constante incremento de la prosperidad e intentar elucidar los mecanismos que lo hacen posible; la proyecta hacia el futuro, intentando prever el impacto a largo plazo que las bienintencionadas reformas socialistas pueden tener sobre tales mecanismos ... El socialista tiende a entender la economía en términos de “juego de suma cero”: si unos tienen poco, es porque otros tienen mucho, y para alcanzar la justicia social bastaría con redistribuir coactivamente la riqueza. El liberal sabe que la economía no es un juego de suma cero; intenta entender los resortes que hacen posible que *haya* riqueza; sabe que el enriquecimiento de unos no implica el empobrecimiento de otros<sup>28</sup>, que el mercado se basa en los “intercambios con mutuo beneficio” (Adam Smith), que la “marea” de la prosperidad puede “empujar todos los botes”, siempre que no se la represe mediante diques intervencionistas.

Desde su perspectiva *estática* (atenta sólo a la distribución actual de la riqueza), el socialista interpreta la oposición del liberal a las medidas redistributivo-asistenciales como expresión del interés de clase (proteger los “privilegios de los ricos”), inhumanidad, carencia de compasión hacia los “desfavorecidos”, etc. Desde su perspectiva *dinámica*, el liberal prefiere estudiar

---

<sup>28</sup> SCHMIDTZ, D., op. cit., pp. 85-86. “Por modernos que podamos parecer los seres humanos, en economía padecemos frecuentemente prejuicios ancestrales, que nos impiden comprender las causas de la riqueza y que nos remiten una y otra vez a criterios que sólo son válidos en el mundo primitivo: donde no hay intercambios ni propiedad privada, cabe sostener que la riqueza es la causa de la pobreza y que la economía es [...] un juego de suma cero, es decir, lo que gana uno lo pierde otro. Es posible que de ahí se derive el recelo frente al comercio, al dinero, al mercado y al capital. Pero cuanto todos ellos están presentes, entonces la economía ya no es un juego de suma cero, sino de suma positiva, o sea, un juego donde todos pueden ganar simultáneamente, y donde la ganancia de uno no es necesariamente la pérdida de otro. [...] [E]l respeto a las mismas reglas por parte de personas que persiguen diferentes objetivos da lugar a cuantiosas oportunidades para cosechar ventajas mutuas” (RODRÍGUEZ BRAUN, C., *Estado contra mercado*, Taurus, Madrid, 2000, p. 29).

los procesos que permiten el retroceso constante de la pobreza: su preocupación fundamental es no dañarlos<sup>29</sup>.

3) *Internalización y externalización de la responsabilidad*: En estrecha correlación con el par de conceptos perspectiva estática/perspectiva dinámica encontramos los de *externalización/internalización* de la responsabilidad; la visión estática tiende a propugnar formas de asistencia social que implican externalización de la responsabilidad: “estamos pidiendo a nuestras instituciones [asistenciales] que garanticen que la gente no tenga que valerse por sí misma”<sup>30</sup>. “Internalización de la responsabilidad” es, simplemente, la asunción del principio según el cual cada persona física y mentalmente apta debe considerarse responsable “de su bienestar, de su futuro, de las consecuencias de sus acciones”. La responsabilidad es externalizada cuando el sujeto considera que compete a otras instancias la garantía de su bienestar y la solución de sus problemas<sup>31</sup>. Schmidtz aclara que “responsabilidad” no debe ser confundido con “culpa”<sup>32</sup>, y que la internalización no implica necesariamente *individualización* de la responsabilidad: se puede asumir la responsabilidad del propio bienestar a través de asociaciones colectivas voluntarias como las familias, las mutuas, las sociedades cooperativas<sup>33</sup> ... El principal rasgo diferencial respecto al Estado coercitivo-redistribuidor estriba en que la pertenencia a las mismas es libremente

<sup>29</sup> “To people who see things from a purely static perspective, it will seem that those who take a dynamic perspective want people to suffer. Why else would people hesitate to rearrange resources? [...] A static perspective looks at how things are, while a dynamic perspective looks at how things change. Each perspective is legitimate in its own way. The suffering we see from a static perspective is, after all, really there. Unfortunately, there are things we do not see from a static perspective. We do not see long-term progress. We do not see what causes long-term progress” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 7).

<sup>30</sup> SCHMIDTZ, D., op. cit., pp. 20-21.

<sup>31</sup> “Economists say a decision involves a negative externality when someone other than the decision maker ends up bearing some of the decision’s costs. [...] When I speak of responsibility being externalized, I have something similar in mind. Responsibility is externalized when people do not take responsibility: for messes they cause, for messes in which they find themselves. Responsibility is externalized when people regard the cleanup as someone else’s problem” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 8).

<sup>32</sup> “We internalize responsibility when we see our problems as our problems; we need not see them as our fault” (op. cit., p. 10).

<sup>33</sup> SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 9.

elegida. Colaborar con una de tales entidades es una forma de internalización *colectiva* de la responsabilidad.

En opinión de Schmitz, el EB es un experimento social cuya esencia es la “externalización masiva de la responsabilidad”. Sus apologistas han llegado a exaltar abiertamente la noción de dependencia y a combatir la de responsabilidad individual; así, Robert M. Elman en 1966: “nosotros, los miembros de la clase media ascendente, debemos renunciar al mito de que no somos dependientes y que no queremos serlo. Debemos intentar crear aún más instituciones que impliquen dependencia mutua”<sup>34</sup>. En la misma época, Walter Bogs constataba que, dada la creciente especialización laboral, casi ningún hombre era ya capaz de “producir nada por sí solo”, lo cual explicaba que “el aseguramiento de la subsistencia se haya convertido en la reivindicación más importante que el individuo dirige al Estado”<sup>35</sup> (el razonamiento de Bogs saltaba directamente de la imposible autarquía técnica del ciudadano moderno –no sabemos ya cultivar la tierra, fabricar nada con nuestras manos, etc.- a la necesidad de la provisión estatal, obviando el hecho de que la función del mercado estriba precisamente en permitirnos adquirir mediante intercambios todo aquello que no sabemos producir ...).

Además de moralmente equivocado (en la medida en que fomenta la dependencia en lugar de la autonomía), el EB es ineficiente, disfuncional: ni siquiera consigue solucionar adecuadamente las carencias de los más pobres. Al incitarles a externalizar la responsabilidad por su bienestar, consigue desenganchar definitivamente a los asistidos de la mayoría social que sigue prosperando<sup>36</sup>. Se configura una subclase de asistidos, educados en la irresponsabilidad; una subcultura de la dependencia.

---

<sup>34</sup> ELMAN, R.M., *The poorhouse state*, Pantheon Books, Nueva York, 1966, p. 198.

<sup>35</sup> “In einer Zeit höchster Arbeitsteilung, in der der einzelne [...] seinen Lebensbedarf nicht mehr befriedigen kann, [...] hat sich naturgemäss ein Streben nach Sicherung dieses so unsicheren Lebensstandes entwickelt” (BOGS, W., “Das Problem der Freiheit”, en E. FORSTHOFF (ed.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 254)

<sup>36</sup> “If we wanted to guarantee that the poor would be left behind, here would be the way to do it: teach them that their welfare is someone else’s responsibility. [...] [A]n institution helps people to live peaceful and productive lives when it leads people to take responsibility for their own welfare. [...] [I]f we fail to lead people to take responsibility, we will not minimize suffering either” (SCHMIDTZ, D., op. cit., pp. 20-21).

El sentido de la responsabilidad individual florece en entornos culturales e institucionales favorables y decae en entornos institucionales hostiles. Una vez que desaparece totalmente, no es fácil restaurarlo. La experiencia de los países post-comunistas resulta muy ilustrativa en este sentido.

4) *Centralidad de la propiedad privada*: En opinión de Schmitz, la institución que más ha contribuido a la internalización de responsabilidades es la propiedad privada<sup>37</sup>. La existencia de la propiedad privada garantiza que tanto las externalidades positivas (rendimiento del esfuerzo productivo del sujeto) como las negativas (mal uso de los recursos) repercutan fundamentalmente en el propio sujeto. La existencia de la propiedad privada beneficia a la totalidad de la sociedad, no sólo a los propietarios<sup>38</sup> (por lo demás, en las sociedades desarrolladas actuales todos somos propietarios en mayor o menor medida)<sup>39</sup>. Ser objeto de propiedad privada es la mejor suerte que puede

<sup>37</sup> “En la sociedad capitalista [basada en la propiedad privada] cada individuo sabe que el fruto de su propio trabajo es para él, y que sus ingresos aumentan o disminuyen en función del aumento o disminución del producto de su trabajo” (VON MISES, L., *Liberalismo: la tradición clásica*, trad. de J.M. de la Fuente, Unión Editorial, Madrid, 2007, p. 109).

<sup>38</sup> Frente al tópico izquierdista según el cual “el crecimiento sin redistribución no es solución para los pobres”, Johan NORBERG y otros explican cómo la prosperidad generada por el sistema liberal-capitalista beneficia en la mayoría de los casos a *la totalidad* de la población: “[E]l remedio más eficaz para la pobreza es el crecimiento [y no la redistribución]. Algunos economistas lo achacan a un fenómeno de filtración [*trickle down*]; es decir, unas personas se hacen ricas primero y, después, parte de esa prosperidad se filtra hasta las capas más desfavorecidas, cuando los elementos más acaudalados solicitan productos y servicios de éstas. Dicha tesis invoca en cierta manera la imagen de que el pobre sólo recibe las migajas de la mesa del rico, pero es una concepción totalmente errónea del efecto real que origina el crecimiento. Lo que ocurre es precisamente lo contrario, a saber, que los colectivos más empobrecidos participan aproximadamente en un mismo grado y ritmo de los frutos del crecimiento que los pudientes. Resultan beneficiados inmediatamente al revalorizarse su mano de obra y al reducirse el coste de los bienes que adquieren en relación a sus ingresos. No hay ningún país que haya conseguido recortar sus niveles de pobreza sin un crecimiento continuado” (NORBERG, J., *En defensa del capitalismo global*, cit., p. 84) Cf., en un sentido similar, DOLLAR, D. – KRAAY, A., *Growth is good for the poor*, Banco Mundial, Washington DC, 2000; GALLUP, J.L. – RADELET, S. – WARNER, A., *Economic growth and income for the poor*, Harvard Institute for International Development, Cambridge (Mass.), 1998.

<sup>39</sup> “Es frecuente que la izquierda acuse al liberalismo de ser la ideología de los ricos, debido a su defensa del derecho a la propiedad. [...] [En realidad] la experiencia demuestra que las clases más pudientes no son las principales beneficiadas en la salvaguardia de la propiedad privada. A menudo ocurre a la inversa: los ciudadanos de menos medios son los que tienen más que perder en una sociedad donde no se garantiza adecuadamente el derecho de pro-

cabérle a un recurso<sup>40</sup>: la apropiación privada garantiza, en una mayoría de los casos, un aprovechamiento más racional (y favorecedor de la prosperidad general) del mismo que su permanencia *in the commons* o su apropiación por el Estado<sup>41</sup>. Schmitz hace observaciones interesantes –que no es del caso reproducir aquí con exhaustividad– sobre la justificación lockeana de la “apropiación originaria” y el célebre “proviso” que condiciona la legitimidad de ésta al hecho de que “quede tanto y tan bueno” del recurso en cuestión

---

iedad [...]. El derecho de propiedad estimula el crecimiento y distribuye por lo general los frutos de éste de manera equitativa entre ricos y pobres. [...] [En muchos países, el principal problema de los pobres] no radica en que éstos se encuentren en situación de indigencia, sino en que carecen del derecho a la propiedad. [...] Hernando de Soto calcula que el valor de la propiedad inmobiliaria (edificios y terrenos asociados) de los pobres del Tercer Mundo y de los antiguos Estados comunistas supera en aproximadamente 9.3 billones de dólares la cifra registrada oficialmente. Se trata de una suma colosal, casi similar al valor conjunto de todas las empresas que cotizan en las bolsas de los 20 países más prósperos [...]. El problema es que los Estados no lo aceptan como propiedad privada sin antes pasar por tortuosos procesos burocráticos. Los habitantes del Tercer Mundo ocupan terrenos comunes, construyen sencillas viviendas en barrios de chabolas, que van mejorando progresivamente, y establecen pequeñas empresas locales, igual que hacían las clases más pobres en los países de Occidente hace dos siglos. La diferencia es que hoy, en los países en desarrollo, resulta prácticamente imposible registrar esto como propiedad. [...] [Un ejemplo entre muchos posibles:] La adquisición de la propiedad legal de una casa edificada sobre terreno público en Perú exigió 207 trámites administrativos diferentes en 52 dependencias públicas distintas. [...] Conseguir una licencia para conducir un taxi podía requerir hasta 26 meses de procesos burocráticos [...].” (NORBERG, J., *En defensa del capitalismo global*, cit., pp. 97-99). Cf. DE SOTO, H., *The mystery of capital: Why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else*, Bantam Press, Londres, 2000.

<sup>40</sup> “La propiedad privada crea una esfera en la que el individuo está libre de la injerencia del Estado [...]. [La propiedad privada] es el terreno en el que germinan las semillas de la libertad y en el que hunden sus raíces la autonomía del individuo y, en último análisis, todo desarrollo de la vida espiritual y material” (VON MISES, L., *Liberalismo*, cit., pp. 106-107).

<sup>41</sup> Así como la colectivización de la tierra en la URSS (a principios de los 30) y en China (“Gran Salto Adelante”, 1959-61) originaron hambrunas que se saldaron con decenas de millones de muertos, la reprivatización de la propiedad agrícola en este último país dio lugar a una formidable explosión de productividad: “[E]n diciembre de 1978, [Deng Xiao Ping] lanzó un programa de liberalización. Las familias campesinas, a las que hasta entonces se había obligado a integrarse en un sistema agrícola colectivizado, adquirirían ahora el derecho a guardar parte de su producción para venderla a precio de mercado, un sistema que con el tiempo se liberalizaría aún más. [...] Posiblemente se trata de la mayor privatización de la historia. [...] Entre 1978 y 1984, se incrementó la producción agrícola nada menos que en un 7’7% anual. Ese mismo país que dos décadas antes había padecido la peor hambruna que se recuerda en el mundo, ahora tenía excedente alimentario” (NORBERG, J., op. cit., p. 52).

para los demás. El proviso de Locke refleja una comprensión primitiva y defectuosa de la apropiación como “juego de suma cero”: cuando alguien se apropia de algo, estaría disminuyendo el stock de recursos disponible para los demás. En realidad, la apropiación es un “juego de suma positiva”, generando beneficios mutuos para el propietario y para los no propietarios<sup>42</sup>. Sin embargo, todavía hoy numerosos teóricos siguen abordando la cuestión de la propiedad privada y su legitimidad como si los recursos fueran un *numerus clausus*, dado de una vez para siempre; así, Virginia Held (“el proviso de Locke casi nunca puede ser cumplido en este mundo contemporáneo, superpoblado y de recursos escasos”)<sup>43</sup>, o J.H. Bogart (“toda adquisición empeora la situación de los demás en forma relevante”)<sup>44</sup>.

5) “*Sensibilidad social*”: Una vez admitido que el mercado, el reconocimiento consecuente de la propiedad privada, la liberalización económica, etc. garantizan el crecimiento económico (y la circunstancia, no menos importante, de que dicho crecimiento beneficia a los pobres tanto como a los ricos)<sup>45</sup>, queda cuestionado el “monopolio de la compasión” que suelen arrogarse los defensores del EB: queda abierto el debate acerca de los mejores medios para satisfacer las necesidades básicas de los desfavorecidos<sup>46</sup>. Los

<sup>42</sup> “[A]ppropriation typically is not a zero-sum game. It normally is a positive-sum game. As Locke himself stressed, it creates the possibility of mutual benefit on a massive scale” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 30). “The more scarce that resources are, the more urgently the proviso requires that they be removed from the negative-sum game that is the unregulated commons” (op. cit., p. 35). SCHMIDTZ sostiene incluso que los apropiadores originarios suelen ser los menos beneficiados (por ejemplo, los colonos de Jamestown hubieron de luchar duramente, soportando estrecheces de todo tipo, antes de conseguir extraer algún rendimiento de las tierras vírgenes de las que se apropiaron “originariamente” [no entramos aquí en la cuestión de si los indígenas ostentaban algún título de propiedad sobre ellas] en la costa norteamericana; las verdaderamente beneficiadas han sido las generaciones posteriores, que ya no eran “apropiadoras originales”: “first appropriators begin the process of resource creation; latecomers get most of the benefits” [op. cit., p. 29]).

<sup>43</sup> HELD, V., “Introduction”, en HELD, V.(ed.), *Property, profits, and economic justice*, Wadsworth, Belmont (Calif.), 1980, p. 6.

<sup>44</sup> BOGART, J.H., “Lockean provisos and state of nature theories”, *Ethics*, 95 (1985), p. 834.

<sup>45</sup> Vid. nota 38. “Even socialists, it seems, have recognized that the level of income and the standard of living of the least well-off are shaped more by the health of the economy than by egalitarian sloganizing” (MARSLAND, D., *Welfare or Welfare State?: Contradictions and dilemmas in social policy*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1996, p. 5).

<sup>46</sup> “It would be a fallacy to assume that those who criticize need-based redistribution by government do not care about need. Presumably, some of them care about need but think need-

socialdemócratas entienden que dichas necesidades quedan más eficazmente garantizadas por un Estado paternalista que, mediante una presión fiscal elevada, financia servicios asistenciales públicos; los liberales estiman que el mercado funcionando a pleno rendimiento (especialmente, si se le liberara de la rémora representada por la gravosa exacción fiscal socialdemócrata) puede promocionar a los pobres más eficazmente que cualquier “Estado-niñera”. Unos y otros tendrán que exponer sus datos y argumentos, sin que ningún bando pueda atribuirse la exclusiva de la inquietud “social”. Por ejemplo, Martin Feldstein, economista de Harvard, calcula en un 4% anual la “penalización” para el PNB derivada de la vigencia de un sistema de pensiones basado en el modelo “de reparto” (opuesto al de “capitalización”). Un 4% puede parecer poco a primera vista ...; en realidad, es un “lucro cesante” astronómico para la sociedad. Según cálculos de Robert J. Barro, sólo con que el crecimiento económico anual de los EEUU hubiese sido un 1% inferior al que de hecho fue desde 1870 hasta hoy, el PNB per capita del país sería dos tercios inferior al actual (sería parecido al de México)<sup>47</sup>.

6) *Las friendly societies*: Schmidt, como otros autores liberales, no niega que sea imprescindible la función asistencial. Ciertamente, muchas de las necesidades –educativas o sanitarias, por ejemplo- hoy cubiertas en régimen cuasi-monopolístico por el EB podrían ser adecuadamente resueltas por el mercado<sup>48</sup>; pero siempre quedaría una minoría de personas que de manera definitiva [inválidos, deficientes, enfermos crónicos, etc.] o transitoria [parados] no serían capaces de auto-provisión. Lo que cuestiona es la *estatalización* de dicha función, basándose en la convicción de que la provisión estatal implica una *externalización* masiva de la responsabilidad (además de una gestión menos eficiente de los recursos, etc.). Al asumir las prestaciones, el

---

based distribution by a central bureaucracy is not what people need” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 60).

<sup>47</sup> Citado en PITSCH, P.K., “Creative destruction and the innovation age”, *Hudson Briefing Paper*, nº 179 (1995), p. 7.

<sup>48</sup> “Sistemáticamente, se nos asegura que sin Estado no habría [...] educación, ni sanidad, ni pensiones, ni cultura. Esto es falso, porque el Estado no tiene medios: se los quita al ciudadano, y nada autoriza a pensar que si el ciudadano los mantuviera no los gastaría en esos capítulos y otros de forma socialmente eficiente” (RODRÍGUEZ BRAUN, C., op. cit., pp. 82-83).

Estado asfixia (hace “competencia desleal”) a las soluciones asistenciales que la propia sociedad civil había mostrado ser capaz de desarrollar en el período histórico inmediatamente anterior a la estatalización. Como indica Francis Fukuyama, “la sociedad norteamericana no ha sido nunca la sociedad individualista que la mayoría de los americanos hoy creen que es; por el contrario, siempre había poseído un rico tejido de asociaciones voluntarias y estructuras comunitarias [que asumían satisfactoriamente las funciones asistenciales hoy cuasi-monopolizadas por el Estado]”<sup>49</sup>.

Schmidtz, en definitiva, se inclina por darle una oportunidad a la sociedad civil en el terreno asistencial. “Sociedad civil” es un término introducido en el vocabulario político por Hegel; el pensador de Jena, sin embargo, insufla en el mismo un acento atomístico-individualista (la *bürgerliche Gesellschaft* como reino del egoísmo y del *chacun pour soi*)<sup>50</sup> que difiere del que ha solido revestir en autores posteriores. El sentido en que utiliza el concepto

<sup>49</sup> FUKUYAMA, F., *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*, Free Press, Nueva York, 1995, p. 29.

<sup>50</sup> La *bürgerliche Gesellschaft* es para HEGEL el reino de la particularidad [*Besonderheit*], el imperio del egoísmo individual: en ese contexto, los hombres no pueden ser más que “personas privadas que tienen como finalidad su propio interés”; “en la sociedad burguesa cada uno es un fin para sí mismo, y todos los demás no son nada para él” (HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del Derecho*, par. 182, trad. de J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 260). La “particularidad”, la búsqueda desordenada del interés individual, tiende de suyo a la autodestrucción: “la particularidad por sí, en cuanto satisfacción de todas sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su gozo y destruye su concepto sustancial. [...] La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas” (HEGEL, G.W.F., op. cit., par. 185, p. 262). La sociedad civil representa para HEGEL el momento *negativo* del despliegue dialéctico de la *Sittlichkeit*, llamado a ser superado [*aufgehoben*] por el Estado. MARX heredará esta concepción pesimista de la sociedad civil, aunque en su caso la “superación” no vendrá de la mano del Estado ético hegeliano, sino de la revolución comunista. HEGEL anticipa, de hecho, una de las ideas más importantes de MARX: la depauperación progresiva del proletariado (al que HEGEL llama “plebe”) bajo el modo de producción liberal-capitalista: “Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. [...] Pero, por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo [...]. La caída de una gran masa de población por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia [...] lleva al surgimiento de una *plebe*, lo cual por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas” (HEGEL, G.W.F., op. cit., par. 243-244, pp. 308-309). La tesis hegeliano-marxista de la pauperización presenta un pequeño defecto: es falsa. Hoy sabemos que las condiciones de vida y la renta real de los obreros mejoraron constantemente desde el comienzo de la revolución industrial.



Schmidtz es más próximo al que le atribuyó Tocqueville, quien lo identificó precisamente con esa nutrida red de “asociaciones voluntarias” –muchas de ellas de carácter caritativo-asistencial- que configuran una suerte de espacio intermedio o polo mediador entre los extremos representados por la sociedad-como-mera-agregación-de-individuos-autointeresados, de un lado, y el Estado invasivo, burocrático y desresponsabilizador, de otro<sup>51</sup>. La Historia, además, confirma que la sociedad civil puede asumir con éxito la responsabilidad asistencial, siempre que sus iniciativas no se vean desplazadas y asfixiadas por la del Estado. En la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX proliferaron en muchos países occidentales *friendly societies*, cooperativas, mutualidades profesionales, etc. que dispensaban a sus miembros atención médica de calidad a un precio razonable. La mayor parte de los trabajadores llegaron a estar cubiertos por alguna de estas entidades<sup>52</sup>. Que la calidad de los servicios dispensados se encontraba a la altura de lo que la ciencia médica de la época podía ofrecer queda confirmado por el hecho de que muchas personas adineradas se afiliaban a las mutualidades (pensadas, en principio, para los trabajadores y personas de pocos recursos). Sabemos también que las *friendly societies* eran miradas con desconfianza por los colegios médicos, que veían en ellas competidores peligrosos que impedían la colusión de los doctores para fijar precios mínimos a los servi-

<sup>51</sup> “Civil society has the function of mediating between the individual and the state, restraining the excessive individualism of the one and the overweening designs of the other, socializing the individual by imbuing him with a sense of duties and responsibilities as well as rights and privileges” (HIMMELFARB, G., *One nation, two cultures*, Random House, Nueva York, 2001, p. 31). “Tocqueville observó que Estados Unidos poseía, en marcado contraste con su Francia natal, un rico “arte asociativo”, es decir, una población acostumbrada a reunirse en asociaciones voluntarias con objetivos tanto triviales como relevantes. [...] Esta capacidad de autoorganizarse no sólo significaba que el Gobierno no tenía que imponer el orden de una manera jerárquica, descendente, sino que la asociación civil era además una “escuela de autogobierno” que enseñaba a la gente hábitos de cooperación [...]” (FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura: Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, trad. de L. Paredes, Ediciones B, Barcelona, 2000, p. 32).

<sup>52</sup> Según David T. BEITO, en 1919 el 93.5% de las familias afroamericanas de Chicago y el 98% de las de Filadelfia incluían al menos una persona afiliada a *friendly societies* (BEITO, D.T., “Mutual aid for social welfare”, *Critical Review*, 4 (1990), pp. 718-719). En cuanto a Gran Bretaña, David G. GREEN estima que en 1911, 9 de las 12 millones de personas incluídas en el primer esquema de Seguro Nacional eran previamente miembros de *friendly societies* (cf. GREEN, D.G., *Working class patients and the medical establishment: Self-help in Britain from the mid 19th century to 1948*, Gower, Aldershot, 1985, p. 113).

cios sanitarios. De hecho, las asociaciones médicas profesionales parecen haber jugado un papel decisivo en la impulsión de la *National Insurance Act* británica (1911), que señaló el principio del fin de las *friendly societies* estableciendo suelos de precios y obligando a los trabajadores con salarios bajos a afiliarse a la incipiente Seguridad Social estatal (lo cual les hacía imposible seguir pagando las cuotas de las mutuas). El Estado, por tanto, desplazó a este tipo de entidades, arrebatándoles su misión y su clientela. Sin embargo, sabemos que las *friendly societies* reunían en gran medida muchas de las cualidades que hoy intentamos –casi siempre sin éxito- volver a alcanzar en nuestros sistemas sanitarios estatalizados: la capacidad de contener costes; la atribución al cliente de algún tipo de voz o participación en la gestión del sistema; la provisión de un servicio de alta calidad técnica, aunque evitando la total despersonalización de la relación médico-enfermo; la capacidad de proteger a personas de todas las clases sociales<sup>53</sup> ... Además, la competencia entre diversas *friendly societies* las obligaba a mejorar constantemente la relación calidad-precio de los servicios ofrecidos.

7) *Resistencias y dudas*: Incluso las personas que comulgan genéricamente con los ideales liberales vacilan, mareadas por el vértigo de un “salto a lo desconocido”, cuando se plantea la hipótesis del desmantelamiento del EB y del retorno a un sistema asistencial similar al de finales del siglo XIX, basado en las *friendly societies* y los grupos de autoayuda. El EB es una realidad tan masiva, ha formado parte de nuestro paisaje vital por tanto tiempo, que resulta psicológicamente arduo especular con escenarios alternativos: un elemental sentido conservador parecería aconsejar “no jugar con las cosas de comer” y dejar todo como está (mal que bien, las necesidades básicas son satisfechas por el aparato asistencial estatalizado). Sin embargo, como recuerda Schmidt, las *friendly societies* no son un experimento mental o un constructo teórico: tienen una historia documentada de exitosa *internalización colectiva* de la responsabilidad asistencial; sabemos que funcionaban bien antes de que el Estado las desplazara<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> SCHMIDT, D., op. cit., p. 69.

<sup>54</sup> SCHMIDT reconoce que la alternativa desestatalizadora comportaría riesgos (no sabemos si la sociedad actual demostraría la misma capacidad de autoprovisión y autoorganización

Además de la inercia mental y la “fuerza normativa de lo existente”, el proyecto desestatalizador tropieza con obstáculos ideológicos y psicológicos de otro tipo. Por ejemplo, Schmidtz conjetura que lo que mueve a mucha gente a defender apasionadamente el EB no es tanto su capacidad de provisión (que, por lo que conocemos, también poseían las *friendly societies*, y probablemente con un mejor aprovechamiento de los recursos) como la *externalización* de la responsabilidad que éste genera<sup>55</sup>. Muchos autores parecen considerar un gran progreso civilizador el hecho de que los ciudadanos sean relevados por el Estado de la responsabilidad de velar por sus propias necesidades básicas<sup>56</sup>; también, el hecho de que el Estado no confíe en las iniciativas solidario-comunitarias de *self-help* y autoprovisión colectiva. La deformación ideológica llega hasta el extremo de que hoy pasa por “progresista” no tanto aquél que da limosna, practica la caridad, etc., como aquél que exige un constante crecimiento del Estado y de la presión fiscal. La “inquietud social” se demuestra, no acudiendo en ayuda de los necesitados con los propios recursos, sino pidiendo que el Estado lo haga con el dinero de otros<sup>57</sup>.

En realidad, lo que parece estar en juego en el debate entre defensores y críticos del EB es la *confianza en la competencia de los más pobres* para valerse por sí mismos (y nos referimos aquí a las personas aptas para el tra-

---

que demostró la de finales del XIX) ... ¡pero también el mantenimiento del *statu quo* supone un riesgo! (insostenibilidad del sistema de pensiones “de reparto” a causa del envejecimiento de la población, etc.): “No matter what we do, there will be an element of risk. A nice thing about friendly societies, though, is that they are not a thought experiment. [...] As recently as the 1960s, fraternal hospitals in rural Mississippi provided state-of-the-art medical coverage” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 69).

<sup>55</sup> “For some people, the point of collectivizing responsibility is to externalize it: to break the link between contributing to a cooperative venture and sharing in its benefits” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 80).

<sup>56</sup> Vid., entre muchos posibles, MARSHALL, T.H., *Citizenship and social class* [1950], Pluto Press, Londres, 1992, p. 8 ss.; PLANT, R. – LESSER, H. – TAYLOR-GOOBY, P., *Political philosophy and social welfare: Essays on the normative basis of welfare provision*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980; TITMUSS, R.M., *Social policy*, Unwin Hyman, Londres, 1988.

<sup>57</sup> La observación es de David GREEN: “Socialists have not seen the good person as someone who gave his own time and energy in the service of others, but as the individual who demanded action by the state at the expense of other taxpayers” (GREEN, D.G., *Reinventing civil society: The rediscovery of welfare without politics*, IEA Health and Welfare Unit, Londres, 1993, p. 3).

bajo, no a los inválidos, enfermos crónicos y deficientes). En el fondo, el socialdemócrata no confía en los pobres<sup>58</sup>; piensa que, privados de la tutela paternal del Estado, no conseguirían abrirse camino en la sociedad competitiva, no serían capaces de incorporarse al sistema productivo. El liberal confía en los pobres: atribuye su provisional desvalimiento a circunstancias transitorias, no a una incapacidad estructural-definitiva de llevar una vida responsable y autosuficiente<sup>59</sup>. Ambas presunciones, sostiene Schmidt, se convierten en *profecías autocumplidas*: en el sistema liberal, que parte del supuesto de que los pobres podrían arreglárselas por sí mismos, la mayoría termina, efectivamente, elevándose a la autosuficiencia<sup>60</sup>; en el sistema so-

<sup>58</sup> El Estado trata a los ciudadanos como “menores de edad” en lo referente a las prestaciones asistenciales. Les cobra impuestos y cotizaciones sociales para financiar servicios asistenciales “gratuitos”, dando por supuesto que, si dejara esas cantidades en sus bolsillos, ellos serían incapaces de invertirlos previsora y eficientemente en seguros y escuelas privadas. Escribe Alain MATHIEU: “Pour les partisans de la gratuité des soins médicaux les pauvres ne se soigneraient pas si ces soins n’étaient pas gratuits. Cet argument manifeste un profond mépris: les pauvres sont jugés capables de choisir le président de la République, [...] mais pas de savoir comment dépenser leur argent pour leur santé. Laissés à eux-mêmes ils ne feraient pas le bon choix” (MATHIEU, A., *Le modèle anti-social français: Ceux qui paient, ceux qui touchent*, Éditions du Cri, Paris, 2008, p. 78).

<sup>59</sup> “Los pobres no están condenados a la pobreza por el hecho de serlo. Lo seguirán siendo si no hay un mercado que les permita sondear sus recursos y descubrir qué pueden hacer y cómo pueden servir a la comunidad. [...] [L]as personas de verdad condenadas en el mercado, las que no tienen ningún recurso ni pueden tenerlo, son una ínfima minoría de enfermos y minusválidos profundos que pueden ser protegidos a un coste pequeño. Para el resto, el mercado es una oportunidad, no una amenaza” (RODRÍGUEZ BRAUN, C., *Estado contra mercado*, cit., p. 27). Mientras que el socialdemócrata supone que la mejor forma de ayudar a los pobres estriba en protegerles del mercado, un liberal como RODRÍGUEZ BRAUN estima que la mejor promoción de los pobres será siempre la reintegración al mercado (si se trata de personas aptas para el trabajo: que los verdaderamente ineptos necesitan asistencia social es algo que no niega ni el más radical de los liberales).

<sup>60</sup> En tanto la visión socialdemócrata tiende a sustancializar la categoría de los pobres como una *masa dannata* permanentemente necesitada de asistencia estatal, la visión liberal concibe la pobreza como una fase transitoria en la vida del individuo, de la que éste puede y debe salir. Los estudios sociológicos sobre la pobreza en los países desarrollados dan más bien la razón a la concepción liberal. Como señalan S. LEIBFRIED y L. LEISERING, la visión sustancialista-estática de la pobreza debe ser sustituida por una visión dinámica: “Der Schlüssel zur neuen Sicht liegt im Übergang von der statischen zu einer *dynamischen* Betrachtung. Armut ist nicht nur ein Zustand von Personengruppen, sondern zunächst ein Ereignis oder eine Phase im individuellen Lebenslauf. Armutserfahrungen haben einen Anfang, eine bestimmte Dauer [...] und häufig auch ein Ende. Ausstiege aus Armut sind möglich, Armutslagen verfestigen sich nicht zwingend zur Zugehörigkeit zu einer Armutsgruppe. Eine Phase im individuellen Lebenslauf.” (LEIBFRIED, S. – LEISERING, L., *Zeit der Armut: Lebensläufe im Sozialstaat*, Surhkamp, Francfort del M., 1995, pp. 9-10).

cialdemócrata –que, en el fondo, no cree en la aptitud de los pobres para llevar una vida productiva- éstos terminan, de hecho, convertidos en una subclase parasitaria, dependiente de la ubre estatal, desprovista de iniciativa, definitivamente desconectada del trabajo y de la sociedad competitiva<sup>61</sup>.

Los socialdemócratas ven en el EB la máxima expresión de la solidaridad social; así, Theda Skocpol, que lo defiende argumentando que se trata de una “estructura compartidora [*pattern of sharing*]”, en tanto las sociedades de ayuda mutua no lo fueron, pues limitaban su radio de cooperación a personas de una misma clase social (no es cierto: ya dijimos que algunos ricos se afiliaban también a las *friendly societies*, atraídos por la excelente relación calidad-precio del servicio). Schmidtz piensa exactamente lo contrario: el EB no es una estructura “basada en el compartir”, sino un sistema de transferencias coactivas<sup>62</sup>. “Compartir” es precisamente lo que hacían las *friendly societies*, cuyos afiliados decidían voluntariamente poner en común sus recursos para hacer frente a situaciones de emergencia. El tipo de redistribución coactiva puesto en práctica por el EB difícilmente podría ser descrito como un “compartir”. De hecho, la cohesión social se ve perjudicada por este sistema de transferencias: “cuando intentamos reglamentar el altruismo a escala nacional, es precisamente la posibilidad de una comunidad lo que estamos sacrificando”; “el funcionamiento efectivo del EB proporciona más ocasiones para la recriminación mutua que para el sentimiento fraternal”; “cuando la gente es obligada a pagar, día tras día, para financiar lo que, con razón o sin ella, perciben como productividad insuficiente de otras personas, terminan no experimentando gran simpatía unos por otros”<sup>63</sup>.

Desde el momento en que el Estado empieza a sacar dinero del bolsillo de unos (sin su consentimiento) para transferirlo al de otros<sup>64</sup>, el potencial de

---

<sup>61</sup> “Uncertainty and disappointment about the welfare state’s performance are widespread. Yet I know from experience that some people do not want to hear about alternatives. Why? Perhaps the alternatives repudiate some people’s tacit assumption that the poor are incompetent. [...] But [friendly] societies did operate on the the assumption that people were competent. At the time, the assumption was a self-fulfilling prophecy. Members made it their business to become competent” (SCHMIDTZ, D., op. cit., pp. 74-75).

<sup>62</sup> SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 75.

<sup>63</sup> SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 76.

<sup>64</sup> “Dijo un gran mandatario europeo que en la economía de la puja redistributiva “todo el mundo termina con la mano metida en el bolsillo de otro”. En el mercado hay que procurar

conflicto, agravios comparativos, resentimientos intergrupales, etc. es sencillamente infinito<sup>65</sup>: cuando el Estado ya no es visto como un árbitro imparcial, sino como un jugador que baja a la cancha para apoyar a uno u otro equipo, “cuando el poder [antes arbitral] del gobierno está disponible [para aquél que consiga orientarlo en dirección a sus intereses] en un juego que ya no tiene un árbitro, a la gente no le queda otra opción que luchar por él, sin crear nada de valor en el proceso”<sup>66</sup>. El “mercado político”<sup>67</sup> (competición por los subsidios estatales) suplanta al mercado genuino (competición por ofrecer bienes y servicios que la gente tenga interés en comprar).

### III) DAVID MARSLAND Y LAS CONTRADICCIONES DEL ESTADO DEL BIENESTAR

1) *Rematar al socialismo*: El punto de partida de Marsland es la constatación de una inconsecuencia: exceptuando a una minoría de nostálgicos irreductibles, todo el mundo está de acuerdo en el fracaso superlativo del socialismo en el siglo XX; sin embargo, el desmantelamiento del “socialismo real” en Europa del Este no ha ido acompañado por la liquidación de las “parcelas de socialismo” que, en opinión de Marsland, suponen los sistemas estatalizados de salud y educación en Europa occidental. Marsland intenta poner de manifiesto hasta qué punto el aparato institucional del EB es una

---

servir a los demás [ofrecer bienes y servicios que los consumidores aprecien]; en el Estado se rompe esa lógica, y uno puede prosperar mucho sin servir a nadie en absoluto, sino al contrario, sirviéndose del público. Por eso la expansión del Estado produce un extraño resultado, y es que la convivencia pacífica, objetivo para el cual presuntamente fue inventado, resulta difícil de lograr y lo que se impone es la lucha por obtener recursos coactivamente extraídos por el Estado a otras personas o grupos” (RODRÍGUEZ BRAUN, C., *Estado contra mercado*, cit., p. 75).

<sup>65</sup> BILSKI, R., “The real crisis: Unattainable goals and moral vagueness”, en EISENSTADT, S.N. – AHIMEIR, O. (eds.), *The welfare state and its aftermath*, Croom Helm, Londres, 1985, p. 75 ss.

<sup>66</sup> “[W]hen the power of government is up for grabs in a game that no longer has a referee, people have little choice but to fight over it, creating nothing of value in the process” (SCHMIDTZ, D., op. cit., p. 77).

<sup>67</sup> Sobre el concepto de “mercado político”, cf. DOWNS, S., *An economic theory of democracy*, Harper & Row, Nueva York, 1957, pp. 97 ss.; BRITTAN, S., *The economic consequences of democracy*, Temple Smith, Londres, 1977, pp. 255-257.

enorme cuña socialista en el seno de sistemas que creíamos liberal-capitalistas. No ahorra adjetivos: “la fuente de su destructividad [la del Welfare State] es idéntica a lo que hizo del comunismo un enemigo tan temible de la humanidad y del progreso: su compromiso con una forma engañosa de igualdad y con la envidia institucionalizada; en ambos casos, la estrategia adoptada para asegurar esta llamada “igualdad” es la misma: la subversión de valores supuestamente burgueses –que en realidad son simplemente valores humanos- y la expropiación de la propiedad privada y el mercado”<sup>68</sup>. Mientras los occidentales aplaudimos la demolición del comunismo y la transición de los países del Este a la economía libre ... no ponemos en cuestión nuestro propio socialismo: “seguimos excluyendo del mercado la totalidad de la esfera del bienestar [fundamentalmente: sanidad-educación-pensiones], esto es, aproximadamente la mitad de las transacciones económicas, incluyendo la mayoría de los servicios más importantes que necesita la gente”<sup>69</sup>.

En opinión de Marsland, el “socialismo a medias” que implica el EB es casi tan dañino para la sociedad como lo fue el “socialismo total” de los países del Este<sup>70</sup>: “El mercado es una precondition tanto para la libertad como para la dignidad humana. Sólo el mercado puede ofrecer a la gente una libertad de elección real en todos esos sectores fundamentales de sus vidas que hoy están bajo el control del EB: educación, sanidad, vivienda y protección frente al infortunio. [...] La aparente ayuda que nos ofrece el EB en estos campos no es ayuda en absoluto. En realidad, es una amenaza letal para nuestra libertad. [...] No podemos confiar sin riesgo en el Estado –en ningún Estado- cuando se trata de asegurar nuestro bienestar. El bienestar real es producido por el esfuerzo, la iniciativa y la elección moral de los individuos. Sin el Estado encaramado a nuestras espaldas, podríamos conseguirlo. Sólo así podemos conseguirlo”<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> MARSLAND, D., *Welfare or Welfare State?*, cit., p. xi.

<sup>69</sup> MARSLAND, D., *ibidem*.

<sup>70</sup> “Socialism has failed, and is being replaced. The Welfare State has failed at least as badly” (MARSLAND, D., *op. cit.*, p. 3).

<sup>71</sup> MARSLAND, D., *op. cit.*, pp. xii-xiii. MARSLAND enfatiza que él “no es un anarquista”, y que no niega al Estado las indispensables funciones que le fueron reconocidas por los liberales clásicos: “All states have essential tasks to perform: defence in the face of external

2) *El EB como tabú*: Pese a todo lo anterior, el EB sigue acorazado por un absurdo prestigio que lo convierte en un tótem inatacable. El “consenso welfarista” reina casi con la misma unanimidad a izquierda y derecha; quien se atreva a cuestionar las bondades de la sanidad o la educación estatalizadas verá destruida su reputación política o académica casi tan irreversiblemente como si hubiera defendido la pederastia o los sacrificios humanos<sup>72</sup>. La intangibilidad del EB es el gran dogma, el gran tabú político de nuestro tiempo. “Todo el mundo parece asumir sin más que la curiosa combinación de impuestos altos, control estatal y derechos sin responsabilidades que entraña el EB representa el *summum* de la civilización humana”<sup>73</sup>.

Diversos factores contribuyen a perpetuar el tabú. El consenso transpartidista, mantenido durante décadas<sup>74</sup>. La mera fuerza de la costumbre: el hecho de haber visto al EB “siempre ahí” y carecer de imaginación para conjeturar escenarios alternativos. Su engañosa afinidad con principios cristianos que siguen hondamente arraigados en el *ethos* occidental (por más que gran parte de la población europea desprecie ahora al cristianismo). Los intereses creados de las huestes de funcionarios públicos, políticos e intelectuales cuyo trabajo consiste en administrar, expandir y defender el EB<sup>75</sup>. El

---

enemies; international diplomacy; the maintenance of internal law and order; and securing the monetary foundations of the economy” (op. cit., p. xiii). Precisamente, uno de los inconvenientes del EB estriba en que estas funciones *genuinas* del Estado no son atendidas con la eficacia que debieran, al distraerse energías y recursos en funciones asistenciales que el Estado no hubiera debido asumir.

<sup>72</sup> “Fundamental challenge to the whole concept [of the Welfare State] remains unacceptable in polite circles” (MARSLAND, D., op. cit., p. 5). “The Welfare State remains sacred territory, protected by impregnable taboos from rational analysis and honest criticism” (op. cit., p. 6).

<sup>73</sup> MARSLAND, D., op. cit., pp. 5-6.

<sup>74</sup> Los partidos de centro-derecha (democristianos alemanes e italianos, gaullistas franceses, etc.) jugaron un papel tan importante –si no más– como los partidos socialistas en la construcción del EB. De ahí la célebre dedicatoria de HAYEK (“a los socialistas de todos los partidos”) en el pórtico de *Camino de servidumbre*.

<sup>75</sup> [T]he bigger the system grows, the more people get used to taking it for granted, the more welfare workers there are with a vested interest in defending it and extending it further, and the more academics and politicians there are whose sole expertise is in finding plausible justifications for moving further and further in the direction of a fully elaborated Welfare State” (MARSLAND, D., op. cit., p. xvi). “Their commitment to state welfare is pre-ordained and irreversible, entirely regardless of evidence about its effectiveness or its impacts” (op. cit., p. 11).



hecho de que los medios de comunicación militen ardorosamente a favor del mantenimiento y ulterior expansión del mismo, alertando demagógicamente –con películas como las de Ken Loach, libros como de los Pierre Bourdieu<sup>76</sup>, etc.- sobre las “trágicas” consecuencias que se seguirían de cualquier reforma liberal. Y la circunstancia de que la izquierda política e intelectual –que en los 60 y 70<sup>77</sup> criticaba a menudo al EB como “mera tapadera de la explotación capitalista”, “limosna con la que el capital intenta comprar la mansedumbre del proletariado”<sup>78</sup>, etc.- haya hecho ahora de la defensa a ultranza del *Welfare State* su última trinchera ideológica.

3) *Contradicciones del concepto*: Marsland hace notar que el proyecto del EB adoleció desde los comienzos de un grado importante de imprecisión en cuanto a sus fines últimos: para unos, se trataba de la primera etapa de un proceso de transición pacífica al socialismo; para otros, constituía un modelo con sentido por sí mismo: una “tercera vía” aunadora de las virtudes de capi-

---

<sup>76</sup> Por ejemplo: BOURDIEU, P. (ed.), *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1993.

<sup>77</sup> Cf., entre muchos posibles: O’CONNOR, J., *The fiscal crisis of the state*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1973; WRIGHT, E.O., *Class, crisis, and the state*, New Left Books, Londres, 1978; WOLFE, A., *The limits of legitimacy: Political contradictions of late capitalism*, Free Press, Nueva York, 1977; MILIBAND, R., *The state in capitalist society*, Quartet Books, Londres, 1969; POULANTZAS, N., *La crisis del Estado*, Barcelona, Fontanella, 1977; OFFE, C., *Democracia competitiva de partidos y Estado de bienestar keynesiano: Reflexiones acerca de sus limitaciones históricas*, Pablo Iglesias, Madrid, 1982; OFFE, C., *Contradicciones en el EB*, Alianza, Madrid, 1990.

<sup>78</sup> Así, el HABERMAS de los 70 comparaba desfavorablemente el proyecto socialdemócrata-welfarista al proyecto marxista clásico. La utopía “welfarista” establece con el trabajo una relación distinta a la que caracterizó a la utopía marxista. Esta última se proponía erradicar la alienación laboral, “transformar el trabajo heterónimo en actividad autónoma”. El EB persigue objetivos más modestos; presuponiendo que el trabajo va a seguir siendo “heterónimo”, intenta amortiguar este hecho mediante la distribución de “prestaciones compensatorias que tienen por objeto absorber los riesgos fundamentales del trabajo asalariado: accidentes, enfermedad, pérdida del puesto de trabajo y desvalimiento en la vejez”. De esta forma se consigue “la neutralización del potencial de conflicto que el status de asalariado comporta” y, consiguientemente, “la pacificación del antagonismo de clases” (HABERMAS, J., “Sobre la pérdida de confianza en sí misma de la civilización occidental”, trad. de M. Jiménez, *Revista de las Cortes Generales*, 3 (Diciembre 1984), p. 11). Esta neutralización, sin embargo, es sólo provisional, pues el conflicto “sigue inscrito en la estructura de la sociedad en tanto persista la revalorización del capitalismo en términos de economía privada” (HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez, Tecnos, Madrid, 1989, p. 92); el sistema de compensaciones asistenciales “no comporta una cancelación pero sí una latencia de los conflictos de clase” (HABERMAS, J., *Ciencia y técnica ...*, cit., p. 93).

talismo y socialismo; para otros, no debía ser más que una red de seguridad dirigida a sostener temporalmente a los que atravesaban dificultades, y a restituirles cuanto antes a la autoprovisión<sup>79</sup>. Este disenso en torno a los fines se traduce también, lógicamente, en desacuerdo acerca de la extensión deseable de la provisión estatal: los que veían en el *Welfare State* el primer paso hacia el socialismo presionaban en favor de una expansión constante de las prestaciones y el gasto público, en tanto que los partidarios del modelo “minimalista” consideraban ya más que alcanzados los fines definitorios del EB. Quizás la forma más reveladora de poner de manifiesto las diferencias entre ambos modelos consiste en comparar sus autoconcepciones o autovaloraciones: el modelo “minimalista” (o “residual”, como lo llamarán despectivamente sus críticos colectivistas)<sup>80</sup> se entiende a sí mismo como un mal menor que aspira de algún modo a la autoextinción (lo deseable es que todo el mundo llegue a ser *self-reliant* y nadie necesite ya la asistencia social<sup>81</sup>: “el verdadero objetivo del EB –escribió A. Peacock– es enseñar a la gente a arreglárselas sin él”<sup>82</sup>); el modelo maximalista, en cambio, es concebido como un esquema permanente de intervención estatal en la sociedad, con funciones igualitario-redistributivas y con vocación omnicompreensiva (su alcance no debe quedar limitado a la población especialmente necesitada) e irreversible<sup>83</sup>. El primer modelo concibe la provisión estatal como un mal provisionalmente necesario; el segundo, como un bien definitivo.

<sup>79</sup> MARS LAND, D., op. cit., p. 19.

<sup>80</sup> Se pueden encontrar presentaciones críticas del (despectivamente llamado) “modelo residual de política social” en TITMUS, R.M., *Social policy*, cit.; LEE, Ph. – RABAN, C., *Welfare theory and social policy: Reform or revolution?*, Sage, Londres, 1988; ATKINSON, A.B. – SUTHERLAND, H., “Two nations in early retirement?: The case of Britain”, en ATKINSON, A.B. – REIN, M. (eds.), *Age, Work and Social Security*, Macmillan, Londres, 1993.

<sup>81</sup> “From this perspective, the Welfare State is an essentially practical institution designed to provide concrete help with the genuine problems of small minorities of people with special and largely temporary needs [...]. No assumption is made that such needs are permanent, or that there is anything [...] especially desirable about any human needs being answered by welfare arrangements organized by the state” (MARS LAND, D., op. cit., p. 30).

<sup>82</sup> PEACOCK, A., *The Welfare Society*, Liberal Publications Department, Londres, 1960, p. 11.

<sup>83</sup> “This model [“Institutional Redistributive Model of Social Policy”] sees social welfare as a major integrated institution in society, providing universalist services outside the market on the principle of need. [...] It is basically a model incorporating systems of redistribution in command-over-resources-through-time” (TITMUS, R.M., *Social policy*, cit., p. 31).

En ocasiones se decía que la finalidad del EB era garantizar la cobertura de las “necesidades básicas”: una noción elástica y problemática, que suscita interminables discusiones entre sociólogos, psicólogos, antropólogos<sup>84</sup> ... En opinión de Marsland, el de “necesidad” demuestra ser un concepto indefinidamente extensible, invocado como pretexto para una constante expansión del gasto público: “el Estado financia campañas de publicidad – en la prensa, en la televisión y en publicaciones especiales- dirigidas a llamar la atención de la sociedad sobre “necesidades” de las que hasta entonces no era consciente y a informarle sobre “derechos” que nunca buscó”<sup>85</sup>. La idea de “necesidad” resulta, además, peligrosamente desresponsabilizadora: en el marco cultural del EB, la idea “necesito X” ha llegado a ser inquietantemente contigua a la de “alguien debe proporcionarme X gratis”. Y, dada la dificultad de establecer un límite objetivo a “lo necesario”, el peligroso principio podría crecer vorazmente, hasta absorber todos los recursos: “la necesidad de ayer se convierte en el derecho de hoy”; “el gasto público se dispara hacia el infinito a medida que cada nuevo descubrimiento médico-tecnológico revela un nuevo tratamiento exorbitantemente caro al que hasta el último miembro de la población tendría “derecho””; “es fácil imaginar, por ejemplo, un “derecho a la belleza” que justificaría prestaciones gratuitas de cirugía estética a cargo de la Seguridad Social”<sup>86</sup>.

Finalmente, la generalización de la idea de que el ciudadano tiene derecho a que el Estado le resuelva sus necesidades básicas parece incompatible con la exigibilidad de ciertos requisitos (demostrar que se es “lo bastante pobre”; demostrar que se está intentando encontrar trabajo, etc.) como con-

---

<sup>84</sup> Me ocupé de la cuestión en CONTRERAS, F.J., “Derechos sociales y necesidades básicas: respuesta al profesor De Castro”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII (1995), pp. 558-576; también en CONTRERAS, F.J., *Derechos sociales: teoría e ideología*, cit., p. 52 ss. Sobre el tema, cf. THOMSON, G., *Needs*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987; DOYAL, L.-GOUGH, I., *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria-Fuhem, Barcelona, 1994; WIGGINS, D., “Claims of need”, en HONDERICH, T.(ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 149-202; PLANT, R., “Needs, rights and welfare”, en PLANT, R. – LESSER, H. – TAYLOR-GOOBY, P., *Political Philosophy and Social Welfare*, cit., pp. 20-36.

<sup>85</sup> MARSLAND, D., op. cit., p. 24.

<sup>86</sup> MARSLAND, D., op. cit., pp. 23-24.

dición para los servicios: las prestaciones tienden a devenir incondicionales; queda desechada la distinción –típica de los esquemas asistenciales del XIX– entre *deserving* y *undeserving poor*, la exigibilidad de ciertos requisitos morales como condición para la asistencia, etc<sup>87</sup>.

4) “*Inversión social*”; “*solidaridad social*”: A pesar de las contradicciones y deficiencias señaladas, los incondicionales del EB insisten en su defensa recurriendo fundamentalmente a dos argumentos. El primero de ellos enfatizaría el carácter esencialmente *público* de bienes tales como la atención sanitaria o la educación: se trataría de servicios esenciales que –por razones que no se alcanza muy bien a comprender– el mercado no podría proveer satisfactoriamente; se tiende a suponer que, si el Estado no las asumiera, tales “inversiones sociales” quedarían sin hacer. Marsland arguye, en cambio, que no hay nada intrínsecamente “público” o incompatible con la provisión privada en tales servicios: la experiencia de los EEUU y Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XIX demuestra que el mercado y la sociedad civil pueden asumirlos mucho más eficazmente que el Estado (el Estado hace gala en la gestión de los servicios sanitarios y educativos de la misma incompetencia que ha demostrado en todos los demás sectores económicos)<sup>88</sup>; si se desmantelaran la sanidad y la educación públicas y la ley se limitase a exigir a los ciudadanos que contratasen un seguro sanitario privado y educasen a sus hijos, se desarrollaría inmediatamente un pujante y variado mercado educativo-sanitario que ofrecería mejores prestaciones a un coste inferior (las necesidades de los verdaderamente indigentes –una pequeña minoría en las sociedades desarrolladas– podrían ser tomadas a su cargo por el Estado mediante un sistema de cheques escolares y sanitarios; incluso si el sistema de “cheque escolar” se extendiera a toda la población infantil –lo cual puede resultar defendible, para suavizar la carga económi-

---

<sup>87</sup> “Making benefits conditional upon behaviour is a taboo because benefits are seen as rights and claimants have no responsibilities” (PHILLIPS, M., “The wrongs of standing up for rights”, *Daily Mail*, 23-09-1994).

<sup>88</sup> “Can we be seriously expected to believe that, if education and health care had been handled since the War by the market, their condition would be any less satisfactory than it is today, as a result of consistent state monopoly control and unmitigated state investment decisions?” (MARSLAND, D., *op. cit.*, p. 37).

ca que para cualquier familia supone la educación de sus hijos<sup>89</sup>- el gasto estatal en educación resultaría muy inferior al actual: es sabido que cada plaza escolar en una escuela “concertada” cuesta la mitad que la de una escuela pública). Lo que debe garantizar el Estado es que todo el mundo reciba educación y atención sanitaria, no empeñarse en proveerlas él mismo<sup>90</sup>.

El segundo argumento pro-EB consiste en sostener –en la línea de R.H. Tawney y T.H. Marshall<sup>91</sup>- que las prestaciones asistenciales públicas son imprescindibles no tanto material (quizás el mercado podría asumirlas con igual o mayor eficacia) cuanto *psicológica y moralmente*: ellas encarnarían el *minimum* de solidaridad social, cohesión comunitaria, corresponsabilidad interclasista, etc. imprescindible para la supervivencia de la sociedad. T.H. Marshall llegaba al extremo de valorar la “igualación psicológica” generada

---

<sup>89</sup> Vid. mis consideraciones al respecto en el último apartado de este artículo (“Conclusiones y perplejidades”).

<sup>90</sup> “[I]t does not in any case follow logically from the proposition that a state should ensure certain outcomes that the state should itself deliver them [...]” (MARSLAND, D., op. cit., p. 37). “Aunque la educación sea sin duda importante, entre otras cosas porque extiende la igualdad de oportunidades, no es evidente que deba ser provista por una burocracia pública. No hay argumentos solventes para justificar el papel actual del Estado en la educación, que estriba en protagonizar directa y masivamente toda la enseñanza, hasta la universitaria, y por medio de cuerpos de funcionarios públicos” (RODRÍGUEZ BRAUN, C., *Estado contra mercado*, cit., pp. 90-91). Cf. nota 48.

<sup>91</sup> Este era el argumento preferido del gran teórico socialdemócrata the T.H. MARSHALL: los servicios asistenciales estatales son fundamentales, no porque sin ellos quedarían sin satisfacer necesidades básicas (educativas o sanitarias), sino porque expresan un sentido de corresponsabilidad cívica que refuerza la cohesión nacional, la “lealtad a una civilización común”: “Citizenship requires a bond of a different kind [from that of class society], a direct sense of community membership based on loyalty to a civilisation which is a common possession. It is a loyalty of free men endowed with rights and protected by a common law. Its growth is stimulated both by the struggle to win those rights and by their enjoyment when won” (MARSHALL, T.H., *Citizenship and social class* [1950], Pluto Press, Londres, 1992, pp. 24-25). (Vid., en un sentido similar, DENNIS, N. – HALSEY, A.H., *English ethical socialism: Thomas More to R.H. Tawney*, Clarendon Press, Oxford, 1988). Esta retórica marshalliana de la “ampliación constante de derechos” como cimiento de la cohesión nacional es frecuentemente utilizada en España por el Gobierno de J.L. RODRÍGUEZ ZAPATERO. Cabría redargüir, por supuesto, que la invención irresponsable de “nuevos derechos” (especialmente, cuando son irrealizables; o cuando se trata –como suele ocurrir- del derecho de unos ciudadanos a meter la mano en el bolsillo de otros [subsidios, etc.] o a disponer de la vida de otros [aborto]) *erosiona* más bien la armonía social y el sentido de corresponsabilidad, enfrentando a unos sectores sociales con otros en la forma expuesta en notas 62 a 65.

por los servicios asistenciales universales (la abolición simbólica de barreras de clase representada por el hecho de que el rico y el pobre compartan habitación en un hospital público) más que la igualación socio-económica en sentido estricto (que se conseguiría más eficazmente mediante servicios sociales *selectivos* –no universales– dirigidos específicamente a los más pobres). De hecho, Marshall reconoce que el EB a veces sacrifica la igualdad material a la igualdad simbólico-psicológica: “Cuando un servicio gratuito, como la asistencia sanitaria, es extendido desde el grupo de ingresos limitados a la totalidad de la población, el efecto inmediato es el *aumento* de la desigualdad en las rentas disponibles [...]. Pues los miembros de las clases medias y altas, que antes solían pagar a sus médicos, encuentran que ahora podrán dedicar esas cantidades [los honorarios que pagaban a los médicos privados] a otros fines. [...] [Pero] La universalización de los servicios sociales no busca primordialmente la igualación de las rentas. [...] Lo importante es que se produce un enriquecimiento de la sustancia concreta de la vida civilizada, una reducción general del riesgo y la inseguridad, una igualación a todos los niveles entre los más y los menos afortunados [...]. Esta fusión de clases encuentra una expresión muy clara bajo la forma de *una nueva experiencia común*. Todos descubren lo que significa tener una carta de seguridad social que debe ser sellada regularmente, o acudir a recoger los subsidios familiares o las pensiones a la oficina de correos”<sup>92</sup>. Como vemos, Marshall tiene la honestidad de reconocer que el verdadero objetivo del EB no es limar las diferencias económicas, sino conseguir una “igualación cualitativa”, un “enriquecimiento de la vida civilizada” que resulta consistir en la coincidencia de ricos y pobres en unas mismas colas hospitalarias o ante unas mismas ventanillas burocráticas (es decir, en la sujeción transclasista a la dependencia estatal, la abdicación universal de la autosuficiencia). Para Marshall, el EB nos iguala, no en el sentido de nivelar nuestros ingresos, sino en el de hacernos a todos igualmente dependientes de los servicios públicos. Y eso es, al parecer, una gran conquista civilizatoria.

Marsland, por su parte, niega que los servicios asistenciales públicos refuercen la cohesión, la solidaridad o la igualdad psicológica en sentido algu-

---

<sup>92</sup> MARSHALL, T.H., *Citizenship and social class*, cit., p. 33.

no: “se afirma que el EB es lo único que mantiene unidos a ricos y pobres, viejos y jóvenes, negros y blancos, región y región, [...] *insiders* y *outsiders* [...]”. Pero lo cierto es que “sería difícil pensar en otra institución que haya hecho más en la práctica por mantener y exacerbar las divisiones sociales que el EB. Por ejemplo: presenta las diferencias de renta normales y necesarias como desigualdades injustas; [...] erosiona la creencia en la ética del trabajo y en la factibilidad del ascenso socio-económico por medio del esfuerzo personal; clasifica y encuadra a la población [...] mediante identificadores parciales tan estigmatizadores y divisorios como “pobre”, “desempleado”, “inmigrante”, “trabajador sin cualificación”, etc.”<sup>93</sup>. Por otra parte, el EB tiende a desplazar y sustituir a las células sociales que realmente expresaban la solidaridad social espontánea: las *organizaciones filantrópicas* voluntarias (desdeñadas como “amateurs” por la burocracia asistencial), la *familia* y ... el *mercado* (que no es, en definitiva, sino la propia sociedad organizándose para satisfacer sus necesidades mediante el intercambio de bienes y servicios). El mercado, por cierto, es lo que más ha hecho por “unir” a las sociedades occidentales (superando la escasa comunicación interregional, aduanas internas, etc., característica del Antiguo Régimen pre-capitalista, y generando una conciencia nacional)<sup>94</sup>.

5) *El mito de la pobreza*: El EB fue teóricamente creado para “combatir la pobreza”: se daba por supuesto que la sociedad de mercado dejaba en la cuneta a una legión de “perdedores” incapaces de arreglárselas por sí mismos, y de ahí la conveniencia de la garantía estatal de las necesidades básicas. La cuestión de la “pobreza” es, pues, decisiva en el debate teórico en torno al EB: la argumentación pro-welfarista “necesita” a la pobreza; si la pobreza no existe ya (o no existe en proporciones suficientes para justificar el mantenimiento del paquidérmico tinglado asistencial), habrá que inventar-

<sup>93</sup> MARSLAND, D., op. cit., p. 38.

<sup>94</sup> “The market –which provides the ultimate arena of unity in all free societies- is ironically and scandalously maligned for its allegedly divisive effects, and prevented by over-regulation and state interference from carrying through the natural process [...] of incorporating the whole population, regardless of irrelevant differences, into the market economy” (MARSLAND, D., op. cit., p. 39). Vid., en un sentido similar, SOWELL, T., *Markets and Minorities*, Blackwell, Oxford, 1981.

la (“redescubrirla”, redefinirla, sobredimensionarla, sobrepublicarla ...). El constante incremento de la prosperidad y del nivel de vida (que alcanza también a los “desfavorecidos”) es de algún modo una mala noticia para los welfaristas de estricta observancia.

Ciertamente, existen socialdemócratas que reconocen que la pobreza es un fenómeno totalmente marginal en las sociedades desarrolladas, y que apelan a otros fines (la redistribución, la igualdad) para justificar el mantenimiento del EB. Alguno (v.gr., T.H. Marshall, citado *supra*) llega a la extrema sinceridad de admitir que el verdadero objetivo del EB no es siquiera la igualación económica, sino sólo la igualación simbólico-psicológica de los distintos sectores de población. En la argumentación del socialista medio, sin embargo, sigue ocupando un lugar importante la figura de los legendarios “necesitados”. Surge así el *poverty-speak*, un discurso orwelliano dirigido a convencer al ciudadano de que nada ha cambiado “realmente”: que la impresión de prosperidad creciente es engañosa, que el aparente bienestar general oculta abismos insondables de miseria (los cuales, a su vez, hacen imprescindible el mantenimiento del aparato asistencial)<sup>95</sup>. La trampa argumental más frecuente en el *poverty-speak* es la confusión deliberada de pobreza con desigualdad: se postula una “línea de pobreza” *relativa* (por ejemplo, ingresos anuales inferiores a la mitad de la renta *per capita* nacional) que invariablemente convierte en “pobres” a porcentajes significativos de la población, con independencia de cuál sea su nivel objetivo de bienestar. Las organizaciones filantrópicas se suman bienintencionadamente al despropósito, voceando unas estadísticas de “pobreza” absolutamente inverosímiles (así, Cáritas y sus célebres “ocho millones de pobres” en España ...)<sup>96</sup>. Los estudios sociológicos serios –que revelan que gran parte de dichos “pobres” re-

<sup>95</sup> “No matter how much capitalism improves the lot of all the people, relativist critics will forever complain that nothing is “really” changing because some people still enjoy greater opportunities than others” (SAUNDERS, P., “Social Mobility and Meritocracy”, en MARSLAND, D. (ed.), *Work and Employment in Liberal Democratic Societies*, Paragon House, St. Paul (Minn.), 1994, p. 88).

<sup>96</sup> “Much nonsense is talked about poverty in the affluent societies of the free world, particularly at Christmas. [...] The tendency is especially strong in Britain, where the theologically implausible alliance between religious leaders guiltily parading their delicate consciences and left-wing pressure groups looking to extend their malign control of social policy is uniquely powerful” (MARSLAND, D., *op. cit.*, p. 42).



sulta poseer automóvil, TV, electrodomésticos, aire acondicionado, incluso vivienda en propiedad<sup>97</sup>- son sistemáticamente silenciados<sup>98</sup>. El concepto “relativo” de pobreza es un fraude intelectual, cuya aplicación consecuente arroja resultados abracadabrantos como que existirían más pobres en Gran Bretaña que en Uganda (pues hay un porcentaje más alto de británicos con ingresos inferiores a la mitad de la renta *per capita* nacional)<sup>99</sup>.

David Green ha mostrado cómo el “redescubrimiento de la pobreza” por sociólogos y activistas en la década de los 60 (un período de pujante crecimiento económico en Occidente, todavía en la estela del *Wirtschaftswunder* de postguerra) consistió mucho más en una añagaza ideológica marxistoide – basada en el timo de la relativización del concepto de pobreza- que en el hallazgo de una realidad objetiva: lo cierto es que las verdaderas bolsas de pobreza estaban desapareciendo a toda velocidad<sup>100</sup>. Desde entonces, la izquierda intelectual sigue agitando regularmente el espantajo de la “pobreza”: se dedica cuasi-profesionalmente a ello todo un *poverty lobby* de cineastas, periodistas, sociólogos admiradores de Pierre Bourdieu, algún clérigo despistado, dirigentes políticos y sindicales<sup>101</sup> ... En su mayoría, gente “semi-

<sup>97</sup> En 2005, el U.S. Census Bureau contabilizó “37 millones de pobres” (un 12.6% del total de la población) en EEUU. Sin embargo, un examen más detenido de los datos aportados por el propio Census Bureau revela que: a) un 43% de las familias “pobres” son propietarias de su vivienda; b) un 80% posee aire acondicionado; c) un 73% es propietaria de un coche; un 31% posee dos o más coches; d) el 97% de los hogares “pobres” posee un televisor en color; más del 50% dos o más televisores en color; e) el 78% posee un reproductor de DVD. Etc., etc., etc. Creo que en España y otros países occidentales encontraríamos sorpresas estadísticas parecidas. Vid. datos en RECTOR, R., “How Poor Are America’s Poor? Examining the “Plague” of Poverty in America”, *Backgrounder*, nº 2064, 27-08-2007 ([www.heritage.org/Research/Welfare/bg2064.cfm](http://www.heritage.org/Research/Welfare/bg2064.cfm)). Cf. U.S. Census Bureau, *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2005*, Current Population Report, P60-231, August 2006, p. 13.

<sup>98</sup> Así lo reconoce el ex-presidente del Bundesbank, Hans TIETMAYER: “Hoy incluso los hogares que reciben prestaciones asistenciales son propietarios de bienes que hace sólo 30 años eran símbolos de riqueza (como coches, aparatos de TV, teléfonos y frigoríficos)” (Comunicación a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 2004: citado en MIRÓ i ARDÉVOL, J., *El fin del bienestar*, cit., p. 37).

<sup>99</sup> MARSLAND, D., op. cit., p. 47.

<sup>100</sup> GREEN, D.G., *The NHS Reforms*, IEA Press, Washington DC, 1990.

<sup>101</sup> “We should [...] refuse to be overawed by the spurious imagery of “Cardboard City” gloatingly brandished in our faces by well-heeled journalists and comfortably-housed academic experts in homelessness” (MARSLAND, D., op. cit., p. 43). “[T]he legend of poverty is elaborated by mischief-makers and professional sentimentalists as an antidote to

culta” perteneciente a lo que Peter L. Berger llamó “clase del conocimiento”<sup>102</sup>. Gente cuyos rasgos comunes más relevantes son no haber sido nunca pobres ... y depender de una u otra forma del presupuesto público (cineastas subvencionados, sindicalistas “liberados”, profesores de la universidad o la escuela públicas, etc.). Según Berger, la “clase del conocimiento” establece con la clase “desfavorecida” una relación simbiótica: encuentra en las carencias de los “pobres” una excusa perfecta para defender la constante expansión del gasto público y el intervencionismo estatal (algo que, en realidad, les interesa porque ellos mismos viven del presupuesto).

Todos los indicadores objetivos (“índice de desarrollo humano” del PNUD, esperanza media de vida, etc.) hablan de un constante incremento del nivel de bienestar en las sociedades occidentales (también en las no occidentales, pero ése es otro tema ...)<sup>103</sup>. Ni Marsland ni otros críticos liberales

---

their own failed neurotic dreams. The persistence of poverty guarantees a meaning for the lives of all those for whom the humdrum satisfactions of successful domesticity and useful practical work are either unavailable or never enough” (op. cit., p. 46).

<sup>102</sup> La “clase del conocimiento” está formada, según BERGER, por “personas cuyas ocupaciones tratan de la producción y distribución de conocimientos simbólicos [...], personas empleadas en el sistema educativo, los medios de comunicación, las grandes redes de asesoramiento y orientación, y las agencias burocráticas que planifican las necesidades no materiales de la sociedad (desde la concordia racial hasta el recreo geriátrico)” (BERGER, P.L., *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1991, pp. 84-85). Esta clase de pseudo-intelectuales y trabajadores sociales se caracteriza por sus actitudes “progresistas” y por defender a ultranza la expansión del Estado benefactor. Lo defienden porque comen de él: “una gran parte de esta clase del conocimiento depende, para ganarse la vida, de las nóminas o subsidios gubernamentales” (op. cit., p. 88). Pero la “clase del conocimiento” no reconoce estar defendiendo sus propios salarios, sino que invoca las supuestas necesidades de los más pobres: “Esto ha supuesto políticamente [...] una curiosa simbiosis entre este grupo, por lo general rico y bien educado, y [...] varios grupos de la “clase baja”. Por supuesto, el interés común se centra en [la potenciación del] papel distributivo y redistributivo del Estado” (p.89). Sobre la influencia de esta “clase del conocimiento”, vid. también KRISTOL, I., *Reflections of a Neoconservative*, Basic Books, Nueva York, 1983, pp. 211-212. Sobre la simbiosis progresistas blancos de clase media-alta/negros de clase baja, cf. SOWELL, TH., *Black Rednecks and White Liberals*, Encounter Books, San Francisco, 2005.

<sup>103</sup> China, la India, Malasia, Indonesia, Tailandia (además de los cuatro “dragones” iniciales: Corea del Sur, Taiwan, Hong-Kong, Singapur) llevan entre 15 y 25 años creciendo entre un 5% y 10% anual (y, por tanto, *reduciendo distancias* respecto a Occidente, que crece a un ritmo entre dos y tres veces inferior). Esos países suman la mitad de la población mundial. “Los datos evidencian que las diferencias entre los países, en contra de lo que pudiera sugerir nuestra intuición, se han *recortado* de forma continua desde principios de los 70, y con especial intensidad a partir de 1993, momento en que la globalización adquirió mayor ímpetu” (MELCHOIR, A. – TELLE, K., “Globalization and Equality”, Norges Utrikespolitisk-

niegan que, en los márgenes de nuestras sociedades prósperas, existan minorías que puedan encontrarse en situaciones objetivas de estrechez. Ciertamente existen los *homeless*, por ejemplo. Ahora bien, en relación a dicha pobreza residual es preciso afirmar: 1) Es mucho más minoritaria y excepcional de lo que el gimoteo dickensiano del *poverty lobby* querría hacernos creer; 2) Su presencia en ningún caso justifica la permanencia de los servicios asistenciales *universales* característicos del EB (¿por qué insistir en ofrecer prestaciones “gratuitas” al 100% de la población, cuando el 90% podría valerse perfectamente por sí mismo?); 3) Su existencia es aprovechada por el *poverty lobby* para pedir “más de lo mismo” (más gasto público, más servicios gratuitos, más derechos sin responsabilidades): parecería más razonable, en cambio, descartar las recetas fracasadas (¿no supone la persistencia de esta pobreza residual –¡tras más de medio siglo de EB!- un formidable argumento *contra* las políticas socialdemócratas?; ¿no sería hora de intentar algo nuevo?); 4) En la sociedad actual, la pobreza se manifiesta más frecuentemente como una fase transitoria en la vida de algunas personas que como la condición permanente de toda una clase social<sup>104</sup>. Es frecuente, por ejemplo, que los jóvenes (“milleuristas”) se encuentren por debajo de la “línea de pobreza” en los primeros momentos de su vida laboral: en la mayoría

---

ka Institut, Oslo, 2000). La herramienta más utilizada por los economistas para medir las desigualdades económicas es el “coeficiente de Gini” (donde 0 expresaría la igualdad absoluta, y 1 la máxima desigualdad). El coeficiente de Gini a nivel mundial ha pasado de 0'60 en 1968 a 0.51 en 2003. O sea, el mundo es hoy más igualitario que hace 40 años. “Entre las teorías confirmadas y las experiencias constatadas, ha llegado a ser posible trazar el justo camino que conduce de la pobreza a la riqueza de los países. Se ha demostrado que los recursos naturales no eran indispensables para el enriquecimiento, que la ayuda internacional no era la clave del desarrollo, que la planificación y estatización de la economía eran contraproducentes, y que la libertad de emprender y comerciar constituía la receta en cualquier cultura” (SORMAN, G., *La economía no miente*, cit., pp. 149-150). Sobre el tema, vid. SALA I MARTÍN, X., “World Distribution of Income: Falling Poverty and ... Convergence, Period”, cit., pp. 351-397; SALA I MARTÍN, X., “Globalización y reducción de la pobreza” ([http://documentos.fundacionfaes.info/document\\_file/filename/3/00002-00\\_-\\_globalizacion\\_y\\_reduccion\\_de\\_la\\_pobreza.pdf](http://documentos.fundacionfaes.info/document_file/filename/3/00002-00_-_globalizacion_y_reduccion_de_la_pobreza.pdf)).

<sup>104</sup> “[T]he number of such [poor] people is much smaller than is commonly claimed, and they do not, as yet, constitute a permanent caste of the excluded. People move in and out, up and down, much more than orthodox sociological analysis acknowledges, and with little of the simple, inescapable structuring of disadvantage by class which forms the fundamental item of faith in the vision of society propagated by socialists and sociologists” (MARSLAND, D., op. cit., p. 63). Cf. nota 60.

de los casos, la rebasan en pocos años, al ascender en la jerarquía salarial. En una sociedad dinámica, la desigualdad económica se produce no tanto entre clases sociales como entre grupos de edad (lo cual no deja de ser un indicador de prosperidad y movilidad social ascendente: significa que a los 60, afortunadamente, uno suele estar ganando mucho más que a los 25)<sup>105</sup>.

Y 5) (y más importante): la mentalidad socialdemócrata insiste en atribuir causas económicas (y aplicar, por tanto, soluciones asistenciales clásicas) a formas de pobreza que, en su mayoría, tienen causas *no económicas*. El socialista sigue representándose la pobreza como una externalidad del siniestro mercado capitalista: el mercado entendido como un mecanismo cruel que, aunque genera prosperidad, deja a muchas víctimas por el camino (los “excluidos”). En realidad, la pobreza que pueda quedar en las sociedades desarrolladas tiene que ver fundamentalmente, no con disfunciones del mercado, sino con la inmigración ilegal, la drogadicción y la *desestructuración de la familia*<sup>106</sup>. La mayoría de los “nuevos pobres” son a) inmigrantes clandes-

<sup>105</sup> Se dice a veces que la diferencia de renta entre el 20% más rico y el 20% más pobre de la población se ha ampliado en las últimas décadas. Pero se omite decir que puede ocurrir que un mismo individuo comience su vida laboral en el *quintile* más pobre y la culmine en el más rico. Los dos *quintiles* no agrupan –o agrupan cada vez menos– a “clases sociales” fáticamente estancadas en la pobreza o la riqueza, sino a personas en distintas fases de su trayectoria profesional: “[W]e must be misinterpreting statistics that show a growing gap between incomes of the top and bottom quintiles. We see that gap as a growing gap between incomes of separate social classes, when in reality much of that gap is between young people just starting out and the same people as they reach their peak earning years” (SCHMIDTZ, D., “Taking Responsibility”, cit., p. 39). SCHMIDTZ cita a continuación estadísticas del U.S. Department of Labor que muestran un claro incremento del ingreso medio a medida que aumenta la edad: la renta familiar media es de 16.407\$ cuando el cabeza de familia tiene menos de 25 años; de 34.051\$ en la franja de edad 25-34; de 46.127\$ en la de 35-44; de 49.627\$ en la de 45-54.

<sup>106</sup> “[T]he vast majority of the “needy” in contemporary Britain are [...]: one-parent families, the chronically sick, the seriously handicapped and the homeless. *In toto* these comprise a very small minority of the population. Their problems are not caused for the most part by economic factors, and financial assistance cannot provide an adequate answer to most of their problems. [...] [T]heir situations cry out for special provision targeted sharply on their varied and special needs, with the vast majority of the whole prosperous population allowed and encouraged to look after themselves without state interference” (MARSLAND, D., op. cit., pp. 60-61). Como vemos, MARSLAND está lejos de oponerse a que el Estado siga protegiendo a la minoría *verdaderamente desvalida*. Ahora bien, dado que los problemas que les aquejan en muchos casos no son económicos, las respuestas estatales deberán alejarse también del modelo socialdemócrata clásico, que intenta solucionar todo a base de

tinios; b) alcohólicos y drogodependientes; c) enfermos mentales y d) madres solteras, mujeres divorciadas cuyos exmaridos no pagan la pensión, etc. Insistiendo en atribuir al malvado capitalismo la persistencia de cierto nivel de pobreza, el socialista evita tener que reconocer el vínculo evidente entre la vulnerabilidad socio-económica y el naufragio familiar: una patología social que, precisamente, las políticas socialistas han alentado en las últimas décadas. Y no sólo mediante las concesiones a la “ideología de género”, el desdibujamiento y erosión de la institución matrimonial (virtual equiparación legal de las “parejas de hecho” con las casadas, reconocimiento del “matrimonio homosexual”, “divorcio exprés”), etc., sino también mediante una política fiscal injusta que no reconoce adecuadamente la aportación esencial que hacen las familias a la sostenibilidad de la sociedad (¡proporcionar la siguiente generación!). La caída de la natalidad –una de las manifestaciones más graves de la crisis de la familia- hace financieramente insostenible a medio plazo el EB: al dañar a la familia –pretendiendo arrogarse sus funciones- el EB ha cavado su propia tumba, por la vía del socavamiento de sus condiciones demográficas de posibilidad<sup>107</sup>.

---

prestaciones monetarias. Lo que necesita un drogadicto no es dinero, sino un tratamiento de desintoxicación. Lo que necesita una mujer abandonada no es dinero, sino ... no ser abandonada (quiero decir: sería hora de tomarse en serio la crisis de la familia –escalada constante de los índices de divorcio, nacimientos fuera del matrimonio, caída de la tasa de natalidad, etc.- como gravísimo problema social, en lugar de limitarse a restañar sus consecuencias económicas con dinero público).

<sup>107</sup> La retroalimentación negativa EB-crisis de la familia, que apunta a medio plazo a la destrucción de ambos (el EB fragilizó a la familia [junto a otras causas concomitantes] arrebatándole la función educativa y supliendo a los padres que dimiten de la función de provisión; la crisis de la familia, por su parte, pone ahora en peligro la sostenibilidad del EB, a través de la caída de la natalidad, la multiplicación del fracaso escolar y otras patologías sociales suscitadoras de más gasto público), es un tema capital, “políticamente incorrecto” donde los haya, y, probablemente por eso, sorprendentemente poco estudiado en España. La reciente obra de Josep MIRÓ *El fin del bienestar* constituye una valiosa excepción. “Una sociedad en la que predominan los matrimonios estables hace mucho más sostenible el Estado del Bienestar porque genera menos costes y lo hace más eficaz. Un ejemplo concreto puede ilustrar la cuestión. El crecimiento de divorcios da lugar a que cada vez haya más mujeres con hijos a su cargo que judicialmente tienen derecho a recibir una pensión del marido, [pensión] que en un 80% de los casos no se hace efectiva. La situación afecta ya a tantas mujeres que el Estado ha tenido que asumir una función supletoria: adelantar el pago e intentar después recuperarlo del marido mal pagador. [...] Esta acumulación de procedimientos [y gastos] burocráticos para atender nuevas necesidades generadas por las disfunciones sociales provoca un aumento enmascarado de los costes que asumen los presupes-

6) *Peligro moral y dependencia asistencial*: En el mundo anglosajón – que se tomó siempre más en serio que el latino la sentencia paulina “el que no trabaje, que no coma”<sup>108</sup> - constituyó desde el principio un motivo de preocupación y denuncia (ya en Thomas Malthus, Herbert Spencer y otros liberales clásicos) el “peligro moral” ínsito en las prestaciones sociales: a saber, la posibilidad de que la dependencia asistencial pase a convertirse en un modo de vida permanente, inhibiendo la laboriosidad, el espíritu de iniciativa y la *self-reliance*<sup>109</sup>. Fue precisamente un gran icono social-demócrata –el presidente Franklin D. Roosevelt, padre del New Deal- quien formuló en términos lapidarios el riesgo moral asociado al EB: “La dependencia continuada de las prestaciones sociales produce una desintegración espiritual y moral que destruye fundamentalmente la fibra nacional. Distribuir prestaciones de esta forma [sistemática, incondicional] supone administrar un narcóti-

---

tos públicos: la multiplicación de esta clase de soluciones –en las que el Estado se hace cargo de las disfunciones sociales *sin actuar sobre las causas*- contribuye a hacer inestable el bienestar a largo plazo” [cursivas mías] (MIRÓ i ARDEVOL, J., *El fin del bienestar*, cit., p. 86). La familia estable y duradera asumía funciones educativas y provisoras esenciales que, ahora -en un contexto caracterizado por tasas de nupcialidad descendentes, crecimiento del divorcio, de los hogares monoparentales y de las “parejas de hecho”, etc.- tienen que ser asumidas en buena medida por el Estado, que se ve así definitivamente desbordado y sobrecargado. Está estadísticamente comprobado que las “parejas de hecho” (y, *a fortiori*, los hogares monoparentales) exhiben índices de violencia doméstica, fracaso escolar infantil, drogadicción, delincuencia y embarazos juveniles, etc., muy superiores a los de las familias formadas por parejas casadas (vid. datos en MIRÓ, J., *El fin del bienestar*, cit., pp. 88-89 y 146; cf., en un sentido similar: HIMMELFARB, G., *One nation, two cultures*, Vintage Books (Random House), Nueva York, 2001, pp. 47-50; BLANKENHORN, D., *Fatherless America*, Basic Books, Nueva York, 1995, pp. 33, 35, 245 (n. 30); POPENOE, D., *Life Without Father*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996, pp. 65-74; FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura*, cit., p. 116 ss.). Una sociedad sin matrimonios estables es una sociedad con menos niños; también, con niños peor educados, con peor rendimiento escolar, con mayores traumas psicológicos y emocionales, con mayor propensión a la delincuencia. Todo esto afecta decisivamente a la sostenibilidad del EB (el gasto en educación, en asistentes sociales, en policía, etc. será mayor ...; y, sobre todo, la caída de la natalidad hará definitivamente insostenible a la vuelta de pocos lustros nuestro sistema de pensiones [basado en el modelo de “reparto”, que obliga a los jóvenes actuales a pagar las pensiones de los jubilados actuales, a la espera de que las suyas sean pagadas por los jóvenes de mañana]). Cf. nota 122.

<sup>108</sup> El trabajo clásico al respecto es, por supuesto: WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1989.

<sup>109</sup> Vid. un buen resumen de los estudios al respecto en MOFFITT, R., “Incentive Effects of the United States Welfare System”, *Journal of Economic Literature*, 30 (1992), pp. 1-61.

co que destruye sutilmente el espíritu humano”<sup>110</sup>. También el candidato Demócrata Robert F. Kennedy (asesinado en 1968) terminó dando la razón a las críticas *anti-welfare* de los conservadores, y reconociendo que la izquierda había hecho mal en ignorarlas<sup>111</sup>.

Sorprende, por ejemplo, que la existencia de un porcentaje importante de trabajadores europeos desempleados (y perceptores de subsidio) sea compatible con la inmigración de millones de trabajadores extranjeros que no parecen tener dificultad en encontrar empleo rápidamente<sup>112</sup>.

Diversos sociólogos (Daniel P. Moynihan<sup>113</sup>, George Gilder<sup>114</sup>, Charles Murray<sup>115</sup>) han estudiado la cristalización –al amparo del EB- de una subclase definitivamente instalada en la “cultura de la dependencia”. El propio David Marsland realizó importantes investigaciones de campo al respecto<sup>116</sup>; se apoya, pues, en evidencias empíricas de primera mano cuando afirma: “en mis estudios sobre el desempleo juvenil, he descubierto regularmente que

---

<sup>110</sup> ROOSEVELT, F.D., “Annual Message to Congress, Jan. 4, 1935”, en ROSENMAN, S.I., *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt*, Random House, Nueva York, 1938, vol. IV, pp. 19-20.

<sup>111</sup> “Opponents of welfare have always said that welfare is degrading, both to the giver and the recipient. They have said that it destroys self-respect, that it lowers incentives [...]. Most of us [progressives] deprecated and disregarded these criticisms. People were in need; obviously, we felt, to help people in need was the right thing to do. But in our urge to help, we also disregarded elementary fact. For the criticisms of welfare do have a center of truth [...]. Recent studies have shown, for example, that higher welfare payments often encourage students to drop out of school, that they encourage families to disintegrate, and that they often lead to life-long dependency” (GUTHMANN, E.O.-ALLEN, R. (eds.), *RFK: Collected Speeches*, Viking Penguin, Nueva York, 1993, pp. 28-29 [Feb. 7, 1966]).

<sup>112</sup> Si hay trabajo para los inmigrantes, ¿cómo no lo hay para nuestros “parados”? Myron MAGNET plantea la cuestión respecto a la subclase de desempleados crónicos en EEUU (por cierto, inferior en porcentaje a la europea): “Why, when immigrants from around the globe are making American lives worthy of respect and self-respect from the humblest jobs, do the poorest Americans –the underclass- not work?” (MAGNET, M., *The Dream and the Nightmare: The Sixties’ Legacy to the Underclass*, Encounter Books, San Francisco, 2000, p. 17).

<sup>113</sup> MOYNIHAN, D.P. (ed.), *On Understanding Poverty*, Basic Books, Nueva York, 1969; MOYNIHAN, D.P., *Family and Nation*, Harcourt, Nueva York, 1987.

<sup>114</sup> GILDER, G., *Wealth and Poverty*, Buchan & Enright, 1981.

<sup>115</sup> MURRAY, CH., *Losing Ground: American Social Policy, 1950-1980*, Basic Books, Nueva York, 1984; *The Underclass: The Crisis Deepens*, AEI Press, Washington DC, 1994; *The Underclass Revisited*, AEI Press, 1999; *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*, AEI Press, Washington DC, 2006.

<sup>116</sup> MARSLAND, D., *Freedom, Self-Reliance, and Welfare Reform*, Radical Society, Londres, 1994.

muchos jóvenes, desempleados desde que abandonaron el colegio, y mantenidos por los subsidios estatales en una vida de estéril holganza [...] simplemente no quieren trabajar. [...] Rechazan desdeñosamente empleos primerizos [starter jobs] perfectamente aceptables, recurriendo a todo tipo de implausibles excusas: el salario es demasiado bajo; el lugar de trabajo está demasiado lejos; tendrían que levantarse demasiado temprano, o trabajar demasiadas horas [...]. Las actitudes hacia el trabajo y el dinero que han aprendido en casa y en el colegio no les preparan para otra cosa que para el parasitismo pasivo”<sup>117</sup>. La alusión a “la casa y la escuela” indica que la cultura de la dependencia ha hecho mella desde hace ya décadas en todo un estrato de población, y sus “valores” (incompatibles con la ética del trabajo) son transmitidos de padres a hijos.

“El EB –concluye Marsland- inflige importantes daños morales y psicológicos a sus supuestos beneficiarios. Ha arrebatado a mucha gente su independencia de espíritu natural y su compromiso tradicional con el trabajo duro, la honestidad y la autoexigencia. Ha convertido a sus clientes prioritarios –hombres y mujeres perfectamente normales y capaces- en una subclase dependiente de la asistencia social, incapaz ya para nada que no sea su dieta siempre creciente de “pan y circo”<sup>118</sup>

Las consideraciones de Marsland y Murray sobre la subclase anclada en la “cultura de la dependencia” son, a mi modo de ver, plenamente extrapolables al caso español<sup>119</sup>. El equivalente más fiel de esas languidecientes *inner cities*

<sup>117</sup> MARSLAND, D., *Welfare or Welfare State?*, cit., p. 112.

<sup>118</sup> MARSLAND, D., “Liberating Welfare”, en BELL, M. (ed.), *The End of the Welfare State*, Adam Smith Institute, Londres, 1994, p. 9.

<sup>119</sup> No conozco estudios sobre el caso español: el cuestionamiento de los subsidios sociales (especialmente, el cuestionamiento basado en el argumento del “peligro moral”) es aún tabú en nuestro país. En Francia, Alain MATHIEU ha expuesto con claridad de qué forma el subsidio de desempleo y otras prestaciones sociales *inhiben* la reincorporación al mercado de trabajo, en lugar de favorecerla. Un trabajador francés con diez años de antigüedad en el puesto tiene derecho a *dos años* de subsidio de desempleo. Transcurridos éstos, pasa a percibir la “Allocation Spécifique de Solidarité” (ASS); cuando se agote ésta, recibirá el “Revenu Minimum d’Insertion” (RMI). Una pareja cuyos miembros perciban ambos la ASS ingresa 19.452 € al año. ¿Por qué molestarse, pues, en buscar un empleo retribuido con el salario mínimo (SMIC), que supone unos ingresos de apenas 12.000 € netos al año? Vid. MATHIEU, A., *Le modèle anti-social français*, cit., pp. 30-33. « Les salariés qui se retrouvent sans emploi ont tendance à se dire: j’épuise mes droits, je cherche un job ensuite » (Annie THOMAS, citada por A. MATHIEU, op. cit., p. 29).



norteamericanas y británicas vendría dado, sin duda, por los pueblos andaluces y extremeños eternamente dependientes del PER y otros subsidios. La virulenta reacción al llamado “decretazo” de 2002 (que intentaba limitar el número de ofertas de empleo que un perceptor del subsidio tenía derecho a declinar) muestra claramente hasta qué punto la mentalidad parasitario-fatalista ha inficionado también a sectores importantes de la sociedad española.

7) *EB y descomposición de la familia*: Como adelantamos *supra*, una de las acusaciones contra el EB más frecuentes en la crítica anti-welfare anglosajona es la de haber acelerado (que no causado por sí solo) la erosión de la institución familiar. Charles Murray, por ejemplo, denunciaba a mediados de los 90 la evidente concatenación entre dependencia asistencial, delincuencia, descenso de la nupcialidad, incremento de la ilegitimidad (nacimientos fuera del matrimonio) y drogadicción: “Los informes muestran que el uso de drogas ha crecido significativamente en Gran Bretaña. Una serie de factores interactúan. Cuando una chica deja la escuela apenas alfabetizada y sin haber adquirido habilidad laboral alguna, la alternativa más atractiva no es trabajar, sino tener un niño y vivir del subsidio. Como los chicos [de su entorno social], que viven de la delincuencia o del subsidio, no suelen ser proveedores fiables, tener el hijo *sin casarse* parece la solución más práctica. [A su vez] Si la novia de un chico no necesita a éste para mantener al bebé, no tiene mucho sentido para él buscar un empleo modestamente pagado: resulta más atractivo seguir divirtiéndose, lo cual, a su vez, hace más probable la implicación en la pequeña delincuencia y mucho más improbable el matrimonio. Sin un trabajo y una familia que presten sentido a la vida, las drogas pasan a convertirse en un medio de distracción muy valioso. El coste de las drogas, a su vez, convierte a la delincuencia en la única forma de poder permitírselas. Estas interconexiones continúan así indefinidamente [...]”<sup>120</sup>.

En este asunto es importante distinguir entre Europa y EEUU. En Europa, la cultura dominante (informada en gran parte por el sesentayochismo freu-

---

<sup>120</sup> MURRAY, CH., *The Emerging British Underclass*, IEA Press, Washington DC, 1990, p. 31. El primer análisis exhaustivo de la incidencia del EB en la crisis de la familia fue proporcionado por: BECKER, G., *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981.

domarxista residual, ahora actualizado como “ideología de género”) prohíbe conceptualizar la crisis de la familia como un problema social: lo único políticamente correcto es hablar de “aparición de nuevos modelos de familia” (y, en un alarde de *wishful thinking*, se cierran los ojos a los innumerables estudios que muestran que las familias monoparentales, parejas de hecho o re-compuestas, etc., tienen menos hijos y los educan peor [más fracaso escolar, más abuso infantil, más traumas emocionales] que los matrimonios duraderos)<sup>121</sup>. En EEUU, en cambio, existe un consenso social importante en torno a la deseabilidad de la preservación de la familia “tradicional”<sup>122</sup>; de ahí que esté abierto desde hace décadas el debate acerca de si el EB ha contribuido al declive de esa institución básica.

La tesis fundamental es que, al no depender las ayudas asistenciales del estado civil de la perceptora, el EB desincentiva el matrimonio, en la forma indicada por Charles Murray en el texto reproducido *supra*. El EB ha relevado de algún modo a los padres (varones) de la función provisora: en otro tiempo, la mujer soltera embarazada exigía el matrimonio al padre de la criatura (y, como existía un *ethos* social *marriage-friendly*, esa demanda resultaba bastante persuasiva); en la actualidad, puede parecer más atractivo arre-

<sup>121</sup> Vid. nota 107.

<sup>122</sup> “The beneficial effects of marriage on individuals and society are beyond reasonable dispute, and there is a broad and growing consensus that government policy should promote rather than discourage healthy marriage” (RECTOR, R., “Welfare Reform and The Healthy Marriage Initiative”, *Statement Before the Sub-committee on Human Resources Of the U.S. House of Representatives*, <http://www.heritage.org/Research/Welfare/tst021005a.cfm>). “Marriage is an important social good associated with an impressively broad array of positive outcomes for children and adults alike” (DOHERTY, W.J. (ed.), *Why Marriage Matters: Twenty-One Conclusions from the Social Sciences*, Institute for American Values, Nueva York, 2002, p. 6). Tanto el volumen de DOHERTY como el artículo de RECTOR compilan numerosos estudios que demuestran estadísticamente que la cohabitación no es un equivalente funcional del matrimonio, que el bienestar económico y emocional de los hijos de parejas casadas es notablemente más alto que el de los hijos de padres solteros o divorciados, que los hijos de parejas casadas tienen mejores resultados escolares y menor probabilidad de convertirse ellos mismos en padres solteros o divorciados en el futuro, gozan de mejor salud, tienen menos probabilidad de llegar a ser alcohólicos o drogadictos, tienen una probabilidad mucho menor de sufrir agresiones o abusos sexuales, de llegar a cometer delitos, etc., etc. La conclusión: “Marriage is more than a private emotional relationship. It is also a social good. [...] [C]ommunities where good-enough marriages are common have better outcomes for children, women, and men than do communities suffering from high rates of divorce, unmarried child-bearing, and high-conflict or violent marriages” (DOHERTY, W.J., *Why Marriage Matters*, cit., p. 18). Cf. <http://www.heritage.org/research/features/marriage/children.cfm>.

glárselas con subsidios estatales (una perspectiva complicada en España, dado el volumen irrisorio de las ayudas a la maternidad, pero francamente plausible en otros países)<sup>123</sup>. De la misma forma, la probabilidad del divorcio se vería potenciada por la conciencia de que el cónyuge económicamente más débil (casi siempre la mujer, que es además la que suele quedarse con los hijos) será protegido por el Estado<sup>124</sup>. El padre abandonador sabe que su esposa e hijos no quedarán a la intemperie.

Lo que parece estar teniendo lugar, en definitiva, es un *desplazamiento* de la familia por el EB en cuanto estructura provisorio fundamental<sup>125</sup>. La idea según la cual los padres deben alimentar y educar a sus hijos (y los hijos ser el “sostén de la vejez” de sus padres) parecía antes un imperativo “natural” que se daba sin más por supuesto (así, Adam Smith)<sup>126</sup> ... pero las escuelas, subsidios, pensiones de jubilación estatales la convierten de algún modo en obsoleta. No está claro hasta qué punto este debilitamiento de la familia fue un resultado conscientemente buscado<sup>127</sup> por los ideólogos socialdemócratas e ingenie-

<sup>123</sup> Los subsidios familiares españoles se encuentran entre los más bajos de la Unión Europea. Una familia con dos hijos percibe 238 € mensuales en Francia, 308 € en Alemania, 187 € en Gran Bretaña, 48 € en España (además, sólo en el caso de que la unidad familiar perciba ingresos inferiores a 1000 € mensuales). Una familia con cuatro hijos percibe 663 € en Francia, 641 € en Alemania, 337 € en Gran Bretaña, 96 € en España (cf. MATHIEU, A., *Le modèle anti-social français*, cit., p. 77).

<sup>124</sup> Las generosas ayudas estatales a las madres solteras o divorciadas no impiden que la *fatherlessness* (la carencia de padre, por “ilegitimidad” o por divorcio) sea un dato muy negativo para los hijos, también en lo económico. Según datos aportados por David POPENOE, el divorcio supone, como promedio, un descenso de un 21% en la renta del hogar en que permanecen los hijos (POPENOE, D., *Life Without Father*, cit., p. 6).

<sup>125</sup> “As the state becomes the chief provider, the father is reduced to the role of procreator, the husband becomes dispensable, and the family, often reduced to one parent, becomes impoverished and unstable” (HIMMELFARB, G., *One Nation, Two Cultures*, cit., p. 71).

<sup>126</sup> “The father is obliged to bring up his children, and the children in the case of old age or infirmity to maintain the father” (SMITH, A., *Lectures on Jurisprudence* [1766], ed. de R.L. Meek y D.D. Raphael, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 450).

<sup>127</sup> MARSLAND es de esta opinión cuando habla de la “hostilidad a la familia” de los entusiastas del EB: “Proponents of the Welfare State have sought, by nationalizing charity and out-lawing self-reliance, to create an egalitarian paradise. Given their naïve assumptions about human nature, their enmity towards the family, their perverse faith in the state, [...] the abject failure of their project is hardly surprising” (MARSLAND, D., op. cit., p. 15). También Gertrude HIMMELFARB: “The social-engineering impulse on the part of planners and reformers has always made them suspicious of the family, and this long before the welfare state” (HIMMELFARB, G., *One Nation, Two Cultures*, cit., p. 53). Realmente, resulta difícil negar la existencia –desde el ENGELS de *El origen de la familia, la propiedad*

ros sociales promotores del EB, o si se trató de una externalidad inesperada. Pero lo cierto es que se da una reveladora coincidencia temporal entre la implementación masiva de los programas asistenciales y el abrupto ascenso de las curvas de divorcio, cohabitación, nacimientos fuera del matrimonio, abortos, etc. a partir de los 60 (también, en significativa correlación, se disparan a partir de los 60 los índices de delincuencia, fracaso escolar y drogadicción, en tanto que descienden la natalidad, el “capital social” y la confianza en las instituciones: esta constelación de procesos configura lo que Francis Fukuyama ha llamado “gran ruptura” social en el último tercio del siglo XX)<sup>128</sup>.

Como dijimos *supra*, la sociedad norteamericana va varios lustros por delante de la europea tanto en la detección del vínculo entre dependencia asistencial y desintegración familiar como en la búsqueda de soluciones legislativas. A mediados de los 90, se abrió paso un claro consenso bipartidista en torno a la necesidad de reformar el programa Aid to Families with Dependent Children (AFDC), que desincentivaba la búsqueda de empleo y penalizaba el matrimonio (este último efecto tenía lugar a través de la aplicación de un “test de recursos” simple que hacía que la madre soltera perdiese casi siempre la prestación al casarse, pues la adición de los ingresos del marido determinaba que la unidad familiar sobrepasase el techo de ingresos que proporcionaba derecho a la misma)<sup>129</sup>. La Personal Responsibility and Work Opportunity

---

*privada y el Estado-* de un hilo de pensamiento “familióforo” en la izquierda. Y la hostilidad a la familia natural (rebautizada despectivamente como “familia tradicional”, sugiriendo así que lo moderno e interesante son los llamados “nuevos modelos de familia”) ha pasado a convertirse en una de las referencias ideológicas fundamentales de la izquierda post-marxista.

<sup>128</sup> Las curvas de divorcio, aborto, ilegitimidad (nacimientos fuera del matrimonio), delitos graves y drogadicción muestran un *ascenso* abrupto a partir de mediados de los 60, para entrar, en la mayoría de los casos, en una meseta, o incluso en un descenso suave, a partir de principios de los 90 (por ejemplo: los nacimientos fuera del matrimonio pasaron en EEUU del 7.7% en 1965 al 32.2% en 1995; entre 1995 y 2003 sube –a un ritmo mucho más moderado– hasta el 34.6%). Cf. datos en FUKUYAMA, F., *La Gran Ruptura*, cit., pp. 43-68.

<sup>129</sup> “[W]elfare programs do penalize marriage and reward single parenthood because of the inherent design of all means-tested programs. In a means-tested program, benefits are reduced as non-welfare income rises. Thus, under any means-tested system, a mother will receive greater benefits if she remains single than she would if she were married to a working husband. Welfare not only serves as a substitute for a husband, but it actually penalizes marriage because a low-income couple will experience a significant drop in combined income if they marry” (RECTOR, R., “Welfare Reform and the Healthy Marriage Initiative”, cit., <http://www.heritage.org/Research/Welfare/tst021005a.cfm>).

Reconciliation Act (PRWORA) reemplazó en 1996 dicho programa por uno nuevo (Temporary Assistance to Needy Families, TANF) que señalaba límites temporales a la prestación y la condicionaba a la búsqueda de empleo (la inclusión del término “asistencia *temporal*” en el nombre de la ley enviaba ya a la sociedad un claro mensaje en el sentido de que la dependencia asistencial debía dejar de ser entendida como un modo de vida permanente)<sup>130</sup>. En los debates que precedieron a la aprobación del PRWORA, el *lobby of poverty* no dejó de emitir las consabidas acusaciones de “insolidaridad” y “liberalismo salvaje”: Daniel P. Moynihan se refirió a PRWORA como “el acto más brutal de política social desde la Reconstrucción [que siguió a la Guerra de Secesión]”; Marian Wright, presidente del Children’s Defense Fund, definió la nueva ley como “una monstruosidad que hundirá en la pobreza a millones de niños”; el Urban Institute aseguró que la reforma arrojaría a la pobreza a 2.6 millones de americanos ... Los resultados han sido exactamente los opuestos: el número de madres solteras que ejercían un empleo se incrementó en un 50% (en las madres solteras de entre 18 y 24 años, el aumento fue de casi un 100%)<sup>131</sup>; como consecuencia de ello, el porcentaje de población infantil que se encontraba por debajo de la línea de pobreza<sup>132</sup> descendió desde el 20.8% en

<sup>130</sup> Robert RECTOR considera que el éxito de la ley se ha debido, no tanto a los mecanismos limitadores-condicionadores de la prestación previstos en la propia norma, como al nuevo *ethos* anti-asistencialista, el mensaje moral que los debates previos a la ley enviaron ya a la *underclass*: se ha abierto paso claramente en la sociedad americana la noción de que la dependencia asistencial permanente es nociva para los propios asistidos, en la medida en que desincentiva el matrimonio y la búsqueda de empleo. Esta idea ha sido asumido incluso por buena parte de la izquierda: fue el presidente Bill CLINTON quien prometió en la campaña presidencial de 1992 “terminar con el Estado del Bienestar tal como lo conocemos [end welfare as we know it]” y, una vez en el cargo, siguió hablando con claridad sobre la necesidad de potenciar el matrimonio y la ética del trabajo: “[T]he public debate about welfare reform sent a strong symbolic message that, in the future, welfare would be time-limited and that single mothers would be expected to work and be self-reliant. This message communicated to potential single mothers that the welfare system would be less supportive of out-of-wedlock childbearing and that raising a child outside of marriage would be more challenging in the future. The reduction in out-of-wedlock births was, at least in part, a response to this message” (RECTOR, R., “The Impact of Welfare Reform”, Statement of Robert Rector Before the Committee on Ways and Means, United States House of Representatives, July 19, 2006 [http://www.heritage.org/Research/Welfare/tst071906a.cfm]).

<sup>131</sup> O’NEILL, J.E.-HILL, M.A., “Gaining Ground? Measuring the Impact of Welfare Reform on Welfare and Work,” *Manhattan Institute Civic Report*, No. 17, July 2001, pp. 10-14.

<sup>132</sup> La línea de pobreza *relativa* a la que aludimos *supra*. Debe recordarse que el 73% de los “pobres” americanos posee automóvil, etc. Vid. nota 97.

1995 al 17.8% en 2004<sup>133</sup>. Especialmente revelador (confirmador de la intuición de que el pleno empleo es mejor remedio para la pobreza que cualquier asistencia social) es el hecho de que el porcentaje de niños negros por debajo de la línea de pobreza -que *no había descendido* durante los 30 años de aplicación intensiva de programas asistenciales socialdemócratas (40.4% en 1971, 41.5% en 1995)- cayó en picado en los primeros años de aplicación del PRWORA, situándose en un 30.0% sin precedentes en 2001<sup>134</sup>. El porcentaje de hijos de madres solteras que se encontraban por debajo de la línea de pobreza descendió de 50.3% en 1995 a 39.8% en 2001<sup>135</sup>.

El éxito espectacular del PRWORA en lo que se refiere a la promoción del empleo, la ruptura del círculo vicioso de la dependencia asistencial, la reducción de la pobreza entre los asistidos, etc. representa una notable confirmación empírica de la tesis liberal-conservadora sobre la nocividad del EB para la *self-reliance* y la ética del trabajo (y, en último extremo, para el bienestar) de los pobres. Los resultados obtenidos en lo que se refiere al segundo objetivo del PRWORA (incentivación del matrimonio) han sido menos brillantes: el porcentaje de nacimientos fuera del matrimonio siguió creciendo, si bien a un ritmo más lento de lo que había hecho hasta 1995 (32.2% en 1995, 34.6% en 2003; si la *illegitimacy* hubiera seguido aumentando a la velocidad con que lo hizo entre 1965 y 1995, hubiese debido alcanzar un porcentaje del 41.6% en 2003)<sup>136</sup>.

#### IV) CONCLUSIONES Y DESAFÍOS

— Ninguno de los planteamientos liberales analizados es vulnerable a la sempiterna objeción socialista: “los liberales son “darwinistas sociales” que pretenden confiar todo al mercado, abandonar a los desvalidos a su suerte, permitir que los pobres que no pueden costearse un seguro médico se mue-

<sup>133</sup> U.S. Census Bureau, *Income, Poverty, and Health Insurance Coverage in the United States: 2004*, August, 2005, p. 52.

<sup>134</sup> U.S. Census Bureau, *Income, Poverty ...*, cit., pp. 53-54.

<sup>135</sup> “Historical Poverty Tables, Table 10”, website del U.S. Census Bureau: <http://www.census.gov/hhes/poverty/hispov/hstpov10.html>.

<sup>136</sup> RECTOR, R., “The Impact of Welfare Reform”, cit.

ran en las aceras”, etc. Los autores estudiados consideran irrenunciable el principio según el cual *nadie debe quedar privado de educación o asistencia sanitaria por falta de recursos*. Ningún liberal contemporáneo cuestiona que todos tengan derecho a sanidad, educación y pensiones de jubilación: la discusión estriba en cómo garantizar esos derechos con la máxima eficacia y el mínimo gasto. Y la “sovietización” de los servicios no es, en su opinión, la estrategia que mejor los satisface.

— La caída de las tasas de natalidad y la desintegración de la familia (descenso de la nupcialidad, aumento de los divorcios, aumento del porcentaje de nacimientos fuera del matrimonio, etc.) me parecen los problemas más graves que tienen planteados las sociedades occidentales contemporáneas. El tratamiento que hacen Marsland o Murray de la incidencia de las políticas asistenciales en la crisis de la familia (la han acelerado, al asumir en parte “papá Estado” las tradicionales funciones provisoras del cabeza de familia) es interesante ... aunque insuficiente. En la crisis de la familia concurren una serie de factores (retroceso de la religión, relajación de los criterios de moral sexual dominantes, incorporación de la mujer al mercado laboral, etc.), y la interferencia del Estado del Bienestar podría ser uno más de ellos. El análisis de Marsland, sin embargo, deja fuera una variable importante: el Estado del Bienestar puede haber facilitado la disolución de las familias (o su no formación) al garantizar una “red de seguridad” que recoge a las mujeres e hijos abandonados o no reconocidos por los varones ... pero también implica un mecanismo de redistribución que opera en favor de las familias con hijos (los contribuyentes sin hijos ayudan a financiar la educación y la sanidad infantil). En una sociedad en la que sanidad y educación estuvieran *totalmente confiadas al mercado*, las familias estarían asumiendo “a pelo” el sobrecoste derivado de la manutención de los hijos. Esta es una consideración *crucial* que no ha recibido, en mi opinión, una atención suficiente por parte de los autores liberales.

— El mantenimiento –o, si es posible, el incremento– del sesgo pro-familia me parece el ángulo esencial desde el que examinar las diversas propuestas de liberalización-privatización. Podría estudiarse la canalización de

dicho sesgo a través de desgravaciones o exenciones fiscales (así, el Estado financiaría a las familias con hijos, no mediante la provisión de médicos infantiles y plazas escolares gratis, sino mediante desgravaciones fiscales equivalentes al coste de tales servicios en el mercado). La otra alternativa sería el sistema de cheque escolar y/o cheque sanitario. En este escenario, la educación y/o la sanidad serían privadas, pero el Estado asumiría el coste de los servicios (en el caso de los niños) mediante la distribución de los *vouchers* correspondientes a las familias (en lugar de ofrecerme una plaza gratis en una escuela pública, el Estado me ofrece un cheque con el que llevar a mi hijo a la escuela privada de mi elección). Una tercera alternativa sería la cobertura de los servicios sanitarios de *todos* los ciudadanos (no sólo la de los niños) mediante cheques. Este último es el sistema hacia el que avanza Suecia (antiguo faro de la socialdemocracia)<sup>137</sup> desde hace 18 años: privatización progresiva de la sanidad y la enseñanza, con redistribución estatal del coste de los servicios mediante un sistema de cheques (lo que allí se conoce como “revolución de la libertad de elección [*Valfrihetsrevolution*]”)<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> Tras haber colocado al Estado al borde de la bancarrota en 1993, el sistema de bienestar sueco ha avanzado resueltamente hacia la “revolución de la libertad de elección” (que implica la introducción gradual del “cheque escolar” y el “cheque sanitario”). “Lo que la izquierda [que mitificaba el “modelo socialdemócrata sueco”] ignora [...] es que la misma Suecia ya ha abandonado este modelo que lleva su nombre. [...] Este país nórdico se está convirtiendo en un nuevo modelo, pero no ya de estatismo sin límites, sino de una combinación dinámica de la responsabilidad pública por la equidad con un pujante capitalismo del bienestar y una libertad ciudadana de elección cada vez más amplia” (ROJAS, M., *Reinventar el Estado del Bienestar*, cit., pp. 13-14).

<sup>138</sup> “El renacimiento liberal condujo en Suecia al surgimiento de una crítica del paternalismo estatal desde puntos de vista más individualistas y pro-mercado” (ROJAS, M., *Reinventar el Estado del Bienestar*, cit., p. 52). La “revolución” está consistiendo en: “[L]a ruptura de los monopolios estatales sobre la provisión de los servicios de bienestar. [...] [L]a creación de sistemas de bienestar que se abran e incluso inviten al sector empresarial privado a participar en la producción de servicios bajo condiciones que sean lo más cercanas posible a un mercado plenamente competitivo” (op. cit., p. 56). “La libertad de elección ha sido ampliamente reconocida como principio fundamental [...]. La forma más señera de esta libertad de elección está dada por el sistema de *vouchers* o vales del bienestar. El primer ejemplo de los mismos fue el vale para la educación básica, implantado ya en 1992 por el Gobierno [conservador] de Carl Bildt, y que hoy rige para toda la educación preescolar, básica y secundaria del país. Este sistema dio a padres e hijos el derecho a elegir, sin costo extra, la escuela de su preferencia, ya sea dentro del sector escolar público o entre las así llamadas escuelas independientes [privadas]. Este sistema fue acompañado por una amplia libertad de establecer escuelas de este tipo y de competir, en condiciones bastante justas, con el sector público. [...] Este cambio [...] se ha reproducido de diversas formas en otros sectores.



— Creo que el pensamiento liberal no ha asumido aún con suficiente lucidez el desafío planteado por la desintegración creciente de la familia en las sociedades desarrolladas, y la letal amenaza (por razones demográficas [hundimiento de la natalidad] y formativas [los niños no criados por familias intactas reciben una educación peor, son más propensos a la delincuencia y a los desórdenes emocionales, etc.]) que ésta proyecta sobre su sostenibilidad. Hace falta una nueva síntesis que introduzca un fuerte vector pro-familia en el cuerpo teórico del liberalismo. No basta con exigir que el Estado no arrebatase a los padres el derecho a educarles en valores, transmitirles su visión del mundo (polémicas sobre la Educación para la Ciudadanía, etc.). Esta es una reivindicación que encaja bien en el liberalismo clásico, en la medida en que se deriva para el Estado un deber de abstención (no adoctrinar a los niños). Sin embargo, la no-interferencia ideológica del Estado en la educación no es la única reivindicación que la familia contemporánea puede dirigir a los poderes públicos. Creo que debe insistirse también en el mantenimiento (incluso, si es posible, el reforzamiento) de los mecanismos redistributivos que permiten la co-financiación colectiva de la crianza de los hijos. Jean-Didier Lecaillon ha mostrado cómo, en el caso francés, la “compensación” económica de las cargas familiares estaba mejor asegurada en 1960 que en 1990<sup>139</sup>. Los datos de Lecaillon —confirmados, para el caso español, por los más recientes de Josep Miró<sup>140</sup>— muestran hasta qué punto tener hijos es, económicamente, un “negocio ruinoso” para las familias actuales; además, la carga financiera de la paternidad tiende a crecer: en 1979, una familia con un hijo debía tener ingresos un 19% superiores a los de una familia sin hijos para gozar del mismo nivel de vida; en 1989, la distancia (la “penalización” económica derivada de la llegada del primer hijo) había pasado a ser de un 30%. En 1979, una familia con dos hijos debía percibir ingresos un 42% superior-

---

Cada vez son más los municipios que organizan sus servicios a través de sistemas de vales de bienestar, especialmente los brindados a jubilados y ancianos [...]. Al mismo tiempo, existe hoy en el sector de la salud [...] [una tendencia a] la participación del sector empresarial como proveedor de servicios sanitarios dentro del sistema fiscalmente financiado de salud” (ROJAS, M., op. cit., pp. 59-60).

<sup>139</sup> Vid. LECAILLON, J.-D., *La famille, source de prospérité*, Regnier, París, 1995, p. 26.

<sup>140</sup> El sistema de bienestar español no es únicamente insostenible, sino también [...] injusto con los matrimonios con dos o más hijos, especialmente si además acuden a una escuela concertada” (MIRÓ, J., *El fin del bienestar*, cit., p. 49; vid. datos de Tabla 5, p. 49).

res a los de una familia sin hijos para poder disfrutar del mismo nivel de vida que ésta; para 1989, el porcentaje había subido hasta el 57%<sup>141</sup>. Y estos cálculos *incluyen ya* las *allocations familiales* (relativamente generosas en Francia), desgravaciones fiscales, y demás incentivos pro-paternidad presentes en el sistema jurídico francés.

— El principio de “internalización de la responsabilidad” preconizado por David Schmidtz parecería exigir que “cada palo aguante su vela”: nadie obligaba a las parejas a tener hijos, así que ellas deben asumir responsablemente la “penalización” económica derivada de dicha decisión. Sin embargo, esta forma de pensar (que no digo sea sostenida expresamente por el propio Schmidtz) sería *suicida*. Es suicida porque las tasas de natalidad han caído en Europa hasta muy por debajo del índice de sustitución generacional, abocando al continente a un futuro poco halagüeño de implosión demográfica o “eurabización” (“invasión” inmigratoria). El liberalismo clásico fue formulado en una época en que la familia y la paternidad simplemente podían darse por supuestas: formaban parte del “paisaje natural”, *the facts of life*. Hoy ya no es así<sup>142</sup>. Cada vez menos gente se decide a tener hijos en número suficiente (suficiente para garantizar el relevo generacional). Estos “últimos padres” están prestando un servicio esencial a la sociedad: ¡proporcionar la siguiente generación! El Estado debería cuidarlos como oro en paño<sup>143</sup>. Para

<sup>141</sup> LECAILLON, J.-D., *La famille, source de prospérité*, cit., p. 27.

<sup>142</sup> LECAILLON distingue tres estadios en el proceso que conduce a la “Europa sin niños”: 1) la fase del *niño-rey*: los padres deciden cambiar “cantidad por calidad” en lo que se refiere a la descendencia: tener menos hijos y proporcionarles una educación muy esmerada; desaparecen las familias numerosas, sustituidas por el hijo único o la “parejita”; estos niños-reyes reciben a menudo sobreprotección y un exceso de atención, lo cual repercute negativamente en la maduración de su personalidad; 2) la de la *pareja-reina*: la libertad, el bienestar y el equilibrio de los cónyuges pasan a ser la prioridad central de la pareja, lo cual puede conducir incluso a la declinación total de la paternidad (los hijos son percibidos como un estorbo para la autorrealización); 3) la del *individuo-rey*: en esta fase, el individualismo es llevado a sus últimas consecuencias; la autorrealización personal (económica, profesional, sexual, etc.) se convierte en el imperativo absoluto; incluso el cónyuge aparece ahora como un obstáculo a la realización individual: el/la *yuppy* o “soltero[a] de oro” emerge como el nuevo ideal social. Cf. LECAILLON, J.D., op. cit., p. 38.

<sup>143</sup> “L’enjeu est bien de préciser le contenu de la fonction parentale: oui ou non estime-t-on que la société bénéficie du renouvellement des générations ? Oui ou non vaut-il mieux [...] que les enfants qui naissent soient entourés et élevés dans un cadre facilitant leur équilibre et leur épanouissement ? La seule véritable question à laquelle il faut répondre est celle de

empezar, compensándoles en la medida de lo posible el sacrificio económico que representa la paternidad. (Esto, repito, no tiene por qué implicar el mantenimiento a ultranza de los sistemas “sovietizados” de sanidad y educación. Lo fundamental es que los padres no tengan que asumir en solitario los gastos derivados de la educación y cuidado médico de sus hijos. El resultado deseado puede muy bien conseguirse, por ejemplo, mediante cheques escolares y sanitarios, o bien mediante desgravaciones fiscales equivalentes a esas inversiones).

— Los críticos liberales han hecho bien denunciando el posible efecto desincentivador del matrimonio que pueden tener, por ejemplo, las ayudas incondicionales a las madres solteras. Difícilmente cabría encuadrar tales subsidios, sin embargo, en el concepto de política *familiar*. La política familiar implica la promoción expresa de lo que se suele conocer como “familia tradicional”, basada en el matrimonio. Se trata de rodear a la institución del máximo de ventajas legales y económicas posibles, incentivando así a las parejas a contraer (y permanecer en el) matrimonio. Como indica Lecaillon, la política familiar ha ido disolviéndose en la política *social* en las últimas décadas<sup>144</sup>: esto se ha debido, probablemente, a razones ideológicas (la ideología “sesentayochista” que impregna cada vez más a las sociedades occidentales desprecia a la “familia tradicional”, viendo en ella una estructura represiva, patriarcal, etc.): no se considera ya adecuado auxiliar a *la familia en cuanto tal*, sino, en todo caso, a sus miembros individualmente considerados, en tanto que incursos en situaciones de vulnerabilidad socio-económica. La inspiración anti-pobreza prevalece sobre la inspiración pro-familia<sup>145</sup>: se condicionan las ayudas al nivel socio-económico y, en cambio, dejan de condicionarse al hecho de estar casados<sup>146</sup>.

---

savoir si l’existence de familles unies et stables est souhaitable pour le développement de la société. Si la réponse est positive, il faut en tirer les conséquences, c’est-à-dire assurer une contrepartie à ceux qui ont plus particulièrement une vocation de parents, en échange de la contribution qu’ils apportent à la collectivité » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 50).

<sup>144</sup> “Les orientations prises ne font en effet que confirmer la tendance à la substitution de la politique familiale par des mesures d’ordre social, avec l’emploi comme objectif annoncé » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 86).

<sup>145</sup> Las diferencias conceptuales entre una y otra políticas son obvias: la política social aspira a *hacer desaparecer* la pobreza (y, en esa medida, a autoextinguirse), en tanto que la políti-

— Muchos posiblemente objetarán que casi nadie decide tener o dejar de tener un niño “sólo por razones económicas”: que en la caída de la natalidad concurren muchos factores, y que la insuficiencia de las prestaciones pro-familia es sólo uno de ellos, y probablemente no el más importante. A ello cabría contestar:

a) Se ha comprobado históricamente que las políticas pro-familia pueden funcionar. Francia conoció ya un alarmante descenso de la natalidad en el período de entreguerras: se reaccionó con el *Code de la famille* en 1939, completado por un paquete de medidas (fiscales, asistenciales, etc.) adoptadas en 1948. El resultado fue que el *baby boom* de posguerra –común a toda Europa– resultó en Francia más espectacular y sostenido que en otros países. La región del Sarre (bajo administración francesa hasta 1954) disfrutó en aquellos años el índice de natalidad más alto de Alemania: la diferencia sólo cabe atribuirla a los efectos de la legislación natalista francesa, aplicada también en el Sarre (cuando el *Land* fue restituido a la RFA, se convirtió en una de las regiones alemanas con tasa de natalidad más baja).

b) Es cierto que las razones del declive de la familia y la natalidad son más culturales e ideológicas que económicas<sup>147</sup>. La recuperación de la familia sólo será factible si se lanza toda una ofensiva cultural que revalorice la institución (como la que tuvo lugar en EEUU a partir de los 80 con la pro-

---

ca familiar aspira a *conservar* la familia: “Contrairement à la politique sociale, la politique familiale a pour fonction d’assurer le prolongement de la situation qui est à l’origine de l’intervention et non de la faire cesser. [...] [L]a politique sociale ne s’intéresse qu’aux groupes particulièrement défavorisés ; la politique familiale doit au contraire couvrir l’ensemble des décisions de portée générale en faveur de [...] toutes les familles. La confusion de plus en plus courante entre les notions de politique familiale et sociale est finalement très révélatrice de l’abandon de la première » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 90).

<sup>146</sup> “[L]e système [...] est peu à peu marqué, surtout à partir des années 60, par une profonde rupture dans les motivations : les mesures sont désormais limitées à certaines catégories de familles, en fonction de considérations que l’on peut qualifier de « sociales » (plus de 50% des prestations versées le sont désormais sous condition de ressources) » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 95).

<sup>147</sup> «La politique familiale ne peut se réduire à une question d’argent. La dimension pédagogique et éducative par exemple est très importante ; toute mesure permettant d’améliorer l’image de la famille dans l’opinion ne doit pas être négligée. De même, des actions sur l’environnement, l’aménagement du cadre de vie peuvent contribuer à rendre la société plus accueillante aux familles » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 109).

moción de los *family values*: en Europa necesitamos algo parecido). Esta ofensiva debería partir de la propia sociedad civil (los creadores de opinión, los cineastas, los novelistas, los docentes, los periodistas ...). Pero el Estado puede colaborar: la legislación y las medidas estatales envían mensajes morales a la población. Por ejemplo, si se cuasi-equipara el tratamiento jurídico de las parejas de hecho al de los matrimonios, se está trasladando a la gente un mensaje anti-familia: “casarse es anticuado; las leyes os prometen las mismas ventajas sin necesidad de “atarse” para toda la vida”. Si se rodea a la pareja casada del máximo de privilegios legales y económicos, se está transmitiendo un mensaje de signo inverso: “casarse y tener hijos no es una antigualla rancia y castrante, sino algo digno, noble, merecedor de reconocimiento”<sup>148</sup>. Probablemente, lo que necesitan los “últimos padres” –el menguante sector de población que todavía persiste en ese “aburrido” estilo de vida consistente en emparejarse vitaliciamente y tener hijos- no es tanto estímulo económico como *reconocimiento cultural*: prestigio, gratitud, revalorización de la función parental.

---

<sup>148</sup> “Il faudrait dire clairement (mais en est-on vraiment convaincu?), et montrer concrètement, que c’est la famille en tant que telle, cellule de base de la société, premier lieu d’apprentissage des relations sociales, qui est le creuset de toute vie humaine. A partir de là, [...] il convient d’engager une action en profondeur pour revaloriser culturellement la fonction parentale et accueillir l’enfant » (LECAILLON, J.D., op. cit., p. 114).



## La ciencia política de Tocqueville ante el mundo globalizado

JOAO ROBERTO DOS SANTOS DA COSTA E SILVA\*

Tocqueville es el gran analista de la democracia. En efecto, observa en su tiempo la “revolución democrática” y se plantea el problema de la construcción de la libertad política para las nacientes sociedades democráticas. Delimita el proyecto de una república democrática a partir de un hecho histórico irreversible, irresistible y providencial: el principio social de la igualdad de condiciones. Su meta es la defensa de la dignidad del hombre, lo cual exige una adecuada educación para afrontar los desafíos de los tiempos democráticos. El estudio que presento tiene como objeto la actualidad de la ciencia política que propugna Tocqueville. Está estructurado en cinco partes: la parte introductoria, la orientación, una síntesis muy breve de los capítulos de mi tesis de Doctorado, la justificación del título de la tesis —*El arte de ser libre en el pensamiento de Tocqueville*— y la conclusión. El argumento nuclear de este análisis es sencillo y de gran actualidad: indagar sobre la perfección de lo humano según la forma de gobierno y el sistema de administración pública.

Abordo un aspecto de la obra de Tocqueville que, a mi parecer, no es suficientemente destacado: Tocqueville como un pensador cristiano, un precursor de la doctrina social de la Iglesia. Considero que este autor fue mal interpretado y prácticamente desconocido en sus planteamientos en el campo del catolicismo social, un movimiento que caracterizó la Francia de

---

\* Dr. Joao Roberto dos Santos da Costa e Silva, Universidad CEU-San Pablo.

su tiempo en medio de los problemas introducidos con la Revolución Industrial<sup>1</sup>.

Su punto de partida es la comparación entre el estado social democrático francés y el norteamericano: «Cómo hacer para combinar el espíritu de igualdad con el espíritu de libertad y para hacer reinar la libertad en medio de una sociedad nivelada»<sup>2</sup>. En ese análisis indica las bases para la fundación de una forma de gobierno democrático libre, en el cual el hombre democrático desarrolle su inteligencia y exprese su poder creador. Esta meta depende en gran medida de dos factores: por un lado la armonía entre el “espíritu de religión” y el “espíritu de libertad”, y por el otro la adecuada formación del poder social<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Christian Dubois explica las causas de la preterición de la obra de Tocqueville y su redescubrimiento: “Ignorer ou minorer sa pensée dérangeante a été l’attitude confortable qui a longtemps prévalu avant sa redécouverte hexagonale par Raymond Aron puis par François Furet. La crise, à la fois politique et intellectuelle du courant marxiste dans les années 80, achève le retour à la mode du penseur de la ‘moyennisation’ et de l’inutilité des révolutions”. Christian Dubois, *Alexis de Tocqueville – Vie, œuvres, concepts* (Paris: Ellipses, 2004), p. 3.

<sup>2</sup> *D. A.*, 2 (Nolla), p. 335 nota b. En este artículo adopto la siguiente abreviatura: *D. A.* - Se refiere a *La democracia en América*, edición y traducción de Eduardo Nolla Blanco, Aguilar, Madrid, 1990. Después de la coma se indicará el volumen (I o II), entre paréntesis el editor y por último, fuera del paréntesis, la página. Por ejemplo: *D. A.*, I (Nolla), p. 99

<sup>3</sup> Larry Siedentop subraya que el análisis tocquevilliano sobre el poder social y la actividad económica supera, por ejemplo, al que realizó Karl Marx. Siedentop pone al descubierto esta contraposición: el pensamiento socialista, al que Tocqueville considera una forma de nivelar la vida en sociedad de modo artificial, y la aguda visión del pensador francés sobre el futuro de la libertad política: “It is often said that the most powerful rival visions of the future have been those of Karl Marx and Alexis de Tocqueville. If so, the latter seems to have carried the day. The recent widespread, though no doubt precarious, reaction against monolithic states, one-party governments and command economies would have delighted the liberal French aristocrat, who, from his first encounter with socialist ideas in the 1840s, considered them sentimental and, more important, reactionary. Tocqueville considered socialist ideas reactionary because they sought to extend what he saw as a dangerous development of the French ancien régime, the centralization of power”. Larry Siedentop. *Tocqueville* (Oxford: Oxford University Press, 1994), prologue, p. v.



## 1. INTRODUCCIÓN

Tocqueville, a quien avala su formación de jurista, hombre público, científico social y experto en civilización, argumenta que la religión cristiana es una religión favorable a la armonía entre libertad e igualdad y al quehacer político<sup>4</sup>; sin “espíritu de religión”, una sociedad democrática tiende a centralizar el poder en manos del Estado debido, entre otros problemas, al individualismo y al egoísmo. Tocqueville analiza la condición humana en las sociedades de su época y de otros tiempos y teme que el hombre democrático retroceda al estado de barbarie en ausencia de la unión entre la fe y la libertad individual. Cuando ocupa el cargo de ministro de Asuntos Extranjeros en la Segunda República, defiende a la Santa Sede ante el avance de los enemigos políticos de la religión católica y argumenta que el estado social democrático no choca necesariamente con el orden moral de raíz cristiana. La postura de Pío IX le parece sólida y necesaria para la integridad del mundo cristiano<sup>5</sup>.

Para evidenciar el vínculo que une a Tocqueville con el credo cristiano elijo el texto en el cual se encuentra la referencia a la persona histórica de

---

<sup>4</sup> Tocqueville observa el escenario norteamericano donde el estado social democrático parece armonizarse con el entorno, un país de vastas regiones, de diversos accidentes geográficos y una variedad de paisajes que definen un orden simple y majestuoso de vida. En ese rincón del mundo el “espíritu de religión” y el “espíritu de libertad” se encuentran en armonía desde la fundación de los primeros municipios de Nueva Inglaterra: “*La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre, en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar que le está reservado, sabe que su imperio está tanto mejor establecido cuanto que no reina más que por sus propias fuerzas y domina sin apoyo sobre los corazones*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 44.

<sup>5</sup> Tocqueville comparte las ideas sobre la libertad y la fe que defiende su amigo el diputado Corcelle, con quien mantiene una intensa correspondencia. Como su amigo, intenta sostener la línea política francesa de apoyo a Pío IX en el período que antecede al golpe de Estado de Luis Napoleón: “*J’espère qu’elles seront entendues; je l’espère, parce que j’ai foi dans la parole et dans le caractère de Pie IX; je l’espère, parce qu’en se rendant à nos prières, il ne fera que persévérer dans ce grand dessein, dont parlait M. de Corcelle, de réconcilier la liberté avec la foi, et que continuer ce grand rôle qu’il a si glorieusement commencé (Rires ironiques à gauche), ce grand rôle qui lui a valu tant de suffrages et des encouragements si illustres, lorsqu’à ses premiers pas l’Europe tout entière applaudissait à ses efforts, et que des voix éloquentes lui criaient de toutes parts, de cette tribune même: courage, saint-père! courage! (Exclamations à gauche)*”. Alexis de Tocqueville, “Interpellation Arnaud de l’Ariège sur les affaires de Rome (séance du 6 août 1849)”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes, III, 3 - Paris: Gallimard, 1990)*, pp. 362-363.

Jesucristo y a la revolución cultural que consagró los usos, las leyes, las costumbres, los hábitos y las opiniones que gradualmente pasaron a tener vigencia en el mundo cristiano: «Todos los grandes escritores de la Antigüedad formaban parte de la aristocracia de los amos, o al menos veían establecida ante sus ojos sin discusión esa aristocracia. Su espíritu, tras haberse extendido por varias partes, se encontró limitado por esa y fue necesario que Jesucristo viniese a la tierra para hacer comprender que todos los miembros de la especie humana son semejantes e iguales por naturaleza»<sup>6</sup>. Se puede comprender que para Tocqueville la libertad individual se revista de la forma más completa del deber moral, espiritual e intelectual de cada persona. En este artículo quiero aludir a mi interés por los lazos que encuentro entre la nueva ciencia política y la doctrina cristiana de la creación y de la libertad individual<sup>7</sup>.

En efecto, a escribir estas páginas me mueve el haber leído el discurso del Papa Benedicto XVI en la *Jornada Mundial de la Paz* de este año 2009, dedicado a la relación entre riqueza y pobreza en un mundo globalizado. En las primeras líneas de su mensaje hace referencia a su antecesor, fallecido el 2 de abril de 2005. En 1993, con ocasión de esa misma *Jornada Mundial de la Paz*, Juan Pablo II se refirió también al tema de la relación entre riqueza y pobreza. El progreso justo, fraterno y solidario se vuelve la clave del éxito del proceso de globalización tras la caída del Muro de Berlín (al final de la *Guerra Fría*)<sup>8</sup>. Karol Wojtyla fue un verdadero apóstol y humanista cristiano que orientó parte de sus escritos al análisis de los logros y los fracasos del mundo moderno, en un contexto marcado por la herencia de la Segunda Guerra Mundial<sup>9</sup>. En el campo de las relaciones diplomáticas subrayó el

<sup>6</sup> *D. A.*, II (Nolla), p. 39. En el texto citado el pronombre demostrativo ‘esa’ hace referencia a la aristocracia.

<sup>7</sup> Tocqueville analiza la relación entre el Creador y la criatura humana, un ser llamado a actuar con sentido de responsabilidad en su labor diaria: “*La Providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni del todo esclavo. Traza, es verdad, alrededor de cada hombre un círculo fatal del que no puede salir, pero dentro de esos vastos límites el hombre es poderoso y libre, y lo mismo sucede con los pueblos*”. *D. A.*, II (Nolla), p. 392.

<sup>8</sup> Ver <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20081208\\_xlii-world-day-peace\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20081208_xlii-world-day-peace_sp.html)>.

<sup>9</sup> Juan Pablo II rinde homenaje a la *Populorum Progressio* y hace referencia a dos ideologías que mantienen a los países en desarrollo financieramente dependientes de los países más desarrollados (el denominado eje Norte/Sur). Ese tipo de progreso que ignora principios de

conflicto entre los dos bloques convencionalmente denominados Oriente y Occidente, un problema de orden político y geopolítico de naturaleza ideológica, un foco permanente de tensión internacional que choca con el mensaje genuinamente cristiano de igualdad y de libertad y que borra el ideal de la paz social<sup>10</sup>.

El mensaje cristiano sigue teniendo actualidad en el mundo globalizado. Para edificar un mundo mejor asentado en la justicia y en el derecho natural, es esencial favorecer la educación humanista<sup>11</sup>. En la visión cristiana del mundo la actividad pedagógica adquiere el estatus de una ciencia irrenunciable para el éxito de un proyecto cultural apoyado en el respeto, el diálogo y la amistad. En ese contexto resulta posible pensar en el bien común de la familia humana<sup>12</sup>.

Como testimonio de la permanencia y del interés constante de las concepciones que inauguró Tocqueville, transcribo las palabras del párrafo 22 de la *Spe Salvi* de Benedicto XVI: «Es necesario que en la autocrítica de la Edad Moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces»<sup>13</sup>. Esta exhortación subraya la concepción del progreso tecnológico y

---

soberanía y de libre acción no es sostenible y agranda los problemas del orden internacional: “*En Occidente existe, en efecto, un sistema inspirado históricamente en el capitalismo liberal, tal como se desarrolló en el siglo pasado; en Oriente se da un sistema inspirado en el colectivismo marxista, que nació de la interpretación de la clase proletaria, realizada a la luz de una peculiar lectura de la historia*”. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_ip-ii\\_enc\\_3...>](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_ip-ii_enc_3...) (20), p. 11/42.

<sup>10</sup> Sobre este asunto de la civilización de la paz en Juan Pablo II puede consultarse la tesis que defendí en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo – PUC con el título “*João de Deus*” – o sentido de responsabilidade pela construção da civilização da paz el día 1 de octubre de 1999, y con la cual obtuve el título de Mestrado en Ciencias de la Religión.

<sup>11</sup> Procuré ahondar en ese tema en mi artículo “El arte de comunicar en Karol Wojtyła”, *Anuario Filosófico*, XXXIV/3, 2001, pp. 759-767. En ese trabajo establezco el puente entre el pensamiento de Cicerón y el de Juan Pablo II sobre la educación humanista.

<sup>12</sup> El progreso sostenible depende en gran medida de una educación que identifica las condiciones que favorecen el desarrollo de la vida humana, como los hábitos saludables de la vida física, psíquica, afectiva y social. Ver Alfonso A. Cuadrón (org.), *Doctrina Social de la Iglesia. Manual Abreviado*, presentación por Mons. Emilio Benavent Escuin (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Fundación Pablo VI, 1996), pp. 154-155.

<sup>13</sup> Benedicto XVI, *Carta Encíclica “Spe Salvi”*. *Sobre la esperanza cristiana*; segunda edición (Madrid: Palabra, diciembre 2007), p. 41.

científico, un tema medular en la discusión intelectual de nuestro tiempo. La lectura hermenéutica de la modernidad permite superar la visión limitada de una cultura que se aleja de los fundamentos cristianos y pone en riesgo la seguridad y el propio futuro de la humanidad. Joseph Ratzinger ha leído a Tocqueville y ha redactado comentarios a *La democracia en América* que mueven a una reflexión sobre la conducta ética que asegure el desarrollo moral, espiritual e intelectual de cada persona.

En su lectura de *La democracia en América* y posterior reflexión sobre la sociedad norteamericana<sup>14</sup>, Joseph Ratzinger se extiende en consideraciones acerca de la naturaleza del derecho, pues le preocupa el problema de cómo robustecer el derecho y el bien en sociedad frente a la ingenuidad y el cinismo, sin que la fuerza del derecho sea impuesta de forma arbitraria o coactiva. Esto es lo que se observa con gran frecuencia en el actual escenario jurídico mundial, donde impera el positivismo jurídico a ultranza<sup>15</sup>.

A la luz de esta preocupación por la fundamentación del derecho es como Joseph Ratzinger acude a la obra tocquevilliana, en la cual encuentra un análisis ejemplar de cómo, sin convicciones morales comunes, las instituciones no pueden durar ni surtir efecto. Este juicio es de orden antropológico y moral, y pone de manifiesto que la razón política, tomada en el sentido de la

---

<sup>14</sup> Transcribo parte del texto en que se encuentra la referencia explícita a Tocqueville y al análisis de la democracia norteamericana: “*En este orden de cosas me ha impresionado siempre el análisis de Tocqueville en La Democracia en América. Una condición esencial para que se mantuviera unida esta formación constitutivamente quebradiza y fuera posible un orden de libertades en libertad vivida en común era, a juicio del gran pensador político, el que en América seguía viva la conciencia moral fundamental alimentada por el cristianismo protestante, la cual constituía el fundamento que sustentaba las instituciones y mecanismos democráticos*”. Joseph Ratzinger, *Verdad, valores y poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, traducción de José Luis del Barco, cuarta edición (Madrid: Rialp, 2005), p. 38.

<sup>15</sup> Caridad Velarde explora el concepto de sociedad civil (un concepto de origen ilustrado), al tiempo que su importancia para evitar la arbitrariedad. La sociedad civil es una realidad que afecta a las formas de gobierno y a la propia organización de las sociedades: “*Pero no constituye solamente una base desde la cual alzar un frente común al comunismo. Por el contrario, contiene los presupuestos de una alternativa a la sociedad liberal y al individualismo en ella inherente, ya que se opone al monopolio estatal que es imprescindible para la supervivencia de aquella. Dicho de otro modo, su crítica afecta a la idea misma de Estado sea éste mínimo o totalitario*”. Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999), p. 90.

soberanía de la ley, requiere reconocer el sustrato básico de la humanidad, es decir, el ser del hombre, y respetarlo como verdadero bien común.

Joseph Ratzinger define a Tocqueville como un pensador político que analiza el estado social democrático y el gobierno democrático a partir de la condición humana en cada situación específica. Ciertamente, Tocqueville es un analista del alma humana en el contexto de las dos nacientes sociedades democráticas: la francesa y la norteamericana<sup>16</sup>. Con esta clave de lectura sostengo que existe un nexo entre la doctrina social de la Iglesia y el pensamiento político y social de Tocqueville. He intentado reflejar tal conexión en mi tesis de Doctorado *El Arte de ser libre en el pensamiento de Tocqueville*.

Como humanista cristiano, el normando considera que, al educar al hombre y al ciudadano sobre bases cristianas, la sociedad moderna superará la actual crisis de orden moral, espiritual e intelectual que acompaña la crisis de la conciencia europea<sup>17</sup>. Esa labor pedagógica se basa en el diálogo propio de una sociedad civil activa, salvaguarda las conquistas de la civilización y facilita la integración entre los pueblos y las múltiples culturas. Además, afirmo que el modelo ideal de Tocqueville de una república democrática asentada en el “espíritu de libertad” no es una utopía y que arroja luz sobre el trabajo humano entendido como una actividad creadora y solidaria. La ac-

---

<sup>16</sup> Tocqueville relata el encuentro con un francés, un rico agricultor de Pensilvania, que vivía en Norteamérica desde hacía cuarenta años. Como la mayor parte de los emigrantes de Europa, su compatriota había llevado al Nuevo Mundo el amor indómito por la independencia y la idea del cambio social, uno de los principales factores para vencer las miserias humanas. Era de noche y el autor normando había pedido refugio. Sentados frente a la chimenea charlaron libremente sobre la importancia de la riqueza, del bienestar, de la república y de las costumbres regulares: “*Habló de la necesaria jerarquía que establece la fortuna entre los hombres, de la obediencia a la ley establecida, de la influencia de las buenas costumbres en la república y de la ayuda que las ideas religiosas prestan al orden y a la libertad. Llegó incluso a citar, como por descuido, en apoyo de una de sus opiniones políticas, la autoridad de Jesucristo*”. D. A., I (Nolla), p. 278.

<sup>17</sup> George Weigel reflexiona sobre la crisis moral de la civilización europea contemporánea marcada por un sentimiento vago de fraternidad no correspondida entre Europa y Norteamérica, la búsqueda de intereses exclusivos y los múltiples problemas que afectan al progreso de todos: “*Yo pienso que la diferencia radica en que la «despolitización» propugnada por Pierre Manent está más avanzada en Europa que en Estados Unidos. Y la razón de que sea así tiene mucho que ver con el secularismo europeo, un fenómeno que puede arrojar nueva luz sobre la catástrofe demográfica que se cierne sobre Europa*”. George Weigel, *Política sin Dios. Europa, América. El cubo y la catedral*; traducción de Dionisio Minguéz (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005), p. 39.

ción espontánea de la sociedad civil proporciona las claves para el progreso sostenible. Según Tocqueville, el progreso y la libertad política dependen en gran medida de la participación directa de cada ser humano en las múltiples actividades cotidianas en un municipio administrativamente soberano<sup>18</sup>.

## 2. EL MÉTODO

Luis Diez del Corral ha destacado la compleja situación del pensamiento europeo en pleno siglo XIX. Esta herencia intelectual condiciona las relaciones humanas en el mundo actual. En su obra *El liberalismo doctrinario*, este comentarista advierte sobre la importancia de unir el análisis político y los diversos elementos que informan cada sociedad.

Con este método el científico delimita la realidad de cada situación específica: «*Superficial resultaría el estudio de las ideas políticas sin tener en cuenta el sustrato sociológico y los supuestos culturales y religiosos. Amplitud de mirada ciertamente necesaria, pero que no excluye sino que antes bien exige un preciso rigor metódico y la modesta concreción de tema*»<sup>19</sup>. Diez del Corral alude al ámbito de lo político, de lo económico, de la cultura y de la moral en los diversos escenarios que configuraron el siglo XIX. Señala el déficit de conocimiento de ese período, una consecuencia de la falta de precisión en el análisis de las ideas de cada sistema de pensamiento. En la historia de la filosofía se suele indicar a Descartes como uno de los responsables de la confusión intelectual que se arrastra a lo largo de la modernidad<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Al final de la segunda *Democracia* Tocqueville recuerda la importancia de mantener a los hombres ocupados con la actividad política diaria en el ámbito de la vida municipal: “*Se olvida que es sobre todo en los detalles donde es más peligroso esclavizar a los hombres. Por mi parte, me inclinaria a creer la libertad menos necesaria en las grandes cosas que en las menores si pensase que se puede alguna vez estar seguro de la una sin poseer la otra*”. *D. A.*, II (Nolla), p. 376.

<sup>19</sup> Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario*; tercera edición (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1973), p. 9.

<sup>20</sup> William T. Bluhm presenta una lista de problemas acumulados en la modernidad a partir de los planteamientos de Descartes sobre la dualidad de la naturaleza humana. Ver William T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*; traducción de Juan San Miguel Querejeta (Barcelona: Labor Universitaria, 1985), p. 59.

Precisamente la confusión reinante en las diversas escuelas filosóficas en pleno siglo XIX me ha llevado a realizar un estudio hermenéutico de la obra tocquevilliana centrado en la “revolución democrática”. Este es el concepto que Tocqueville utiliza en su análisis político sobre la configuración del mundo occidental, donde se desarrolla la historia de la libertad y de la igualdad. En mi investigación examino la condición humana, las teorías del Estado y la sociología de la religión, las tres áreas que definen el sistema de hipótesis con las que he trabajado. Quedó claro que con la nueva ciencia política Tocqueville supera las teorías del contrato social que acompañan a la modernidad y recopila elementos para el proyecto de una nueva organización social cuya meta es concluir la Revolución Francesa con unas bases efectivamente cristianas<sup>21</sup>.

Con el ascenso de la burguesía en 1830 tiene inicio la confrontación entre el país legal y el país real. El Estado liberal borra las conquistas de la Revolución Francesa y la hegemonía del iusnaturalismo racionalista acarrea amplias consecuencias para el futuro de los pueblos. En Francia el burgués ilustrado desarrolla una concepción del progreso tomada en sentido específicamente económico, cultiva un optimismo mecanicista de la vida social y se dedica al espacio privado. Se borra el sentido común, una capacidad mental que dinamiza la plenitud del ser. Como capacidad mental, el sentido común se identifica con la capacidad de juicio y guía a los hombres en sus percepciones sensibles, sus reflexiones y sus acciones. Ese movimiento depende en gran medida del adecuado funcionamiento de la percepción, de la memoria, de la imaginación, del razonamiento, etc. Este es el sentido específico que el pensador ilustrado escocés Thomas Reid confiere al sentido común en su estudio sobre los procesos de conocimiento en los diversos sistemas filosóficos que acompañan a la modernidad<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Transcribo el texto de Tocqueville en apoyo a la Revolución Francesa: “*La Révolution a voulu que, politiquement, il n’y eût pas de classes; la Restauration, la royauté de Juillet ont voulu le contraire. Nous devons vouloir ce qu’ont voulu nos pères*”. Alexis de Tocqueville, “Discours prononcé à l’Assemblée Constituante dans la discussion du projet de Constitution sur la question du droit au travail”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes, III, 3* - Paris: Gallimard, 1990), p. 179.

<sup>22</sup> Reid alude al importante nexo entre la razón individual y el sentido común, que fue arruinado en la modernidad: “*Considero, entonces, si no sería más adecuado hacer una virtud de esa necesidad y, puesto que somos incapaces de deshacernos de la noción habitual y la*

El análisis que traza Tocqueville de la “revolución democrática” pone ante los ojos del lector temas esenciales para la comprensión de los problemas más graves que han acuciado a la tradición cristiana a lo largo de los tiempos modernos y que manifiestan el gran problema político tanto de los años que le tocó vivir como de los nuestros: organizar y establecer la democracia entre los cristianos<sup>23</sup>. Tocqueville nos lleva de la mano y explica el proceso histórico —la trama— entre libertad e igualdad. Esta clave de interpretación de la obra tocquevilliana me parece inequívoca y muy realista, porque permite definir los elementos de una educación humanista enraizada en el pensamiento perenne y se adecúa al mundo democrático<sup>24</sup>.

Me apoyo en Raymond Aron y su estudio de las ideas que Tocqueville formula sobre las consecuencias de la Revolución Industrial en la Francia orleanista, donde el contraste entre la riqueza y la pobreza impulsa a los obreros hacia la Revolución de Febrero (1848)<sup>25</sup>. La situación precaria de las masas obreras en los talleres y la falta de trabajo en los campos contrastan con el progreso económico de los norteamericanos, una sociedad donde el

---

*creencia en el mundo externo, reconciliar nuestra razón con el sentido común hasta donde nos sea posible. Aunque a la razón le cuesta soportar y sufrir ese yugo, ella es incapaz de arrojarlo lejos de sí, y si no se decide a ser la sierva de ese sentido, terminará siendo su esclava*. Thomas Reid, “Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común”, en José Hernández Prado, *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, versión castellana e introducción de José Hernández Prado (México: Amalgama Arte Editorial, 1998), p. 51.

<sup>23</sup> Tocqueville se refiere a la fundación de la democracia libre: “*La organización y el establecimiento de la democracia entre los cristianos es el gran problema político de nuestro tiempo. Los americanos, indudablemente, no resuelven ese problema, pero proporcionan enseñanzas útiles a aquellos que quieren resolverlo*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 300.

<sup>24</sup> No cabe duda: es muy difícil aprender a vivir en libertad. Pero es posible: “*Nunca se dirá demasiado: no hay nada más fecundo en maravillas que el arte de ser libre, pero no hay nada más duro que el aprendizaje de la libertad*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 236.

<sup>25</sup> Raymond Aron analiza los *Souvenirs* (la obra sobre la Revolución de 1848) y establece la contraposición entre el pensamiento de Ampère (el entusiasmo revolucionario) y el de Tocqueville (el escepticismo sobre los resultados de las sucesivas revoluciones), un asunto que ocupa páginas enteras de la historia francesa: “*Tocqueville, écrivant quelques années après, est plus convaincu que jamais que la Révolution de 1848 a été un événement malheureux. De son point de vue, il ne peut pas en être autrement, puisque le résultat dernier de la Révolution de 1848 a été de remplacer une monarchie semi-légitime, libérale et modérée, par ce qu’Auguste Comte appelle un dictateur temporel, par ce que Tocqueville appelle une monarchie bâtarde, et par ce que nous appelons plus vulgairement un Empire autoritaire*”. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber* (Paris: Gallimard, 1967), p. 281.



principio social de la igualdad está arraigado en las costumbres y donde la sociedad civil asegura la libertad política.

Tocqueville elabora el concepto de “mayoría compacta”<sup>26</sup>, una referencia al poder del hombre público y de la sociedad civil norteamericana. De modo contrario a las sociedades con gobierno monárquico, donde el rey concentra el poder deliberativo, Tocqueville señala que en las sociedades democráticas el poder de la mayoría es un poder absoluto, si bien no es menos cierto que dicho poder puede implicar la ruina de la “revolución democrática”. No obstante, como se lee en su ensayo sobre los modales en Nueva Inglaterra (por ejemplo, el encuentro entre el rico ciudadano y su zapatero), la sociedad civil educada políticamente evita los excesos de la democracia<sup>27</sup>.

En Francia el sistema de administración centralizado impulsa las doctrinas socialistas y propicia la emergencia del pensamiento marxiano<sup>28</sup>. Al final de la monarquía orleanista se define la línea divisoria entre el socialismo utópico, que defiende las visiones revolucionarias sobre el trabajo y el amor, y las tesis del socialismo pragmático en el marco de la lucha de clases llevado a cabo por Karl Marx en un tipo de análisis de carácter socio-económico del régimen capitalista. Raymond Aron afirma que Marx no proporcionó las respuestas al problema de las relaciones de poder, un tema esencial para realizar el análisis político contemporáneo<sup>29</sup>.

Esta opinión de Aron me lleva a cuestionar el interés que la obra del actual Arzobispo de Munich y Freising, Reinhard Marx, sobre *El Capital* de

---

<sup>26</sup> Para formar al hombre público son necesarias las costumbres políticas y las pasiones políticas elevadas, elementos que unen la libertad política y el espacio público: “*Ahora bien, ese elemento de fuerza no es más poderoso, proporcionalmente, en una gran república que en una pequeña. Así, mientras los medios de ataque aumentan sin cesar en número y poder, la fuerza de resistencia permanece la misma, y hasta se puede decir que disminuye, porque cuanto más numeroso es el pueblo y más se diversifica la naturaleza de los espíritus y de los intereses, más difícil es, en consecuencia, crear una mayoría compacta*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 152.

<sup>27</sup> Ver *D. A.*, I (Nolla), p. 175

<sup>28</sup> Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel investigan el giro del socialismo utópico hacia el científico: “*Al aparecer sobre la palestra Marx y Engels, los demás utópicos supervivientes tenían que ser repudiados por principio, ya que habían sido trascendidos por el socialismo científico*”. Frank E. Manuel; Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)*; versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo (Madrid: Taurus, 1984), p. 225.

<sup>29</sup> Ver Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber* (Paris: Gallimard, 1967), pp. 143-144.

Karl Marx despertó en Alemania. A finales de 2008 este libro ascendió a la lista de los más vendidos en Alemania. La revista *Time* presenta este título como un volumen que ha alcanzado celebridad justamente en un momento de crisis mundial como el actual, en que se ha sobrepasado las dimensiones económicas de la Gran Depresión en Estados Unidos (1929)<sup>30</sup>. Prosigo en la línea del aludido comentario de Luis Diez del Corral sobre el déficit de conocimiento de las ideas de cada sistema de pensamiento en el siglo XIX y afirmo que ese déficit gnoseológico anula los argumentos en el campo de las ciencias humanas y el conocimiento introducido con la nueva ciencia política<sup>31</sup>.

Tocqueville no pierde de vista la influencia de los economistas en la fundación de las nuevas instituciones francesas que, a partir del 14 de julio de 1789, definen la suerte de la democracia en el siglo XIX. Las circunstancias adversas a la libertad política acarrearán la ausencia de costumbres políticas y favorecen los intereses económicos de las clases dominantes. En el origen de esos problemas se encuentra el uso excesivo de las ideas generales y abstractas en materia de gobierno<sup>32</sup>. Ese hecho facilita la centralización de los poderes deliberativo y administrativo en manos del Estado. Refiriéndose a la presencia de las ideas generales en los escritos de los autores revolucionarios

<sup>30</sup> Peter Gumbel hace referencia a la popularidad de la obra de Reinhard Marx: “*The book has been on the best-seller lists in Germany for nine weeks, and in the provincial town of Trier it has special resonance, especially in tough economic times*”. Peter Gumbel, “Rethinking Marx. As We Work Out How to Save Capitalism, It’s Worth Studying the System’s Greatest Critics”, *Time*, 173, nº 5, 2009, p. 41.

<sup>31</sup> Tocqueville explica la distinción entre la ciencia política (fundamento de un buen gobierno) y la política práctica y militante, que lucha contra las dificultades de cada día. Ver Alexis de Tocqueville, “Discours prononcé à la séance publique annuelle de l’Académie des Sciences Morales et Politiques du 3 Avril 1852 par M. de Tocqueville, Président de l’Académie”, en *Mélanges (Œuvres complètes)*, XVI - Paris: Gallimard, 1989), p. 230.

<sup>32</sup> Tocqueville inicia el tema de las ideas generales con la referencia a la relación entre Dios y cada hombre: “*Dios no piensa en el género humano en general. Ve de una sola mirada y por separado a todos los seres de que se compone la humanidad y percibe cada uno de ellos con las semejanzas que le aproximan a todos los demás y las diferencias que le aíslan*”. *D. A.*, II (Nolla), p. 35. Tocqueville compara la conducta del hombre democrático francés y la del norteamericano en el marco de la teoría de las ideas generales aplicada a la política, y establece un contraste con la conducta del hombre aristocrático inglés, que no tiene un gusto especial por las ideas generales. A partir de la comparación y el contraste entre las tres mentalidades indica uno de los grandes problemas de la democracia de tipo francés: la nivelación social propia de la sociedad de masas.

sostiene: «Sería difícil citar una sola de ellas cuyo germen no se encontrara en alguno de sus escritos, que encierran lo que más sustancial hay en la Revolución»<sup>33</sup>. Las nuevas instituciones propician el creciente aumento de la centralización del poder en manos del Estado liberal. Los economistas habían defendido la tesis de que el Estado no podía limitarse a gobernar la nación, también debería moldearla y formar a los ciudadanos con arreglo al modelo centralizado de república<sup>34</sup>.

A partir de su lectura de *La democracia en América*, John Stuart Mill denominó el procedimiento metodológico de Tocqueville con la expresión “investigación analítica”. Afirmó que la nueva ciencia política presentaba la ventaja de la combinación entre el método deductivo con el método inductivo. Tocqueville analiza los acontecimientos y los procesos sociales a partir de la construcción de hipótesis que se nutren de una experiencia específica, es decir, cada objeto de análisis; posteriormente, conecta sus conclusiones con los principios de la naturaleza humana que obtiene mediante razonamientos “a priori”. Con estos datos, compara experiencias específicas y a continuación las verifica con los datos históricos, asegurándose de si son las mismas que se seguirían de principios generales conocidos.

Esa metodología aclara los hechos; es decir, este proceder consolida una ciencia de la sociedad que sólo acepta los datos de la historia que el científico social pueda encontrar de modo efectivo en la naturaleza humana. Con la

<sup>33</sup> Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 1; traductor: Dolores Sánchez de Aleu (Madrid: Alianza Editorial, 1982), p. 170 - (*Œuvres complètes* - II, 1, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer; introduction par George Lefebvre; note préliminaire para J. -P. Mayer; troisième édition revue et mise à jour. Paris: Gallimard, 1952, p. 210).

<sup>34</sup> Jean-Claude Lamberti indica la influencia de los economistas en Francia como un factor responsable de la falta de compromiso político del ciudadano francés. La idea de la igualdad de condiciones había progresado, del mismo modo que también se había producido un movimiento social en nombre de la libertad. Sin embargo, con la falta de conocimiento de la libertad política el pueblo francés se había vuelto un pueblo de siervos del Estado. En este escenario se mueven los déspotas ilustrados: “*La société de l'Ancien Régime s'était soumise à la fin du XVIII e. siècle à la toute-puissance du pouvoir central, la nation en perdant l'habitude de la liberté semblait en avoir perdu le goût; elle réclamait des réformes plus que des libertés et plaçait ses espoirs dans le despotisme éclairé. Tocqueville montre chez les physiocrates une méconnaissance complète de la liberté politique. Ils conçoivent la liberté économique, celle du laisser-faire, laisser-passer, ils demandent des réformes mais ne réclament pas des libertés politiques*”. Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville* (Paris: P.U.F., 1970), p. 54.

nueva ciencia política identifica un número suficiente de fundamentos enraizados en la realidad de los hechos y la verdad del hombre<sup>35</sup>. El método toquevilliano también puede ser denominado como método deductivo inverso, porque las leyes empíricas sobre la acción humana se transforman en leyes científicas mediante la deducción “a priori” de la realidad y la ulterior prueba histórica de donde emergen dichas leyes empíricas<sup>36</sup>.

### 3. EL ARTE DE SER LIBRE EN EL PENSAMIENTO DE TOCQUEVILLE

Tocqueville observa la trama entre libertad e igualdad y hace hincapié en el tema del despotismo, que no suprime necesariamente los aspectos formales o las formas propias del gobierno democrático. El hombre democrático tiene que darse cuenta de la ambivalencia del principio social de la igualdad de condiciones para evitar el ascenso de un despotismo inédito en la historia de la civilización en Occidente. Esta es una de las claves de interpretación del primer capítulo, en el cual se estudia el tema de la “revolución democrática” tal como Tocqueville la presenta en la introducción a la primera *Democracia*<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Transcribo el texto de Múgica sobre las dificultades del sociólogo vinculadas al estudio de la mentalidad y la conducta de los hombres. El problema de la sociología general es encontrar y relacionar las leyes proporcionadas por la historia con las leyes de la naturaleza humana: “De esta forma, las leyes universales de la naturaleza humana, que conocemos a través de la Psicología o la Etología, forman parte de los datos de la Sociología; basta que volvamos del revés el método de las ciencias físicas deductivas. Mientras que, en estas últimas, la experiencia sirve ordinariamente para verificar leyes a las que se llega mediante deducción, en el ámbito sociológico es la propia experiencia específica la que sugiere las leyes, y la deducción las verifica”. Fernando Múgica Martinena, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. Liberalismo y democracia (II)* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999), pp. 36-37.

<sup>36</sup> Ver Luis Recasens Siches, *Tratado General de Sociología*; novena edición, reimpresión de la tercera edición (México: Editorial Porrúa, 1968), pp. 87-88. En la sociología comprensiva no sólo los “haceres finalistas” y las “conductas teleológicas” sino cualquier reacción humana que no sea meramente biológica tiene sentido y significación. Comprender o entender el sentido de una determinada acción humana puede resultar más fácil o más difícil, según el grado de complejidad; sin embargo, cualquier acto humano puede ser comprendido, aunque esa comprensión a veces requiera un esfuerzo de ardua realización.

<sup>37</sup> Tocqueville advierte a los que en Francia no se dan cuenta de los riesgos que corre la civilización: “Los que piensan volver a encontrar la monarquía de Enrique IV o de Luis XIV me parecen completamente ciegos. En cuanto a mí, cuando considero el estado a que han lle-

En el segundo capítulo estudio comparativamente la situación de la democracia en Francia y Norteamérica a la luz de los sistemas de administración pública y la democracia representativa. Tocqueville tiene en cuenta la teoría de Montesquieu sobre la democracia representativa y subraya una de las principales consecuencias de la política intervencionista de Luis XIV para el futuro político de Francia: la pérdida de la libertad municipal de origen medieval, la causa eficiente del sistema de administración centralizada. De modo contrario, en la república norteamericana el sistema de administración descentralizada fundado por los puritanos en el siglo XVII garantiza la soberanía de la sociedad civil. Tocqueville considera que la democracia representativa en ese país del Nuevo Mundo no está libre de problemas. La situación civil y política del hombre blanco de Norteamérica manifiesta un peligroso déficit de sentimientos e instintos, que choca con las normas básicas del derecho natural, del derecho político y la solidaridad cristiana<sup>38</sup>.

No obstante, de modo contrario a la democracia no libre en Francia, marcada por los excesos ideológicos de autores como los utilitaristas y los sensualistas<sup>39</sup>, en Estados Unidos la democracia local (el municipio administra-

---

*gado ya varias naciones europeas y aquel al que tienden las demás, me siento inclinado a creer que bien pronto no habrá ya sitio entre ellas sino para la libertad democrática o la tiranía de los césares". D. A., I (Nolla), p. 304.*

<sup>38</sup> Jean-Louis Benoît analiza la crítica de Tocqueville a toda forma de esclavitud: "*En ce qui concerne la race, le racialisme et le racisme, la position de Tocqueville est simple: il rejette absolument toutes les idées des théories qui sont en train de se mettre en place sous couvert de pseudo-scientificité; ce point qui apparaît clairement dans la controverse avec Gobineau est confirmé par l'ensemble des textes politiques ou académiques, et dans la correspondance de Tocqueville. Il n'existe pour lui qu'une seule humanité, qu'une seule espèce humaine et toutes les différences existantes, sont le résultat de causes secondaires et par conséquent relatives et modifiables*". Jean-Louis Benoît, *Comprendre Tocqueville* (Paris: Armand Colin, 2004), p. 202.

<sup>39</sup> Josep M. Colomer presenta el perfil intelectual de Jeremy Bentham: "*Bentham se situa en la línea "empirista" y "sensualista" de Locke y Hume en lo que respecta a la gnoseología. Asimismo, sigue el enfoque "individualista" de la economía política de Hume y Smith en cuanto al análisis de conductas humanas que se suponen movidas por el "propio interés". Sin embargo, recoge también algunos elementos no situados en la tradición estrictamente británica, aunque influidos por ella. Así, Bentham adopta el materialismo de algunos filósofos franceses, como Adrien Helvétius, que identifica el amor a uno mismo o egoísmo con la búsqueda del placer y la aversión al dolor físico, pasión básica de la que se derivan otras pasiones más complejas, como el orgullo, la envidia, la amistad, el amor y el deseo de conocimientos*". Josep M. Colomer, "Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas", en Fernando Vallespín (editor),

tivamente soberano) favorece el tipo de individualismo abierto al espacio público. En ausencia de coacción externa la sociedad civil adquiere conocimientos de orden práctico sobre lo político y conserva las instituciones libres<sup>40</sup>.

El objeto de este tercer capítulo es el conjunto de elementos que aseguran la posibilidad histórica y social de la libertad política en Estados Unidos, lo cual favorece la democracia libre. Muestro cómo Tocqueville funda la etología social y la etología política, dos áreas de la antropología que ponen al descubierto la personalidad de la mujer norteamericana y el nexo entre sus modales y el carácter nacional de los norteamericanos. Este estudio se asienta en el reparto de los papeles sociales. En el origen del carácter nacional de los norteamericanos se hallan al menos cinco elementos: la mujer como artífice de las costumbres regulares; el hábito del autogobierno; el espíritu de asociación; el amor a la patria; y la armonía entre el “espíritu de religión” y el “espíritu de libertad”.

En los capítulos cuarto y quinto me hago la misma pregunta que se hace Jean-Claude Lamberti: *¿Por qué el régimen democrático produjo en Francia los crímenes jacobinos, mientras que en Norteamérica se arraigó en la forma de una práctica prudente y pacífica?*<sup>41</sup>. Esta pregunta hace referencia a dos realidades. La primera es el espíritu revolucionario que acompaña a la Revolución Francesa en sus diversos momentos y que conducirá a los fran-

---

*Historia de la teoría política, 3. Ilustración, liberalismo y nacionalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), pp. 69-70.

<sup>40</sup> Tocqueville describe la relación entre la sociedad civil y los partidos políticos: “*En Estados Unidos, como en todos los países donde reina el pueblo, es la mayoría quien gobierna en nombre del pueblo. Esa mayoría se compone principalmente de pacíficos ciudadanos que, sea por gusto, sea por interés, desean sinceramente el bien del país. A su alrededor se agitan incesantemente los partidos, que intentan atraérselos a su interior y apoyarse en ellos*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 169.

<sup>41</sup> Jean-Claude Lamberti explica la gran paradoja a que se enfrenta Tocqueville en el estudio comparado entre la democracia de tipo francés y la de tipo norteamericano. Después del viaje por Norteamérica, Tocqueville muestra a sus compatriotas la verdad sobre el principio de la soberanía del pueblo, el principio constitucional por antonomasia en una sociedad democrática soberana. Transcribo el texto original de Lamberti: “*Tocqueville ne tombe point dans ces tautologies. Pourquoi le régime démocratique, dans sa variante française, a-t-il produit les crimes jacobins tandis qu'en Amérique il s'enracinait dans une pratique prudente et paisible? Telle est la question qui court au long des deux volumes du premier grand livre de Tocqueville. L'intention comparative y est manifeste*”. Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties* (Paris: P.U.F, 1983), p. 4.

ceses a las barricadas del París de 1848. Tocqueville relata en los *Souvenirs* ese inesperado proceso revolucionario, un evento nuevo en la historia de la Revolución Francesa que da origen a una nueva ciencia social, una filosofía o una religión común: el socialismo militante, que ignora el arte político<sup>42</sup>.

La segunda realidad la configuran los cuatro fundamentos de la sociedad civil norteamericana: la obediencia voluntaria a la ley, la religión cristiana, el trabajo libre y el orden moral objetivo. En el escenario de la democracia local la opinión pública es favorable a las instituciones religiosas; la igualdad de condiciones consolida los lazos naturales de convivencia y la ley positiva respeta la ley natural. Conectan así el arte de ser libre de Tocqueville y el espíritu de las leyes de Montesquieu en el análisis de las causas de la corrupción o la integridad de lo social y también de lo político<sup>43</sup>.

Tocqueville analiza las instituciones que conforman el sistema de administración pública de Norteamérica, sus rasgos comunes y diferencias específicas. Posteriormente, en un texto redactado durante la Segunda República francesa, Tocqueville define los conceptos de democracia y de gobierno democrático con la intención de poner de manifiesto la deseada armonía entre el espíritu de igualdad y el espíritu de libertad. Acredita así la existencia de dos tipos de democracia: la no libre y la libre<sup>44</sup>. La cita es extensa:

---

<sup>42</sup> Luis Fernando Múgica Martinena analiza los puntos que unen y que separan a Leonardo Polo en un hipotético diálogo entre su antropología y la de Marx; subraya el tema del trabajo como proceso de realización del hombre, el ser que habita la tierra cuando entra en posesión del producto de su labor industrial y asegura su supervivencia. La crítica se dirige hacia la visión restrictiva del hombre como “homo faber”, la cual ignora el principio de individualidad: “*La industria revela, a los ojos de Marx, todas las posibilidades factivas del hombre, pero, por ello mismo también, todas sus capacidades psíquicas. Un mundo tecnificado industrialmente (Polo diría plexo referencial de tipo técnico-industrial) expresa –al menos, virtualmente– y prefigura la humanidad de la naturaleza o la naturalidad del hombre en forma plena*”. Fernando Múgica, “El habitar y la técnica: Polo y Marx”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), p. 827.

<sup>43</sup> El planteamiento inicial de mi tesis Doctoral es el nexo entre el arte de ser libre en el pensamiento de Tocqueville y el espíritu de las leyes en el pensamiento de Montesquieu. El concepto de espíritu de las leyes designa la relación que existe entre las leyes y los diversos elementos que configuran un determinado país, tales como el entorno, el clima, la dimensión del territorio, el estilo de vida, el grado de libertad, la religión, la riqueza y las formas de trabajo, es decir, los diferentes procesos y medios de producción. Ver Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 1, en *Œuvres complètes II*; texte présenté et annoté par Roger Caillois (París: Gallimard, 1996), p. 232.

<sup>44</sup> Commager examina la acción de la sociedad francesa, la inglesa y la norteamericana. La

“¿Qué es la democracia? Es el elevado grado de libertad, de conocimientos, de poder otorgado a cada persona. ¿Qué es un gobierno democrático? Es un gobierno que, en lugar de comprimir la libertad humana, la defiende de mil maneras; que, en lugar de limitarla por todos lados, le abre toda suerte de perspectivas nuevas; que, en lugar de ponerle nuevas barreras, termina por destruir aquellas que estorbaban su marcha; que no la dirige, pero que le ofrece el necesario conocimiento, los recursos que le pueden permitir ... Es un gobierno que eleva a cada ciudadano a lo más alto ... Que no obliga a que todo el mundo sea igualmente pobre, pero que posibilita que cada uno alcance la riqueza con la honestidad, el trabajo y el mérito ... Me aflijo al ver cuánto nos hemos degenerado con referencia a nuestros padres, cuán inferior es nuestro arrojito al de ellos”<sup>45</sup>.

Este es un texto esclarecedor sobre el acto humano moralmente bueno publicado en los *Écrits et discours politiques* de la editorial Gallimard. Para Tocqueville la democracia constituye un proceso histórico que favorece la reorganización social de modo natural, no artificial como el defendido por ejemplo por el socialismo. Las doctrinas socialistas proponen la igualdad en ausencia de libertad política y centralizan el poder en manos del Estado<sup>46</sup>.

---

acción voluntaria de la sociedad civil en Estados Unidos es esencial para la formación de la unidad social: “*You may remember Tocqueville’s famous observation that whatever is ordinarily done in France by the government and in England by members of the aristocracy is done in America by ordinary men and women banding together to do it*”. Henry Steele Commager, *Commager on Tocqueville* (Columbia: University of Missouri Press, 1993), p. 100. La sociedad inglesa es una sociedad aristocrática que se dirige hacia la democracia.

<sup>45</sup> Transcribo el texto original: “*Qu’est ce que la démocratie? C’est la plus grande part de liberté, de lumière, de pouvoirs, donnée à chacun. Qu’est-ce qu’un gouvernement démocratique? C’est un gouvernement qui, au lieu de comprimer la liberté humaine, vient de mille manières à son secours, qui, au lieu de borner de tous côtés, lui ouvre toutes sortes de nouvelles perspectives, qui, au lieu de lui poser de nouvelles barrières, achève de détruire toutes celles que gênaient sa marche, qui ne la dirige pas, mais qui met à sa portée les lumières, les ressources qui peuvent lui permettre de... C’est un gouvernement qui met chaque citoyen le plus élevé... Qui n’oblige pas tout le monde à être également pauvre, mais qui met chacun en état de devenir riche avec de l’honnêteté, du travail et du mérite... Je m’aflige en voyant combien nous sommes dégénérés de nos pères, combien notre élan est inférieur au leur*”. Alexis de Tocqueville, “*Définition de la Démocratie*”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes, III, 3 - Paris: Gallimard, 1990)*, p. 196.

<sup>46</sup> Las consecuencias de un sistema engañoso de democracia representativa y del socialismo son análogas: “*Le socialisme est une des formes de l’esclavage. La centralization administrative est commencement de socialisme. Le socialisme n’a pas seulement la prétention de mettre l’homme en état d’améliorer lui-même sa condition, mais de régler la condition de chacun. Dans la ‘démocratie’, action indirecte de la société, dans le ‘socialisme’, acción*



Según la conclusión del primer capítulo de mi tesis, afirmo que Raymond Aron, el gran estudioso de la sociedad industrial<sup>47</sup>, no tuvo este texto en consideración cuando analizó la teoría de Tocqueville sobre el futuro posible de la libertad política en las sociedades democráticas<sup>48</sup>.

#### 4. LA JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO

¿Cómo debemos entender el arte de ser libre en el pensamiento de Tocqueville?<sup>49</sup> Para justificar la tesis sobre el arte de ser libre, primeramente examinaré el punto crucial de las diversas libertades, y luego indicaré la reciprocidad entre la igualdad social y los regímenes políticos. Tocqueville formula una filosofía de la historia, un tema que forma parte de sus escritos sobre la Segunda República francesa<sup>50</sup>. Con la nueva ciencia política analiza los riesgos y las posibilidades del principio social de la igualdad de condiciones que el pensamiento liberal, las doctrinas socialistas y demás gobiernos arbitrarios ignoran.

Este modo de abordar la “revolución democrática” se asienta en tres momentos de la libertad en el contexto de la civilización occidental: la libertad de los bárbaros en los tiempos que siguen a la caída del Imperio romano, la libertad aristocrática de la Edad Media y la noción moderna, la democrática.

---

*directe*”. Alexis de Tocqueville, “Socialisme”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes)*, III, 3 - Paris: Gallimard, 1990), p. 189.

<sup>47</sup> Múgica se refiere a la sociedad industrial: “Los rasgos que caracterizan a la sociedad industrial –el poder del hombre sobre la naturaleza, la productividad de bienes o mercancías, la aplicación del espíritu científico a la organización de la producción, la tendencia al crecimiento y al desarrollo– constituyen un tipo, o sea un cuadro relativamente homogéneo de pensamiento, que tiende a ser universal desde su momento constituyente y que logra ser una realidad casi universal desde mediados del siglo XX”. Luis Fernando Múgica Martinena, “Sociedad del conocimiento y sociedad del trabajo: rasgos estructurales de la sociedad activa”, en Montserrat Herrero (Coord.), *Sociedad del trabajo y sociedad del conocimiento en la era de la globalización* (Pearson Educación S. A., Madrid: 2003), p. 79.

<sup>48</sup> Ver Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber* (Paris: Gallimard, 1967), p. 251-253.

<sup>49</sup> Tocqueville se refiere al arte de ser libre: “Nunca se dirá demasiado: no hay nada más fecundo en maravillas que el arte de ser libre, pero no hay nada más duro que el aprendizaje de la libertad”. *D. A.*, I (Nolla), p. 236.

<sup>50</sup> Cf. Alexis de Tocqueville “Socialisme et liberté”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes)*, III, 3 - Paris: Gallimard, 1990), pp. 194-195.

Este tercer momento de la civilización constituye la noción justa de la libertad, porque permite que cada quien se eduque, desarrolle la inteligencia, se guíe a sí mismo según las luces de la razón individual y participe activamente, en igualdad de condiciones, del comercio, de la producción industrial y del saber científico. Estas son exigencias mínimas para un adecuado uso de la imaginación y el consiguiente conocimiento de la realidad de los hechos y la verdad del hombre<sup>51</sup>.

Para acometer la contraposición y posible superación de la dicotomía entre la libertad aristocrática (un tipo excluyente) y la democrática (cuya extensión es universal), me baso en el Profesor Eduardo Nolla Blanco, el cual dirigió mi tesis doctoral. En concreto, es una empresa difícil el superar la oposición entre estos dos elementos: por un lado, la libertad aristocrática, intermitente y reducida a un número restringido de personas que saben defender la libertad individual; y por otro, la libertad democrática, impetuosa, extensiva a un amplio número de individuos, y que está sujeta a los abusos del poder social. Los diversos rasgos que configuran cada tipo de libertad se encuentran presentes en cada realidad, se hallan en permanente tensión, cambiantes y vivos, y exigen el aprendizaje del arte de ser libre para que el hombre democrático sostenga el precario equilibrio entre los elementos contrarios que configuran cada forma de organización social. Mantener en equilibrio el principio de acción democrático y el aristocrático es una empresa que depende básicamente de dos circunstancias: las posibilidades de cada espacio público y la conquista de la libertad individual, que es para Tocqueville fuente de la grandeza moral<sup>52</sup>.

Además, para este pensador, la libertad no puede ser delimitada de modo negativo simplemente por la obediencia pasiva a las leyes, porque la libertad legal puede dar origen al despotismo político e intelectual. Sólo la libertad de

---

<sup>51</sup> Leonardo Polo analiza el pensamiento kantiano y recurre al concepto tomista de imaginación, clave del conocimiento evidente de la realidad: “*Sto. Tomás define la imaginación como: motus factus a sensu secundum actum. La imaginación es un sentido interno que presupone el sentido común. La especie impresa de la imaginación es del orden interno a la sensibilidad misma*”. Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*, edición preparada y presentada por Juan A. García González (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005), p. 41.

<sup>52</sup> Ver Eduardo Nolla, *Introducción del editor a La democracia en América* (Madrid: Aguilar, 1990), p. LXXXV.

acción (la acción espontánea) permite salvaguardar la forma primaria en que se expresa la libertad natural. Esta empresa depende poderosamente del nexo entre el orden moral de origen cristiano y los asuntos públicos. Una causa que puede arruinar fácilmente la “revolución democrática” es la falta de legitimidad del gobierno democrático<sup>53</sup>.

Sigo con la cuarta etapa de esta exposición e indico ahora la reciprocidad entre la igualdad social y los regímenes políticos. La nueva ciencia política pone al descubierto que en el mundo democrático coexisten dos principios de acción en oposición constante: el aristocrático, que se refiere a las prerrogativas de una minoría que gobierna, y el democrático, que concentra el poder de decisión en manos de la mayoría. Resolver esa oposición define la forma que los Estados adoptan, según se siga el camino de la descentralización administrativa o se opte por la centralización de la soberanía en manos de quienes gobiernan. En este segundo caso se borra la posibilidad de la solidaridad social<sup>54</sup>.

Luis Fernando Múgica Martinena indica que para Tocqueville la participación política es la institución que impulsa la civilización<sup>55</sup>, es decir, que se trata de un factor irrenunciable para la adecuada formación del poder social, la estabilidad económica y el elevado grado de cultura-ilustración política de cada ciudadano. Esos tres temas se prolongan en la obra de juventud *La de-*

---

<sup>53</sup> Según Luis Fernando Múgica Martinena, Mill y Tocqueville comparten diversas ideas sobre la importancia del gobierno representativo asentado en la división de poderes, un principio irrenunciable para salvaguardar la libertad política: “*Los Estados Unidos de América realizan la verdadera idea de representación. Es ésta otra de las cuestiones que determinan el universo mental milliano en estos momentos*”. Luis Fernando Múgica Martinena, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. Liberalismo y democracia (I)* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999), p. 13.

<sup>54</sup> María José Rodrigo de Blanco analiza el pensamiento de Sorokin sobre las condiciones adecuadas a la integración social y la realización de sus objetivos culturales (tomados en el sentido de la suma total de los valores propios de un grupo estable): “*En estos aspectos ha de haber necesariamente acuerdo y no discrepancia: difícilmente los individuos pueden ser solidarios unos con otros si el ambiente social y cultural en el que se mueven a diario es puramente egoísta, competitivo, antagónico, donde sólo hay enemigos; y al revés, una cultura y una institución social que pretendan ser solidarias y altruistas son incompatibles con miembros egoístas*”. María José Rodrigo del Blanco, *Pitirim A. Sorokin: Equilibrio social y solidaridad. Valores para una civilización en crisis* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003) –Serie Clásicos de Sociología–, p. 135.

<sup>55</sup> Ver Luis Fernando Múgica Martinena, “Civilización y participación política: una aportación temprana de Tocqueville”, en *Anuario Filosófico*, XXXVI/1-2, 2003, p. 136.

*mocracia en América* y resultan decisivos para evitar que el hombre democrático vuelva al estado de barbarie bajo la arbitrariedad del déspota<sup>56</sup>.

En resumen, el arte de ser libre hace efectivo el principio de la soberanía del pueblo, que representa, al fin y al cabo, la clave del orden social democrático. Subrayo que la íntima relación entre la libertad política y el espacio público depende en gran medida de la convergencia entre lo bueno y lo bello (lo ético y lo estético)<sup>57</sup>. Esta visión del mundo de raíz helénica se denomina “kalokagatia”; favorece las costumbres regulares y da origen a las instituciones libres<sup>58</sup>. Me fundamento en el análisis que realiza Joseph Pérez sobre el influjo del pensamiento carmelitano en Francia y sostengo que la relación entre la legislación, las costumbres y las instituciones en el arte de ser libre constituye una herencia de la Escuela de Salamanca que llega a Tocqueville a través del pensamiento de Pascal<sup>59</sup>.

Tocqueville une lo espiritual y lo material para alcanzar la percepción de la realidad y se refiere a su modelo ideal de república y al hombre democrático que vivirá en ella: “*Esos hombres no estarán rigurosamente encerrados en las preocupaciones de la vida material y podrán, aunque en grados diversos, dedicarse a los trabajos y a los placeres de la inteligencia; y lo harán, porque si es verdad que el espíritu humano tiende por una parte hacia lo limitado, lo material y lo útil, por otra se alza naturalmente hacia lo infinito, lo inmaterial y lo bello. Las necesidades físicas le ligan a la tierra, pero cuando ya no le retienen, se alza de ella por sí mismo*”<sup>60</sup>. En este texto destaca la relación entre la ética y la estética para la fundación del orden social democrático. El pensamiento de Pascal le ayuda a mostrar el nexo entre el bienestar espiritual y el bienestar material para alcanzar la plenitud del propio ser.

<sup>56</sup> Ver Jean-Claude Lamberti, “Introduction”, en *Œuvres* (*Œuvres*, II - Paris: Gallimard, 1992) –Bibliothèque de la Pléiade–, p. XXI.

<sup>57</sup> Ver Juan Pablo II, *Carta a los artistas* (Ediciones Altair: Sevilla, 2000), p. 20.

<sup>58</sup> Ver Luis Díez del Corral y Pedruzo, *La mentalidad política de Tocqueville, con especial referencia a Pascal*. Discurso de Luis Díez del Corral y Pedruzo y contestación de Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas, sesión de 2 de febrero de 1965 (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1965), p. 135.

<sup>59</sup> Ver Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo* (Madrid: Algaba Ediciones, 2007), p. 288.

<sup>60</sup> *D. A.*, 2 (Nolla), p. 66.

## 5. CONCLUSIONES

En el momento de la edición del primer tomo de *El Antiguo Régimen y la Revolución* Madame Swetchine y Tocqueville se escriben diversas cartas entre agosto y septiembre de 1856. El diálogo gira alrededor de la libertad política en el contexto de las sociedades aristocráticas y las democráticas<sup>61</sup>.

La tesis de Tocqueville sobre la libertad política en el marco de la sociedad norteamericana le ayuda en su crítica a la sociedad francesa de su tiempo y de otros tiempos. El autor normando contrasta la situación del pueblo francés en el Antiguo Régimen y en la sociedad del siglo XIX, y expone a su amiga el fondo de su pensamiento: en la antigua sociedad algunos nobles poseían un efectivo espíritu público. El hombre aristocrático cultivaba las ideas de que las virtudes privadas ejercían gran influencia en la vida pública y de que la negligencia hacia el espacio público era una de las consecuencias de la falta de una educación viril<sup>62</sup>.

Tocqueville afronta el complejo y desastroso caldo de cultivo de su tiempo, lo cual ignora el derecho natural en el ámbito de la filosofía perenne. Identifica las causas de la dicotomía entre el estado social democrático y el estado político revolucionario y de la falta de afinidad de los franceses con la libertad individual y la libertad política. Hace suya la teoría del “rassemblement” de Rousseau para evitar el eclipse de la sociedad civil, y afirma: “*Al tener cada individuo un derecho absoluto sobre sí mismo, la voluntad soberana sólo puede emanar de la unión de las voluntades de*

---

<sup>61</sup> Madame Swetchine critica el análisis de Tocqueville sobre la sociedad norteamericana, la cual acepta la institución de la esclavitud: “*Il me semble que la liberté n’est bien elle-même que lorsqu’on peut la mettre au nombre des biens que Dieu a départis d’une main également large à toutes ses créatures, comme la jeunesse, la force, la santé, l’intelligence, etc.*”. Madame Swetchine, Madame Swetchine à Alexis de Tocqueville [Fleury, mercredi 13 août [1856]. ], en *Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Francisque Corcelle. Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine (Œuvres complètes, XV, 2 - Paris: Gallimard, 1983), pp. 288-289.*

<sup>62</sup> Tocqueville responde a su amiga: “*Que j’aime à vous entendre parler si noblement contre tout ce qui ressemble à l’esclavage! Je suis bien de votre avis que la répartition plus égale des biens et des droits dans ce monde est le plus grand objet que doivent se proposer ceux que mènent les affaires humaines*”. Alexis de Tocqueville, A. de Tocqueville à Madame Swetchine [Tocqueville, 10 [septembre] 1856], en *Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Francisque Corcelle. Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine (Œuvres complètes, XV, 2 - Paris: Gallimard, 1983), pp. 291-292.*

*todos*<sup>63</sup>. Esta máxima sobre el mutuo entendimiento se vincula a la relación entre la libertad democrática y la justicia equitativa, y aparece en el artículo titulado *Estado social y político de Francia antes y después de 1789*. Como es sabido, este texto se publicó en 1836 en la *London and Westminster Review* a petición de John Stuart Mill para explicar a los ingleses el origen de la democracia francesa y preparó la obra de madurez *El Antiguo Régimen y la Revolución*.

En efecto, en el viaje trasatlántico observa la fuerza —la virtud— de la libertad política en el ámbito de la democracia local, un rasgo de la sociedad norteamericana que legitima la democracia representativa. En el pequeño municipio rural administrativamente soberano —el “township” de Nueva Inglaterra— vive un ciudadano común, el hombre del pueblo que vigila sus dominios. Tocqueville recobra la esperanza de normalizar el estado social democrático francés con nuevas costumbres y leyes capaces de regular el ímpetu de la libertad democrática<sup>64</sup> al identificar un nuevo tipo de autoridad que guarda relación con la tradición política clásica, principalmente en el marco de la construcción del bien común. El hombre democrático norteamericano es libre, laborioso, rico, moderado en sus deseos de poder y de poseer, evita los riesgos de la ambivalencia de la igualdad y se relaciona con sus iguales porque ha adquirido rasgos de la personalidad del hombre aristocrático. Raymond Aron enumera esos rasgos que consagran la eficacia política de la mayoría (la milicia republicana): la permanencia de la sociedad a lo largo del tiempo, la solidez de convicciones, la conciencia de un universo (espacio) común y la voluntad común de virtudes humanas<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Alexis de Tocqueville, *Estado Social y Político de Francia antes y después de 1789*, en Alexis de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 1; traductor: Dolores Sánchez de Aleu (Madrid: Alianza Editorial, 1982), pp. 38-39 (*Œuvres complètes* - II, 1, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer; introduction par George Lefebvre; note préliminaire par J. -P. Mayer; troisième édition revue et mise à jour. Paris: Gallimard, 1952, p. 62).

<sup>64</sup> Presento el texto sobre la posibilidad de educar a la democracia: “*Las costumbres y las leyes de los americanos no son las únicas que pueden convenir a los pueblos democráticos, pero los americanos han demostrado que no hay que desesperar de regular la democracia con la ayuda de las leyes y las costumbres*”. *D. A.*, I (Nolla), p. 300.

<sup>65</sup> Ver Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Paris: Gallimard, 1962), p. 42.

Y ahora planteo lo que, en mi opinión, sería la respuesta de Tocqueville al interrogante de Jürgen Habermas en la reunión de Munich con el cardenal Joseph Ratzinger en enero de 2004 sobre la incapacidad del Estado liberal de garantizar sus presupuestos normativos<sup>66</sup>. A mi juicio, la posición de Tocqueville sería ésta: para armonizar la libertad y la igualdad es imperativo adoptar los principios políticos específicos de los gobiernos libres, favorecer los elementos que moderan el ímpetu indómito de la libertad democrática, y unir el espacio público y la libertad política dejándose orientar por el sentido común, la evidencia de los hechos y el ser del hombre. Estos tres elementos favorecen la libertad religiosa y la reforma del estado social democrático francés<sup>67</sup>.

Tocqueville no está en contra del principio social de la igualdad de condiciones, sino de sus posibles efectos demoledores que destruyen el principio de individualidad<sup>68</sup>. Según se lee en su discurso pronunciado en la Segunda República sobre el derecho al trabajo, la caridad cristiana (la “caritas”) es una virtud que evita los motines, las revoluciones y los golpes de Estado

---

<sup>66</sup> Este tema se encuentra en el cuarto capítulo de la tesis de Doctorado (apartado 4.2).

<sup>67</sup> Después de haber iniciado mis estudios sobre la obra de Tocqueville no estoy de acuerdo con un dato histórico que se ha aceptado tranquilamente. Obviamente, respeto el trabajo del obispo de Maguncia von Ketteler, pero afirmo que Tocqueville defendió con antelación las tesis que posteriormente pasaron a formar parte de la política social de la Iglesia. A este respecto hago referencia a un excelente estudio que Valle Labrada editó recientemente sobre Johannes Messner, un gran defensor de los derechos del hombre: “*Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811-1877) es considerado como autor precedente de la doctrina social de la Iglesia. Ketteler, obispo de Maguncia, defendió la libertad de conciencia, la libertad de la iglesia Católica perseguida en su país y la reforma social*”. Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000), p. 7. Conducir a Tocqueville al lugar que le pertenece es una cuestión de justicia.

<sup>68</sup> Tocqueville confronta las teorías de Platón con las de Aristóteles, un argumento irrenunciable para definir las bases de una sociedad democrática libre. Recurre al pensamiento de Aristóteles para explicar la dinámica de una efectiva democracia representativa, en la cual convergen el principio de individualidad y la pluralidad social. La tesis del estagirita complementa la metafísica de su maestro, pero se opone a la idea del Estado absoluto (la idea de Parménides de un único ser inmóvil): “*Perdant ainsi de vue cette grande idée mise plus tard en avant par Aristote que la diversité est aussi nécessaire aux hommes que l’unité et que vouloir les renfermer tous dans une même forme [ou] les abandonner tous entièrement à leur originalité individuelle est également nuisible*”. Alexis de Tocqueville, “Analyse de Platon”, en *Mélanges (Œuvres complètes, XVI - Paris: Gallimard, 1989)*, p. 556.

porque ayuda al hombre democrático en la tarea de vincular el estado político democrático al estado social democrático<sup>69</sup>.

Como ocurrió en Norteamérica en el siglo XIX, se establece la posibilidad de un gobierno democrático libre asentado en el consenso universal. La participación de la sociedad civil en la vida nacional legitima un tipo de gobierno democrático en el cual se da la distribución de las responsabilidades del poder<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Transcribo parte del texto en el cual Tocqueville indica la contraposición entre el socialismo y la doctrina cristiana: “*Non, il n’y a pas de socialisme, il y a de la charité chrétienne*”. Alexis de Tocqueville, “Discours prononcé à l’Assemblée Constituante dans la discussion du projet de Constitution sur la question du droit au travail”, en *Écrits et discours politiques (Œuvres complètes, III, 3 - Paris: Gallimard, 1990)*, p. 180.

<sup>70</sup> Tocqueville explica que el principio republicano reinaba en Norteamérica, como el principio monárquico lo hacía en la Francia de Luis XIV: “*Así es cómo la república existe en América sin combate, sin oposición, sin prueba, por un acuerdo tácito, una especie de «consensus universalis»*. No obstante, pienso que al cambiar sus procedimientos administrativos tan a menudo como lo hacen, los habitantes de los Estados Unidos comprometen el porvenir del gobierno republicano”. *D. A.*, 1 (Nolla), p. 377.



## El corporativismo como posible vía de desarrollo en España

JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ\*

Desde la caída del Muro de Berlín, y con él del socialismo científico, el capitalismo ha sido considerado como el único triunfador de un proceso de selección de sistemas de desarrollo iniciados desde la revolución francesa. Sin embargo, desde la aparición del liberalismo individualista, contestado por un socialismo que propugnaba la creación de una sociedad alternativa, se fueron levantando otros proyectos que pretendían convertirse en terceras vías alternativas a los dos discursos hegemónicos durante un par de siglos. Una de aquellas terceras vías fue el corporativismo, que aunque gozó su momento de ser sujeto de estudio, ha pasado a ser relevado y marginado de la investigación. Sin embargo, su estudio resultaba interesante por ser el fruto del pensamiento de intelectuales que pretendían defender un discurso bifronte a liberales y socialistas, construyendo un discurso intermedio que difícilmente podía marcar unas fronteras diferenciadoras.

En definitiva fue la postura defendida por un sector del intelectualismo católico que con su discurso social intentó compartir con algunos sectores populares la responsabilidad de armar un nacionalismo español, que desde el desastre del 98, se construía sobre la frustración. Este artículo pretende reflejar una geografía de la España de principios de siglo, como se articuló la formación de un discurso alternativo, tomando ejemplo de lo que sucedía allende de nuestras fronteras. La consolidación del proyecto alternativo en un momento delicado políticamente como fue la II República, y la comuni-

---

\* Dr. José Luis Orella Martínez, Universidad CEU-San Pablo.

cación transversal determinante de los grupos empresariales, su reflejo político, y las asociaciones profesionales del campo y obreras.

Para poder desarrollar ese estudio había que contar con los estudios previos de Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español*. Barcelona, Nova Terra, 1973. Jordi Nadal, *El fracaso de la revolución industrial en España, 1814-1913*. Barcelona, Ariel, 1975. Antonio Elorza, “Las ideologías de resistencia a la Modernización y el Nacionalismo” en *Historia Contemporánea*, nº 4, 1990. José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984. Martín Blinkhorn, *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1936*. Barcelona, Crítica, 1979. José María Serrano, *El viraje proteccionista en la Restauración, 1875-1898*. Madrid, Siglo XXI, 1988. S. Roldán y JL García Delgado, *La formación de la sociedad capitalista en España, 1914-1929*. Madrid, CECA, 1973. Gabriel Tortella, *Los orígenes del capitalismo en España*. Madrid, Tecnos, 1973. Fernando García de Cortázar, “La Iglesia española de 1900: política y economía” en *Letras de Deusto*, nº 19, 1980, pp. 21-60. GH Meaker, *La izquierda revolucionaria en España, 1913-23*. Barcelona, Ariel, 1978. Manuel Muñón de Lara, *El Movimiento obrero en la historia de España*. T. II, Madrid, Sarpe, 1986.

Los siguientes estudios, son publicaciones que tienen origen en tesis doctorales. José Manuel Ordovás, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De la Dictadura a la Segunda República, 1923-1936*. Pamplona, EUNSA, 1993. Y Mercedes Montero, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. La construcción del estado confesional, 1936-1945*. Pamplona, EUNSA, 1993. De la, misma autora, *Cultura y comunicación al servicio de un régimen: Historia de la ACN de P entre 1945 y 1959*. Pamplona, EUNSA, 2001. Obras basadas en estudios rigurosos de investigación con abundante material documental y bibliográfico.

Sobre el catolicismo social español, en general, la bibliografía resulta muy variada. Una de las obras más antiguas es la de N. González Ruiz e I. Martín Martínez, *Seglares en la historia del catolicismo español*. Madrid, Rascar, 1968. Aunque estaba escrita por los propios propagandistas. Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*. Madrid, EDICUSA, 1976. Fue la primera obra de relevancia, con rigor científi-

co. Rafael Díaz Salazar, *La Iglesia, dictadura, democracia*. Madrid, HOAC, 1981. Esta es una que se sustenta en una visión de un catolicismo crítico con la posición oficial del régimen del general Franco. Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*. Madrid, Alianza Editorial, 1992. Este libro, realizado por un hispanista italiano, lo hace desde una visión global del pensamiento de derecha española. Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid, Alianza Editorial, 1984. Es un clásico, aunque desde la posición crítica al régimen del general Franco. Obra que intentaba completar la escrita por el francés Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne franquista*. París, 1980. No obstante, la profusión de estudios dio trabajos en los tiempos de la transición, como el de Domingo Benavides, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración*. Madrid, Ed. Nacional, 1978. Y el de José Andrés Gallego, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, Espasa Calpe, 1984.

Con respecto a la política, las obras se reducen a las memorias del principal propagandista metido en política, José M<sup>a</sup> Gil Robles, *No fue posible la paz*. Barcelona, Ariel, 1968. Memorias que se reducen a su periodo de líder de la derecha parlamentaria durante la II República. El trabajo de investigación que sirve de base es el de José Ramón Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II república*. Madrid, Revista de Trabajo, 1977. Aunque, la obra de Oscar Alzaga, *La primera democracia cristiana en España*. Barcelona, Ariel, 1973. Se convertirá en todo un clásico, con clara intención política, en momentos muy delicados de la España de la pretransición.

Con respecto a libros de asociaciones en las que se favoreció la divulgación del corporativismo a través de sus actividades culturales. En este caso último, citamos la tesis doctoral de Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española, 1923-1936*. Madrid, UNED, 2003. Es uno de los últimos trabajos de investigación con abundantes fuentes de información.

## 1. LA ESPAÑA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

### *1.1. La población española*

El principio de siglo significó para España un cambio hacia el crecimiento en su estructura demográfica. En primer lugar la pérdida de las colonias caribeñas propició la vuelta de un contingente civil de españoles que se replegaron junto a los miles de soldados repatriados a España. Esta llegada de gente, más el fin de una guerra que exigió un tributo permanente de envío de jóvenes varones a Cuba, favoreció el crecimiento de la población. En 1900, de 18.594.400 habitantes que tenía España, pasó en 1910 a tener 19.927.100 y en 1920 los 21.303.100. De estos 4.074.335 vivían en capitales de provincias, lo cual fue un gran crecimiento de la población urbana porque en 1900 sólo 3.132.171 habían vivido en las capitales de provincia.

Desde este momento, el crecimiento será sostenido, aunque tendrá altibajos como el de 1918. En este año la mortalidad aumentó por una consecuencia de la Primera Guerra Mundial que fue la gripe del 18. Por esta epidemia originada por la escasez de alimentos y la debilidad de las personas producidas por los bloqueos de la guerra, favorecieron la extensión de la gripe y la muerte de 147 mil personas en España. De todas formas, la mejora de las condiciones higiénicas favorece la caída de la mortalidad. Del mismo modo, la mortalidad también desciende, según Martínez Cuadrado desde 1905, según Nadal desde 1914. En todo caso, el ascenso de población urbana, la mayor industrialización y la adopción de costumbres europeas que elevan la calidad de vida favorecieron la reducción de la natalidad y la elevación de la edad nupcial. Aunque España todavía es un país principalmente rural, en las zonas más desarrolladas como la catalana, las cifras de natalicios están por debajo de la media. En cambio, el interior peninsular y el archipiélago canario son los que marcan por el contrario, las tasas más altas de crecimiento vegetativo.

La estabilidad política favorece el crecimiento por ausencia de guerras civiles y coloniales. La aventura marroquí excepto por la mortandad de Annual nunca exigirá unos contingentes humanos tan abultados como el cuerpo expedicionario del Caribe. Con el crecimiento, el flujo migratorio

aumentó, en el interior hacia las zonas de industrialización reciente como País Vasco y Cataluña, que recibieron población rural circundante y del resto de España. En Asturias la llegada de emigrantes empezó en el periodo de la Gran Guerra con la apertura de pozos marginales. El aumento de la demanda de carbón fomentó la necesidad de mayor mano de obra. En cuanto al exterior, Canarias y la cornisa cantábrica mantuvieron la salida tradicional a Iberoamérica. Mientras tanto, los levantinos lo hicieron hacia Francia y el norte de África.

La emigración se fue activando desde principios de siglo y desde 1905 las salidas fueron abundantes en los primeros decenios. En total unos dos millones de españoles se contabilizaron como pertenecientes a la emigración. La mayoría de ellos eran varones, procedentes del mundo rural u de poca cultura. En el periodo de la guerra, bajaron las salidas por la imposibilidad de ir hacia América, pero Francia se convirtió en el primer destino de los españoles por la demanda de mano de obra que el país galo solicitaba por cuestión de la primera conflagración mundial.

De todas formas, en los años de la guerra hasta 1918, el saldo de salidas fue negativo por el mayor número de entradas de repatriados. Los países del río de la plata fueron los que centraron la mayor parte de los contingentes españoles ultramarinos. En concreto Argentina con las facilidades para la instalación de europeos se llevó la parte de león de la emigración española. Brasil, Uruguay y Cuba quedaron como destinos secundarios. En cuanto a la emigración interior de nuestras fronteras, en el principio de siglo se inició el vaciamiento del interior de la meseta en favor de la periferia. Castilla la Vieja perdió peso global en el total nacional por la afluencia de sus jóvenes a la industria siderúrgica vasca. En Castilla la Mancha, el crecimiento urbano de Madrid impidió una desertización total de la meseta sur. En la vecina Aragón, con la excepción de Zaragoza que concentró parte de la población emigrante del campo circundante, el resto de las provincias perdieron población al ser junto a los valencianos los más cercanos a la continua demanda de mano de obra de la industria catalana.

En el sur, la Andalucía Oriental sufrió una continua sangría hacia el norte de África francesa donde solicitaban gente laboriosa para actividades agrícolas. La Andalucía Occidental y Extremadura quedaron fuera de momento de

las corrientes migratorias interiores y se sostuvieron por su crecimiento vegetativo. Murcia vio como de momento creció su población a cuenta del boom minero que tuvo esta región. Canarias aumentó su peso poblacional por su mayor crecimiento vegetativo con respecto al de la península. Por el contrario, en Baleares su descenso no proviene por pérdidas migratorias, sino por su bajo crecimiento vegetativo. En este periodo histórico, los núcleos más afectados por la pérdida de sus jóvenes serán las poblaciones menores de cinco mil habitantes. Por el contrario, las capitales de provincia verán aumentar sus poblaciones con el aporte de una juventud rural que busca en ellas su solución laboral. La frontera de los cien mil habitantes únicamente son pasados por ciudades periféricas como Barcelona, Valencia, Sevilla, Málaga, Murcia y la excepción de Madrid, habrá que esperar tiempo para que se unan Bilbao y Zaragoza.

La población teniendo en cuenta sus actividades económicas vio como el sector agrario iba paulatinamente perdiendo efectivos por la mayor mecanización del campo. Esta sobra de efectivos humanos fue atraída por los focos industriales vasco y catalán que los destino a estas nuevas actividades. Una nueva clase social, la trabajadora nacía de esta forma vinculada a una nueva forma de vida. Los servicios se mantuvieron pero habría que esperar hasta la proclamación de la dictadura primorriverista para ver crecer de forma espectacular este otro sector económico.

En este periodo de transición de una sociedad rural a otra mixta, el descenso de la mortalidad, el menor de la natalidad y la mejora de las condiciones de vida propició el envejecimiento de la población y un estrechamiento de la base de la pirámide poblacional. Por otro lado, la emigración, las pérdidas militares y una mayor debilidad biológica fueron factores que intervinieron casi exclusivamente en el elemento masculino de la población. La mortalidad fue mayor en el interior peninsular, mientras la periferia y los archipiélagos la tienen menor por unas mejores condiciones económicas.

En el interior, el plato tradicional fueron los garbanzos y el repollo, pero sobre todo el rey de la alimentación fue el pan. Por tanto, un régimen rico en hidratos de carbono, pero pobre en proteínas fue lo que ocasionó una malnutrición y un debilitamiento humano que favoreció en 1918 la extensión de la epidemia de gripe. En el interior, el precio del trigo determinaba una época

de hambre o no, al ser un alimento básico de la alimentación. En las ciudades, la situación era diferente pero la falta de higiene y el hacinamiento eran favorables a las epidemias, especialmente tuberculosis y cólera que se cebaban en las clases más populares. El nacimiento de los primeros servicios de salud, la propagación de los médicos en los medios rurales y el desarrollo de nuevos descubrimientos médicos y farmacéuticos ayudaron a la mejora de las condiciones higiénicas de la sociedad y a la reducción de la mortalidad, especialmente en los niños recién nacidos, donde las diarreas e infecciones se cobraban un alto tributo en vidas.

## *1.2. La economía de principios de siglo*

### 1.2.1. Industria

En el sector de las comunicaciones, el desarrollo del transporte ferroviario mantuvo la preeminencia del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial. Su importancia fue trascendental en muchos países como elemento dinamizador de la industrialización. Pero a partir de la Gran Guerra se multiplicaron las mejoras de las comunicaciones viarias como carreteras provinciales y caminos vecinales, estimulando el aumento del escaso parque motorizado español.

Con respecto a las comunicaciones marítimas, el transporte naval fue un negocio en alza por los numerosos fletes necesarios para embarcar la numerosa masa emigrante a Ultramar y para exportar carbón y hierro del norte Cantábrico. Del mismo modo, en el periodo bélico los astilleros navales fueron estimulados en su producción por el aumento del comercio marítimo con los países beligerantes que demandaban toda clase de productos y materias primas. Pero aunque los beneficios fueron cuantiosos tuvieron que pagar un alto precio en pérdidas de mercantes por el bloqueo submarino. Como el negocio naval vivía del comercio exterior, el *lobby* naval fue el principal baluarte de la posición librecambista, que fue contestada por los conservadores y los industriales siderúrgicos vascos y manufactureros catalanes que desarrollaron sus ramas económicas gracias al proteccionismo. Este hecho fue uno de los que empujaron a algunos navieros vascos a sacar a flote económicamente al nacionalismo vasco.

Entre tanto, el caso económico catalán era diferente porque había causado un mayor desnivel con respecto al resto de las regiones circundantes, en vez de favorecer su integración e igualdad.

“En el caso de la concentración de la industria textil en Cataluña vinieron a converger dos aspectos fundamentales del proceso económico español. Por un lado la industria textil no actuó como motor de desarrollo económico general sino que polarizó en aquella región el fenómeno del desequilibrio sectorial y territorial. Por otra parte la ley de concentración capitalista benefició a la cabecera de la industria textil y perjudicó o aniquiló a las restantes industrias no localizadas en Cataluña, pero que contaban con importantes focos de tradición y mercado (industria lanera castellana e industria sedera levantina)<sup>1</sup>.

A pesar de todo, después de la guerra mundial la industria textil perdió la mitad del volumen exportador. Sin embargo, la producción textil catalana como había concentrado la producción nacional en su región, también concentró en ella toda una red de industrias auxiliares que sirvieron de base para el desarrollo posterior de la segunda mitad del siglo XX. Este hecho ayudó a desequilibrar aún más a su favor la diferencia con el resto de las regiones españolas. De esta forma, se impulsaron la industria papelera, química y mecánica utilizando como energía los recursos hidroeléctricos del Pirineo, ya que Cataluña carecía de cuencas carboníferas.

La industria química se desarrolló como complemento necesario para la rama textil catalana, en función de colorantes y detergentes, y la siderúrgica vasca por la necesidad de sulfuros para explosivos de minería. Además, el desarrollo de las papeleras en Guipúzcoa y Cataluña y la posterior modernización de la agricultura aumentó las necesidades de productos químicos como el cloro y los abonos nitrogenados respectivamente. En este caso fueron centros de esta industria País Vasco, Cataluña y Zaragoza, en este caso por ser centro de una rica zona agrícola. En el sector del papel, País Vasco y Cataluña volvieron a ser los núcleos de este ramo por la necesidad de abundante agua para su elaboración y la cercanía de sus zonas portuarias. Pero será la industria papelera vasca, en concreto guipuzcoana, la que aporte el 80 % de la producción nacional. En 1901, las pequeñas empresas familiares se

---

<sup>1</sup> Miguel Martínez Cuadrado, *La burguesía conservadora*. Madrid, A. Editorial, 1973. p. 177



unieron formando Papelera Española con un mayor tamaño e implantación. Estos empresarios llevaron a cabo repoblaciones y participaron en las navieras para asegurarse la llegada regular de pasta escandinava.

En Vizcaya, la principal actividad industrial será la siderúrgica debida a la capitalización obtenida por la exportación del hierro a Inglaterra, se crearon numerosas fundiciones familiares. Pero en 1902 se fusionaron creando Altos Hornos de Vizcaya, que fue la principal siderurgia de España hasta la segunda mitad de este siglo. Del mismo modo, en 1901 surgieron astilleros como *Euskalduna* para abastecer a las compañías navieras. El proteccionismo implantado por los gobiernos conservadores favoreció a la siderurgia vasca del mismo modo que a los catalanes. Las altas tarifas aduaneras eliminaron la competencia extranjera y los industriales vizcaínos se vieron con el control casi total del acero demandado por las demás industrias españolas. En consecuencia con ello, los siderúrgicos vascos fueron el sostén del conservadurismo españolista frente al nacionalismo.

Fuera de los dos focos tradicionales de desarrollo industrial, los componentes de las industrias alimenticias se establecieron en el interior peninsular, cerca de las zonas agrícolas productoras. Estas industrias fueron de las que más sufrieron el impacto de la desaparición de los mercados coloniales, pero consiguieron rehacerse gracias al proteccionismo gubernamental, principalmente con el estímulo exportador del periodo de la Primera Guerra Mundial. De este modo, la industria harinera situada en la costa que vivía de la exportación a Cuba, fue sustituida por las harineras del interior, más favorables a la seguridad del mercado nacional que el proteccionismo podía asegurarles. Sin embargo, el excedente de producción pronto fue un problema para el cual se organizó un trust de los harineros para poder regular la producción a la demanda.

La industria azucarera fue otra de las más afectadas por el drama ultramarino por la desaparición del suministro de la caña de azúcar. La necesidad de no depender del extranjero llevó al crecimiento de la industria azucarera nacional gracias al cultivo de la remolacha azucarera que se desarrolló en los valles del Ebro y del Duero. El proteccionismo arancelario culminado en 1906, ayudó sobre manera al aumento de esta industria que contaba con la seguridad del mercado nacional. En cuanto a nuevas industrias como la ce-

mentera, centrada en Oviedo, y ligada a la construcción. Se inició cuando las ciudades empezaron su crecimiento y empezaron a demandar toda clase de materiales de construcción. Pero habrá que esperar sobre todo hasta la época de la dictadura cuando la intervención decisiva del Estado en obras públicas aumente de forma espectacular las expectativas de las ramas económicas vinculadas a la construcción.

### 1.2.2. Agricultura

En cuanto a la agricultura, el trigo fue gran beneficiario del alza del arancel de 1906. La llegada masiva a Europa de las producciones cerealeras de Rusia, Estados Unidos, Argentina y África del sur debido al abaratamiento de los costes marítimos hundieron el precio del trigo. En España, el proteccionismo aseguró el mercado nacional a los cerealeros. Por tanto, en tiempo de carestía el agricultor tenía un precio mínimo seguro y aumentaba la producción cerealera, pero en un caso favorable para la exportación como fue la Primera Guerra Mundial, el cultivo del trigo bajaba en beneficio de otros productos más rentables.

El *lobby* cerealero castellano formó con los industriales vascos y catalanes el trípede económico que sostuvo un proteccionismo favorecido por el sistema canovista. Aunque el siguiente régimen autoritario sirvió para fortalecerlo en contra de la opinión de los librecambistas. Santiago Alba fue el portavoz más conocido de los intereses trigueros. Su regeneracionismo se vinculó al de Joaquín Costa que propugnaba una modernización y una mejor racionalización de la explotación agraria. Sin embargo, su política económica fue favorable a imponer un impuesto especial a las ganancias extraordinarias que los industriales vascos y catalanes habían reunido. Pero fracasó cuando Cambó, defensor de los intereses empresariales de su región, se vio auxiliado por la animadversión personal de Romanones. En cuanto al vino, fue el segundo producto después del hierro en la exportación. Desde la región vitivinícola de Andalucía Occidental, donde se exportaban los mejores caldos hacia la Gran Bretaña principalmente. Pero la llegada a fines del siglo XIX de la terrible filoxera francesa a los viñedos españoles. El principio de siglo fue muy oscuro para el viñedo español, la

filoxera produjo una gran emigración del campo a la ciudad, que supo asimilar la industria catalana por que los terrenos de cultivo se redujeron, había altos costos por el cambio de cepas y la investigación de nuevos injertos. Únicamente el periodo dorado de la Gran Guerra sirvió para compensar el alto coste de la producción por los altos precios que había alcanzado el vino.

La exportación de cítricos valencianos empezó a generalizarse en este periodo, por que hasta entonces era únicamente un producto de consumo local. Pero con la Primera Guerra Mundial se desarrolló la exportación de agrios a Europa, que extendió su cultivo por todo el levante. Pero tuvieron que contar con la competencia de los cítricos procedentes de las colonias y de países americanos que empezaron a llegar por los baratos costos del transporte naval. Sin embargo, al contrario de la industria textil que no aprovechó los beneficios de la guerra en modernizar la maquinaria, los agricultores levantinos salvaron sus exportaciones mejorando la calidad de su producto. No podíamos dejar de citar a otro de los miembros de la triada mediterránea, como es el olivo. En el primer cuarto de este siglo su producción fue en alza debido a la creciente demanda proveniente de Hispanoamérica. En estos países el asentamiento de numerosos emigrantes españoles e italianos influyó en las costumbres culinarias. Por tanto, la exportación de aceite de oliva fue en crecimiento, aunque su refinamiento fue obra de la más avanzada industria alimenticia italiana.

Con el interés regeneracionista por una mejor explotación de los recursos del país. El sector ganadero fue uno de los más beneficiosos. La selección de razas prefiguró mejores ejemplares, buscando unas cualidades determinadas que ayudaron a la modernización del ramo. El ganado vacuno se enriqueció con el cruce con ejemplares extranjeros que favoreció la especialización en cárnicos y lecheros. Su número aumentó, como el del ovino, pero éste compensó el descenso del lanero por el aumento del cárnico. Así animales menos productivos como la cabra y el burro descendieron en beneficio del cerdo y el mulo. Estos otros fueron más apreciados por ser el primero de ellos de un aprovechamiento alimenticio total, mientras, el segundo fue por sus cualidades como animal de trabajo muy solicitado.

### 1.2.3. Finanzas

Pero uno de los aspectos más importantes de la economía española fue el desarrollo de la banca. En esta época se pusieron las bases financieras del actual sistema bancario. A nivel público, la política estabilizadora y antiinflacionista del ministro Fernández Villaverde. Este llevó al Estado a un estrecho control del Banco de España que se convirtió en su instrumento en la economía española. En cuanto a la banca privada este periodo significó el de su fortalecimiento y el inicio de nuevas fundaciones en virtud de las necesidades económicas de la nación. Con el desarrollo de la economía española, la capitalización conseguida por la exportación de mineral de hierro y la repatriación de capitales ultramarinos propiciaron la creación en 1899 del Banco Guipuzcoano, el Banco de Gijón y el Banco Asturiano de la industria y el comercio. En 1900, el Banco Castellano, el Banco de Valencia y el Banco Hispano-Americano. En 1901, el Banco de Comercio (ligado al más antiguo Banco de Bilbao), el Banco de Vizcaya, el Crédito de la Unión Minera, y en 1902, el Banco Español de Crédito. Su papel fue muy importante, más si tenemos en cuenta el progresivo eclipse de las entidades crediticias catalanas en favor de las vascas y madrileñas.

En esta época se prefiguró lo que iba a ser el eje moderno de la banca privada española, Madrid-Bilbao. Los bancos Bilbao, Vizcaya, Español de Crédito e Hispano-Americano fueron los gigantes del panorama financiero de este periodo de la Restauración hasta casi la actualidad. Únicamente un factor exterior y extraordinario como el de la Primera Guerra Mundial permitió en un momento de coyuntura favorable aumentar el número de las entidades crediticias debido a la necesidad de canalizar los cuantiosos beneficios comerciales obtenidos con la neutralidad. De este modo, en 1918, se creó el Banco de Urquijo y en 1919, el Banco Central. En la primera mitad del siglo XX, las diferentes alternativas políticas presentaban un modelo económico ideal para el desarrollo de la humanidad. El liberalismo mantenía su defensa del capitalismo, a pesar de que la crisis económica de 1929 supuso un golpe profundo a su credibilidad. Ante la cual, los gobiernos tuvieron que potenciar el intervencionismo del Estado para dirigir la economía en la consecución del empleo, a través de fuertes inversiones en obras públicas. El socialismo, surgido como respuesta al capitalismo en el siglo pasado, pro-

clamaba las virtudes del Estado todopoderoso en una sociedad igualitaria, aprovechando el momento que le brindaba la desconfianza de una amplia masa social hacia la economía de mercado y especialmente las prácticas bursátiles.

Ante estos dos modelos, el catolicismo social propugnaba un modelo intermedio que recogiese los aspectos positivos de los dos anteriores. Un sistema que reivindicaba y defendía la dignidad del trabajador como persona humana, ante un capitalismo radicalmente individualista, que lo dejaba desprotegido y un socialismo totalitario con un gran nivel de absorción de la autonomía particular, que lo despersonalizaba. De este modo, pretendía un dirigismo económico que armonizase las diferentes clases sociales en torno a un fin productivo, que utilizaría los beneficios económicos en crear bienestar social a los más desfavorecidos.

Por último, el fascismo, o mejor dicho, los fascismos europeos, pretendían también un dirigismo económico que apoyase su discurso populista. No obstante, existían diferencias de matices entre ellos, según su origen ideológico<sup>2</sup>. El eclecticismo originario del fascismo le permitía a éste defender según la circunstancia lo requiriese, desde posiciones pseudorrevo-

---

<sup>2</sup> El fascismo italiano empezó con un programa social muy reivindicativo debido al origen socialista de muchos de sus líderes, como Mussolini y Farinaci. No obstante, cuando se convirtieron en un partido de gobierno en 1922 y se les unieron grupos de la derecha, como los nacionalistas de la Asociación Nacionalista Italiana y católicos escindidos del Partido Popular. Sus objetivos se moderaron y el Estado se enmarcó en torno al corporativismo propugnado por estos últimos allegados. En el nazismo alemán ocurrió lo mismo, su empuje revolucionario se fue diluyendo conforme una masa conservadora de derechas iba integrándose en el partido y especialmente cuando la elite industrial apoyó las medidas nacionalistas del nazismo. La economía dirigista se realizaría siempre que integrase los intereses de los grandes capitalistas germanos. El resto de los grupos fascistas funcionaría de modo parecido, muy reivindicativos los procedentes de la izquierda política, como el Partido Popular Francés de Doriot (excomunistas) o la Unión de Fascistas Británicos de Mosley (exlaboristas), con respecto a los que venían de la derecha, como los nacionalistas flamencos de De Clerq, los eslovacos de Tiso (democristianos) o los Cruces de fuego de La Roque (conservadores franceses). No obstante, durante la II Guerra Mundial todos estos grupos se radicalizarían adoptando el socialismo de Estado y un discurso revolucionario antiburgués, como en el caso del movimiento rexista (Bélgica), Cruces flechadas (Hungría), Guardia de hierro (Rumanía) y los ya citados. Del mismo modo, los falangistas en la guerra civil habían defendido un modelo de socialismo de Estado como marco de la revolución nacionalsindicalista, que no fue admitido por las autoridades nacionales, deseosas de mantener el consenso entre las diversas fuerzas derechistas que sostenían el bando nacional y un punto de vista económico más conservador.

lucionarias por lo radical de sus reivindicaciones sociales, que se asimilaban a un socialismo de Estado, hasta las promovidas por un corporativismo respetuoso y conciliador con los intereses de las elites financieras tradicionales. A pesar de la pervivencia de defensores de un sistema de libre mercado, abierto a la iniciativa privada. La mayor parte de las opciones políticas estaban lastradas por la experiencia de la crisis económica de 1929 y especialmente de sus consecuencias sociales, por lo que desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, se defendía todo tipo de intervencionismo público que controlase y dirigiese el potencial económico hacia los fines benéficos que los jefes políticos interpretasen fuesen mejores para la sociedad.

España, como el resto de los países europeos, se encontraba con el dilema de tener a defensores de todos estos diferentes modelos económicos en su seno. No obstante, en nuestra piel de toro el liberalismo económico había sido el sistema utilizado, aunque desde el periodo de la Restauración el proteccionismo fue ampliándose y haciéndose consustancial con el régimen canovista. Bajo este sistema se fue adoptando un cierto sentimiento de nacionalismo económico. Sin embargo, únicamente bajo el régimen de Primo de Rivera se experimentará un cierto dirigismo, con importantes inversiones públicas en infraestructuras y un discurso defensor de un nacionalismo a ultranza. No obstante, en la II República, se abandonaba el nacionalismo económico en beneficio de un mayor librecambismo y de una política de recortes que obligaba a poner fin a las iniciativas públicas del régimen anterior, mientras se ampliaban las medidas sociales iniciadas con Eduardo Dato en los años veinte. Pero desarrolladas durante el periodo republicano por las presiones de las organizaciones sindicales y del pequeño empresariado.

Sin embargo, la II República fue la época de mayor algidez activista de los movimientos políticos. Gran parte de los cuales defendían sistemas alternativos que eran incompatibles con el imperante. Desde el socialismo de Estado defendido por socialistas y comunistas, pasando por la sociedad sin Estado, de los anarquistas; hasta el corporativismo de los derechistas, terminando por el nacionalsindicalismo de los falangistas. La victoria de cualquiera de ellos significaba la remodelación total del sistema y el rechazo del libe-

ralismo como modelo económico viable, a pesar de las protestas de algunas entidades empresariales<sup>3</sup>, como la poderosa Unión Económica liderada por Ramón Bergé.

## 2. MODELOS ECONÓMICOS

### 2.1. *El proteccionismo*

El proteccionismo venía unido a nuestra historia desde el último cuarto del siglo pasado y era hijo directo del proteccionismo desarrollado durante el período de la Restauración 1876-1923. En aquel momento, España era una potencia secundaria en el mapa europeo y el modelo político instaurado por Cánovas del Castillo debía ser el marco jurídico ideal que garantizase el orden social necesario para el desarrollo de las actividades de la burguesía industrial. Después de un frustrado período librecambista, debido a los aires de la revolución liberal de 1868, que fracasó por la gran inestabilidad política y social. El canovismo adoptaría el proteccionismo como característica principal de la Restauración, como premio a una burguesía comercial que había apoyado y financiado las actividades clandestinas de los alfonsinos desde la 1ª República, hasta la proclamación de la monarquía en el pronunciamiento de Sagunto<sup>4</sup>. La burguesía restauracionista, aunque compleja en sus intereses utilizaba a los políticos dinásticos en defensa de sus diversos negocios, perteneciendo muchos de ellos a diversos consejos de administración. De este modo, el proteccionismo fue defendido como la fórmula ideal para proteger la producción nacional de la competencia extranjera y que pudiese desarrollarse y fortalecerse una industria nacional, independiente de los intereses de otros países europeos. No obstante, no era todo tan sencillo, aunque los grupos de presión más importantes resultaban ser los proteccionistas, los librecambistas también lograron reunir varios grupos económicos perjudicados por el excesivo proteccionismo del régimen.

---

<sup>3</sup> Cabrera, M., *La patronal ante la II República*, Siglo XXI, Madrid.1983, p. 265.

<sup>4</sup> Piqueras, J.A., *La revolución Democrática, 1868-1874*, Ministerio del Trabajo, Madrid.1992, p. 520.

De este modo, el régimen restauracionista propugnaba el proteccionismo porque diferentes grupos de interés, como los siderúrgicos, mineros, trigueros y textiles formaban una entente que promocionaba tal política, y que en 1891 formaría una alianza que reuniría en un eje de acervo común a Bilbao-Barcelona-Valladolid. Los siderúrgicos vascos querían el proteccionismo porque aseguraba a su hierro el mercado nacional de un país en desarrollo que necesitaba alimentar astilleros, ferrocarriles, infraestructuras viarias, constructoras...; los mineros asturianos, porque era el único medio de poder vender la hulla de su región, venciendo la competencia más barata del carbón británico; los cerealeros castellanos, porque la importación masiva de grano ruso o canadiense hacía caer los precios cuando había una cosecha escasa y evitaba las ganancias; finalmente, los fabricantes de tejidos catalanes, porque monopolizaban el mercado nacional, evitando la competencia de las telas inglesas que eran más baratas debido a una moderna maquinaria textil.

Sin embargo, no todo era tan simple, los catalanes defendían el proteccionismo pero siempre que permitiese un arancel bajo para la importación del básico algodón. Desde la pérdida de Cuba en 1898, la perla del Caribe, había significado para los textiles catalanes la pérdida de un mercado propio. Por esta razón, los industriales del ramo textil defendían un proteccionismo cerrado que les asegurase el mercado nacional, frente a los productos manufacturados de otros países, preferentemente Gran Bretaña y Francia, pero rebajado en el aspecto agrícola para poder abastecerse del fundamental algodón en rama para su producción, proveniente de los Estados del Sur de los Estados Unidos, con unos costes muy baratos debidos a los barcos de vapor. Sin embargo, esta reducción del arancel para productos agrícolas, beneficiaba la instalación artificial de industrias harineras en la costa, un negocio rentable para la emprendedora clase empresarial catalana, que alimentaba con un producto básico a la creciente población urbana industrial y se abastecía del barato grano ruso traído en barco desde el mar Negro. Pero esto suponía el rompimiento de la alianza proteccionista con los intereses cerealeros castellanos, favorables a sostener un arancel alto para cualquier gramínea extranjera, que provocará el germen del sentimiento anticatalanista<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Rey del, F., *Propietarios y patronos*, Ministerio del Trabajo, Madrid, 1992, p. 223.



El proteccionismo era defendido como una medida patriótica para defender la supervivencia y desarrollo de la industria nacional. Pero no era apoyado únicamente por los grupos económicos, también, el proteccionismo gozaba del empuje intelectual que le proporcionaba el krausismo<sup>6</sup> y que servía para trasplantar a España las ideas que tenían sobre nacionalismo económico algunos expertos centroeuropeos, como Schmoller, Wagner y List<sup>7</sup>.

No obstante, no es ninguna coincidencia que el arancel proteccionista se iniciase con Amós Salvador en 1906, como consecuencia de proteger un mercado nacional que había perdido ultramar, que éste se subiese en 1911 y aún más en 1921, cuando Francesc Cambó desempeñaba la cartera de Hacienda y su subsecretario era Josep Bertrán y Musitu, ambos dirigentes principales de la Lliga, la formación catalanista que defendía los intereses de la elite empresarial barcelonesa. En estos intereses económicos nacían los criterios proteccionistas y nacionalistas de siderúrgicos vizcaínos y textiles catalanes, junto a lo menos oídos, de hulleros asturianos y cerealeros castellanos. Pero, también tuvo ataques de los sectores económicos perjudicados por los intereses ultraproteccionistas de siderúrgicos vascos y textiles catalanes, que serían manipulados políticamente por el liberal Santiago Alba, representante de los intereses del trigo castellano y del populista republicano Alejandro Lerroux. En concreto el primero, aunque proteccionista agrario, rompió su alianza con los grupos industriales cuando defendió la imposición de un impuesto especial sobre las ganancias extraordinarias que estos grupos estaban obteniendo con el comercio durante la Primera Guerra Mundial. En cuanto al segundo, porque su españolismo y anticlericalismo le llevaba a ser

---

<sup>6</sup> El krausismo era una corriente filosófica extendida en España por el catedrático de Filosofía de Madrid, Julián Sanz del Río, el cual junto a sus discípulos creía en la conveniencia de reformar el país, asimilando la cultura europea de forma racional y marginando la tradición católica, en beneficio de un laicismo liberal. Como estas ideas venían de Alemania, se pretendía adaptar como bueno todo lo que procediese de allí, como era el proteccionismo defendido por los economistas del II Reich.

<sup>7</sup> Federico List había escrito un libro llamado, *Sistema nacional de economía política*, que fue de amplia divulgación en todo el mundo, especialmente en Estados Unidos, donde sirvió de modelo a la pujante nación norteamericana para instaurar un modelo proteccionista. García Delgado, J.L. (1984), *De la protección arancelaria al corporativismo*, en “España 1898-1936, estructuras y cambios”, Universidad Complutense, Madrid., 1984, p. 125. y Kennedy, P., *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza Janes, 1997, p. 275.

el principal enemigo de la Lliga catalanista, una de las promotoras principales del proteccionismo.

Sin embargo, el período de mayor intensificación del nacionalismo económico, vinculado a una fuerte intervención del Estado, fue bajo el régimen del general Primo de Rivera. Quien mantuvo la línea proteccionista heredada de la época restauracionista, pero fomentó el dirigismo económico a través de la creación de monopolios estatales y comisiones reguladoras de producción<sup>8</sup>, las cuales serían recreadas por Juan Antonio Suanzes en la fase final de la guerra civil con idéntico motivo<sup>9</sup>. Las circunstancias de entonces obligaban a una política de nacionalismo económico, porque, después del beneficio obtenido por nuestra neutralidad en la Primera Guerra Mundial 1914-1918, los países europeos emprendieron una defensa de sus mercados, incentivada por la fuerte competencia producida por la reanudación regular del comercio internacional<sup>10</sup>.

España sin preparación tecnológica tuvo que defenderse arancelariamente para proteger una industria que no había invertido lo necesario en modernizarse. Además, se sumó a los aires nacionalistas emprendidos en Italia con Mussolini, quien mediante la autarquía pretendía independizar su país de los intereses económicos de terceros países. En nuestro país, donde parte de los principales sectores económicos estaban en manos extranjeras desde la segunda mitad del siglo pasado<sup>11</sup>, se convirtió en una bandera, la reivindicación de la nacionalización de aquellos sectores por el Estado. Aunque, únicamente, cuando el ministerio de Hacienda estuvo bajo la dirección de José Calvo Sotelo en 1925, fue capaz el gobierno de atreverse a realizar la nacio-

<sup>8</sup> Ben Ami, S., *La Dictadura de Primo de Rivera, 1923-1930*, Planeta, Barcelona.19831983, pp. 161-167.

<sup>9</sup> Suanzes quería obtener divisas estimulando el comercio exterior, mediante la regulación y nacionalización de las producciones de elementos estratégicos como el algodón y el combustible, en el BOE del 18 de julio de 1938.

<sup>10</sup> Rey del, F. Op. Cit, 1992, p. 220.

<sup>11</sup> A partir de 1869, con la nueva legislación elaborada después de “La Gloriosa”, la revolución de 1868 que destronó a Isabel II, Laureano Figuerola, ministro de Hacienda con el gobierno Serrano, rebajó los aranceles implantando un librecambismo que permitió la entrega de concesiones de explotación económica a diversos intereses extranjeros, especialmente mineros, eléctricos y ferrocarriles, como a los británicos en Río Tinto (Huelva) y en la Orconera Iron (Vizcaya), la Franco-belga (Vizcaya)...

nalización del petróleo, rompiendo el liberalismo económico existente, en favor de un monopolio público.

El régimen militar del general Primo de Rivera y su equipo económico, encabezado por José Calvo Sotelo y Andrés Amado, propugnaban el control nacional de las industrias estratégicas para la economía del país. La fundación de CAMPSA debía garantizar el suministro de nafta a España, sin dependencias extranjeras, y especialmente ingresando la Hacienda española los dividendos de importación y comercialización, que antes se quedaban en manos foráneas. La nacionalización y creación del monopolio petrolífero significaba para España un gran aliciente para el desarrollo. Además, de ingresarse el doble que antes por aranceles, ahora había que construir refinerías y barcos especiales para su transporte, incentivando con ello los astilleros y los Altos Hornos. Asimismo, se multiplicó la demanda automovilística y con ello la demanda de productos siderometalúrgicos y la necesidad de desarrollar la red de carreteras existentes<sup>12</sup>. A pesar de los discursos, fue la única nacionalización que se procedió contra intereses extranjeros en España.

El fomento del nacionalismo económico no significaba una extensión del estatismo, sino en el caso que no existiese una alternativa privada española, el Estado intervendría de forma pública para evitar la presencia extranjera en la actividad económica que fuese. Esta era la razón por la cual, bajo el primorriberismo se llegó a una gran concentración del capital empresarial nacional, para que pudiesen competir en condiciones frente a los extranjeros y les fuesen otorgadas las fuertes inversiones que el Estado proporcionaba para obras públicas e infraestructuras. Aunque, la principal dificultad de esta política nacionalista estribaba que ante la disminución de la competencia, el gasto se disparaba y no siempre se convertía en garantía de un buen resultado.

Incluso en el sector bancario, la normativa proteccionista del 1 de abril de 1920, ponía en desventaja a la Banca extranjera con respecto a la nacional, completando la efectuada en 1900 por Raimundo Fernández Villaverde, que había dado origen a la mayor parte de los bancos españoles conocidos. Yéndose a un proceso de afianzamiento de la Banca nacional ante el abandono de la Banca forastera. El gobierno quería una Banca nacional, del mismo

---

<sup>12</sup> Ben Ami, S., *La Dictadura de Primo de Rivera, 1923-1930*, Planeta, Barcelona. 1983, pp. 161-167.

modo que quería una burguesía emprendedora autóctona en un sistema económico nacional. Desde la nueva normativa, la Banca foránea fue desapareciendo y cediendo sus oficinas a sus competidoras nacionales que monopolizaban la vida financiera española<sup>13</sup>, ayudando a la formación de grupos bancarios nacionales que tuvieron un gran peso financiando la posterior modernización industrial del país. Además, el fomento del nacionalismo económico implicaba una transformación del Estado, que imponía una mayor especialización burocrática y una tecnificación. El maurismo, hijo del conservadurismo canovista, intentaba conciliar las nuevas carreras técnicas de la época industrial con la tradición nacional española. Esa complementariedad espiritual era la que acompañaba a muchos de los hombres de Burgos y favorecía al nacionalismo económico una posición predominante<sup>14</sup>.

En este ambiente de fuerte nacionalismo, se formaban y ejercían su trabajo personas que después desempeñarán cargos directivos y técnicos en el gobierno de Burgos de 1938. Ingenieros, arquitectos, abogados del Estado y economistas estaban en empresas que habían prosperado gracias a los planes de inversión del Estado. Por eso no era de extrañar, que Peña Boeuf, responsable de Obras Públicas en Burgos, y que había ganado una reputada fama de ingeniero en el período de Primo de Rivera, mantuviese en líneas generales, con lo que le permitiese el presupuesto, el plan de infraestructuras que había dejado pendiente el régimen primorriverista.

Del mismo modo, Andrés Amado en Hacienda, que había sido el principal colaborador de Calvo Sotelo en su etapa de ministro, fue en Burgos el principal adalid del nacionalismo económico y se mostraba especialmente sensible en las negociaciones con las multinacionales americanas por el suministro de petróleo, las cuales recordaban que había sido el primer director general de CAMPSA. De modo semejante, el titular de industria y comercio

---

<sup>13</sup> Desde 1920, hasta 1934, la mayor parte de los bancos extranjeros presentes en España fueron cerrando sus puertas en beneficio de sus rivales nacionales: El London and Brazian Bank, London Middland Bank, London Country Westminster and Parr's Foreign Bank, Banca Italiana di Sconto, National City Bank, Westminster Foreign Bank, Banco Mercantil de las Américas, Banco Español de Chile, Consorcio Bancario Comercial Portugués, Comptair National d'Escompte, Banco di Roma, Banco Español de Río de la Plata y el Labard Brothers, en Muñoz García, J., 1984, págs. 184-185.

<sup>14</sup> González Cuevas, P.C., *Acción Española, Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid.1998, p. 59.

en 1938, Juan Antonio Suanzes, defendía el nacionalismo económico, desde su experiencia como ingeniero naval en la empresa privada, sus enfrentamientos con los intereses británicos en la Constructora Naval, le llevaría a incentivar por todos los medios la fundación de industrias españolas en los sectores más estratégicos de la economía española. Pero ante la falta de emprendedores privados apoyaría la necesaria intervención del Estado como principal empresario movilizador. El papel de Suanzes será posteriormente esencial como fundador del Instituto Nacional de Industria, que resultaba ser un ejemplo mimético del IRI (Istituto per la Ricostruzione Industriale), fundado por Mussolini con la misma finalidad que en España, emprender un fuerte desarrollo industrial.

El régimen de Franco resultaba ser en sus inicios económicos una prolongación del proteccionismo canovista y del nacionalismo económico primorri-verista, aunque esta fase de nacionalismo autárquico se mantenía más por necesidades prácticas que por ideológicas. La autarquía durará hasta los años cincuenta, cuando la postguerra europea y la posterior guerra fría reintroduzca a España en los canales internacionales del comercio y pueda abrirse a una nueva etapa de librecambismo, aprovechando la llegada de inversiones norteamericanas. Por esta razón, la autarquía era el producto más extremo del nacionalismo económico, aunque en la práctica resultaba imposible su sostenimiento financiero y debía negociarse tratados bilaterales con algunos países de forma complementaria. La autarquía sería el objetivo final de los nacionalistas económicos, porque proporcionaba la independencia absoluta en todos los sectores económicos del país, y ningún país podía autodefinirse como potencia de primer orden, sino tenía el control sobre su economía nacional. No obstante, esto resultaba imposible y algunos productos se producían a un precio prohibitivo. Por esta razón, en 1922 y 1923, a pesar del arancel Cambó, que era firmemente proteccionista, se debió firmar varios tratados bilaterales con Suiza, Noruega, Italia, Gran Bretaña, Francia y Alemania. Estos países significaban el 70% de las importaciones españolas y se pretendía mantener con ellos un trato preferente a cambio de que mantuviesen abiertos sus mercados a nuestras exportaciones hortofrutícolas del Levante<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Rey del, F. Op. Cit., 1992, pág. 245.

La España de Franco haría lo mismo con el III Reich, Italia y Gran Bretaña. Sin embargo, el profundo nacionalismo sentido por estos hombres de Burgos les llevaría a incentivar la autarquía de la primera fase del franquismo, por la carencia de recursos después de la guerra, la ausencia de ayudas exteriores con el estallido de la II Guerra Mundial, con la imposibilidad de comerciar fuera del continente europeo en condiciones de paz y la posterior marginación sufrida por el régimen por su antigua amistad con las potencias del Eje. La autarquía sirvió hasta que España fue reconocida como aliada estratégica de los Estados Unidos.

## *2. 2. Librecomercio*

El librecomercio o la libertad de comerciar libremente era otra de las opciones que tenía España como alternativa para canalizar la economía. Sin embargo, esta modalidad económica no tenía muy buena prensa en los medios políticos oficiales, como modelo unido al liberalismo político, sistema que causaba la máxima animadversión en las autoridades de la capital castellana. La libertad de comercio, que para Gran Bretaña había significado el principio de su prosperidad, en España iba unida a catástrofes nacionales. La debilidad comercial nacional en el siglo XVII, había puesto el comercio ultramarino en manos de los holandeses, después, en el XIX, la burguesía criolla de América, ante la incapacidad española de suplir sus demandas comerciales, había visto favorecida sus ansias independentistas por los ingleses. En 1869, la apertura del mercado interno a la inversión extranjera, fue unida a una radicalización del liberalismo, que produjo una gran inestabilidad, y el paso de una monarquía constitucional a una república y finalmente al régimen canovista. El cuál implantaría el proteccionismo como medio incentivador de las industrias nacionales.

La imposibilidad de contar con una industria moderna y capaz de competir en igualdad de condiciones con los países punteros de Europa, impedía a España acogerse al librecomercio. Sin embargo, sin ayuda de capital extranjero, a nuestra piel de toro le era imposible modernizarse por la escasez de capital autóctono. La explotación minera, la instalación eléctrica, la red de ferrocarriles... estaban en su mayor parte en manos de empresas foráneas, sin

las cuáles, no se hubiese podido poner los primeros pasos del desarrollo español. A pesar de la ayuda de la inversión extranjera, valorada positivamente por la Cámara de Comercio de Madrid. El proteccionismo empujado por los intereses de poderosos grupos empresariales y el nacionalismo económico por el orgullo de no depender del extranjero, impedían la posibilidad de probar la conveniencia de rebajar los aranceles y comerciar libremente con el mundo exterior. Esta alternativa era promocionada por el lobby exportador, tan importante para la España de entonces, como lo era el proteccionista de los siderúrgicos, textiles y cerealeros.

El lobby exportador estaba formado por fuertes intereses agrarios, lo que impedía la unión del sector primario en defensa de sus fines. El primer integrante era la agricultura hortofrutícola del Levante mediterráneo, que se asentaba en la exportación de cítricos, principalmente, proporcionando la primera fuente de divisas del país. Aunque esta fuente de ingresos no resultaba suficiente para compensar las importaciones manufactureras de España. No obstante, era un importante grupo de presión y lideraba la solicitud de rebajar el arancel para evitar el cierre de los mercados de los países vecinos, en represalia por reducir sus importaciones. El sector vitivinícola era el segundo en importancia y se acrecentó cuando la filoxera acabó con la vid del país galo, ocupando los caldos hispanos el mercado abandonado por el francés. El vino además, arrastraba otras industrias, como la corchotaponera, establecida en Cataluña, lo que introducía un caballo de Troya librecambista en la principal región proteccionista de España. Además, la región catalana tenía la agricultura de exportación de la almendra, cuyo gremio de labradores era firmemente defensor del rebaje de los aranceles agrarios.

Una reducción de los aranceles favorecía la importación de amoníaco, principal ingrediente para los abonos de una huerta intensiva de exportación. Junto a estos agricultores había que contar con los ganaderos de la cordillera cantábrica, los cuáles necesitaban de la importación de maíz americano y grano de forraje para la alimentación del ganado. En el ramo industrial, los navieros eran los más proclives al librecambismo porque la apertura comercial incentivaba las vías marítimas y por tanto fortalecía su negocio. No era casual, que en el País Vasco, el conservadurismo y posteriormente el maurismo, como defensores del proteccionismo contasen con la ayuda de las

familias siderúrgicas. Mientras, que un naviero como Ramón de la Sota financiase a la Comunión Nacionalista Vasca, como instrumento político reivindicador del librecambismo. Sin embargo, excepto la política de tratados del liberal Segismundo Moret, que permitía flexibilizar con algunos países el proteccionismo oficial. Habría que esperar a la II República hasta ver de nuevo en el gobierno una actitud claramente pro-librecambista. No obstante, la época no era la adecuada para ello, después de la crisis de 1929, todos los países del mundo habían desarrollado políticas nacionales, elevando sus aranceles para salvaguardar sus mercados de los efectos del hundimiento del comercio internacional.

Pero la España republicana se enfrentaba a la necesidad de recortar gastos para limitar el déficit presupuestario, con la promesa de realizar profundas reformas sociales que exigían gastos extraordinarios. Además, contaba con la oposición de una élite financiera contraria a limitar sus privilegios, la insuficiencia de la agricultura intensiva para financiar la modernización del país y la inútil defensa del valor de la peseta, que había hundido el prestigio de la dictadura primorriverista y que obligaba a la II República a una política devaluatoria, si quería mantener el poder exportador de la fruta española. Aunque, los diferentes ministros de Hacienda, Chapaprieta y Carner consiguieron estabilizar la situación, el coste social fue tremendo y fomentó la radicalización política. Excepto, la fuerte Unión Económica que todavía confiaba en el liberalismo económico, los grupos políticos y sindicales defendían alguna de las variantes de dirigismo económico visto anteriormente. No obstante, el jefe del servicio de estudios de la Unión Económica, Mariano Marfil<sup>16</sup>, fue un defensor a ultranza del librecambismo, y se convirtió en la principal pluma contraria a las políticas estatistas de Alemania, Italia y Estados Unidos, en beneficio de la iniciativa privada.

El desarrollismo ocurrido bajo el nacionalismo intervencionista de Primo de Rivera, en contraste, con el fracasado librecambismo republicano, empujó a la mayor parte de los técnicos de orientación derechista a orientaciones

---

<sup>16</sup> Mariano Marfil fue director general de Aduanas en la dictablanda del general Berenguer, jefe del servicio de estudios de la Unión Económica y director del diario conservador “La Epoca”, muy relacionado con la élite financiera del país. Escribió un libro en defensa del librecambismo: *La libertad económica dirigida*, Madrid, 1934. en González Cuevas, P.C. Op Cit, 1998, p. 219.



nacionalistas e intervencionistas. Aunque, el librecambismo republicano había fracasado por causas ajenas a él, como era el ambiente interior de fuerte inestabilidad sociopolítica y el repliegue de los mercados extranjeros a una política económica nacional, abandonando las actividades en el comercio internacional a lo puramente necesario<sup>17</sup>. Esta situación se prolongaría en la España nacional, donde el nacionalismo económico y el proteccionismo autárquico se fue imponiendo, Aunque, la ideología imperante tenía argumentos que apoyaban tal decisión, la situación política de la postguerra española impedía cualquier alternativa librecambista. La II Guerra Mundial, con su guerra total impedía a los países neutrales la normal recuperación de sus relaciones comerciales, obligándoles a promocionar políticas autárquicas para evitar depender de un comercio inestable. En 1945, con el final de la guerra, España debió sufrir el bloqueo de los aliados por la cercanía política del régimen con el Eje. Hasta que los imperativos de la guerra fría obligaron a los Estados Unidos a incluir a España en su bloque de alianzas. A partir de 1951, España entraba en la senda del librecambismo para protagonizar uno de los desarrollismos más espectaculares de su momento.

### *2. 3. El intervencionismo del Estado*

El intervencionismo del Estado resultaba un modelo moderno, resultante de las políticas desarrolladas durante la Primera Guerra Mundial y las patrocinadas por las autoridades, después del crac de 1929, para absorber el paro resultante mediante la incentivación pública de obras de infraestructura. Aunque se tenía antecedentes en España, con la política realizada en el siglo XVIII por el reformismo borbónico, que intentaba crear una mentalidad mercantilista incentivando la fundación de industrias de productos manufacturados de lujo, que tenían a la corte real como principal demandante. Sin embargo, los defensores del intervencionismo público en la economía nacional no necesitaban remontarse hasta el siglo de las luces para arropar sus

---

<sup>17</sup> Como ejemplo, los Países Bajos, que fueron quizás la nación europea que más dependía del comercio exterior por su vocación de intermediarios y la pequeñez de su país, también se vio envuelto en una política de fomento del nacionalismo económico y preservación de su mercado nacional en los años treinta. El miedo al crac de 1929 era la causa de una política económica irracional para las necesidades de un país dependiente del tráfico internacional.

argumentos. En España, el Estado no había intervenido en economía por el fuerte influjo liberal y por la catastrófica situación de nuestras finanzas en el siglo pasado. Hay que remontarse hasta la dictadura de Primo de Rivera, para encontrar una política pública fuertemente intervencionista y dirigista, a través de monopolios y comisiones reguladoras de la producción. Aunque todo ello, resultaba normal, si se tenía en cuenta que el modelo adoptado no era más que una radicalización del proceso proteccionista iniciado en el período restauracionista decimonónico. Sin embargo, el régimen primorriverista, como el posterior del general Franco, tuvo la influencia de uno de los modelos económicos más divulgados como la panacea a las crisis económicas y sociales, el corporativismo.

### 3. CORPORATIVISMO: ¿UNA TERCERA VÍA AL DESARROLLO?

#### 3.1. *La universalización del corporativismo*

El organicismo político es una forma política que por su representación natural de la sociedad tuvo en su momento una extensión amplia en el campo teórico de Europa y América. Su carácter universal se identificó mejor con el catolicismo, por lo que después de León XIII y de la Encíclica *Quadragesimo Anno* este sistema político fue el más preconizado por los católicos como tercera vía entre el capitalismo y el socialismo. A pesar de todo, las excelencias del sistema le hicieron ser reconocido por políticos del mundo protestante y del ortodoxo. Siendo uno de los de este último, el rumano Ma-noilescu, uno de los más capacitados teóricos del corporativismo. Sistema que el consideró ideal para naciones en fase de desarrollo industrial.

En el mundo católico, la publicación de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII señaló a muchos el principio del catolicismo social. Sin embargo, la doctrina social de la Iglesia ha sido consubstancial a ella desde los primeros tiempos de las comunidades cristianas. La aplicación de unas medidas concretas a una sociedad industrial distinta, llevó a las católicas a formular nuevas ideas. En Alemania, Monseñor Ketteler fue uno de los precursores del catolicismo político y de las medidas sociales. El obispo alemán, miembro de la aristocracia prusiana, sacó enseñanzas de las tradiciones feudales.

Las libertades locales eran el contrapeso del poder del Estado. La familia y el municipio debían tener autonomía plena para alcanzar sus fines<sup>1</sup>. En 1871, se organizó el *Zentrum* como movimiento político en defensa de los derechos de la Iglesia, que consiguió el fracaso del *Kulturkampf* de Bismarck y la adhesión del expresidente del DKP (Partido Conservador Alemán) Ludwig von Gerlach, que aunque luterano comprendió que el catolicismo era la mejor ideología para combatir al liberalismo.

En 1888, Karl Lueger fundó en el Imperio Austro-Húngaro el partido Socialcristiano, basado en el corporativismo católico desarrollado por el noble Vogelsang. Este aristócrata fue influenciado por las ideas esgrimidas por Ketteler, del mismo modo, lo fue también el suizo Decurtius, fundador del *Schweizerische Konservative Volkspartei*. Aunque, en 1901, León XIII debió, a través, de la Encíclica *Graves de Communi* evitar desviaciones como la democristiana de Romulo Murri. En Francia, Albert de Mun levantó la Alianza Liberal Popular con escaso éxito ante los ataques de los legitimistas contrarios al espíritu del *Ralliement* propuesto por el cardenal Lavignerie y León XIII y que consistía en una aceptación de la forma republicana por los católicos franceses con el modo de poder influenciarla desde dentro por su mayoría en la población. Pero la condena en 1911, por San Pío X de Le Sillon, en un nuevo desviacionismo liberal, marcó de forma clara los límites del catolicismo político. Los intelectuales derechistas españoles, aunque pretendían instaurar un Estado tradicional, acorde con las raíces de la historia española, miraban con deseo de emulación las experiencias europeas que habían protagonizado con éxito la formación de un Estado corporativo, en detrimento del liberalismo democrático. Portugal y Austria, por el acendrado catolicismo de sus dirigentes eran admirados como países a los que España debía imitar, en cuanto la derecha conquistase el poder. Italia, también era admirada por la presencia como potencia de primer orden, desde que el fascismo se había hecho cargo del poder en 1922.

### 3.2. Portugal y Austria como modelos precedentes

En el caso portugués, los militares habían tomado el poder en 1926, pero quien tuvo la oportunidad de materializar sus ideas fue el catedrático Olivei-

ra Salazar. Hombre formado en el Centro Académico Demócrata Cristiano de la Universidad de Coimbra fue la persona elegida para ministro de Hacienda en 1928. Pero en 1932 los militares le nombraron presidente del consejo, promulgando en 1933 una constitución de tipo corporativista, claramente inspirada en la Encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XII y *Rerum Novarum* de León XIII. En ella se reconocía el Estado Novo como un Estado nacional, autoritario, corporativo y cristiano, único en restablecer los valores espirituales de eficacia, autoridad, orden, jerarquía que hiciese de Portugal un país grande<sup>18</sup>. El liberalismo era conceptuado como una falsa democracia que igualaba a los hombres por el rasero más bajo y había hundido la conciencia nacional. El nuevo gobierno restauraría el espíritu nacional y a la vez la eficacia económica

Sin embargo, aunque autoritario, como hijo de la Civilización cristiana no se proclamaba totalitario, porque era contrario a toda subordinación a cualquier idea de nación o raza. Los límites del Estado portugués estarían delimitados por el derecho y la moral, respetándose los derechos individuales, familiares, locales y corporativos. El Estado Novo se apoyaba en la familia como célula social irreductible de la parroquia, de la comunidad y de la nación, y en las corporaciones morales y económicas de la sociedad. En este último aspecto, Salazar creaba una Cámara corporativa, aunque ésta convivía con una Asamblea nacional elegida de forma directa por los cabezas de familia. Ambos organismos resultaban ser complementarios en su funcionamiento. La Cámara corporativa, compuesta por miembros de los municipios y de los intereses sociales, culturales y económicos era la que estudiaba a través de sus secciones especializadas todo proyecto de ley emitido por la Asamblea nacional. Cuando este era rechazado, la Cámara podía proponer otro alternativo y ambos eran propuestos a votación en la Asamblea.

El Estado corporativo luso, aunque aceptaba cierta analogía con el italiano, por ser el pionero en instaurar la modalidad corporativa desde una situación de poder, procuraba subrayar sus diferencias con aquel, al definirse como un Estado coordinador, pero no dirigista; fuerte, pero evitando caer en algo parecido a un socialismo de Estado. Salazar siempre procuró remarcar

---

<sup>18</sup> de Poncius, L., *Oliveira Salazar y el nuevo Portugal*, Librería internacional, San Sebastián. 1937; p. 85

la inspiración cristiana de su gobierno, para resaltar la salvaguardia de la autonomía personal en su país, frente al totalitarismo del fascismo teórico<sup>19</sup>. La Iglesia católica desconfiaba de un Mussolini que hasta hacia poco había sido un socialista anticlerical y defendía la supremacía del Estado sobre todas las iniciativas de la sociedad. Salazar no podía desde su óptica católico social instaurar un Estado que fuese criticado como mimético del italiano, por lo que procuraba remarcar claramente el respeto a la autonomía personal y de los órganos naturales de la sociedad.

En cuanto a Austria, en el aspecto intelectual fue de los primeros países en sumarse al corporativismo a través del pensador Vogelsang, cuyos escritos fueron traducidos al francés. En el siglo XX, el catolicismo orgánico mantuvo su preeminencia en el pensamiento a través de las obras de Othmar Spann. Sin embargo, la posibilidad de materializar todas estas ideas no vendría hasta después de la desarticulación del Imperio Austro-húngaro. La pequeña república democrática de Austria era homogénea en su población, formada exclusivamente con las provincias germanófonas del Imperio. Pero en el aspecto político se preparaba la polaridad de la Viena socialista con el campo católico. La necesidad de instauración de un Estado fuerte acorde a los intereses sociales fue en progreso. Spann fue el ideólogo de más renombre con su defensa de la sociedad estamental, una teoría que agrupaba de forma piramidal, en la base a los trabajadores manuales y sucesivamente a intelectuales, empresarios, militares, eclesiásticos y héroes espirituales. Los partidos políticos y la oposición capital-trabajo quedaban eliminados<sup>20</sup>. Esta concepción corporativista de la sociedad fue haciéndose mayoritaria en el partido campesino, la *Heimwehr* y el partido socialcristiano.

La *Heimwehr* con su lenguaje antiparlamentario, era la organización que más pronto adoptó las teorías de Othmar Spann. En Austria, como en Alemania, la disminución del ejército por imperativo del Tratado de St. Germain-en-Lay dejó al país indefenso ante las apetencias de las reivindicaciones fronterizas de sus vecinos checos, yugoslavos e italianos, como de los complots revolucionarios del interior. La *Heimwehr* fue la milicia que agrupó a excombatientes, estudiantes y ciudadanos para defender las fronteras y

<sup>19</sup> de Poncius, L. Op. Cit, 1937, pp. 81-98

<sup>20</sup> Martínez de Espronceda, G. Op. Cit, 1988, p. 72

evitar una revolución socialista. Durante la huelga general de 1927 ésta milicia civil sirvió como policía auxiliar del gobierno, manteniendo el orden público. Sin embargo, el corporativismo únicamente tuvo oportunidad de éxito cuando en la dirección socialcristiana, la generación de Monseñor Seipel fue sustituida por otra forjada en los frentes de la Primera Guerra Mundial. Engelbert Dollfuss y Arthur Schuschnigg fueron los más representativos y habían sido oficiales en el cuerpo alpino de montaña. En 1932, Dollfuss fue proclamado canciller y sus palabras dejaron claro su programa:

“La época del sistema capitalista, la época de la organización económica capitalista-liberal ha pasado. La época del marxismo materialista, director del pueblo, seductor del pueblo ha pasado. La época del dominio y del juego de los partidos ha pasado. No nos dejamos imponer por los engaños ni por el terror. Queremos en Austria un Estado cristiano, alemán, socialmente organizado sobre las bases corporativas y bajo una dirección fuerte y autoritaria<sup>21</sup>.”

La oposición socialista era lo que podía evitar la instauración de un Estado católico de signo corporativista. El levantamiento de Viena fue la oportunidad esperada por las autoridades para disolver al partido socialista de forma violenta. El 1 de mayo de 1934 se proclamaba la constitución corporativa de Austria y se organizaba en base a siete estamentos: Industria, agricultura y explotación forestal, oficios, comercio y comunicaciones, Banca y seguros, profesiones liberales y servicios públicos. El sistema resultaba parecido al ideado por Víctor Pradera en su Estado Nuevo, aunque con la peculiaridad española de añadir las regiones. Aspecto fundamental por representar la pluralidad de los pueblos dentro de la unidad española, particularidad no importante en una Austria formada en torno a la homogeneidad de las provincias germanófonas del antiguo Imperio. La influencia de las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* y de las ideas de Spann fue evidente. La cercanía de Dollfuss a la Iglesia Católica hizo de él un modelo a imitar por el resto de los políticos católicos españoles, tanto carlistas como cedistas<sup>22</sup>. Su prematura muerte, ocasionada por el frustrado golpe de Estado de un grupo de incontrolados nazis, favoreció la posterior reacción de algunos cuadros

---

<sup>21</sup> Granero, J.M., (1934), “Engelbert Dollfuss” en *Razón y Fe* nº 452, T. 106

<sup>22</sup> Blinkhorn, M., *Carlismo y contrarrevolución en España 181931-1936*, Madrid, Crítica, 1979, p. 210, *El Siglo Futuro* 23 y 25-IX-1933.

carlistas y cedistas contra el nacionalsocialismo durante la Segunda Guerra Mundial.

### 3.3. *El corporativismo en España*

El corporativismo orgánico se desarrolló con fuerzas entre los católicos a partir de la *Rerum Novarum*, pero sus raíces en el solar hispano provinieron de un pensamiento incompatible con la doctrina católica, el krausismo de Ahrens, traído a España por Sanz del Río. Sus discípulos, Giner de los Ríos, Pérez Pujol y Salmerón fueron famosos en sus enfrentamientos con apolo-gistas como Ortí y Lara y los neocatólicos. El corporativismo defendido por los pensadores krausistas pasó a los tradicionalistas en sus combates dialéc-ticos. Años después, Vázquez de Mella defendió el sistema orgánico creyén-dolo algo procedente del tradicionalismo más ancestral. Sin embargo, el primer tradicionalista que propugnó la representación corporativa fue Aparisi y Guijarro en 1862, después de la divulgación krausista en España.

En 1922, se fundó el Partido Social Popular como contribución española a un movimiento político de signo católico social. En este partido, el maurista Ossorio y Gallardo representó el ala democristiana y el tradicionalista Pradera la corporativa. Sin embargo, sería en la dictadura del general Primo de Rivera cuando el corporativismo se materializó en España en algunos aspectos. Eduardo Aunós, ministro del trabajo y admirador de La Tour du Pin y de Mussolini lo intentó en el mundo laboral. Entretanto, Víctor Pradera, lo conseguía en parte en la Asamblea Nacional Consultiva de 1927. En esta línea, Eduardo Aunós, preconizó un sistema corporativo similar al impe-rante en Italia. En 1935 publicó un libro titulado *La reforma corporativa del Estado*, en el cual citaba desde la Carta de Carnaro, escrita por el poeta D'Annunzio en el período de *Condottiero* de Fiume, hasta la carta de Trabajo de 1927, en la que Alfredo Rocco establecía la modalidad corporativa en la nueva Italia de Mussolini<sup>23</sup>. Para Eduardo Aunós, la sociedad liberal había muerto y las únicas alternativas eran el comunismo y el corporativismo. Este último había sido adoptado con éxito en Portugal, Austria, Italia y Alemania,

---

<sup>23</sup> Aunós, E, *La reforma corporativa del Estado*, Editorial Aguilar, Madrid.1935, pp. 248-256

por tanto, también España debía hacerlo. El corporativismo debía ser la estructura de un Estado contrario al liberalismo y a la democracia parlamentaria, que tuviese su inspiración en la tradición histórica y la moral cristiana. Este orden nuevo establecería la justicia distributiva, más acorde con los principios sobrenaturales del hombre que el igualitarismo marxista<sup>24</sup>.

Entre los teóricos que más influirán en el posterior desarrollo de un Estado de semejanza corporativista, destacarán dos intelectuales vascos. El alavés Ramiro de Maeztu despuntará como uno de sus principales teóricos. Este intelectual había peregrinado desde un liberalismo reformista hacia un corporativismo tradicionalista. Las influencias foráneas principales habían sido de los intelectuales socialistas británicos, que en su vertiente guildista defendían un gremialismo cercano al organicismo. George D.H. Cole fue el más característico de los integrantes de este colectivo, que más influyó en el pensamiento de Maeztu. Cole defendió un gremialismo que significaba una vuelta a una Edad Media idealizada, donde el Estado estaba disminuido a una función meramente de coordinación y donde la sociedad estaba compuesta por organismos totalmente autónomos del poder central<sup>25</sup>.

Este modelo resultaba gemelo del distribucionalismo, sistema orgánico desarrollado por los hermanos Chersterton e Hillary Belloc, intelectuales católicos, conversos los Chersterton, que procedían del liberalismo y el conservadurismo respectivamente. También ellos habían llegado a la conclusión de que la Edad Media había sido una época modélica en las relaciones humanas, que el individualismo radical del liberalismo había roto esa armonía ideal, fomentando como alternativa un socialismo estatista que minimizaba al hombre. Por lo tanto, la respuesta era una sociedad corporativa semejante a la medieval, pero adaptada a los tiempos modernos. Maeztu también conoció esta versión conservadora del organicismo, aunque se vio más influenciado por la modalidad de Cole.

Al mismo tiempo, Thomas Ernts Hulme le inició en la crítica a la modernidad y le acercó a la necesidad de fomentar los valores clásicos y cristianos. Maeztu ve que el hombre no es la medida del mundo y que desde el renaci-

---

<sup>24</sup> Aunós, E, Op. Cit. 1935, p. 256

<sup>25</sup> Fernández de la Mora, G. en "El socialismo gremial de Cole" en *Razón Española* nº 51, 1992, págs. 19-30



miento se ha tendido a una relatividad que había desembocado en un liberalismo que atomizaba el individualismo del hombre y en un socialismo donde imperaba un Estado todopoderoso. Entremedio, el catolicismo con su disciplina moral conseguía sostener el orden social y el gremialismo aprendido de los guildistas propugnaba un sistema alternativo al Estado maximalista y al individualismo radical. Estas ideas las transmitiría en su libro *La Crisis del humanismo* que se publicó en plena vorágine de la Primera Guerra Mundial.

Para Maeztu, los tiempos del liberalismo y la democracia habían muerto en 1918, la amenaza de la revolución solo podía ser combatida desde el interior del alma de la nación española expresada en su tradición. Sin embargo, nunca abandono su concepto de considerarse un intelectual de clase media y a ésta como la columna vertebral de España<sup>26</sup>. Para él la elite intelectual de clase media debía forjar en los valores verdaderos a la elite industrial y ambas aprender de la castrense, que era una escuela de valores cívicos<sup>27</sup>. Nunca consideró que las clases sociales podrían desaparecer, siempre defendió el orden social y su jerarquización y su paulitano radicalismo se vio profundamente influenciado con el creciente temor a una revolución social.

En el campo carlista, Víctor Pradera era el intelectual máximo del tradicionalismo legitimista, como heredero del tribuno Vázquez de Mella. Perteneciente a la generación joven de dirigentes promocionados por el marqués de Cerralbo en su lanzamiento de un nuevo carlismo, el ingeniero navarro había sorprendido gratamente en las Cortes por su inteligencia y defensa de un regionalismo integrador como diputado por Tolosa. Su defensa de la unidad nacional de España le acercó a la derecha maurista, haciendo amistad con el propio Antonio Maura, pero le enfrentó de forma encarnizada al nacionalismo vasco, del cual sería víctima en 1936. Participante en el cisma mellista de 1919, Pradera colaboró en los diferentes proyectos que tuviesen como finalidad la coordinación de las diversas derechas españolas ante el peligro revolucionario y separatista. Este intento de labor de síntesis de las derechas españolas le llevó a participar en la formación del Partido Social Popular y en la Asamblea Nacional de Primo de Rivera, aunque en esta última acabaría criticando la política centralizadora del régimen. Durante la II

<sup>26</sup> “El oro santo” en *El Sol* del 10/VIII/1926

<sup>27</sup> “El valor de la muerte” en *El Sol* del 6/VI/1923

República, se reintegraría a la Comunión Tradicionalista convirtiéndose en su principal teórico, aunque siempre fue un abierto defensor de la unidad de acción de las derechas en un programa mínimo. Con esta finalidad elaboró lo que sería su gran obra *El Estado Nuevo*, donde describirá la formación de un Estado corporativo fiel a la tradición católica española<sup>28</sup>.

Pradera había reunido en un nacionalismo español moderno, el viejo foralismo que permitía la pluralidad de las personalidades regionales, con el catolicismo social que había modernizado la concepción social del añejo tradicionalismo. Esto no proporcionaba ninguna novedad, pero la importancia de Pradera en la elaboración política del discurso de la derecha, vino de cuando sistematizó todas estas ideas en un programa político para llevar a la práctica y que tanto carlistas, como neotradicionalistas de otros partidos consideraron propio. Su libro ya citado, *El Estado Nuevo*, fue su obra más preciada recogiendo la visión tomista del hombre y la sociedad, los cuales debían formar una comunidad orgánica, estructurada de forma corporativa para enlazar con la tradición española, por que ese Estado Nuevo que preconizaba, no era más que el viejo Estado establecido por los Reyes Católicos, pero actualizado a nuestros días, con las añadiencias pertinentes<sup>29</sup>.

El Estado Nuevo de Pradera debía estar formado por unas Cortes corporativas compuestas por tantas secciones como clases económicas del Estado -todas con la misma representatividad para evitar el dominio numérico de una sobre las demás- el total seis: Agricultura, Comercio, Industria, propiedad, Trabajo manual y Trabajo profesional. Las regiones, por sus diferentes personalidades deberían tener sus representantes en las Cortes. Del mismo modo, los Cuerpos del Estado, que más que defender intereses propios al estar agrupados en una sección promoverían el interés público. La sección de los Cuerpos del Estado procedería del Clero, magistratura, Aristocracia, Diplomacia, Ejército y Armada. En otra sección se englobarían los cuerpos nacionales y corporaciones que no afectaban a clase alguna en particular, ni directamente al Estado, representarían a entidades morales, intelectuales o económicas existentes o que surgiesen según las necesidades de la sociedad.

---

<sup>28</sup> Para ampliar cualquier referencia sobre el pensamiento de Víctor Pradera, *El Estado Nuevo*. Burgos, Cultura española, 1937.

<sup>29</sup> Pradera, V. Op Cit, 1937, pp. 307-323 y 398

En definitiva, nueve secciones, de ellas seis económicas, una regional, una de Cuerpos del Estado y otra de Cuerpos Nacionales y Corporaciones.

Las Cortes orgánicas ideadas por Víctor Pradera se compondrían de cuatrocientos diputados, a cincuenta por sección, en cuanto a la sección de Cuerpos del Estado, por su especial composición, se repartirían los cincuenta de forma alícuota, a diez por cuerpo. La última, según los cuerpos que la llegasen a formar, iría alcanzando una representación similar al resto de las secciones<sup>30</sup>. La característica más original de estas Cortes corporativas la puso Pradera en la forma de hacer las deliberaciones. Como una de las acusaciones a los parlamentos democráticos era la pérdida de tiempo que ocasionaban entre exposiciones, deliberaciones y contrarréplicas. Las Cortes del nuevo Estado debían entregar los diversos problemas a las secciones correspondientes según su especialidad. De este modo, la propuesta era examinada únicamente por cincuenta diputados, tras llegar a una propuesta de consenso, sólo se necesitaría un portavoz para exponerla al ejecutivo. En las Cortes sólo se expondrían nueve discursos con sus réplicas de parte de los responsables gubernativos, reduciéndose de forma sustancial el tiempo gastado en el legislativo

Este Estado respondía según Pradera, a la modernidad acorde con los tiempos por su composición orgánica. Pero a su vez respiraba la herencia tradicionalista al posibilitar la representatividad de la pluralidad regional, en virtud de los antiguos reinos y las corporaciones, herederas de los antiguos gremios.

#### *3.4. La II República; el momento del cambio*

Con el establecimiento posterior de la II República, la derecha española se fue convirtiendo a los postulados del organicismo. La CEDA de Gil Robles tenía el corporativismo como el ideal a alcanzar, pero hasta lograr esa meta se mantendría dentro de los límites prefijados por la constitución republicana de 1931. Por el contrario, el resto de la derecha formada por carlistas y alfonsinos neoconvertos al tradicionalismo se organizaron junto a los albi-

---

<sup>30</sup> Pradera, V. Op Cit, 1937, p. 318

ñanistas en el Bloque Nacional liderado por José Calvo Sotelo, exministro de la dictadura, que había defendido el organicismo en su juventud y que en su exilio había reforzado sus convicciones con la influencia gala de Maurras y sus discípulos.

El Bloque Nacional fue el instrumento político que debía materializar el programa corporativo que Víctor Pradera había escrito en el “El Estado Nuevo”, todo un sistema corporativo respetuoso con las raíces orgánicas del tradicionalismo y del corporativismo del catolicismo social. Su aportación ideológica sirvió para sistematizar la confusa doctrina reinante en el conjunto de la derecha y sirvió posteriormente para ciertas medidas políticas que el general Franco realizó en su régimen después de 1945, como la Ley de principios de 1957 y la Ley orgánica del Estado de 1967.

Este modelo tenía su origen en los intelectuales organicistas del krausismo, ya citados, de los cuáles, en sus polémicas con los pensadores católicos pasó a los tradicionalistas, entre los cuáles estaba Vázquez de Mella, el principal exponente del discurso carlista en los inicios del siglo XX, de cuyo magisterio se extendió por el resto de la derecha española<sup>31</sup>. Además, los católicos sociales lo defendían como vía intermedia entre el socialismo estatista y el liberalismo individualista, por lo que el corporativismo resultaba un modelo económico que conseguía coordinar el organicismo destilado del pensamiento tradicional con un dirigismo económico conciliable con la propiedad privada, pero orientado al bien común por la autoridad pública. Todo se reducía a un equilibrio flexible de intereses, que intentaba beneficiar a la totalidad de la sociedad en consecución de un mismo fin.

La estructura corporativa, aunque procediese del poder, como en el fascismo italiano, o tuviese su origen en la sociedad, como propugnaba la CE-DA y el catolicismo belga, defendía una filosofía, en la que la autoridad gubernativa orientaba a la economía a responder a las demandas sociales. La estructuración jerárquica y vertical del corporativismo ayudaba al control de la economía por el poder público, ya que hacía imposible la competencia entre empresas del mismo ramo y provocaba la concentración de éstas, para defender sus intereses comunes ante la necesidad de obtener materias primas

---

<sup>31</sup> Juan José Gil Cremades, *El reformismo español*, Barcelona, 1969. págs. 173 y 337.

o fijar el precio final del producto. Estamos hablando de un corporativismo parcial, circunscrito a la esfera económica que es el que se daba, por ejemplo, en Italia y en Portugal. Un corporativismo integral abarcaría todas las actividades de la sociedad<sup>32</sup>.

Los carlistas, cedistas, falangistas y algunos monárquicos defendían el corporativismo como el modelo económico ideal a alcanzar. Porque este sistema asimilaba las reivindicaciones sociales de las clases populares, respetaba la propiedad privada y se conciliaba con la forma política orgánica que defendían los movimientos derechistas más radicales. Asimismo, otros grupos, como algunos empresarios eran favorables a un corporativismo no integral, pero si parcial, que podría derivar en la creación de una Cámara económica con representación de la patronal y los sindicatos, a través de la conversión del Senado en una Cámara con brazos económicos<sup>33</sup>. Estas alusiones al corporativismo no tenían otro objeto que alejar los fines económicos del peligroso campo de la política. Un país era importante según fuese su economía, y ésta no podía quedar ligada a los vaivenes de los cambios políticos. Por eso, algunas personalidades pensaban que se debía separar los asuntos económicos del clima de apasionamiento político que se daba en el período de entreguerras en Europa. En la Italia fascista, el corporativismo adoptado era el parcial, al circunscribirse únicamente a los aspectos económicos de la sociedad italiana.

Esta es la razón, por la que una gran parte de los hombres expertos en economía de las familias de la derecha política defendían el corporativismo como el modelo idóneo de la nueva España. El corporativismo era el sistema económico que mejor se conciliaba con una visión orgánica de la sociedad,

---

<sup>32</sup> El teórico rumano, Mihail Manoilescu, uno de los máximos divulgadores del corporativismo por todo el mundo definía al sistema así: “El corporativismo integral es la organización completa de todas las funciones de la nación: económica, social, cultural y política en las corporaciones, esto es, en instituciones colectivas y públicas compuestas de la totalidad de las personas que desempeñan juntas la misma función nacional y que tienen por fin asegurar el ejercicio de esta función en interés supremo de la nación”. (Manoilescu, M., *El Partido único*, Heraldo de Aragón, Zaragoza.1938, p. 111)

<sup>33</sup> Incluso los grupos más liberales como La Unión Económica defendía la posibilidad de una segunda cámara para temas económicos, en Cabrera, M., 1983, pág.265. y algunos partidos políticos, como la propia Derecha Liberal Republicana de Niceto Alcalá Zamora, defendía en su programa de julio de 1930 la organización social en corporaciones profesionales, en Artola, M., *Partidos y programas políticos 1808-1936*, Aguilar, Madrid. 1975, p. 328.

como defendían estos grupos que rechazaban el liberalismo rouseauiano, derivado de la revolución francesa<sup>34</sup>. Por otro lado, muchos de los integrantes de la elite financiera encontraban el aliciente de que la separación que propiciaban las corporaciones rompía de forma definitiva el frente de clase defendido por los sindicatos izquierdistas, debilitando el poder reivindicativo de los trabajadores y especialmente su creciente poder revolucionario.

Además, este fervor procorporativista había que ponerlo en relación con el viento procedente de Europa, donde las fuerzas políticas estaban casi sin excepción convertidas en apologistas de este modelo socio-económico. Los regímenes más admirados por las derechas españolas habían sido precisamente corporativistas, como: Italia, Austria y Portugal. No obstante, en España, aunque se creó un ministerio de Organizaciones Sindicales en el gobierno nacional de 1938, durante la Guerra Civil, con la finalidad de canalizar la economía española a través de sus organismos para vertebrar España en un Estado corporativo. El resultado no fue satisfactorio ante la oposición, no sólo de los grupos empresariales que creían todavía en la economía de mercado, sino de los demás ministerios, que aunque favorables como el de Industria y Comercio, encabezado por Juan Antonio Suanzes, a una política dirigista, no estaban por la labor de ceder competencias de su sector a la organización sindical.

Además, había que contar con la oposición de los propios grupos sindicales católicos y carlistas, que aunque convencidos de la superioridad del corporativismo, no estaban dispuestos a dejarse asimilar por una organización dominada por los falangistas. Los anteriores, como ya hemos descrito más arriba, eran favorables a un corporativismo forjado gradualmente en la sociedad, por la incorporación voluntaria de sus organismos naturales. Cuando esta fase estuviese completa sería la ocasión de oficializar el corporativismo como modelo de Estado. Sin embargo, los falangistas o mejor dicho, los

---

<sup>34</sup> Los políticos de la derecha tenían una *welthansauung* orgánica, basada en las instituciones naturales de la sociedad, como la familia y el municipio. Por el contrario, se declararon beligerantes contra el punto de vista de Rousseau, quien centraba su tesis en el libre contrato entre dos personas. Fundamento en el que se basaba el liberalismo para defender la autonomía del hombre y la libertad de relación entre dos personas sin interferencias, como podía ser un trabajador y un empresario, donde el sindicato sería un elemento contrario a este punto de vista centrado en un fuerte individualismo.

neofalangistas de Serrano, eran partidarios de una instauración desde arriba, aprovechando los recursos del poder. La solución fue de compromiso, las asociaciones católicas y carlistas tuvieron que disolverse para integrarse en las públicas. Pero, mientras los neofalangistas dominaban los puestos superiores del departamento, los católicos y sus allegados ocupaban los cargos directivos de puesto medio, manteniendo la personalidad de sus antiguos organismos.

#### 4. LOS PROTAGONISTAS DEL CAMBIO

##### *4.1. El sindicato profesional de los libres*

Para construir el estado corporativo se necesitaba la complicidad al menos de una parte de las clases trabajadoras. Los sindicatos no vinculados a partidos de clase, se encontraban controlados por los patronos o asociaciones vinculadas a la Iglesia. La excepción serían los sindicatos libres catalanes, quienes podrían proporcionar ese instrumento, que sin embargo fracasaría en su camino hacia la II República.

La demanda de un sindicalismo profesional se había hecho necesaria desde principios del siglo XX. La CNT que en 1915 tenía 15.000 miembros había pasado en 1919 a 714.028 afiliados, mientras la socialista UGT contaba con 211.342 altas y los católicos de los sindicatos del marqués de Comillas llegaban con dificultad a los 60.000 afiliados. El eco de la revolución bolchevique, un reforzamiento de la posición de fuerza de muchos empresarios enriquecidos en la locura de la guerra y una radicalización revolucionaria de los dirigentes cenetistas obligó a muchos obreros y empleados católicos a pensar en la fundación de un sindicato a parte del que empezaban a controlar los elementos anarquistas radicales. Hasta entonces la CNT había aglutinado sindicatos profesionales y los anarquistas revolucionarios eran una corriente minoritaria que se fue creciendo con la paulatina desaparición de los moderados. En 1919, fue cuando se produjo una reunión en el Ateneo Obrero Legitimista de Barcelona, presidida por Pedro Roma, Miguel Junyent y Salvador Anglada. En esta reunión se decidió la necesidad de fundar un sindicato profesional y separado de la CNT que tenía un fin revolucionario.

Ramón Sales fue elegido presidente y diferentes cuadros tradicionalistas entraron en la labor sindical convirtiéndose en la élite culta del sindicato que se ocupó de la ideología, redactar estatutos, relaciones públicas y dirigir la organización. Estos hombres fueron José Baró, Jordi Bru, Estanislao Rico, Santiafo Brandoly, Domingo Farrel, Juan Laguía, Feliciano Baratech y Mariano Puyuelo. Los intelectuales se encargaron de la divulgación en prensa, pero los resortes de la organización fueron controlados por obreros, algo que no había sucedido en los sindicatos católicos.

Ramón Sales fue su presidente y líder indiscutible hasta 1936. Nacido en 1900 en La Fullela (Lérida) emigró a Barcelona con sus hermanos al enviudar su madre, empleado en unos almacenes pertenecía al sindicato de la CNT, pero a su vez era miembro del requeté, ya que mantuvo los contactos tradicionalistas que había tenido en el pueblo. Sales no fue ningún orador pero cuando tuvo que expresarse lo hizo claro, contundente y casi siempre en catalán, porque era su lengua materna. Fue el líder indiscutible del sindicato y eso que se convirtió en su presidente con 19 años. El Sindicato Libre pronto cobró personalidad propia al enfrentarse al rival cenetista y hacer frente también a la Patronal en sus veleidades de subordinarlo a sus intereses. De 1919 a 1921, el naciente sindicato fue promocionado por los empresarios en su labor de dividir al proletariado barcelonés. Sin embargo, los Libres siempre dejaron claro que su política iba en defensa estricta de los derechos profesionales del obrero y no se iban a plegar a los intereses de los empresarios, como había pasado con algunos sindicatos profesionales y católicos, que habían nacido por el patrocinio de algunos notables conservadores y se sentían obligados a defender el orden constituido. Este punto de vista diverso impidió unas relaciones amistosas con los sindicatos confesionales que estaban controlados por magnates conservadores. No obstante, los católicos-libres fundados por los dominicos habían mantenido una postura más combativa en los intereses obreros y mantenían un buen diálogo con los carlistas. Estos sindicatos tenían casi su única fuerza en la región vasco-navarra por lo que la simbiosis carlista y sindicalista se daba en muchas zonas como Azpeitia. Esta amistad se prolongaría de tal modo que en 1924 en el congreso de Pamplona decidieron fusionarse y crear la Confederación Nacional de Sindicatos Libres, cuya fuerza estaba en Cata-



luña y País Vasco-Navarra, curiosamente parte de la misma geografía política del tradicionalismo.

Hasta 1923, los Libres sufrieron la constante amenaza del terrorismo anarquista que no podía permitir que hubiesen escindido a la clase obrera, el precio fue el asesinato de 53 dirigentes sindicales. Sin embargo, los Libres también crearon sus grupos de autodefensa que atacaron a los anarquistas con sus mismas armas. No obstante, los Libres estaban naciendo y la pérdida de dirigentes les hacía más daño. Para colmo, las autoridades restauracionistas en premisa de proteger el orden liberal establecido detenían tanto a sindicalistas cenetistas como Libres. La lucha entre ambos sindicatos fue sangrienta, pero la patronal intentó manejarla a su favor utilizando esquirols Libres en las huelgas de los anarquistas y al revés en las promovidas por los Libres. Sin embargo, el período de 1920-1922 en el que el gobierno civil fue dirigido por el general Martínez Anido, la situación mejoró para los Libres. Aunque el sindicato nunca se definió como tradicionalista, para posibilitar su crecimiento en el proletariado profesional, la alianza con el general fue posible para luchar con éxito contra una CNT liderada por el elemento más radical del anarquismo revolucionario. De esta forma el elemento más moderado de los cenetistas se afilió a los Libres y algunos dirigentes procedieron del campo izquierdista, aunque los carlistas mantuvieron el control.

En 1923, el sindicato Libre contaba con 200.000 miembros, tres cuartas partes en Barcelona. El crecimiento había sido grande debido al interés de algunas agrupaciones sindicales por defender sus intereses profesionales y no preocuparles los fines reovolucionarios y terroristas de los anarquistas, por que cuando la represión de Martínez Anido hizo su efecto, estos sindicalistas se afiliaron a los Libres, como los únicos capaces de defenderlos frente a la Patronal conservadora, algo que no harían los otros sindicatos profesionales por su amarillismo. Sin embargo, en este año se produjo la instauración de la dictadura de Primo de Rivera. El general Martínez Anido fue nombrado ministro del interior, pero el nuevo régimen no sólo no apoyó, como creían al sindicalismo Libre, sino que eligieron a los socialistas de la UGT como entidad colaboradora, prohibiendo la CNT. Los sindicalistas Libres únicamente pudieron ocupar los puestos que los socialistas no querían. Entretanto, el tradicionalismo político estaba debilitado por la escisión mellista de 1919,

que no había supuesto defecciones en Cataluña, pero por su foralismo catalán que se oponía al centralismo liberal del primoriverismo, se opuso a la dictadura.

El sindicalismo Libre tuvo a varios dirigentes perseguidos por su catalanismo y a otros que ocuparon puestos de responsabilidad en el incipiente corporativismo del régimen por su amistad con Martínez Anido. No obstante, el sindicato tuvo entonces su máxima expansión con 197.853 miembros, las tres cuartas partes en Barcelona y alrededores, destacando Igualada y Tortosa, ambos núcleos de un fuerte tradicionalismo, el segundo núcleo País Vasco y Navarra, contando con varios grupos en Asturias y Madrid. En 1927 se fundó la Confederación del Centro, en 1928 la del Levante y en 1930 la de Andalucía. Los sindicatos principales eran en el sector servicios, artesanal y empleados. Los camareros, cocineros, panaderos, barberos, empleados de Banca y dependientes de almacenes fueron los más fieles al sindicalismo Libre, fuera de Cataluña los afiliados procedían de trabajadores especialistas.

En 1930, con la caída de la dictadura de Primo de Rivera y el inicio de la dictablanda de Berenguer, el sindicalismo Libre era una organización madura que tuvo que afrontar con la libertad sindical y la vuelta de la CNT a la legalidad la defección de un 20 % de sus efectivos catalanes. Sin embargo, el fin del sindicalismo Libre no vino únicamente de la presión de una renacida CNT con 1.600.000 afiliados, sino que con la llegada de la II República, las nuevas autoridades decidieron emprender una represión sin medida sobre la organización Libre. Ramón Sales tuvo que exiliarse a Francia, donde vivió de albañil y otros oficios, algunos dirigentes como Estanislao Rico, Josep Baró y Jordi Bru pasaron a la renacida Comunion Tradicionalista que había acogido a los escindidos integristas y mellistas y 16 sindicalistas fueron asesinados en un mes por la CNT para intimidarlos. Las secciones sindicales se fueron desgajando de la Confederación y poniendo distancia, permaneciendo independientes o integrándose por fuerza en la CNT o UGT.

Entretanto, los sindicatos católicos, profesionales e independientes se confederaron en la CESO consiguiendo reunir a más de 200.000 trabajadores, en esta amplia organización se integraron la mayor parte de las antiguas agrupaciones de los Libres, como la regional del País Vasco-Navarra y la Federación de Obreros de Cataluña, nacida en 1932. Sin embargo, esta orga-

nización defendía la vía moderada de los antiguos sindicatos confesionales y repudió la posterior petición de integración de un renacido sindicato Libre. Ramón Sales estuvo moviéndose en clandestinidad en Barcelona, desde Francia y en 1935 la organización reapareció con unos cuantos dirigentes de los antiguos carlistas de Sales de la primera hora. Sin embargo, esta vez en una España politizada, el mundo laboral impedía la vigencia de una fuerza sindical profesional. Los Libres se vieron reducidos a su núcleo barcelonés y al reducto del obrerismo carlista.

El recién formado Bloque Nacional de Calvo Sotelo se dedicó a promocionar a los Libres. Este grupo era en teoría una coalición de alfonsinos y carlistas, pero fue en realidad una formación personalista de Calvo Sotelo, aunque muy objetada por sus teóricos integrantes. Goicoechea, líder de Renovación Española, por mantener el liderazgo de los alfonsinos y los carlistas por el posible intento de enajenar las masas populares al líder carlista Fal Conde. Entretanto, la CEDA, partido mayoritario de la derecha, ejerció su influencia en la CESO mayoritaria, mientras los Libres se quedaron únicamente con la estimable ayuda de un viejo amigo, Joaquín Bau, el carismático líder del carlismo tortosino. La situación del obrerismo católico profesional resultaba un fracaso, en comparación con su homólogo agrario<sup>35</sup>.

#### 4.2. Las organizaciones patronales

Los grupos empresariales se merecían un trato diferenciado porque sus actitudes fueron autónomas de las decisiones de los partidos políticos del período republicano. Las entidades patronales se definían como apolíticas, aunque sus miembros de forma individual podían ejercer un papel activo en las diversas formaciones existentes. No obstante, estas asociaciones defendían un pragmatismo alejado de toda ideología política. Aunque, por el interés general de la nación, apoyaban al capitalismo como el sistema económico

---

<sup>35</sup> D. Benavides, *Maximiliano Arboleya. Un luchador social entre las dos Españas*, Madrid, BAC, 2003. C. Winston, *La clase trabajadora y la derecha en España, 1900-1936*, Madrid, Cátedra, 1989. J. García- Nieto, *El sindicalismo cristiano en España*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1960. J.J. Castillo, *El sindicalismo amarillo en España*, Madrid, Edicusa, 1977. J. Andrés Gallego, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

natural, sus elementos esenciales, la propiedad privada, el mercado libre y la iniciativa empresarial se convertían en temas incuestionables. Todo ataque al orden social constituido era una agresión contra el interés general del país<sup>36</sup>. Se defendía una pluralidad partidista, pero asentada en una economía capitalista intocable. De tal modo, que asegurase la continuidad de la política económica, a pesar de los cambios de gobierno que se veían obligados hacer por el turno democrático.

Sin embargo, los programas políticos de los partidos no reflejaban los intereses empresariales como ellos quisieran. Los empresarios creían que la república sería la forma jurídica más apropiada para el desarrollo de la clase media y se convirtieron en el principal sustento humano de los partidos republicanos. Sin embargo, tanto el primer bienio por la influencia del partido socialista que obligaba al gobierno azañista a una política laborista, como en el segundo, donde los radicales se vieron obligados a transigir con el catolicismo social desplegado por la CEDA de Gil Robles, los empresarios creían tener sus intereses abandonados en beneficio de los trabajadores<sup>37</sup>. Durante el primer bienio, la fuga de capitales hacia el extranjero fue sintomática de la desconfianza de la clase empresarial a los dirigentes socialistas del gobierno.

Algunos pequeños empresarios procedentes de la Confederación Gremial y de la Confederación Patronal pensaban reforzar su posición, fortaleciendo sus grupos asociativos, ante la desconfianza a los partidos políticos. Incluso, una minoría encabezada por Sánchez Castillo, dirigente de la Asociación Nacional de Contratistas de Obras Públicas, pensaba en la fundación del Partido Económico de los Patronos Españoles, con Ernesto Giménez Caballero como portavoz político<sup>38</sup>. Pero esta andanada de la desesperación no consiguió el apoyo de las asociaciones empresariales, que se mantuvieron al margen. No obstante, la Unión Económica<sup>39</sup>, que se asenta-

<sup>36</sup> Cabrera, M., *La patronal ante la II República*, Siglo XXI, Madrid, 1983, p. 252.

<sup>37</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 262.

<sup>38</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 259.

<sup>39</sup> La Unión Nacional Económica nació en 1931, para defender los intereses empresariales en un momento de gran inestabilidad política, reuniendo a los más poderosos grupos de la elite financiera, industrial y comercial del país, especialmente, sus apoyos eran, la Liga Vizcaína de Productores y el Fomento Nacional del Trabajo (la principal asociación empresarial de Cataluña). El antecedente de la UNE había sido la FIN, Federación Industrial Nacional, nacida en 1923, para aglutinar a todos los intereses del capitalismo nacional frente a la posible

ba sobre los grupos empresariales más poderosos, defendía los principios del liberalismo económico y político, antes que realizar experimentos con nuevas formulaciones sociopolíticas<sup>40</sup>. Nunca se opuso al sistema establecido y siempre fue favorable a la independencia del ejecutivo con respecto al legislativo. Aunque, apoyaba la necesidad de una cámara representativa de los intereses económicos<sup>41</sup>. Este corporativismo parcial tenía la finalidad de alejar al mundo económico de los vaivenes de las banderías políticas del sistema parlamentario.

De forma similar, la Derecha Liberal Republicana de Niceto Alcalá-Zamora, se pronunciaba por una organización de corporaciones profesionales, pero no impuestas por el Estado<sup>42</sup>. Sin embargo, el resto de las fuerzas derechistas clamaban por fórmulas corporativistas que señalaban una actitud favorable al dirigismo económico. Como, el Bloque Nacional de Calvo Sotelo que reivindicaba una unidad política, cultural y económica. No obstante, la Unión Económica mantuvo una posición crítica hacia el socialismo por su dialéctica de la lucha de clases, pero también, contra el fascismo italiano por su corporativismo intervencionista. Su modelo se reducía a un acatamiento del poder establecido, mientras sustentase el conservadurismo, el capitalismo y mantuviese en sus límites las reivindicaciones obreras<sup>43</sup>. Este divorcio de las fuerzas políticas de la derecha con la Unión Económica, sería la que motivase, el apoliticismo de la organización empresarial, e incluso que criticase las tendencias procorporativistas de la CEDA, partido mayoritario de la derecha. En la II República, el liberalismo económico defendido por las asociaciones empresariales no tenía su equivalente en el mundo político<sup>44</sup>.

Por el contrario, las organizaciones agrarias fueron más militantes en política, asumiendo un papel activo en contra del régimen republicano. La causa, provenía de la insistencia de las fuerzas republicanas en realizar una profunda reforma agraria. Además, la política anticlerical realizada por las auto-

---

competencia extranjera, atraída por la importante política de Obras Públicas que ofertaba el régimen de Primo de Rivera.

<sup>40</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 265.

<sup>41</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 268.

<sup>42</sup> Artola, M. Op Cit, 1975, p. 328.

<sup>43</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 269.

<sup>44</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 271.

ridades de centroizquierda del primer bienio radicalizó las posturas de las organizaciones del campo, en su mayor parte nacidas en el entorno del catolicismo social<sup>45</sup> y defensoras del lema; Religión, familia, propiedad y orden<sup>46</sup>, que resumía bastante bien la ideología que podían encerrar en sus organizaciones. Esta radical diferencia con respecto a las organizaciones empresariales industriales, explicaría la ausencia en el liderazgo de las derechas de miembros de la elite capitalista, mientras, importantes cargos de asociaciones agrarias participaban de forma activa en la política<sup>47</sup>. En 1931, se registraba a cinco diputados pertenecientes a su vez a las directivas de diversas federaciones agrarias. En 1933, con el triunfo electoral de las derechas, los dirigentes agrarios representados en las cortes republicanas sumaban veintitres miembros, de los cuáles, quince estaban bajo la disciplina de la CEDA y cuatro formaban con los carlistas<sup>48</sup>. Por el contrario, recuérdese, que como representantes de las organizaciones obreras católicas, únicamente había tres diputados en el parlamento de 1933, dos correspondientes a la Acción Obrerista de la CEDA y otro a la sección obrerista del carlismo<sup>49</sup>.

Durante la guerra civil, la CNCA, mantendría su poderoso influjo bajo el liderazgo del presidente de la Federación Agraria Salmantina, José María Lammamié de Clairac<sup>50</sup>, importante dirigente tradicionalista, pertene-

<sup>45</sup> Cabrera, M. Op Cit, 1983, p. 277.

<sup>46</sup> Castillo, J.J. *Propietarios muy pobres. La CNCA 1917-1942*, Ministerio de Agricultura, Madrid, 1979, p. 365.

<sup>47</sup> El sector agrario fue calificado como de capital para la economía por todas las fuerzas de la derecha, en concreto, en el caso de la derecha, el campo serviría como punto clave para su reorganización. En 1931, los diputados derechistas se reunieron en torno a la minoría agraria. En la segunda legislatura, varios diputados castellanos formaron el Partido Agrario Español que fomentaba una política proteccionista y defensora de los propietarios. En la CEDA, el principal subgrupo era el formado por su minoría agraria, encabezada por el propio líder, José María Gil Robles. El tradicionalismo también gozaría de la presencia de dirigentes del campo, formando todos ellos el principal lobby económico dentro de los partidos derechistas. Los intereses económicos agrarios se convertirían, después de la defensa de la Religión, en el principal punto de conexión de los políticos de la derecha.

<sup>48</sup> Castillo, J.J. Op Cit, pp. 372-373.

<sup>49</sup> Los diputados obreros de la CEDA, pertenecían al partido integrado en Acción Popular, Acción Obrerista, y eran Dimas Madariaga (Toledo) y Ramón Ruiz Alonso (Granada), ambos conocidos en los ámbitos dirigentes sindicales católicos. En cuanto al carlista, era Ginés Martínez (Sevilla), fundador de la agrupación social obrera en Sevilla, la más floreciente del carlismo en España, también un reconocido activista de los sindicatos católicos.

<sup>50</sup> Castillo, J.J. Op Cit, p. 399.

ciente como número dos a la Junta Nacional de Guerra, una especie de gobierno carlista a la sombra bajo el liderazgo de Manuel Fal-Conde, y Presidente del Banco de Crédito Local. Por tanto, la CNCA contaría con la protección de los carlistas para el mantenimiento de sus posturas defensivas ante el asimilacionismo que demostrarían los falangistas del Consejo Nacional de Sindicatos, liderado por Salvador Merino. La importancia del pequeño propietario agrícola para los militares alzados, quedaría demostrada por la fundación del Servicio Nacional del Trigo, que con el dirigismo llevado por los falangistas del departamento de Agricultura, tenía la responsabilidad de mantener el abastecimiento de un alimento básico a precio moderado para los consumidores y unos ingresos regulares para los productores<sup>51</sup>. La superproducción de 1937 conllevaba en un sistema liberal la caída de los precios del trigo y la ruina para una parte importante de los agricultores propietarios de la meseta<sup>52</sup>.

#### 4.3. *La vocación corporativa de la CEDA*

Pero si se quería conquistar el poder se necesitaba una fuerza política que aunase los diferentes elementos que pudiesen armar el nuevo Estado. Las organizaciones patronales veían con buenos ojos esa configuración y el elemento obrero que se necesitaba, mal que bien, se había construido algo que tapaba el fracaso de la política social de los partidos de derecha. No obstante, debía ser una fuerza política la que aglutinase los sectores sociales afines y consiguiese una mayoría social aprovechando el sistema parlamentario vigente. El proyecto que concentró el esfuerzo mayoritario de los católicos sociales vinculados a la política sería la CEDA, un segundo intento, después del PSP, de conformar un partido católico moderno. La CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas), con sus 736.000 miembros era la mayor organización de derechas conocida en España. Este movimiento nacía bajo la inspiración del catolicismo social y fue vertebrado por gente procedente de asociaciones seculares de la Iglesia. Con este sello, el mensaje social

---

<sup>51</sup> Castillo, J.J. Op Cit, p. 399. BOE del 8 de octubre de 1937.

<sup>52</sup> Malefakis, E., *La economía española y la guerra civil*, en “La economía española en el siglo XX”, Ariel, Madrid, 1982, p. 162.

que la Iglesia llevaba tiempo divulgando tenía al fin un portavoz político para llevarlo a cabo. Acción Popular, era el partido central, al cual se le iban asociando organismos regionales o sectoriales, como Derecha Regional Valenciana o Acción Obrerista, respectivamente.

En su política económica, resultaba claramente deudor de la herencia dejada por el extinto Partido Social Popular<sup>53</sup>, del cual muchos miembros de la CEDA habían sido activistas, como el propio presidente José María Gil Robles, y el especialista en temas de Hacienda, José Larraz López. Su líder José María Gil Robles, había definido al liberalismo como la principal causa de la decadencia social en su tesis de 1922 *El derecho y el Estado y el Estado y el derecho*, algo natural, al ser hijo de uno de los principales doctrinarios del tradicionalismo carlista de principios de siglo, Enrique Gil Robles. El salmantino José María Gil Robles, fue apadrinado por el ganadero integrista Lammamie de Clairac, por tanto era difícil esperar que José María Gil Robles defendiese una posición favorable al liberalismo. No obstante, su formación pasó por la ACN de P e inició sus armas políticas como activista del PSP, donde se dio a conocer. Sin embargo, sería durante la II República cuando Ángel Herrera Oria le catapultó a la fama pública, encargándole el liderato de la derecha católica española y la reconquista de España. Después del fracaso estrepitoso de 1931, Gil Robles consiguió aunar en torno a Acción Popular a la mayor parte de agrupaciones derechistas existentes en el territorio nacional, formando la CEDA. Esta confederación aglutinó el catolicismo social y se convirtió en 1933 en la primera fuerza parlamentaria del país. De este modo, Gil Robles pasó a ser el principal portavoz de los católicos en el parlamento republicano y el líder político sin discusión de este espectro sociológico.

El modelo social que propugnaba el salmantino era alcanzar el desarrollado por el catolicismo social. Gil Robles había defendido la fórmula corporativa,

---

<sup>53</sup> El Partido Social Popular fue el primer intento de los católicos sociales en organizarse políticamente a semejanza del Partido Popular Italiano o el Centro Alemán, antecesores de la democracia cristiana. Sin embargo, el experimento se frustró al disolverse a causa del pronunciamiento del general Primo de Rivera en 1923. No obstante, la coincidencia de muchas personas del PSP en la CEDA haría coincidir numerosos aspectos del programa económico, como el rechazo a la lucha de clases, la sindicación libre, pero la corporación obligatoria, una más justa redistribución de la riqueza, una economía dirigida por las asociaciones gremiales... Para más información en O. Alzaga, Op. Cit., p. 338 y ss.



como una finalidad futurible, que se daría cuando la sociedad española se fuese otorgando de forma progresiva una modalidad orgánica, a través del asociacionismo católico social, pero siempre que fuese de abajo arriba<sup>54</sup>. En un principio, como partido con posibilidad de gobernar, los puntos mínimos de convergencia con el resto de las derechas eran la defensa de la Religión, la familia, el orden social y la propiedad. Sin embargo, le diferenciaba de éstas su accidentalismo, al creer que la defensa de la monarquía o la república resultaba superficial y dividía la opinión social. Además, como herencia de su antecesor el Partido Social Popular de los años veinte, defendía un regionalismo descentralizado, alejado del unitarismo liberalconservador<sup>55</sup>. Sin embargo, en su proyecto cultural la CEDA fracasó, resultando su Revista de Estudios Hispánicos un remedo sin personalidad de Acción Española de la cual procedían muchos colaboradores y siéndole imposible crear un discurso político diferente al tradicionalista divulgado por los monárquicos<sup>56</sup>. En definitiva, excepto por el pragmatismo marcado en la acción política por el propio Gil Robles, a nivel teórico, la concepción del mundo defendida por los hombres de la CEDA y los del tradicionalismo carlista o alfonsino era prácticamente el mismo, salvo la referencia al sistema monárquico, substancial en éstos últimos.

La CEDA, como partido católico, rechazaba el principio de la lucha de clases y defendía la unión del capital y el trabajo en pro de la producción. Para los cedistas, como el resto de las fuerzas de derechas, la crisis económica tenía una causa claramente política, debida a la mala gobernación de la autoridad<sup>57</sup>, alejada de los principios del derecho natural. El modo de solucionarlo, era recurrir al salvífico corporativismo, que resultaba ser el modelo político más compatible con la organización orgánica de la sociedad. Aunque, a diferencia de los monárquicos, la forma del Estado era para los cedistas accidental<sup>58</sup>. El Estado de los cedistas era casi calcado al Estado Nuevo

<sup>54</sup> J.M. Gil Robles, *No fue posible la paz*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 198

<sup>55</sup> J.M. Gil Robles, Op.Cit., pp. 810 y 821

<sup>56</sup> P.C. González Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 285-286

<sup>57</sup> J.R. Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II república*, 2 vols., Madrid, Revista de Trabajo, 1977, p. 629. J.M. Gil Robles, *Discursos parlamentarios*, Madrid, Taurus, 1971, p. 67.

<sup>58</sup> El planteamiento de la forma del Estado, monarquía o república, les era indiferente a los cedistas, lo substancial era que en el régimen que fuese, los derechos de los católicos estu-

pensado por el carlista Víctor Pradera y defendido por el alfonsino José Calvo Sotelo. En materia económica, aunque no era totalitario, porque permitía la iniciativa privada y salvaguardaba la propiedad del pequeño propietario, defendía la licitud del dirigismo corporativo en pro del bien común. En esa economía vigilada, la corporación sería obligatoria, pero la sindicación libre, aspirándose a una mejor distribución de la riqueza, como la promoción de pequeños propietarios agrícolas. Pero su corporativismo era el defendido desde las instancias de la Iglesia, no un proyecto mimético del fascismo italiano. La diferencia estribaba en que el corporativismo del catolicismo social, en el cual se inscribía el de la CEDA, pretendía de forma gradual ir conquistando la sociedad, para que creciera fuerte y seguro de no tener rechazo social<sup>59</sup>. De este modo, la CEDA se confirmaba como un movimiento antiparlamentario, y corporativo. No obstante, éste no se presentaba como una solución de aplicación inmediata, sino que al respetar el sistema establecido, se relegaba a una aspiración política y económica de lenta evolución<sup>60</sup>. Cuando la sociedad estuviese estructurada de forma libre en asociaciones gremiales, se podría cambiar oficialmente el sistema sin oposición, siendo el único modo en el que Gil Robles creía pudiese instaurarse un corporativismo con amplio respaldo popular.

Esta argumentación política tenía un claro paralelismo con las enseñanzas del Cardenal Mercier y las actividades del catolicismo belga, holandés y alemán, mientras contrastaba con las realizadas por el austriaco Dollfuss y el portugués Salazar, quienes habían instaurado dos sistemas corporativos católicos desde posiciones de poder a semejanza del inspirado por Alfredo Rocco en Italia<sup>61</sup>. Para el éxito de esta finalidad teórica, las comisiones técnicas

---

viesen a salvo. Por el contrario, para el resto de las derechas, carlistas y alfonsinas, la forma monárquica era primordial, por lo que la II República fue rechazada desde el principio. En cuanto a los cedistas, ésta era circunstancial, únicamente cuando vieron que resultaba imposible conciliar el catolicismo con el laicismo de los dirigentes republicanos, fueron tomando una aptitud contraria hacia el sistema republicano.

<sup>59</sup> J.M. Gil Robles, Op. Cit. 1971, p. 479.

<sup>60</sup> J.M. Gil Robles, Op. Cit. 1968, p. 49.

<sup>61</sup> Engelbert Dollfuss fue canciller de Austria por el partido socialcristiano e instauró en 1934 un régimen corporativo inspirado en la doctrina social de la Iglesia. Del mismo modo, Oliveira Salazar, catedrático de Hacienda de la Universidad de Coimbra y reputado miembro del Centro Católico (asociación democristiana portuguesa) había instaurado otro régimen similar en Portugal en 1933, a petición de los militares en el poder. En el caso de Italia, Al-

tenían la misión de ir preparando la legislación que la CEDA implantaría desde la consecución del poder. Las comisiones las formaban afiliados y simpatizantes, que elaboraban los planes a ejecutar de los diferentes futuros ministerios<sup>62</sup>. Como partido con posibilidades de gobierno, la CEDA tenía una estructura más consolidada y mayor número de secciones que el resto de los partidos de la derecha, a excepción de la Lliga en Cataluña. De este modo, podía reclutar y componer equipos especializados con personas vinculadas al catolicismo social. Entre los cuales muchos se encumbrarían en la administración del régimen posterior, como José Larraz López, Alberto Martín Artajo y Pedro Gamero del Castillo<sup>63</sup>.

En cuanto a medidas económicas, la CEDA fomentaba el nacionalismo económico al propugnar la españolización de las empresas de interés nacional, procurando que estuviesen en manos de españoles o hispanoamericanos<sup>64</sup>. Del mismo modo, el Estado debería intervenir en proteger arancelariamente los intereses trigueros, prohibiendo la importación de cereales panificables para evitar una caída del precio. La CEDA, como el resto de la derecha centraba su política económica en la agricultura, y en el caso de los cedistas, intentaba contentar a las dos alas de su partido con intereses contrapuestos. De 115 diputados en 1933, 30 eran conservadores y se alineaban junto a los propietarios agrarios y monárquicos, 50 se mantenían neutrales y seguían la consigna del jefe, Gil Robles, y los 35 restantes sostenían directri-

---

fredo Rocco fue el teórico corporativista de la Asociación Nacionalista Italiana, movimiento monárquico de derecha radical que quería forjar un imperio en África. Cuando ascendió el fascismo al poder en 1922, el ANI se integró en él y ayudó a derechizar al movimiento mussoliniano. Alfredo Rocco fue uno de los miembros que se integraron en el gabinete de 1926, como ministro de Justicia, procediendo a la nueva reestructuración económica de Italia. En 1934 los sindicatos nacionales fueron sustituidos por corporaciones y después el parlamento lo fue asimismo por una Cámara de representación orgánica. Su modelo corporativo realizado desde el poder fue objeto de estudio por muchos intelectuales extranjeros, entre los cuales destacó, el español Eduardo Aunós, ministro de Trabajo de Primo de Rivera. Estos modelos corporativos se instauraron desde el poder y chocaron con la oposición de izquierda y liberal. Por el contrario en los países democráticos, los católicos sociales defendieron una adopción libre del modelo corporativista. Que aunque fuese más lenta, por su gradual aplicación, se estuviese en cambio seguro de la irreversibilidad de su ejecución.

<sup>62</sup> J.M. Gil Robles, *Op. Cit.* 1971, p. 846.

<sup>63</sup> J.R. Montero, *Op. Cit.*, pp. 739-745.

<sup>64</sup> J.R. Montero, *Op. Cit.*, p. 629.

ces democristianas<sup>65</sup>, liderados por Giménez Fernández, quien sería el polémico ministro de Agricultura de la CEDA, que defender un atrevido proyecto de reforma agraria.

La defensa del derecho de la propiedad era fundamental, sin embargo, el fin social permitía una reforma agraria, siempre que se indemnizase a los propietarios expropiados por su mala administración, y fuese para mejorar la producción de las tierras, convirtiendo a los colonos en pequeños propietarios. De este modo, se intentaba conciliar los intereses de los grandes y pequeños propietarios agrupados en la CNCA (Confederación Nacional Católica Agraria), con los de los propagandistas de la ACN de P, más abiertos a reformas sociales. En el campo obrero, la CEDA tenía más éxito que el resto de los grupos afines. Aunque, en el campo estaban situados sus baluartes electorales, gracias al apoyo mayoritario de la CNCA. Los sindicatos obreros católicos procedieron a un proceso de concentración que dio lugar en octubre de 1934 a la formación del Frente Nacional de Trabajadores<sup>66</sup> y posteriormente a la CESO, en la cual se reunirían 276.000 afiliados. Aunque minoritarios en su sector, la CEDA tuvo la particularidad de crear un partido asociado encargado de encuadrar a los obreros católicos. Este grupo era Acción Obrerista, integrado en la CEDA, el cual tenía dos diputados en el parlamento que defendían el corporativismo de la Iglesia como alternativa a los discursos marxista y anarquista, predicaban la conciliación del trabajo y el capital en una estructura corporativa, donde ambos sectores productivos trabajaban en beneficio de la comunidad. Sin embargo, su postura reformista, no restaba la reivindicación del establecimiento de la pequeña industria, el fomento de la propiedad independiente, el desarrollo de las cooperativas y la participación de los obreros en la propiedad, gestión y beneficios de la empresa<sup>67</sup>. En conclusión sus reivindicaciones no se diferenciaban mucho de las ofrecidas por las secciones prole-

---

<sup>65</sup> J.R. Montero, *Op. Cit.*, p. 186.

<sup>66</sup> El FNT resultó de la coordinación de la CNSOC (confederación nacional de sindicatos obreros católicos) y la CET (coalición española de trabajadores) que era el sindicato formado por los obreros encuadrados en la CEDA. El FNT al poco de iniciar sus actividades conjuntas decidió fusionar a sus integrados, dando como resultado la CESO, que reunía a la casi totalidad de los sindicatos obreros católicos en 1935.

<sup>67</sup> J.R. Montero, *Op. Cit.* 1977, pp. 645-647.

tarias de los carlistas, el otro movimiento que estimuló una acción organizada entre los trabajadores<sup>68</sup>.

## CONCLUSIONES

El corporativismo fracasó en España por dos veces consecutivas. Durante la dictadura del general Primo de Rivera, por la ausencia de apoyo social al régimen, y el control ejercido por el partido único (la Unión Patriótica) sobre las entidades representadas. Además, la Asamblea Nacional Consultiva, como bien decía su nombre, carecía de competencias legislativas.

En segundo lugar, aunque se desarrolló su pensamiento durante la II república, los acontecimientos políticos del periodo ahogaron cualquier tipo de protagonismo a la discusión de medidas transversales para mitigar el impacto de la crisis de 1929 en España. Este hecho propició que el corporativismo fuese monopolizado por un sector de la derecha política, y aún dentro de esta con diferentes interpretaciones. La pluralidad de las diferentes familias políticas, demostraría durante la guerra, que ninguna fuerza tenía la representación absoluta del nuevo régimen. Incluso cuando la facción del cuñadísimo (Ramón Serrano Suñer) pareció ganar, el resto de las familias políticas optaron por evitar la instauración de las medidas divulgadas. Finalmente la solución fue respetar y mantener el sistema social y productivo como estaba, evitando cualquier tipo de confrontación con las elites tradicionales de la economía española.

En cuanto a los sectores populares que se sumaron al proyecto, quedaron deglutidos por la historia. Las masas agrarias del sur, sin reforma agraria,

---

<sup>68</sup> Para estudios regionales sobre la CEDA y otras interpretaciones de conjunto, se encuentran: E. Grandío, *Los orígenes de la derecha gallega, la CEDA en Galicia (1931-1936)*, La Coruña, Ed. Do Castro, 1998. L. M. Moreno, *Acción Popular Murciana. La derecha confesional en Murcia durante la II República*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987. G. Plata, *La derecha vasca y la crisis de la democracia española (1931-1936)*, Bilbao, Diputación de Bizkaia, 1991. J. Tusell y J. Calvo, *Giménez Fernández. Precursor de la democracia española*, Sevilla, Mondadori, 1990. J. Tusell, F. Montero y J. M. Marín, *Las derechas en la España contemporánea*, Madrid, UNED- Anthropos, 1997. R. Valls, *La Derecha Regional Valenciana (1930-1936)*, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim, 1992. E. Laferrier, "Estudio crítico y hemerográfico de la revista JAP" en *Estudios de Información*, nº 21-22, 1972, pp. 213-262.

verían su solución en la emigración a la ciudad o al extranjero; las del norte también partirían a buscar futuros más prometedores, los que se quedaron pudieron redondear sus propiedades y aprovechar en los sesenta las ventajas de los regadíos. Con respecto a las masas obreras, se encontraban concentradas en zonas muy determinadas (Cataluña, País Vasco, Asturias), el eco del proyecto resultó minoritario ante el rupturista revolucionario de una CNT o una UGT. Sin embargo, no dejaron de ser una masa a tener en cuenta, pero con una conciencia muy sensible ante las críticas de un empresariado que no creía en el mensaje de justicia social, y el resto de la clase trabajadora que los veía como secesionistas en el proceso de la lucha de clases.

## BIBLIOGRAFIA

- ALZAGA, O. (1973), *La Primera Democracia Cristiana en España*, Ariel, Madrid.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. (1997), *¿Fascismo o Estado católico?*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- APARICIO, J. (1939), *JONS*, Ediciones Fe, Madrid.
- ARAUZ DE ROBLES, J.M. (1937), *Obra Nacional Corporativa*, Editora Española, Burgos.
- ARCE, C. (1984), *Los generales de Franco*, Mitre ATE, Barcelona.
- ARTOLA, M. (1975), *Partidos y programas políticos 1808-1936*, Aguilar, Madrid.
- AUNÓS, E. (1928), *Las corporaciones del Trabajo en el Estado Moderno*, De. Juan Ortiz, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1935), *La reforma corporativa del Estado*, Editorial Aguilar, Madrid.
- AZPIAZU, J. (1952), *El Estado corporativo*, Fomento social, Madrid.
- BADÍA, J. (1992), *La revista Acción Española. Aproximación histórica y sistematización de contenidos*, Tesis inédita, Universidad de Navarra, Pamplona.
- BALLESTERO, A. (1993), *Juan Antonio Suanzes, 1893-1977. La política industrial en la postguerra*, Editorial Empresarial, León.
- BELTRÁN, M. (1977), *La elite burocrática española*, Ariel, Barcelona.
- BEN AMÍ, S. (1983), *La Dictadura de Primo de Rivera, 1923-1930*, Planeta, Barcelona.
- BENEYTO, J. (1979), *La identidad del franquismo*, Ediciones del Espejo, Madrid.
- BLINKHORM, M. (1979), *Carlismo y contrarrevolución 1931-1939*, Grijalbo, Barcelona.
- BURGO, J. del (1970), *Conspiración y Guerra Civil*, Alfaguara, Madrid.
- CABRERA, M. (1983), *La patronal ante la II República, Siglo XXI*, Madrid.
- CASTILLO, J.J. (1979), *Propietarios muy pobres. La CNCA 1917-1942*, Ministerio de Agricultura, Madrid.
- CIERVA, J. de la (1996), *Historia esencial de la guerra civil*, Fénix, Madrid.
- CHUECA, R. (1983), *El franquismo en los comienzos del régimen de Franco, Un estudio sobre FET-JONS*, CSIC, Madrid.
- DÍAZ NOSTY, B. (1977), *La irresistible ascensión de Juan March*, Sedmay, Madrid.
- DUVAL, G. (1938), *Enseñanzas de la guerra en España*, Editorial Española, San Sebastián.
- EQUIPO MUNDO (1970), *Los 90 ministros de Franco*, Dopesa, Barcelona.

- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. (1985), *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Plaza y Janes, Barcelona.
- FONTANA, J.M. (1956), *Los catalanes en la guerra de España*, Samarán, Madrid.
- GALINDO HERRERO, S. (1956), *Los partidos monárquicos en la II República*, Rialp, Madrid.
- GARCÍA DELGADO, J.L. (1984), *De la protección arancelaria al corporativismo*, en “España 1898-1936, estructuras y cambios”, Universidad Complutense, Madrid.
- GARRIGA, R. (1977), *La España de Franco*, G. del Toro, Madrid.
- GETTELL, R.G. (1930), *Historia de las ideas políticas*, Barcelona.
- GIBSON, Y. (1980), *En busca de Jose Antonio*, Planeta, Barcelona.
- GIL CREMADES, J.J. (1969), *El reformismo español, krausismo, escolástica histórica, neotomismo*, Ariel, Barcelona.
- GIL PECHARROMÁN, J. (1985), *Renovación Española. Una Alternativa monárquica*, Universidad Complutense, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1995), *Conservadores subversivos*, Eudema, Madrid.
- GIL ROBLES, J.M. (1968), *No fue posible la paz*, Ariel, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1971), *Discursos parlamentarios*, Taurus, Madrid.
- GÓMEZ NAVARRO, J.L. (1991), *El régimen de Primo de Rivera*, Cátedra, Madrid.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C. (1998), *Acción Española, Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, R. (1977), *La Marina mercante y el tráfico marítimo*, San Martín, Madrid.
- GONZÁLEZ, N. (1989), *Economía de Guerra*, en “Historia de España, España actual, La Guerra Civil 1936-1939”, Gredos, Madrid.
- JEREZ MIR, M. (1982), *Elites políticas y centros de extradición en España 1938-1957*, CIS, Madrid.
- LORENZO ESPINOSA, J.M. (1981), *Dictadura y dividendo*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- MALEFAKIS, E. (1972), *La economía española y la guerra civil*, en “La economía española en el siglo XX”, Ariel, Madrid.
- MANOILESCO, M. (1938), *El Partido único*, Heraldo de Aragón, Zaragoza.
- MARÍN ARCE, J.M. (1989), *El partido liberal en la crisis de la Restauración*, en “La España de Alfonso XIII 1902-1931”, UNED, Madrid.
- MARTÍNEZ CUADRADO, M. (1973), *La burguesía conservadora.*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARTÍNEZ GIFRE, Fr. (1974), *La política con alas*, Ediciones Movimiento, Madrid.
- MARTÍNEZ DE BEDOYA, J. (1996), *Memorias desde mi aldea*, Ambito, Valladolid.
- MOLAS, Y. (1972), *Lliga Catalana. Un estudi d’Estasiologia*, Edicions 62, Barcelona.



- MONTERO, J.R. (1977), *La CEDA, el catolicismo social y político en la II República*, Revista de Trabajo, Madrid.
- MONTERO, M. (1993), *Historia de la ACN de P*, EUNSA, Pamplona.
- MORODO, R. (1985), *Los orígenes ideológicos del franquismo*, Acción Española, Alianza editorial, Madrid.
- MUÑOZ GARCÍA, J. (1984), *La Banca privada y la consolidación del nacionalismo*, en “España 1898-1936, estructuras y cambios”, Universidad Complutense, Madrid.
- PEMARTÍN, J. (1938), *Propósito, ideal y filosofía del nuevo Bachillerato*, en “La nueva legislación de enseñanza media”, García Enciso, Pamplona.
- PAYNE, S.G. (1985), *Falange, Historia del fascismo español*, Sarpe, Madrid.
- PEÑA BOEUF, A. (1954), *Memorias políticas de un ingeniero*, Lumen, Madrid.
- PIQUERAS, J.A. (1992), *La revolución Democrática, 1868-1874*, Ministerio del Trabajo, Madrid.
- PONCIUS, de L. (1937), *Oliveira Salazar y el nuevo Portugal*, Librería internacional, San Sebastián.
- PRADERA, V. (1923), *Dios vuelve y los dioses se van*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1937), *El Estado Nuevo*, Cultura Española, Burgos.
- PRIMO DE RIVERA, J.A. (1957), *Dignidad humana y justicia social*, Ediciones del Movimiento, Madrid.
- PUNSET, R. (1976), *Las clases medias ante la crisis del Estado español*, UAB, Barcelona.
- REDONDO, O. (1939), *El Estado nacional*, Ediciones Fe, Madrid.
- REDONDO, G. (1993), *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, Rialp, Madrid.
- REY DEL, F. (1992), *Propietarios y patronos*, Ministerio del Trabajo, Madrid.
- RIERA, Y. (1998), *Los catalanes de Franco*, Plaza-Janés, Barcelona.
- RIO DEL, A. (1964), *Jose Antonio y la Revolución Nacional*, Ediciones del Movimiento, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1975), *Pensamiento político de Franco*, Ediciones del Movimiento, Madrid.
- RIQUER, B. de (1997), *El conservadurismo político catalán 1868-1939*, en “La derecha en la España contemporánea”, UNED, Madrid.
- \_\_\_\_\_, (1997), *El último Cambó 1936-1947*, Grijalbo, Barcelona.
- ROLDÁN, S. y García Delgado, J.L. (1973), *La formación de la sociedad capitalista en España*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid.
- RUBIO CABEZA, M. (1987), *Diccionario de la Guerra Civil*, Planeta, Barcelona.
- SÁEZ, A. (1974), *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, Ruedo Ibérico, París.

- SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J.M. (1956), *Antología General de Menéndez y Pelayo*, BAC, Madrid
- SÁNCHEZ RECIO, G. (1996), *Los cuadros políticos intermedios del régimen franquista 1936-1959*, Instituto Cultural Juan Gil-Albert, Alicante.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1984), *Francisco Franco y su tiempo*, Azor, Madrid.
- THOMAS, J.M. (1992), *Falange, Guerra Civil, Franquisme*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona.
- TÖNNIES, F. (1972), *Comunidad y sociedad*, Península, Barcelona
- TUÑÓN DE LARA, M. (1996), *Desde el advenimiento de la dictadura*, en "Historia de España", Tomo XXXVII, Espasa-Calpe, Madrid.
- TUSELL, J. (1987), *La evolución política de la zona de Franco*, en "En torno a la Guerra Civil española", Fundación San Pablo, Madrid.
- VALLS, R. (1992), *La derecha regional valenciana 1930-1936*, Alfons el Magnanim, Valencia.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J. (1946), *Obras Completas*, BAC, Madrid.
- VEGAS LATAPIÉ, E. (1941), *El pensamiento político de Calvo Sotelo*, Cultura Española, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1983), *Memorias políticas*, Planeta, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1987), *Los caminos del desengaño*, Tebas, Madrid.
- VILLANUEVA, A. (1998), *El carlismo navarro durante el primer franquismo*, Actas, Madrid.
- VIVES PI-SUNYER, C. (1978), *El personal político de Franco 1936-1945*, Vicens Vives, Barcelona.
- WINSTON, C.M. (1989), *La clase trabajadora y la derecha en España 1900-1936*, Cátedra, Madrid.

## Aproximación al concepto de «Teología de la Historia»

MARCELO E. AGUIRRE DURÁN\*

La teología de la historia parte de la premisa de la creación del mundo por parte de Dios, del sostenimiento de los seres por parte de Éste, y de su actuación permanente en los acontecimientos humanos, permitiendo la confianza del hombre en su acción providente<sup>1</sup>. El punto central de la reflexión radica, por tanto, en dos elementos fundamentales; en primer lugar tenemos el centro de la historia humana, es decir, la encarnación y, al mismo tiempo, en un segundo lugar, la economía de la salvación dada por la resurrección de Cristo, paso previo y anticipador de la salvación de los hombres en el mundo.

### 1. LAS DOS CIUDADES

Siguiendo el pensamiento agustiniano, la teología de la historia se estructuraría en una doble dinámica: aquella que permanentemente estaría en pugna con el mundo, la *Civitas Dei* (Ciudad de Dios), y aquella que estaría en pugna con la vocación humana hacia Dios, la llamada *Civitas Mundi* (Ciudad del mundo). Así, en esta condición histórica no nos enfrentaríamos solamente a lo que podríamos denominar “historia”, sino que nos encontraría-

---

\* D. Marcelo E. Aguirre Durán, Universidad Santo Tomás (Santiago-Chile).

<sup>1</sup> H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, París, 1968 ; ed. esp. *Teología de la historia*, Madrid 1978, p. 53.

mos frente a lo que se constituiría en la *historia salutis*<sup>2</sup>, es decir, una historia que se entendería a partir de la salvación y que, por lo tanto, tendría como su único objetivo la conducción de las almas al Reino de los Cielos.

Como respuesta a la necesidad de búsqueda de sentido planteada en torno al declive de Roma durante los siglos IV y V, la reflexión de la teología cristiana de la historia surge de la mano de san Agustín, para así poder explicar el sentido de los acontecimientos en una visión histórico-teológica. El punto de partida para lograr la comprensión de la importancia y de la significación de la labor del obispo de Hipona en este campo podría tomarse de las siguientes palabras de Joseph Ratzinger: “la primera gran teología cristiana de la historia nació de la crisis del Imperio romano. Desde entonces, el intento de comprender la historia teológicamente ya nunca más fue algo extraño a la teología occidental y, de hecho, a partir del Nuevo Testamento y de su escatología, la historia se volvió fundamentalmente crítica”<sup>3</sup>.

San Agustín explica los males presentes en su tiempo con una mirada sobrenatural. Para él, tal como lo expresa la Sagrada Escritura en el Libro de Job, el sentido de los sufrimientos y desdichas temporales habría que entenderlos como la forma que tiene el hombre de *someter a prueba su mismo espíritu y comprobar qué hondura tiene su postura religiosa y cuánto amor desinteresado tiene a Dios*<sup>4</sup>.

Es, por consiguiente, una forma de poder explicar cómo los santos, que tanto padecerían en esta vida, no temerían perder importantes beneficios con tal de ganar la vida eterna, prefigurada ya en Jesucristo en cuanto *Logos* y Palabra Revelada<sup>5</sup>, final de la historia humana<sup>6</sup>, comienzo del “presente sin término”. Teniendo en cuenta la fragilidad de la existencia humana y la mortalidad del hombre, la teología de la historia se entendería, entonces, como un caminar permanente hacia la supresión del tiempo, lo que necesaria y únicamente se daría en lo que es la vida después de la vida, en el Bien pleno. Estaríamos ante una concepción basada en la esperanza, actitud consubstan-

<sup>2</sup> J. L. ILLANES, *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997, p. 18.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Ratisbona 1959, ed. esp. *La teología de la historia en san Buenaventura*, Madrid, 2004, p. 37.

<sup>4</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, Libro I, IX.

<sup>5</sup> L. SUÁREZ, *Corrientes del pensamiento histórico*, Pamplona 1996, p. 55.

<sup>6</sup> Cf. J. L. ILLANES, *Historia y sentido*, op. cit., pp. 98-100.

cial al hombre<sup>7</sup>, la que habría que tener en consideración a la hora de interiorizar la obra del santo de Hipona.

La historia de la salvación, que para el cristiano sería la verdadera historia, debería concebirse como una marcha ineludible hacia un “a dónde”, conociendo en este camino el “de dónde” venimos. Desde este punto de vista habría un condicionamiento de futuro que tendría relación directa con un fin que condicionaría la historia misma, un fin que pasaría necesariamente por la muerte, la cual daría paso a un fluir que tendría su sentido teológico<sup>8</sup>.

Recordando nuevamente a san Agustín, la historia del mundo se explicaría a partir de la existencia de dos Ciudades, la *Civitas Dei* y la *Civitas Mundi*, las cuales se diferencian porque en la primera se encontraría la plenitud de la vida y la respuesta a la búsqueda de la felicidad permanente, y en la segunda sólo los bienes del mundo. Si bien el hombre vive en la dualidad de estas Ciudades, el santo obispo nos dice que: *incomparablemente más gloriosa es la Ciudad Celeste: allí la victoria es el honor, la santidad. Allí la paz es la felicidad; la vida, la eternidad*<sup>9</sup>.

He aquí, consecuentemente, la clave para interpretar la teología de la historia: una mirada supraterrrenal a los acontecimientos que se desarrollan dentro de la dinámica de la historia misma. Por esto, la teología de la historia tendría una mirada metafísica de los acontecimientos, mirada que comenzaría a ser dada por la libertad de poder elegir entre la Ciudad pagana o la celestial<sup>10</sup>.

La *Civitas Dei* contiene una visión providencialista del mundo, fuerza ordenadora, la que no suprime la voluntad humana. Es, en opinión de Luis Suárez, «una dignificación de la condición del hombre en su sentido máxi-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>8</sup> J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, Munich, 1980; ed. esp. *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Barcelona 1984.

<sup>9</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, II, 29.

<sup>10</sup> Podemos hablar indistintamente tanto de filosofía de la historia en un sentido cristiano como de teología de la historia. Como los esfuerzos por sistematizar una filosofía de la historia en un sentido no agustiniano son muy específicos, utilizaremos el término indistintamente. En relación a esto mismo, y a la proyección metafísica de esta filosofía, podemos mencionar la obra de N. BERDIAEV, *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, París 1948; ed. esp. *El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano*, Madrid 1979.

mo, es decir, como ser volitivo y por lo tanto libre»<sup>11</sup>. La visión cristiana de la historia supone un cambio en relación al mundo clásico, una nueva dimensión en cuanto al ser histórico y su temporalidad<sup>12</sup>. La dinámica se da de manera compleja en la estructura existencial del ser histórico, ya que los modos de entender el tiempo se estructuran cuando el hombre entra en la disyuntiva del presente y su acción de pasado, puesto que es a partir de esta compleja relación cuando se desarrolla la dinámica del tiempo y la proyección hacia el futuro.

Siguiendo lo propuesto por Oscar Cullman, diríamos que: «es importante que el creyente viva en el presente, cuya misión en la historia de la salvación está determinada de una manera precisa, que no viva más en el pasado —aunque fuese el de los profetas y apóstoles— y que no viva todavía en el futuro. Ciertamente la fe le hace participar en el presente de los dones salvíficos de la línea del tiempo en su totalidad, incluyendo a los del porvenir»<sup>13</sup>. Así mismo, la teología de la historia se basa en la idea de una igualdad del género humano y de dos modelos universales a los cuales cualquier hombre puede optar. Necesariamente cada persona opta por una de las dos Ciudades, ya sea una, la Ciudad Celeste en donde reina el amor a Dios, o ya sea la otra, la Ciudad del Mundo, en la que todos los ciudadanos estén unidos por el común amor a lo terreno<sup>14</sup>.

Cada una de estas Ciudades se desarrollaría de manera paralela, hasta la llegada del Juicio final, y esta forma de convivencia se daría, entonces, en un orden temporal, atendiendo a la necesidad del hombre de vivir en el tiempo. La Ciudad terrestre tendría una historia, la cual no se solucionaría con la caída del Imperio romano, sino que, al contrario, la lucha y el orden político terminarían en el momento en que termine el tiempo, pero incluso ahora (refiriéndonos a la época de san Agustín en adelante) estaríamos en un orden

<sup>11</sup> L. SUÁREZ, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona, 1976, p. 48.

<sup>12</sup> Véase H. INGLEBERT, “Les chrétiens et l’histoire universelle dans l’Antiquité tardive”, *Saint Jérôme. Chronique. Continuation de la Chronique d’Eusèbe. Années 326-378. Suivi de quatre études sur les Chroniques et chronographies dans la Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, Rennes 2004, pp. 123-136.

<sup>13</sup> O. CULLMAN, *Christ et le temps*, París 1946 ; ed. esp. *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968, p. 63.

<sup>14</sup> É. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina 1952 ; ed. esp. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid 1965, p. 68.

del mundo que la propia Iglesia, en cierta medida, aprovecharía para su crecimiento<sup>15</sup>, ya que ni el mismo Cristo habría suprimido la figura e importancia del César<sup>16</sup>.

Por tanto, la historia sería, desde este punto de vista, una historia sagrada de forma permanente, pues la Ciudad de Dios, a la que estaríamos llamados, se comenzaría a vislumbrar ya en la tierra, pues el Reino se incoa en el mundo, aunque alcanzaría plenitud al final de los siglos<sup>17</sup>. De esta manera, las dos Ciudades son ciudades místicas, que se deberían entender dentro de la “economía la salvación”. En este esquema, el mundo y la sociedad pueden caminar hacia lo que es la consumación de los tiempos, siempre que lo hagan en la medida de un justo orden y de una correspondencia con la virtud de la justicia, que se manifestaría necesariamente en su ejercicio para con Dios y con los hombres.

Tomando las palabras de Nicolai Berdiaev, «la vida eterna es el sumo bien; la muerte eterna, el sumo mal»<sup>18</sup>. De hecho, la vida eterna sería la plenitud vivida en la Ciudad Celeste, siendo ésta a lo que la humanidad estaría llamada por su vocación de criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza. Es así como la teología cristiana de la historia no se podría entender si no se comprende que toda la impronta de la vida humana estaría en la constante y vital relación entre la eternidad y el tiempo<sup>19</sup>.

No debemos olvidar que las dos Ciudades surgen juntas, pero su desarrollo en el tiempo tiene lugar de modo distinto, ya que una se vuelve contra Dios y la otra vive para Él. Aquí encontramos la dinámica de la historia entendida como historia de la salvación: la lucha permanente entre las dos Ciudades, las cuales tienen fines distintos. El cristianismo asumiría, de este modo, una labor de camino hacia la intemporalidad, una labor que puede ser entendida como una transposición del tiempo a la ausencia de éste, ya que si la historia encontrara su fin en una concepción intrahistórica, estaríamos frente a un desenlace catastrófico<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1933, p. 290.

<sup>16</sup> Mateo 22, 21.

<sup>17</sup> L. SUÁREZ, *Corrientes del pensamiento histórico*, op. cit., p. 55.

<sup>18</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 4.

<sup>19</sup> N. BERDIAEV, *Le sens de l'histoire*, op. cit., ed. cit., p. 67.

<sup>20</sup> J. PIEPER, *Über das Ende*, op. cit., ed. cit., pp. 69 ss.

Cabría señalar que el orden de la *Civitas Dei* y lo que significa el desarrollo de la historia, entendida como un caminar y un progreso hacia la visión beatífica final, presupone, tal como lo dice Marrou, un orden que está fuera de lo sensible, y que, por tanto, nos hace enfrentarnos a lo que es un misterio, que adquiere un sentido sacramental, de acción del Dios vivo y presente en el mundo: «la Ciudad de Dios, el Cuerpo místico de Cristo, es por naturaleza algo que no está dentro del orden de la experiencia sensible y que escapa necesariamente en gran parte a nuestra visión»<sup>21</sup>.

La idea de la historia como *mysterium fidei* radica en una doble certeza: por un lado sabemos que para el cristianismo la encarnación de Cristo ha hecho posible la consumación del futuro al que estaríamos llamados y, por otro, nuestra actuación permanente, nuestra vida, sería entendida como una vida que estaría desarrollándose en una historia que sería historia sagrada<sup>22</sup>. La historia humana se daría de esta forma; la historia se convertiría en un *sacramentum*<sup>23</sup>.

El francés Étienne Gilson es particularmente iluminador a la hora de explicar el sentido de la teología de la historia, pues nos dice que: «el mensaje del obispo de Hipona aportaba, en efecto, que el mundo entero, desde su origen hasta su término, tiene por único fin la constitución de una sociedad santa, para lo cual todo ha sido creado, incluso el universo»<sup>24</sup>. Por lo tanto, la concepción agustiniana se desarrollaría a partir de una idea de Creación que comprendería una universalidad del mensaje cristiano y una temporalidad tendente a la supresión del tiempo en la eternidad.

<sup>21</sup> H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit., ed. cit., p. 101.

<sup>22</sup> J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; ed. esp. *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, Madrid 1993, pp. 11-14. El cardenal Daniélou desarrolla la idea de la historia como historia sagrada, retoma la obra de Óscar Cullman, *Christ et le temps*, y le da un sentido más allá de lo que es una visión puramente protestante, la que tiende a identificar la historia sagrada únicamente con la historia relatada en las Sagradas Escrituras.

<sup>23</sup> H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit., ed. cit., p. 99. Marrou utiliza el concepto *sacramentum* en un sentido cristiano primitivo, es decir, que es objeto de la Revelación y que requiere una participación en el conocimiento divino.

<sup>24</sup> É. GILSON, *Les métamorphoses*, op. cit., ed. cit., p. 53.



## 2. LA ESPERA CRISTIANA Y EL FINAL DE LOS TIEMPOS

Para la teología cristiana de la historia el devenir de la humanidad debe entenderse a la luz de lo que es la historia sagrada y, por consiguiente, de la Revelación en la historia. Es lo que Marrou explica tan acertadamente a través de la figura de un tríptico: «en el centro, la encarnación, el Verbo eterno que se hace hombre por nosotros y por nuestra salvación, la *kenosis*, la humildad, la humillación, la obediencia *usque as mortem*, hasta la Cruz del calvario -que se sitúa en el centro, en el corazón mismo de nuestra fe- e, inseparable de ella, la resurrección gloriosa, primicia y garantía de nuestra resurrección»<sup>25</sup>.

Ahora bien, la teología de la historia pretende esperar con calma el final de los tiempos, teniendo la tranquilidad que le da la certeza de la venida del Reino. Si no se tiene conciencia de futuro, no hay esperanza, y sin ella no hay espera gozosa de la venida del Señor; la historia, entonces, no tendría un sentido, sino que se constituiría sólo en “una catástrofe”<sup>26</sup>. El hombre vive en la historia y su fuerza debe estar puesta en el ejercicio de la virtud de la esperanza, pues toda su vida, en lo más íntimo de su existencia creada, está en un *status viatoris*, como un ser en camino.

La plenitud de la historia es, para el hombre, una plenitud dada en el reino del espíritu. Ahí radicaría la libertad histórica, es decir, en esa certeza de la existencia de un Reino celestial que estaría fuera del reino del César, es decir, del reino de este mundo<sup>27</sup>. La historia sería, entonces, un camino hacia la felicidad, en donde ya no habrá necesidad alguna de bienes, pues estaremos con el Sumo Bien. Por consiguiente, el Juicio, tanto individual como final, adquiere una importancia fundamental en el contexto del pensamiento cristiano. Ordena los acontecimientos y, en este camino hacia el futuro por venir, está presente de forma inminente y silenciosa. El Juicio final articula el desarrollo de la historia, designa el fin de los tiempos, da la idea de un

---

<sup>25</sup> H. I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, op. cit., ed. cit., p. 57.

<sup>26</sup> J. PIEPER, *Über das Ende*, op. cit., ed. cit., pp.82 ss.

<sup>27</sup> N. BERDIAEV, *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Neuchâtel - París 1951; ed. esp. *Reino del Espíritu y Reino del César*, Madrid 1955, p. 41. El autor da el nombre del reino del César a lo que san Agustín llama la Ciudad del Mundo, pues hace alusión directa al pasaje evangélico de Mateo 22, 21.

definidor y de un estado definitivo<sup>28</sup>; permite entender las grandes explicaciones del mundo y el camino del hombre, pues es el punto culmen justo antes de la entrada en el reino celestial.

La *Civitas Dei* y los peregrinos de ella en la tierra miran continuamente hacia el Juicio; es él quien da la fuerza a los mártires y el que permite la participación directa del hombre en la pascua y resurrección del mismo Cristo. La historia no sería, entonces, más que la universalización de la “hora de Cristo y de su pascua”<sup>29</sup>, la que se aplica por los méritos del Salvador al mundo entero, a quien quiera recibirlo.

La historia cristiana tiene una idea de fin, la cual podría ser mal entendida, llegándose a creer que ésta sería una cierta aniquilación de lo existente y, por tanto, desaparición del mundo mismo. No habría, entonces, lugar a la contemplación y al gozo que ésta conlleva, sino que más bien habría una ausencia de tiempo y, de este modo, sería una cierta forma de desperfeccionamiento. A esto habría que decir que la ausencia de tiempo se daría por una plenitud en un presente inagotable en Dios, sólo posible extra-históricamente, y no por una carencia derivada de la supresión.

En consecuencia, la teología cristiana de la historia propone la idea del hombre como ser temporal, quien después de la muerte asumirá, de manera directa, la intemporalidad por su participación con la manera de ser del Creador, que es atemporal<sup>30</sup>. Ciertamente que quien no reconoce un tipo de revelación acerca del fin, tampoco puede entender el fin de la historia.

San Agustín nos dice que el hombre descansará al final del tiempo, y su descanso será en Dios, a quien habrá de contemplar, extasiado por la belleza eterna del Creador, y esto le llevará a amar, pero con un amor de la Ciudad Celeste, un amor fundado en el amor trinitario de Dios mismo, el que no dejará callar a ninguna criatura, pues todos alabarán incansablemente las maravillas de Señor de la historia y del tiempo: *allí descansaremos y con-*

---

<sup>28</sup> J. GUITTON, *Histoire et destinée*, París, 1970 ; ed. esp. *Historia y destino*, Madrid 1977, p. 104.

<sup>29</sup> B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milán 1991; ed. esp. *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Salamanca 1995, p. 23.

<sup>30</sup> J. PIEPER, *Über das Ende*, op. cit., ed. cit., pp. 69-70.

*templaremos, contemplemos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin*<sup>31</sup>.

Un elemento que es importante mencionar en la descripción que la teología cristiana hace de la historia, es la profecía. Ésta habría que entenderla en relación con lo histórico en sentido estricto, ya que la historia cristiana no intenta explicar de un modo experimental la realidad, sino que, por medio de la Revelación, tiene una visión de un futuro, que de otro modo le sería imprevisible<sup>32</sup>. Aunque sí se conoce el fin último, no se sabe ni “el cómo” ni “el cuándo”.

El mundo del Antiguo Testamento gira en torno a la promesa y a la acción profética de los hombres elegidos por Dios para el anuncio del Salvador y la llamada a la conversión, y este mismo sentido de llamada y de adelantamiento del futuro, como certeza de la salvación, tendría lugar en todo el desarrollo de la historia de la humanidad. La profecía sería, de este modo, condición necesaria por la naturaleza misma de la historia, que siempre apunta en dirección al fin.

Josef Pieper ha escrito que la aceptación de la profecía sobre la llegada del final de los tiempos tiene que ver con la aceptación de la Revelación, y, de este modo, presupone la fe<sup>33</sup>, ya que toda la vida, en algún momento, volverá a su sentido, a encontrar su *eidos* en Dios. La manifestación de Cristo estaría siendo la manifestación definitiva, pero a la vez anticipadora y reveladora, de la manifestación del poder divino final. Esta anticipación se da en el contexto del cumplimiento de la promesa hecha por Dios a su pueblo, el pueblo de Israel, que por lo tanto determina que Cristo sea la meta anticipada del fin de la historia misma<sup>34</sup>.

Frente a esto, la concepción circular clásica de la historia presupone una profunda desesperanza, la cual se da porque la esperanza, virtud teologal propiamente cristiana, está unida íntimamente a la concepción de futuro, la que no existe en el mundo pre-cristiano pagano, que entiende el devenir histórico en forma de eterno retorno. La historia cristiana, en cambio, propone

<sup>31</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXII, 30.

<sup>32</sup> J. PIEPER, *Über das Ende*, op. cit., ed. cit. p. 32.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>34</sup> Cf. C. CASALE ROLLE, “Wolfhart Pannenberg: teología de la revelación como teología de la historia”, *La revista católica*, año CIV, 2004, p. 105.

la certeza de la salvación a los que han sido fieles, y allí tienen lugar la profecía y la espera.

La teología cristiana de la historia tiene su centralidad en la encarnación de Jesús, y con ésta se daría el comienzo del fin de los tiempos<sup>35</sup>. Esta idea manifiesta la complejidad de la historia, ya que permite entender que, a partir de ese momento de entrada de Dios mismo en el tiempo, el hombre espera incansablemente la segunda Venida y la resurrección de la carne.

La historia sería liberadora de los determinismos, sería la que ilumina el desarrollo del hombre y le llena de ilusión frente a lo que es el porvenir. La liberación del hombre, por tanto, iría unida a una significación histórica y a una vocación temporal y concreta, desde donde, en palabras de Eric Dardel, «el presente fugitivo lanza el ancla mucho más allá de la vida y de la muerte, a una presencia inquebrantable en su promesa»<sup>36</sup>, es decir, un futuro escatológico.

En su esfuerzo reflexivo, recogiendo la tradición de los Padres anteriores a él, san Agustín estructura la historia humana en siete edades perfectamente identificables, las cuales tienen directa relación con los seis días de la Creación del mundo hecha por Dios, incluyendo el séptimo día del descanso, día que se espera y que es símbolo de la consumación de los tiempos. En esta división hay un sentido pedagógico de explicación de la historia, un intento por mostrar la universalización de la Revelación, la cual no se limita sólo a algunos, sino que se ha ido dando paulatinamente a lo largo de la historia del mundo.

La primera edad iría desde Adán hasta el diluvio universal (Noé); la segunda, desde el diluvio hasta Abraham; la tercera, desde Abraham hasta David; la cuarta, desde David hasta el exilio de Babilonia; la quinta, desde éste hasta el nacimiento de Cristo; la sexta, desde la primera venida de Cristo hasta la Parusía final, incluyendo, por tanto, los tiempos presentes; la séptima ya será el descanso eterno en la vida plena. Ese día será de contemplación sin fin, el día del triunfo final y del reinado perenne de la Ciudad Divina<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> J. LE GOFF, *Histoire et mémoire*, París 1988, p. 47.

<sup>36</sup> E. DARDEL, “Les racines humaines de l’histoire”, en *L’histoire, science du concret*, París, 1946 ; ed. esp. *Las raíces humanas de la historia*, Chillán 1995, p. 38.

<sup>37</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXII, 30.

La historia, en este contexto, sería una “pedagogía decretada por la divinidad”<sup>38</sup>, la que permitiría la existencia de la *Civitas Mundi*, la fundada por Caín, y que haría posible comprender la existencia de pueblos e imperios a través del tiempo, los cuales han ostentado un poder temporal distinto al de la *Civitas Dei*, metafóricamente representada en la santidad de Abel. De esta forma la historia del hombre, para el cristianismo, ha sido y seguirá siendo “una historia de acción y sufrimiento, de poder y orgullo, de pecado y muerte”<sup>39</sup>, y en esta lucha de las dos Ciudades el fin estaría cerca, pero, no obstante, a una distancia indefinida<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> K. LÖWITH, op. cit., p.245.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 273-274.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 270.



## Sócrates, una vida para la verdad

M<sup>a</sup> ESTHER GÓMEZ Y TERESA B. PEREDA\*

### INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo básico investigar el pensamiento de Sócrates en relación con su tratamiento de la verdad. La razón de esta elección es doble. En primer lugar, esta investigación se realiza como parte de un Proyecto de Investigación interno de la Universidad Santo Tomás en la que, durante el año 2006, tuvo a Sócrates y su búsqueda de la verdad como Tema Cultural. Tal elección tuvo su inspiración en la Clase Magistral realizada por el Dr. Myers en la UST el año anterior. En segundo lugar, por la gran necesidad de dar respuesta al planteamiento y actitud vigente tan extendido de negación filosófica y práctica de la verdad y de la posibilidad, por tanto, de conocerla.

Durante la inauguración del año académico 2005 en la UST, «La Misión de la Universidad Católica en los tiempos modernos», la Clase Magistral del Dr. Myeirs versó sobre la recepción de la *Apología* de Sócrates entre los alumnos universitarios, y las lecciones que se pueden extraer de ella para nuestra vida académica y personal. El Doctor concluía su brillante exposición con estas palabras: «La visión de Sócrates de que ninguna pregunta es más urgente para el ser humano que la individualidad de su alma, es una visión con que el patrono de nuestras Universidades estaría de acuerdo incondicionalmente»<sup>2</sup>.

---

\* Dra. M<sup>a</sup> Esther Gómez y Dra. Teresa B. Pereda, Universidad Santo Tomás (Santiago-Chile).

Las autoras agradecen las aportaciones de la Dra. Patricia Astorquiza a esta investigación.

<sup>1</sup> Clase Magistral, año 2005 editada por la UST, p.19.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Conviene contextualizar brevemente este tema. Ciertamente en el ámbito del conocimiento, estamos situados ante la perenne *quaestio disputada* acerca de “qué se puede conocer y si es posible llegar a la verdad”. “Alertado” por Kant, que pone “la cosa en sí” fuera del alcance del entendimiento y con la actitud escéptica fruto del idealismo y del agnosticismo de los últimos siglos, el pensador actual —y nadie puede renunciar a serlo—, ha abandonado en gran parte la esperanza de llegar a conocer la verdad. Por eso su pensamiento se conforma con gozar de “cierta certeza” subjetiva que le permita orientar sus decisiones. El pensamiento débil o las acusaciones de “fundamentalistas” a quienes dicen conocer la verdad, son signos de esta situación.

La crisis del pensamiento en el hombre actual, cuyos orígenes pueden rastrearse a lo largo de la historia de la filosofía, se ve agravada por un doble fenómeno que aunque, no es nuevo en la humanidad, sí se ha extendido de una forma casi total. El progreso de la técnica ha proporcionado al hombre contemporáneo una “sensación de dominio” casi total de la realidad, lo que ha propiciado un cuasi-endiosamiento de los medios técnicos, (que resuelven cualquier dificultad), y de su artífice, el hombre<sup>3</sup>.

Unido a esto se ha potenciado como nunca el bienestar material y la satisfacción cada vez más sofisticada de la vida sensible del ser humano. El hedonismo actual que busca nuevas y cada vez más excitantes sensaciones, tiene como efecto en la vida intelectual y espiritual del hombre un embotamiento de sus capacidades. Prácticamente se reduce el pensamiento racional a la búsqueda de los medios materiales por sí mismos, sin referencia a una finalidad última. Es decir, se considera la realidad en cuanto podemos manejarla para la propia utilidad. De esta manera, muy sutilmente, se colocan no sólo las cosas, sino hasta las personas, a nuestro servicio, y las subjetivamos. El criterio de acción práctica es, para la mayoría, el de la utilidad y en ese horizonte, ¿qué sentido tiene la verdad?

Frente a esta postura, se levantan voces minoritarias que, apoyándose en la realidad y la naturaleza del ser, reclaman la posibilidad de “volver a las

---

<sup>3</sup> Recientemente el Papa Benedicto XVI, en su Encíclica sobre la esperanza, reflexiona también sobre cómo el avance técnico y la praxis anexa, han motivado un cambio en el objeto de esperanza: de una esperanza trascendente se ha pasado a una esperanza immanente. Ver *Spes Salvi*, números 16 y 17.



cosas mismas”, como dijera el filósofo Husserl a inicios del siglo XX, la escuela fenomenológica realista o la corriente personalista, entre otras. Dentro de este marco teórico la presente investigación quiere ofrecer una aportación de la mano de Sócrates, el gran pensador clásico, amante de la verdad y minucioso en sus reflexiones filosóficas. Su obra será nuestro principal recurso bibliográfico, aunque conscientes de que se trata de un autor que no escribió, sino que dialogó mucho y fueron otros los que recogieron por escrito su doctrina. Junto con el análisis de su pensamiento, también nos acercaremos a su personalidad, pues su coherencia entre teoría y vida en él puede ser de ayuda para poner de manifiesto la necesidad de ciertas disposiciones para lograr rescatar la verdad y también para presentarlo como modelo de desarrollo y plenitud humana entre los jóvenes. Ciertamente, nuestra época tiene como peculiaridad la escasez de figuras y de prototipos de vida que encarnen actitudes y opciones morales auténticamente humanas, tanto en el plano individual como en el social, que son por eso de mayor urgencia. En esta línea, el Aquinate destaca la importancia de los buenos ejemplos de vida:

«El ver los hechos de los demás con buen espíritu, o para la utilidad propia, es decir, para que las buenas obras del prójimo nos animen a ser mejores, o incluso para utilidad de ellos, en cuanto que puede corregirse lo que haya de vicioso en ellas según las reglas de la caridad y guardando el orden debido, es loable, según se dice en Heb 10,24: *Miraos mutuamente como modelos que copiar*»<sup>4</sup>.

Sócrates se distinguió por ser un filósofo cuyo objetivo primordial en la vida fue la búsqueda de la sabiduría y del bien; es por eso que continuamente exhortaba, examinándose a la par a sí mismo, a llevar una vida centrada en la virtud; y se encontraba asentado con tal firmeza en sus convicciones, que sus decisiones siempre se resolvieron en pos de lo correcto y no de lo más conveniente, incluso aun a costa de su propia vida.

En el filósofo griego se pueden identificar ciertas vivencias morales, que lo configuran como un modelo paradigmático del quehacer filosófico, como un hombre en búsqueda constante de la justicia y de un ideal de vida buena.

---

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIa, q. 167, a. 2, ad.3.

Es por eso que su amor por la verdad y la virtud, su desprendimiento de los bienes materiales, su búsqueda de los bienes del alma y el reconocimiento de su propia ignorancia lo sitúan como uno de los pensadores más destacados y polémicos de la filosofía clásica. A pesar de poseer la disposición necesaria para la búsqueda y el encuentro de la verdad plena superando así la postura escéptica, veremos, sin embargo, que en Sócrates no se encuentra un desarrollo formal del tema de la verdad. Sin embargo, su confianza en la razón será, por sí misma, una contrarréplica a la postura tan generalizada de que ni hay verdad ni mucho menos se puede conocer.

Ante la situación actual de un escepticismo y relativismo muy extendidos es urgente recuperar la confianza en la razón como facultad humana abierta al ser de las cosas, y capaz, por lo tanto de conocer la verdad tanto a nivel intelectual como también práctico. Y no sólo hay que considerar la razón en su dimensión natural sino también en tanto que acoge la revelación sobrenatural y es capaz de elaborar una reflexión teológica de la fe. En su Encíclica sobre las relaciones entre la fe y la razón, el Papa Juan Pablo II retrataba certeramente esta realidad y apuntaba a su remedio:

«En la línea de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto.

En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. [...] Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n° 47-48.

Además, en la *Veritatis Splendor* ofrece un diagnóstico certero de la desconfianza en la verdad y denuncia el divorcio entre la verdad y la vida. Señala, además, que una vida que moralmente responda a las exigencias éticas de la verdad es un camino que lleva a la verdad (el concepto de ‘salvación’ es una realidad que engloba a la verdad, conocida, vivida y, en el ámbito religioso, salvadora y transformadora):

«La Iglesia sabe que la cuestión moral incide profundamente en cada hombre; implica a todos, incluso a quienes no conocen a Cristo, su Evangelio y ni siquiera a Dios. Ella sabe que precisamente por la senda de la vida moral está abierto a todos el camino de la salvación»<sup>6</sup>.

Por eso, se impone una recuperación de la esperanza en las fuerzas de la razón: «En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. (...) No obstante (...) debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos»<sup>7</sup>.

Por este camino trazado y recorrido por el Papa filósofo queremos caminar en nuestra investigación y para contribuir de alguna manera a contrarrestar la «dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos»<sup>8</sup>. Se impone, pues, no sólo una reconsideración sino una apuesta activa por devolver al hombre su capacidad de conocer las cosas y a sí mismo que, como consecuencia, le proporcione bases sólidas y criterios objetivos para vivir.

A continuación analizaremos la aportación del pensamiento y la figura de Sócrates dentro de su momento histórico, en especial su defensa de la posibilidad de conocer la realidad frente al escepticismo de los sofistas. Sirviendo-

---

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 3.

<sup>7</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 56.

<sup>8</sup> Homilía Card. Ratzinger en “Misa Pro eligendo Pontifice”, Lunes 18 abril 2005.

nos de algunos diálogos platónicos presentaremos algunos textos que revelan su compromiso en la búsqueda de la verdad y de su fidelidad al ideal moral que le lleva a morir ajusticiado. A través de ellos pensamos se hace patente nuestra tesis de que una vida conforme al bien moral predispone al conocimiento de la verdad; y de que el conocimiento del bien es un elemento que ayuda a, aunque no lo asegura, la práctica del mismo.

Conviene hacer notar en este punto que entre los estudiosos de la Filosofía griega, especialmente de Sócrates, es aceptada la teoría de que los diálogos platónicos recogen sólo en parte la doctrina socrática, dado que la influencia del maestro estaría presente sobre todo en los primeros diálogos, mientras que en los posteriores, pertenecientes a su obra de madurez, se observa un alejamiento del discípulo hacia posturas específicamente platónicas. Por esta razón es que seleccionamos para nuestro estudio las obras platónicas de juventud para poder rastrear la que sería la teoría del mismo Sócrates. Especialmente los diálogos que narran los últimos momentos del maestro son los que presentan una descripción más veraz del Sócrates histórico: la *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*. Al respecto de la *Apología*, dice Jaeger: «El arte con que está compuesta la *Apología* no permite, ciertamente, considerarla como inspirada en la defensa improvisada por Sócrates ante sus jueces, pero es indudable que lo que allí se dice acerca de él, está maravillosamente tomado de su vida real»<sup>9</sup>.

Sin embargo, gracias al novedoso estudio de M. Pérez de Laborda, *El más sabio de los atenienses*<sup>10</sup>, que investiga en profundidad el desarrollo moral de la vida de Sócrates y su influencia en su desenlace final, nos hemos acercado a otras obras platónicas en busca tanto de descripciones de la vida de Sócrates como de sus planteamientos filosófico y morales<sup>11</sup>. En primer

<sup>9</sup> W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Tr. J. Xirau, W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 14<sup>a</sup> reimp; p. 414.

<sup>10</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses (Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar)* Rialp, Madrid, 2001.

<sup>11</sup> La justificación del motivo de su obra la encontramos equilibrada, aunque centrarse en el “Sócrates platónico” parezca atrevida en el más estricto sentido de la crítica científica: “Mi postura podría ser ciertamente calificada de poco científica, pero creo que está claramente justificada en un libro que, como éste, no pretende otra cosa que presentar la figura de Sócrates, para animar a algún lector a seguir su ejemplo. Puede ser que algún día la crítica se ponga de acuerdo sobre cómo era y qué dijo el Sócrates realmente existente; pero en tal ca-

lugar, pensamos que las descripciones de la figura de Sócrates, especialmente cuando hacen referencia a episodios o anécdotas, no pueden estar muy alejadas de lo que vivió y fue el Sócrates histórico. No sólo Platón lo describe en sus diálogos, también lo hacen Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* y *Apología* y a su vez, de alguna manera, Aristófanes, aunque fuera ridiculizándole. Los estudiosos han descubierto, además, diversas intuiciones de orden moral o antropológico presentes en todos los discípulos de Sócrates, con independencia de los derroteros filosóficos que tomara cada uno. Jaeger alude, por ejemplo, al giro hacia el interior del hombre y las cuestiones morales, a la unidad entre las virtudes, el descubrimiento de un telos o un fin de la vida humana, o a la idea de una educación como una labor de toda la vida tendente a alcanzar tal fin, como ideas presentes en todos los socráticos y que, por tanto, asumieron del maestro común<sup>12</sup>.

En segundo lugar, por ser tan estrecha la relación entre bien y verdad, nos hemos querido acercar a la verdad socrática a través de los textos que reflejaban algo de su ética. De todo ello, y sirviéndonos de muchos textos, extraeremos algunas conclusiones como colofón del presente trabajo.

## 1. SÓCRATES DENTRO DEL CONTEXTO FILOSÓFICO GRIEGO

En la segunda mitad del S. V a.C, la reflexión filosófica sufre un desplazamiento desde la cuestión por el *arché*, por el principio y causa primera de la naturaleza, hacia la pregunta por el hombre, que pasó a ser el centro de la reflexión intelectual: qué es, cómo ha de vivir, o cómo ha de relacionarse. Esto se conoce como el giro antropológico. En medio de este giro aparece,

---

so difícilmente vendría a la luz un personaje más interesante para el filósofo que aquel que nos describe Platón; y, además, no dejaría de ser cierto que es sobre todo el Sócrates platónico el que ha marcado la historia de la Filosofía posterior, y el que ha puesto la base para el desarrollo de las filosofías del Platón, de Aristóteles, sin las cuales no se puede entender la historia de la Filosofía no, por tanto, la cultura occidental” (p. 29). Sigue en otro lugar “Aunque las filosofías presentadas (en boca de Sócrates) sean diversas, podemos afirmar sin sombra de duda que el personaje descrito permanece idéntico en su carácter y en el espíritu con que filosofa. Tal coherencia interna del personaje ha llevado a afirmar sin ambages que no hay motivos suficientes para sostener una gran diferencia entre el verdadero Sócrates y el que conocemos a través de Platón” (p. 30-31).

<sup>12</sup> Ver W. JAEGER, *Paideia*, op.cit, pp. 389-457.

como abanderado, la figura de Sócrates que desde el foro de la polis griega, pregunta a otros y a sí mismo por las verdades últimas del hombre necesarias para que éste viva moralmente bien y, por tanto, feliz, poniendo en una encrucijada a los sofistas.

¿En qué contexto cultural encontramos a Sócrates y su giro antropológico? Para responder a esto, debemos dirigirnos a la Grecia clásica en su Siglo de Oro, protagonista de un gran esplendor cultural, político y comercial en el mundo mediterráneo; la Grecia gobernada por Pericles, en el momento de máximo esplendor de la democracia ateniense. En este contexto, Sócrates aparece en medio de un ambiente en el que el escepticismo va tomando posiciones cada vez más fuertes en el terreno intelectual. En Grecia existen dos grandes planteamientos a la hora de educar, de filosofar, de reflexionar. Uno representado por Sócrates, el otro por los sofistas.

Los sofistas son un grupo de “intelectuales” o “sabios”<sup>13</sup>, que se dedicaban a la enseñanza de los jóvenes aristócratas griegos de la época. Gozaron de gran importancia dentro de la sociedad ateniense especialmente por su influencia en la vida política. Dominaban la retórica, el arte de la palabra, con el que pretendían persuadir al auditorio de alguna teoría, más que llegar a descubrir la verdad última de las cosas. El centro de sus enseñanzas era, precisamente, este mismo arte de una dialéctica “vacía”, puesta al servicio de lo más conveniente en cada momento. Según esto, su visión escéptica era inevitable.

Los sofistas se caracterizaban por cobrar a cambio de su enseñanza; por rebajar o reducir la razón a mero instrumento útil para vencer en la discusión dejando de lado la verdad en su contenido, tanto práctico o moral como teórico<sup>14</sup>; y por el abuso de la transmisión de ideas sin profundizar en ellas ni asimilarlas<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> El término *sophós* se traduce literalmente como sabio. Sólo más tarde, a causa de la crítica socrática platónica, adquirió connotaciones negativas.

<sup>14</sup> El mismo Sócrates, en el *Gorgias* distingue dos tipos de retórica. Ridiculiza la primera mientras que alaba la segunda, que es que se pone al servicio de la verdad: “una de ellas será la adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen” (PLATÓN, *Gorgias* 503a).

<sup>15</sup> J. ECHEGOYEN OLLETA, *Historia de la Filosofía*. Vol. 1: Filosofía Griega, Edinumen, Madrid, 1995.

Si descendemos al terreno que nos ocupa, hay dos actitudes que identificaban a los sofistas: en primer término, su enseñanza era esencialmente práctica, pues se proponían educar en la virtud. Para ellos, la virtud es entendida como eficacia de una actividad determinada y que conduce al éxito. En segundo término, consideraban que la actitud más puramente filosófica frente al conocimiento era el escepticismo<sup>16</sup> y, por consiguiente, postulaban la imposibilidad de conocer la verdad (no todo de lo reconocían de forma explícita, pero sí en la práctica retórica).

Los dos mejores ejemplos de esta mentalidad escéptica son Gorgias y Protágoras. Ambos son retratados como sofistas consumados y renombrados en dos diálogos platónicos. Gorgias, en su libro *Sobre la naturaleza o lo no existente*, trata de demostrar, primero, que nada existe, segundo, que si existiese algo, no podríamos conocerlo, y tercero, que si lo conociésemos, no podríamos comunicarlo a los demás.

Protágoras, en su conocida sentencia de que “el hombre es la medida de todas las cosas”<sup>17</sup> y “el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del ser de las que no son”<sup>18</sup>, coloca en el mismo nivel a todas las opiniones, y, por tanto, al ser humano y su subjetividad, y no a lo existente, como medida de la verdad, es decir, como criterio último de interpretación de la realidad.<sup>19</sup>

Sócrates combatirá en ambos frentes a los sofistas, desde una visión novedosa de la filosofía a la luz de las reflexiones provocadas por el Oráculo de Delfos. Lo esencial de su filosofía consistirá en “examinarse a sí mismo y a los demás”<sup>20</sup>, en “prestar atención a la propia alma”<sup>21</sup>, en vivir virtuosamente para ser feliz.

Su manera de ayudar a otros a descubrir la verdad era a través de lo que se ha denominado método del arte mayéutica (arte de las parteras). Con él Sócrates daba a luz la verdad en las almas de aquellos con quienes dialoga-

---

<sup>16</sup> W.K.C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Chile, 1994, p. 70.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro undécimo, K, 1059a.

<sup>18</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 152a.

<sup>19</sup> *Ibid*, p 72.

<sup>20</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 28e.

<sup>21</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 67.

ba, cada uno en función de lo que supiera. Así describe él mismo este método y su resultado:

«Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. (...) Si, después de estos intentaras concebir y llegar a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras»<sup>22</sup>.

Frente a la virtud o *areté* entendida como pura eficacia en una actividad determinada (concepción con matices utilitaristas) y en una rama específica del saber, aparece en Sócrates vinculada a la sabiduría. Es decir, la virtud es la obra bien hecha: la realización perfecta de cualquier acto o tarea humanos según su orden interno, al que antecede un conocimiento de la naturaleza de cada cosa y de su fin propio. Por eso se puede hablar de que un zapatero es virtuoso cuando conoce bien los zapatos y su finalidad y de acuerdo a ese conocimiento los fabrica bien<sup>23</sup> y como efecto de estar bien fabricados, son eficaces. De igual manera puede hablarse de cualquier actividad humana virtuosa. Esto implicaría, y es uno de los grandes descubrimientos de Sócrates en el mundo de la Filosofía, que el conocimiento de la verdad es accesible a la mente humana. Y como tal puede comunicarse y enseñarse a otros.

Ante la actitud escéptica de que es imposible el conocimiento de la realidad, Sócrates reacciona preguntándose qué es lo que él sabe y acaba reconociendo su propia ignorancia. Esta actitud da lugar a la famosa ironía socrática<sup>24</sup> y es la que le define frente a los sofistas<sup>25</sup> que renuncian a conocer la verdad y hasta a afirmar su existencia. Veremos más en detalle este tema.

---

<sup>22</sup> PLATÓN, *Teeteto* 150b y 210 c.

<sup>23</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 75-77.

<sup>24</sup> G. GÓMEZ LASA, *El expediente de Sócrates*, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1992, p. 118.

<sup>25</sup> Esta es una objeción de Sócrates al escepticismo de los sofistas: “Si para cada no es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo de sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá, entonces, la sabiduría de Protágoras? ¿Cómo podrás justificar su pretensión de enseñar a otros a cambio



Vemos, en esta primera aproximación a su doctrina sobre la verdad, que Sócrates se distancia de los sofistas en su manera de apreciar el poder de la mayoría en relación a la verdad. Para él “lo que ha de juzgarse bien, debe juzgarse según ciencia, y no según la mayoría”<sup>26</sup>, pues la verdad no depende de cuántos la conozcan, pues puede darse el caso de que la mayoría la desconozca y sólo sea una minoría la que tenga acceso a la misma. La verdad es independiente del número de personas que la conozcan, por eso no se puede identificar con el consenso: “Querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entienda sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno solo, y de lo que la verdad misma diga”<sup>27</sup>.

La verdad depende de su propio peso objetivo —de su peso ontológico, podría decirse—, por eso no se “vende” y se impone por sí misma cuando se hace evidente a la inteligencia de quien se acerca a ella. Esto hace que la labor del orador y del filósofo —la del amante de la sabiduría— consista en exponerla en toda su claridad y fuerza, dejando que ella misma se manifieste. Por esta razón, ante la injusta condena del tribunal ateniense, Sócrates no da en su defensa falsos argumentos ni cae en la fácil adulación de los jueces, porque sabe que la verdad se impone por sí misma:

«Aparte de la reputación, atenienses, tampoco no me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no os acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente. Por consiguiente, no estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que considero que no son buenos, justos ni piadosos»<sup>28</sup>.

---

de grandes honorarios? ¿Tiene algún sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría?” (PLATÓN, *Teeteto*, 161 d-e).

<sup>26</sup> PLATÓN, *Laques*, 184e.

<sup>27</sup> PLATÓN, *Critón*, 48 a. Tal afirmación se corresponde con la conducta y las palabras de Sócrates ante el tribunal de Atenas: a pesar de que fueron muchos jueces quienes lo condenaron a muerte, no por eso su condena dejó de ser una injusticia.

<sup>28</sup> PLATÓN, *Apología* 35 b-c.

Todo esto se entiende dentro de un contexto más amplio: el del cuidado del alma, tal como lo llama Sócrates, y al que dedica toda su labor como filósofo. El cuidado del alma que para él es inmortal, aunque no aduzca pruebas irrefutables de ello, consiste en “el cultivo del pensamiento racional y de la conducta asimismo racional. El deber de un hombre consistirá en ser capaz de “dar cuenta”, de tener una justificación racional de lo que cree y de lo que hace”<sup>29</sup>. De hecho, su “personal cruzada” de mostrar a los atenienses su ignorancia era el primer paso para ese cultivo del alma. “Hacer el alma tan buena como sea posible” sería llegar al conocimiento de la realidad y la existencia tal como son para, de acuerdo a la dimensión moral de tal conocimiento, aplicarlo a la propia conducta<sup>30</sup>. Así considerado, el conocimiento de la verdad es una de las máximas aspiraciones de quien pretende cuidar su alma.

La relación entre virtud, sabiduría y felicidad es patente para nuestro autor: para poder ser felices, los hombres han de aprender a hacer un buen uso de las cosas, para lo cual han de tratar de obtener el mayor saber posible; por eso es necesario que “cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible”<sup>31</sup>. Y como “el saber siempre proporciona éxito a los hombre, no podría suceder en efecto que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo no sería saber”<sup>32</sup>.

## 2. EL CONOCIMIENTO Y LA VERDAD

Su actitud frente al conocimiento se reconoce principalmente en la conciencia de los límites de su propio saber. En esto consiste precisamente la sabiduría socrática, accesible a los mortales, en saber que no lo sabe todo, y ni siquiera pretenderlo. Por esta razón, Sócrates se tiene a sí mismo como un filósofo, que ama y anhela la sabiduría, y no como un sabio, poseedor de la

---

<sup>29</sup> E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, Tr. M. Hernández Barroso, Breviarios, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 6<sup>a</sup> reim. p. 115.

<sup>30</sup> Ver Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, op. cit, p. 116.

<sup>31</sup> PLATÓN, *Eutidemo* 282 a.

<sup>32</sup> *Ibid* 280 a.

sabiduría, al estilo de los sofistas<sup>33</sup>. Esta actitud queda de manifiesto en su reacción de sorpresa, narrada en la *Apología*, frente a la sentencia del Oráculo de Delfos que afirmaba de él que era el ateniense más sabio<sup>34</sup>. Sócrates, sin embargo, no lo considera así y se dedica a preguntar a los que en Atenas eran tenidos por realmente sabios, llegando a la siguiente conclusión después de hablar con uno de ellos:

«Al irme, me hice la siguiente reflexión: yo soy más sabio que este hombre, pues parece que ninguno de los dos sabe nada admirable, ni valioso, pero él cree saber algo, aunque no lo sabe, mientras que yo no lo sé, pero tampoco creo saberlo. Me pareció, por tanto, que era más valioso que él, aunque más no fuera por esa pequeña diferencia, es decir, que no creo saber lo que no sé»<sup>35</sup>.

Tal actitud ha sido identificada con la humildad intelectual<sup>36</sup>, condición necesaria para abrirse al verdadero conocimiento, ya que cuando se cree dominar o saber algo, no existe la actitud interrogante ni investigadora. Descubre en la falsa sabiduría “la causa de los males y la verdaderamente censurable [...] Y cuanto más importantes sean los temas, será tanto más perjudicial y vergonzosa”<sup>37</sup>. De ahí que Sócrates insista tanto en que él no sabe nada y ayude a los amigos a salir de la ignorancia, tal como recuerda Jenofonte: “las dificultades de sus amigos a consecuencia de la ignorancia, trataba de aliviarlas con su consejo”<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> “Afirmar, como lo hace Platón en el *Banquete*, que el saber total sólo puede ser una posesión divina, y que al hombre le está permitido andar en su búsqueda y anhelarlo, en otras palabras, ser simplemente un filósofo, es una declaración de abolengo socrático” (TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, op. cit, p. 142).

<sup>34</sup> «Y parece que éste (el dios) habla de Sócrates como si dijera: ‘Es el más sabio el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría’». (PLATÓN, *Apología* 23 a-b).

<sup>35</sup> *Ibid*, 21d.

<sup>36</sup> Ver Comunicación E. GÓMEZ DE PEDRO “Humildad es andar en verdad”, <http://www.e-aquinas.net/pdf/gomez.pdf> Atti del Congresso Internazionale su “L’Umanesimo cristiano nel III Millennio: La prospettiva di Tommaso d’Aquino”, 21-25 settembre 2003, Vol I; Pontificia Academia Sancti Thomas Aquinatis, SITA, Vatican City, 2004, pp. 471-482.

<sup>37</sup> PLATÓN, *Alcibiades I*, 118 a.

<sup>38</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L.II, 7,1 extraído de PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p 51.

Es consciente de su misión personal y del origen divino de la misma. La caracteriza con varias imágenes como la labor de un tábano que mantiene despierto al caballo de raza, en su defensa ante el tribunal que lo condena a muerte, o a la de un médico que corta y cauteriza por el bien de los pacientes, recogida en el *Gorgias*. Sabedor del riesgo de su tarea dice de sí mismo:

«Seré acusado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: “Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros; y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebida más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables”. ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en peligro? O bien, si dijera la verdad: “yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud”, ¿cuánto crees que protestarían tales jueces?, ¿no gritarían con todas sus fuerzas?»<sup>39</sup>.

Es así como Sócrates, a la luz de sus reflexiones y de la experiencia del oráculo de Delfos, considera que el examinarse a sí mismo y a los demás es la tarea por excelencia de la filosofía. Conviene ahondar algo más en esta idea, dada su conexión con la verdad. Para todo filósofo el conocimiento puede dirigirse a dos frentes muy generales: el que aborda el ámbito de la realidad natural, que puede dar lugar a la ciencia; o el de uno mismo, que hace posible cualquier otro conocimiento. Este segundo campo parece el más interesante para Sócrates y por eso el giro antropológico socrático es de significativo alcance en la Filosofía griega. “Encuentra en la naturaleza del hombre, como la parte del mundo mejor conocida de nosotros, la base firme para su análisis de la realidad y la clave para la comprensión de ésta”<sup>40</sup>.

Pues bien, la manera más directa y eficaz de lograr ese conocimiento propio consiste, para nuestro autor, en examinarse. La vida sin examen es indigna del hombre, afirma en su *Apología*<sup>41</sup>. Tal examen implica tanto el conocimiento de sí mismo como la aceptación de los límites de la propia sabidu-

---

<sup>39</sup> PLATÓN, *Gorgias* 521e- 522 a.

<sup>40</sup> W. JAEGER, *Paideia*, op. cit, p. 409.

<sup>41</sup> Ver Nota N<sup>o</sup> 20.

ría. Común a ambos se presenta el reconocimiento de la propia ignorancia como condición de posibilidad de la sabiduría y la virtud. “Conócete a ti mismo” significa: adquiere conciencia de tu finitud y de tus faltas reales para poder corregir lo errado y progresar en lo bueno que ya se posee; y precisamente la primera falta que impide toda enmienda espiritual es la creencia de no tener fallos. La falta de conocimiento de sí mismo y, por tanto, la falta de verdad, es lo que se esconde bajo la ilusión y pretensión de la aparente sabiduría. Mientras que saber que no se sabe, es decir, adquirir conciencia de los problemas y de las lagunas que se escapan a la pretendida sabiduría, como resultado primero del examen y conocimiento de sí mismo, constituye la sabiduría verdadera<sup>42</sup>. De esta manera se manifiesta que el conocimiento de sí mismo ayuda al espíritu a purificarse del error y no sólo de la ignorancia. La ignorancia tiene en Sócrates una dimensión positiva, en tanto sirva de palanca al progreso en el conocimiento.

«Señores atenienses, los aprecio y estimo, pero le haré más caso al dios que a ustedes. Mientras todavía respire y sea capaz, no voy a dejar de filosofar, de exhortarlos y también de poner en evidencia a aquel entre ustedes con quien ocasionalmente me encuentre, diciéndoles lo que acostumbro a decir: “Tú, distinguido señor, que, como ateniense, perteneces a la ciudad más grande y prestigiosa por su cultura y poder, ¿no te avergüenzas de andar preocupado de obtener la mayor cantidad posible de riquezas, fama y honra, sin preocuparte en cambio, de la sabiduría, de la verdad y tampoco de tu alma para que llegue a ser lo mejor posible?»<sup>43</sup>.

Sócrates no limita su tarea a que los atenienses reconozcan los límites de su propio saber, sino que aporta algo aún más positivo: intenta persuadirles de la importancia de la virtud y de la verdad, de la sabiduría por encima de los bienes exteriores. “Pero menos crédito me darán aún, si digo que es un gran bien para el ser humano precisamente el poder conversar cada día acerca de la virtud, y de los demás temas sobre los cuales ustedes me oyen dialogar, examinándome a mí mismo y a otros, y que la vida no sometida a examen no es digna de ser vivida para un ser humano”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Ver R. MONDOLFO, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1996, p 38-39.

<sup>43</sup> PLATÓN, *Apología*, 29 d-e.

<sup>44</sup> *Ibid* 38 a.

Los sofistas no reconocen que no saben, sino que más bien, por orgullo y por jactancia, se autoengañan en su conocimiento. De la jactancia hace Sto. Tomás una atinada descripción en la *Suma Teológica*. Consiste ésta propiamente en sobrevalorarse a uno mismo y, como consecuencia, pretender crear una cierta opinión valiosa de sí en los demás. Esta falta de realismo o humildad no sólo es contraria a la verdad (el exagerar el contenido material de lo sostenido) sino que indispone al mismo conocimiento de la misma al favorecer una actitud que encierra en su propio espejismo.

«Propiamente, la jactancia significa que el hombre se ensalce a sí mismo con sus palabras [...]. En realidad, uno se ensalza cuando habla de sí mismo por encima de lo que es. Y esto sucede de dos maneras: Una, cuando se habla de uno mismo no exagerando su valor personal, sino sobreestimando la opinión que se tiene de él. [...] Otra, cuando uno se excede al hablar de sí por encima de lo que realmente vale. [...] la jactancia propiamente dicha se opone a la verdad por exceso [...].

Y así la jactancia procede de la soberbia como su causa interna motivadora e impulsora; en efecto, el que se enaltece en su interior con arrogancia de cualidades que no posee fácilmente se gloria externamente de cualidades que no se ajustan a la realidad, si bien a veces lo que impulsa a uno a jactarse no es la arrogancia, sino una cierta vanidad, y en ello se deleita por costumbre»<sup>45</sup>.

Esta actitud de humildad vivida y predicada por Sócrates, aunque él no la llamara así —pues es una virtud que aparece explícitamente sólo en el cristianismo—, tiene doble función. Por un lado, forma parte de la verdad vivida o existencial y, por otro, es la actitud propedéutica o de preparación necesaria al conocimiento de la verdad. La humildad intelectual socrática guarda estrecha relación con la humildad metafísica, como veremos en nuestras conclusiones.

Ya vimos que el objeto más digno de conocimiento para Sócrates es el propio hombre, su naturaleza y su fin específico. La intuición de que la voluntad se dirige al bien, fruto de la evidencia socrática de que nadie yerra voluntariamente, coloca en el horizonte de la vida humana el *telos* o fin al que se dirige como a su plenitud<sup>46</sup>. De esta amera, dependiendo de lo que

<sup>45</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIa, q. 112 a. 1 en c, ad 2.

<sup>46</sup> «Para Sócrates constituye una contradicción consigo misma la de que la voluntad pueda

seamos (nuestra esencia) y de aquello a lo que tendemos (nuestro fin), deberemos actuar de una u otra manera (moralidad). Los dos primeros conocimientos son puestos al servicio del tercero, del vivir bien. Y para actuar debemos conocer cuál es el comportamiento que se adecua a nuestro fin específico como personas, porque no se puede hacer el bien que no se conoce. Por eso, estos conocimientos iluminan el sentido que debe orientar a cada persona en el camino hacia su plenitud, hacia su fin, es decir, le sirven de criterio moral. Las preguntas acerca de cuál sea la buena conducta, en qué consista la justicia o el bien, son, por eso, recurrentes en nuestro autor. Esta primacía del fin de la vida humana, le hacen afirmar a Jaeger que “el concepto decisivo para la historia de la *paideia* es el concepto socrático del *fin de la vida*. A través de él se ilumina de un modo nuevo la misión de toda educación: ésta no consiste ya en el desarrollo de ciertas capacidades ni en la transmisión de ciertos conocimientos; al menos, este sólo puede considerarse ahora como medio y fase en el proceso educativo. La verdadera esencia de la educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida”<sup>47</sup>.

Para Sócrates el conocimiento de la realidad se daba de una manera tan diáfana que a esta comprensión seguía el obrar necesariamente conforme a la misma. Por eso la única condición que señala para obrar correctamente era conocer lo bueno. Esta interpretación se desprende de su defensa de la centralidad del conocimiento para la vida virtuosa. Aplicado a la realidad moral, Sócrates defiende que quien conoce qué es la justicia tiene que ser justo. Y el

---

querer el mal sabiendo que lo es. Parte, pues, de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido. Y el sentido de la voluntad no es el de destruirse ni dañarse a sí misma, sino el de su conservación y construcción. La voluntad es racional en sí misma, porque se dirige al bien. [...] Desde que Sócrates concibió esta idea, hablamos de un destino del hombre y de una meta de la vida y conductas humanas”. La tesis de que nadie yerra voluntariamente lleva ya implícita la premisa de que la voluntad se encamina hacia el bien como hacia su *telos*, y el hecho de que este concepto aparezca no sólo en Platón, sino también en los demás discípulos de Sócrates, indica que se trata manifiestamente de un concepto socrático. La objetivación filosófica y artística de una actitud distinta ante la vida, condicionada por este concepto, es ya obra de Platón. Éste clasifica a los hombres, según su *telos*, en distintos tipos de vida y transfiere aquel concepto a todos los campos. Con él, Sócrates abre una evolución preñada de consecuencias, que culminará en la concepción teleológica del mundo de Aristóteles» (W. JAEGER, *Paideia*, op. cit, pp 448, 449 y 450).

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 450.

que obra injustamente es porque no sabe qué es la justicia. Por eso nuestro autor se esforzaba en motivar entre sus conciudadanos la reflexión sobre el verdadero ser de la justicia o el bien o la templanza, según los casos. De ahí la máxima más representativa del llamado intelectualismo moral socrático en palabras de Guthrie: “Nadie hace el mal voluntariamente. Si la virtud es conocimiento, el vicio se debe únicamente a la ignorancia”<sup>48</sup>. La educación moral consistiría, sobre todo, en una instrucción intelectual acerca del bien y del mal.

No entraremos aquí a considerar en detalle la paradoja socrática de la identificación del conocimiento moral con la virtud. Ha sido ya ampliamente tratada y nos podría desviar de nuestro propósito<sup>49</sup>.

Sin embargo sí es necesario aclarar que, aunque no hay en Sócrates una justificación explícita de la capacidad del hombre de conocer la verdad, sin embargo se da por supuesta en la misma llamada que realiza a sus interlocutores a que la busquen con fuerza<sup>50</sup>, y en su misma actitud y diálogos, que traslucen una confianza en que la razón encontrará respuestas a las preguntas<sup>51</sup>. En su filosofía se armonizan dos “ingredientes difícilmente conciliables, que producirán a lo largo de los siglos una tensión que en muchas ocasiones impedirá su pacífica armonía: por un lado, la confianza en las fuerzas de la razón; por otro la certeza de los límites de nuestras capacidades, que

---

<sup>48</sup> GUTHRIE, *Los filósofos griegos*, op. cit, p. 79. Ver PLATÓN, *Protágoras*, 345d y ss; *Filebo*, 48c.

<sup>49</sup> No deja de ser interesante la postura de W. Jaeger, quien entiende este conocimiento del bien socrático no de forma teórica, al estilo de una operación de la inteligencia sino como un saber que es la base de todas las virtudes humanas en tanto que es «la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido». El que muchos digan conocer qué es la virtud pero no la practiquen, no refuta para Sócrates este saber; más bien, corrobora su intuición de la extendida ignorancia, de la que él también participa. «La existencia de este saber es para Sócrates una verdad de forma incondicional pues se demuestra como base de todo pensamiento y de toda conducta éticos tan pronto como indagamos las premisas de éstos». (*Paideia*, op. cit, p.445)

<sup>50</sup> GUTHRIE, *Los filósofos griegos*, op. cit, p. 78

<sup>51</sup> Ver ROWE, *Introducción a la Ética Griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 47. Esta visión permite superar la tentación de suponer que Sócrates valoró más el “estar preparado para formular la pregunta por la naturaleza de la verdad que el encontrar la respuesta” a tal pregunta.



lleva a estar siempre convencido de que queda todavía mucho camino por recorrer”<sup>52</sup>.

### 3. CONOCIMIENTO DE LA VERDAD PRÁCTICA

Una vez considerado el interés socrático por la verdad moral necesaria para que el hombre viva bien, veamos cómo procede Sócrates para adquirir el conocimiento de lo que son la virtud y la justicia. A través de sus continuas preguntas sobre las virtudes o el bien en sí, busca un denominador común a todos los ejemplos sometidos a examen, que esté más allá de las apariencias sensibles y que permita identificar estos casos particulares como pertenecientes a una naturaleza común. En esto consiste la *búsqueda* de la definición: en la búsqueda de la esencia cognoscible de la realidad a partir del particular, lograda a través de la abstracción del universal. Sócrates tiene la profunda intuición de que existe algo común a todos los casos particulares que, en primer lugar, permite la universalización y, en segundo lugar, salva la objetividad de la verdad. Adscribiéndonos a la exposición aristotélica de los logros socráticos para la filosofía “puede atribuirse a Sócrates el descubrimiento de estos dos principios: la inducción y la definición general. Estos dos principios son el punto de partida de la ciencia”<sup>53</sup>. “Sócrates está convencido de que a través de la razón se puede llegar a algunas convicciones firmes sobre la naturaleza humana”<sup>54</sup>. Sorteando, de esta manera, el radical escepticismo de los sofistas, y cree en la capacidad de la razón humana de llegar al conocimiento de la verdad.

Una vez presupuesta la posibilidad del conocimiento del universal, lo aplicaba a la moral. Está convencido de que “hay ciertas virtudes y que éstas tienen una sola definición. Indudablemente, cada hombre debe reconocer la verdad por sí mismo; el conocimiento que tiene presente Sócrates no consiste probablemente en la habilidad para repetir como loro las reglas morales, sino más bien es una cuestión de llegar a ver que hay algunas cosas que son,

---

<sup>52</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, pp. 71-2.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1078 b.

<sup>54</sup> M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, pp. 49-50.

por ejemplo, justas o valerosas, o, si se prefiere, de relacionar las reglas morales con uno mismo. [...] Pero existe únicamente una verdad, cualquiera que pueda ser la forma que cobre”<sup>55</sup>.

De esta manera conocer el fin al que tiende el hombre, como parte del conocimiento esencial del mismo, proporciona el criterio objetivo para discernir lo bueno y lo malo. Lo bueno como conducente al fin específico, y lo malo como lo que se aleja de ese mismo fin. Quizás Sócrates no lo expresó nunca con estas palabras, sin embargo, comprendía la estrecha relación que existe entre el conocimiento de la verdad y la virtud, su puesta en práctica. Esta postura permitía “salvaguardar” la verdad frente al relativismo, en el plano gnoseológico, y, al mismo tiempo, la objetividad moral a ella correlativa.

El problema básico de la visión moral socrática es, dicho brevemente, que la teoría (conocida) por sí sola es insuficiente para obrar conforme a ella (todos tenemos ejemplos personales a diario de que no basta conocer cómo obrar para obrar así). Por eso se hace imprescindible considerar la necesidad de la libre adhesión de la voluntad al bien para su realización práctica, desentrañar la dinámica interna de los deseos y afectos y el ejercicio cotidiano en tal adhesión. Sin embargo, debemos a nuestro autor el haber puesto de manifiesto la estrecha relación entre la verdad práctica y la vida. Pues el hecho de que los razonamientos puedan influir en la conducta de las personas, muestra el papel que éstos desempeñan, aunque no sean el único elemento que interviene en la determinación de la conducta<sup>56</sup>.

En el *Protágoras* parece dar su asentimiento a la opinión de que “el conocimiento (esto es, el conocimiento moral) es algo excelente y capaz de gobernar al hombre y, si alguien reconoce lo que es bueno y lo que es malo, no habrá nada que pueda determinarlo a obrar de manera distinta a como su conocimiento le dice que debe obrar”<sup>57</sup>. Al decir “lo que es bueno y lo que es malo”, Sócrates entiende el bien y el mal en sí, en su contenido formal universal. Lo mismo queda de manifiesto cuando dialoga con Hippias sobre la belleza:

---

<sup>55</sup> ROWE, *Introducción a la Ética Griega*, op. cit, pp. 47-48.

<sup>56</sup> Ver ROWE, *ibid*, p. 50.

<sup>57</sup> PLATÓN, *Protágoras* 352 c.

«*Sócrates.*- ¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?  
*Hipias.*- Sí, por lo bello.  
*Sócrates.*- ¿Existe lo bello?  
*Hipias.*- Existe ¿Cómo no va a ser así?  
*Sócrates.*- Dirá él: “Dime, forastero, ¿qué es lo bello?”  
*Hipias.*- ¿Acaso el que hace esa pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?  
*Sócrates.*- No lo creo, sino qué es lo bello, Hipias.  
*Hipias.*- ¿Y en qué difiere una cosa de otra?  
*Sócrates.*- ¿Te parece que no hay ninguna diferencia?  
*Hipias.*- Ciertamente, no hay ninguna.  
*Sócrates.*- Sin embargo, es evidente que tú lo sabes mejor. A pesar de eso, amigo, reflexiona. No te pregunta qué es bello, sino qué es lo bello».<sup>58</sup>

«¿Es que no eres capaz de acordarte de que yo te preguntaba qué es lo bello en sí mismo, aquello que añadido a cualquier cosa hace que ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción, o un conocimiento cualquiera? Yo me pregunto qué es la belleza en sí»<sup>59</sup>.

Quizá entendiera Sócrates que el que obra mal no es consciente -por lo tanto, es ignorante- de que lo que hace es malo para él. El vicio como ignorancia, ¿cómo entenderlo? Si recordamos la imagen del “cuidado del alma” a que aludimos antes, se puede fácilmente aplicar una analogía entre el alma y el cuerpo y sus estados de salud / virtud y de enfermedad / vicio debido al error. El alma, al igual que el cuerpo del hombre, puede encontrarse en buen o en mal estado. Si goza de buen estado, correspondiente en la analogía a la salud corporal, se dice que posee la virtud; si sufre de mal estado, el vicio. Al igual que la enfermedad es dañina al cuerpo, el mismo efecto se supone que tendrá el vicio sobre el alma<sup>60</sup>: es doloroso, limita nuestras capacidades, pero también puede curarse.

Esta explicación pone de manifiesto que el vicio o mal moral impiden al hombre alcanzar su fin, su felicidad ya que ésta no se encuentra desligada de su racionalidad; pero también hay que entender ese vicio como algo causado no sólo por la ignorancia; no olvidemos que son varios los elementos que influyen en el obrar humano. Influir, pues, no es determinar.

---

<sup>58</sup> PLATÓN, *Hipias Mayor* 287 d.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 292 cd.

<sup>60</sup> Ver ROWE, *Introducción a la Ética Griega*, op. cit, p. 56.

A pesar de negarlo explícitamente en la *Apología*<sup>61</sup>, Sócrates sí es un educador de los jóvenes que dialogan con él. Es a través de su manera de comportarse en los diálogos como encontramos una muestra práctica de la conexión que existe para él entre el vivir virtuosamente y el conocer la verdad o alcanzar la verdadera sabiduría. Sócrates trata de crear entre sus interlocutores un ambiente propicio a la búsqueda de la verdad, tal como lo testimonia Nicias en el diálogo *Laques*:

«Me parece que ignoras que si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. [...]. Me alegro de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la afronta voluntariamente»<sup>62</sup>.

En el diálogo con Alcibiades, una vez que éste ha reconocido su ignorancia, Sócrates da a su interlocutor el siguiente consejo: “En primer lugar, tienes que adquirir la virtud, y también quienquiera que esté dispuesto a gobernar y cuidar no sólo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses”<sup>63</sup>.

De nuevo en su defensa encontramos, con palabras suyas, cómo entiende su misión de corregir y de encauzar y dirigir en el camino de la virtud a aquellos con quienes dialoga. Para ello se sirve de dos funciones del discurso: la de exhortar y la de indagar, que completa con el aspecto refutador del diálogo. Es consciente de que al actuar así, sigue fiel y lealmente el mandato encargado por el dios:

---

<sup>61</sup> «Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie [...] a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí. Y si alguien afirma que en alguna ocasión aprendió u oyó de mí en privado algo que no oyeran también todos los demás, sabed que no dice la verdad». PLATÓN, *Apología* 33 a-b.

<sup>62</sup> PLATÓN, *Laques*, 187d-188 b.

<sup>63</sup> PLATÓN, *Alcibiades* I 134 c.

«Yo, atenienses, os aprecio y os quiero; pero voy a obedecer al dios más que a vosotros, y mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. [...]

Voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros [...] a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud (*salen*) las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos»<sup>64</sup>.

Por lo visto hasta ahora podemos deducir que Sócrates, partiendo de su búsqueda del universal, tiene una intuición acerca de la verdad, en su dimensión teórica pero que nunca desarrolló a cabalidad. Sin embargo, como sabe que éste existe, es fiel a lo que conoce y vive la verdad práctica en su rectitud y justicia moral. Así es cómo en su persona y en su vida se manifiestan explícitamente ciertas disposiciones necesarias para ese conocimiento: vive, si puede decirse así, lo que él busca teóricamente y sólo logra intuir.

Tal como afirma Michael Frede en el prefacio al libro de Gómez Lobo, «Sócrates supone que hay un conjunto sistemático de verdades cuya índole es tal que el éxito o el fracaso de una vida dependen de que conformemos o no nuestra conducta según ello. La sabiduría consiste en comprender estas verdades y en mostrarse capaz de vivir según ellas».<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> PLATÓN, *Apología* 29 d- 30 b.

<sup>65</sup> Michael Frede, en Prefacio a A. GÓMEZ-LOBO, *La Ética de Sócrates*; Andrés Bello, Santiago, 1998, p. 23.

#### 4. VIDA DE SÓCRATES

¿Cómo vivió Sócrates? Existen varios testimonios que lo retratan y todos apuntan, a pesar de la distinta valoración que hacen de él, a esa armonía entre la doctrina y la vida y, como consecuencia, la felicidad que seguía a tal coherencia. Entre los discípulos de Sócrates existía “la conciencia de que la herencia espiritual del maestro es inseparable de la personalidad humana de Sócrates”<sup>66</sup>. Jenofonte, al escribir los *Recuerdos de Sócrates*, concluye diciendo:

«Para mí, siendo tal como lo he descrito, tan piadoso que no hacía nada sin el asentimiento de los dioses, tan justo que no habría hecho el más pequeño daño a nadie, sino que ayudaba muchísimo a los que le trataban, con tal dominio de sí mismo que nunca pudo preferir lo más agradable a lo mejor, tan prudente que nunca se equivocaba cuando juzgaba lo mejor y lo peor, sin necesitar ayuda alguna, sino que se bastaba para el conocimiento de esas nociones, capaz de expresarlas de palabra y definir las, hábil para examinar a los demás, refutarles en sus errores y dirigirlos hacia la virtud y la bondad, a mí, como digo, me pareció todo lo mejor que podía ser un hombre y el más feliz del mundo. Y si a alguien no le gusta así, que compare con la manera de ser de otros y que ante esa comparación juzgue»<sup>67</sup>.

Volvamos a las obras platónicas. Laques, en el diálogo a él dedicado dice: “Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos. [...] Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad”<sup>68</sup>.

El testimonio que ofrece Platón acerca de la vida de Sócrates señala, de

---

<sup>66</sup> W. JAEGER, *Paideia*, op. cit, p. 394.

<sup>67</sup> Citado en M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 51.

<sup>68</sup> PLATÓN, *Laques* 188c- 189 a.

nuevo, la armonía que se da en él, donde no hay nada que desentone. Alcibíades entrega la siguiente descripción de Sócrates de gran valor:

«Pero cuando se te oye a ti (Sócrates) o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos [...]. Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo. [...]

Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes en su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara»<sup>69</sup>.

«Pero como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera se encontrará remotamente alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos»<sup>70</sup>.

Respecto a la coherencia de sus discursos, retornemos a la visión platónica que ofrece de nuevo Alcibíades en el *Banquete*: “Si uno los ve (los discursos socráticos) cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno”<sup>71</sup>.

La peculiar armonía de vida presente en el Sócrates platónico queda muy bien reflejada en la oración que, al final del *Fedro* dirige a Pan, en la que revela sus más profundas aspiraciones: “Oh querido Pan y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que consi-

---

<sup>69</sup> PLATÓN, *Banquete* 215 a - 217 a.

<sup>70</sup> IDEM 221 d.

<sup>71</sup> IDEM 222 a.

dere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sea sólo el que pueda llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro»<sup>72</sup>.

Estas descripciones de Sócrates han mostrado ya de diversas maneras cómo plasma y concreta en su vida la verdad que conoce. Detengámonos ahora brevemente a considerar algunas de estas expresiones de la verdad práctica tal como las vive Sócrates, que, al dialogar con Hipias, se describe a sí mismo como un hombre «sin otra preocupación que la verdad»<sup>73</sup>. Varias de ellas podemos encontrarlas en sus discursos, otras en su vida. Por eso, reconoceremos en unos casos unas ciertas actitudes, y en otros una serie de virtudes, tanto predicadas como vividas.

A propósito de la unidad entre ciencia, sabiduría y bien, Mondolfo explica que Sócrates distingue algunas condiciones necesarias para poder conocer la verdad. Según lo interpreta, la temperancia sería prácticamente identificable con la sabiduría, el conocimiento de la verdad y el bien. Conocerla y vivirla sería lo mismo, ya que algo hay que conocerlo para llevarlo a la práctica. En palabras de Mondolfo: «La concepción socrática consiste en la inseparabilidad de conocimiento y tendencia, en la unidad de inteligencia y voluntad»<sup>74</sup>. Se podría aventurar también que la visión de la verdad y el bien en cierta medida son a la vez causa y consecuencia de la temperancia. Mientras que, por el contrario, el mal obrar se puede convertir en impedimento para conocer la verdad y la ignorancia sería causa y también consecuencia del vicio<sup>75</sup>.

Tanto si estamos de acuerdo con Mondolfo en su postura frente al intelectualismo moral socrático como si no la aceptamos (desde una visión más aristotélica de Sócrates), para nuestro filósofo hay una relación muy estrecha entre vida y conocimiento, entre virtud y sabiduría, si utilizamos sus conceptos. Mientras que Mondolfo descubre una identificación, nosotros detectamos una relación en que uno de los elementos predispone al otro.

Lo primero que ya hemos resaltado y que no deja de llamar la atención en su figura es su constante aspiración al “cuidado del alma”. El origen de

---

<sup>72</sup> PLATÓN, *Fedro* 279b-c.

<sup>73</sup> PLATÓN, *Hipias Mayor* 288d.

<sup>74</sup> R. MONDOLFO, *Sócrates*, op. cit, p. 57.

<sup>75</sup> Ver, *ibid*, p. 58.



su preocupación por vivir bien está presente desde sus primeras preguntas filosóficas: en el momento en que descubre su misión filosófica personal, según las orientaciones del Oráculo de Delfos (notemos que su atención a la voz de los dioses revela que posee la virtud de la piedad), se dedica a poner todo en su vida al servicio de la sabiduría. Siendo la sabiduría un bien intelectual, superior a los bienes del cuerpo, éstos últimos los subordinará a los del primer tipo, pues Sócrates es consciente de que es una sabiduría humana, no divina, la que está a su alcance. Por eso hay que satisfacer las necesidades del cuerpo para poder filosofar, pero no de forma absoluta, sino subordinándolas a las necesidades del espíritu. «[...] es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. [...] De mi sabiduría [...] os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos»<sup>76</sup>.

Es conocedor, repitamos una vez más, de los límites de su conocimiento pero no renuncia a conocer todo lo que pueda conocer. Confía en la capacidad intelectual. Es a la vez humilde y magnánimo, si podemos describir esta faceta suya sirviéndonos de la terminología de las virtudes de Santo Tomás de Aquino. No busca saber sino para vivir bien, él y aquellos que reflexionan con él (entre quienes quisiera incluir a todos los atenienses); por esa razón no busca conseguir honor, fama o dinero con su labor, sino que todo eso, cuando lo tiene, lo pone al servicio del incremento de lo primero. Esta ordenación de los bienes materiales a los espirituales es una constante en la vida y doctrina de los sabios griegos, especialmente posteriores a Sócrates. De hecho, el valor superior del alma en relación a los bienes materiales o del cuerpo que, por considerarlo evidente, no demuestra, es la que traza la “jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría, claramente graduada, de los bienes, teoría que coloca en el plano más alto los bienes del alma, en segundo lugar los bienes del cuerpo y en último término los bienes materiales como fortuna y poder”<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> PLATÓN, *Apología* 20 d-e.

<sup>77</sup> W. JAEGER, *Paideia*, op. cit, p. 417. «Un abismo inmenso separa esta escala de valores que Sócrates proclama con tanta evidencia y la escala popular imperante que se expresa en la hermosa canción báquica antigua de los griegos: ‘El bien supremo del mortal es la salud; El segundo, la hermosura de su cuerpo; El tercero, una fortuna adquirida sin mácula; El cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud». En el pensamiento de Sócrates

Paralelamente a esta actitud, no escatima esfuerzos personales, e incluso sacrificios, para llegar al conocimiento de la verdad. «Habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. [...] Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol, dejó el lugar y se fue»<sup>78</sup>.

Se pregunta a sí mismo y pregunta continuamente a otros por la definición de ciertas virtudes, como la justicia o la piedad, para saber cómo se debe actuar correctamente en las situaciones concretas. Y, yendo por delante, las practicaba él también, siendo así un modelo de vida para muchos atenienses. Conocer (a través del examen) para vivir, podría ser su lema<sup>79</sup>. Jenofonte recoge en su *Apología*, unas palabras de Sócrates que aluden explícitamente a su vida justa: «¿No crees que me he pasado toda la vida preparando mi defensa? Porque a lo largo de toda mi vida no he cometido ninguna acción injusta, que es precisamente lo que yo considero la mejor manera de preparar una defensa»<sup>80</sup>.

Esto, como es lógico, no gustaba a todos, y su sinceridad y deseo -a veces inoportuno y molesto- de ayudar a los demás a vivir lo que él veía como bueno, le generaron muchas enemistades. Sin embargo, antes que contentar a los hombres, él quería contentar a la verdad, manifestada a través de la voz de su conciencia, de su daimon. Es por esta razón que se opone a la injusticia y rechaza y corrige los errores que impiden, en él y en otros, la vida buena. “Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada [...] sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades, lo cual es también una prueba de que digo la verdad”<sup>81</sup>.

La coherencia de vida, la fidelidad a la verdad y a sí mismo, presentes durante toda su vida, resplandecen de forma especial en sus últimos momentos,

---

aparece como algo nuevo el mundo interior. La *areté* de que él nos habla es un valor espiritual” (p. 417).

<sup>78</sup> PLATÓN, *Banquete* 220 b-d.

<sup>79</sup> A este lema nosotros añadimos la necesidad de tener fuerza de voluntad y amor al bien por encima de todo, para superar así las tentaciones de lo más fácil o agradable que a veces obstaculizan la conducta recta.

<sup>80</sup> JENOFONTE, *Apología*, S. 3; Tr. J. Zaragoza, Gredos, Madrid 1993.

<sup>81</sup> PLATÓN, *Apología* 24 a.

especialmente cuando toma la decisión final de aceptar la condena y de no escaparse, aun pudiendo hacerlo. El testimonio de fidelidad a la verdad se hace aún más creíble ante el resto y más valioso en sí mismo cuando se llega al extremo de dar la vida por ella. Su reacción a la propuesta de Critón de escapar de la cárcel y huir así de la muerte remite a esta coherencia:

«*Critón*.- Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. [...]

*Sócrates*.- Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si eso debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parece ahora, en conjunto, de mayor valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes. Si no somos capaces de deducir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños»<sup>82</sup>.

Su permanencia en la decisión tomada no es fruto de la contumacia, como creían algunos de sus contemporáneos, sino de la permanencia de la verdad misma y de su perseverancia personal en ella. Lo que es bueno lo es siempre, aunque las circunstancias personales hayan cambiado; y mientras la razón siga captando la misma verdad, la conciencia bien formada se ve en la obligación de serle fiel si no quiere actuar contra ella misma y, por tanto, moralmente mal. En su diálogo con Critón, sigue profundizando en las razones de su fidelidad al bien y la verdad perenne, precisamente porque no cambia a pesar de que sí lo hagan las circunstancias humanas y hasta todo un ejército imponiendo su opinión al resto, en este caso la mayoría de los jueces:

«*Sócrates*.- ¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días [...]? O, más bien, es como nosotros decíamos entonces, lo afirme o lo niegue la ma-

---

<sup>82</sup> PLATÓN, *Critón* 44 b, 46 b-c.

yoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

*Critón.*- Lo afirmamos.

*Sócrates.*- Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

*Critón.*- Es evidente.

*Sócrates.*- ¿Se debe hacer el mal Critón, o no?

*Critón.*- De ningún modo se debe, Sócrates.

*Sócrates.*- ¿Y responder con el mal cuando se recibe mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

*Critón.*- De ningún modo es justo.

*Sócrates.*- Pues el hacer daño a la gente en nada se distingue de cometer injusticia.

*Critón.*- Dices la verdad.

*Sócrates.*- Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión; si lo aceptas, yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los hombres que han formado su opinión de esta manera y para los que mantiene lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte. Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de éste principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y me lo sigue pareciendo ahora»<sup>83</sup>.

«Sabed bien, que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Mileto ni Anito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente»<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid* 49 b-e.

<sup>84</sup> PLATÓN, *Apología* 30 c-d.

Sócrates es fiel a la verdad porque es coherente consigo mismo, sin traicionar nunca su conciencia, que le invita a actuar según lo que está bien y a evitar lo que está mal. Ni siquiera ante la amenaza de la muerte, puede dejar de ser fiel.

«Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte; es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia»<sup>85</sup>.

«En cuanto a mí, a lo largo de toda mi vida [...] me he mostrado de esta condición [...] sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen de mí, dicen que son discípulos míos»<sup>86</sup>.

El respeto por la verdad le hace practicar las virtudes de la veracidad (que es el hábito de decir y manifestar la verdad) y de la lealtad a la palabra dada. Así es como, en la *Apología*, expresa su firme propósito de decir la verdad: “El deber del orador es decir la verdad”<sup>87</sup>; “sabed bien que os voy a decir toda la verdad”<sup>88</sup>. Es tan consciente de la supremacía de la verdad que sabe bien que no se la debe hacer depender del adorno de la oratoria.

«Vosotros, vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa»<sup>89</sup>.

De su postura personal en los diálogos, sigamos extrayendo algunas actitudes que respondían a su deseo de buscar la verdad. Queda patente que Sócrates valora tanto la verdad que, a pesar de ser un amante de los discursos, los rechaza cuando, incluso siendo bellos, no poseen suficiente conteni-

---

<sup>85</sup> *Ibid* 39 a-b.

<sup>86</sup> *Ibid* 33 a.

<sup>87</sup> *Ibid* 18 a.

<sup>88</sup> *Ibid* 20 d.

<sup>89</sup> *Ibid* 17b-c.

do veritativo, no transmiten nada interesante o plantean demasiadas dudas a quien los escucha. Así lo apreciamos en el *Gorgias* cuando le pide dejar para otra ocasión los largos discursos que hace Polo<sup>90</sup>. Su actitud activa y crítica en el diálogo le movía a sacar a la luz algunos de los problemas que consideraba que no habían sido resueltos, y a no tener prisa de tal manera que seguía dialogando hasta llegar a descubrir lo que busca<sup>91</sup>. No se fija en quién lo dice ni mucho menos en su apariencia sino en qué dice. Por eso no teme contradecir a los más afamados oradores de su tiempo, cuando no son veraces, o en dar la razón a los más humildes, si es que dicen la verdad. “Y es lógico que sea así, dados los precisos objetivos que tiene para Sócrates el diálogo: por una parte, aprender él mismo; pero, sobre todo, enseñar al interlocutor a filosofar, para lo cual tiene que convencerle de que no lo sabe todo e ilusionarlo de cara a adquirir nuevos conocimientos”<sup>92</sup>.

Otra manifestación de su verdad vivida es que no puede permanecer impasible ante la falsa acusación y la mentira y por eso sale en su defensa. Pero no es el deseo de venganza lo que le mueve a conservar la buena fama entre el pueblo ateniense, sino que sea manifestada y conocida la verdad. Por eso asegura que “Es justo que yo me defienda frente a las primeras acusaciones falsas contra mí”<sup>93</sup>. La fuerte motivación socrática a “ser bello por dentro” será capaz de poner orden y armonizar todos sus impulsos y sus pasiones; al menos, se esforzará por conseguirlo a través de la práctica de las virtudes. La coherencia entre exterioridad e interioridad sólo es posible cuando la dimensión racional del alma impone su dominio a sus otras partes, en especial a los apetitos, el irascible y el concupiscible<sup>94</sup>. Virtudes esenciales para el cuidado del alma son, para Sócrates, la justicia, la fortaleza, la templanza y la prudencia, por englobarlas dentro de las virtudes cardinales. Al discurso socrático añadimos nosotros que no basta con conocer lo que son, hay que practicarlas: el conocimiento práctico acerca del bien y el mal que aporta la razón práctica es algo teórico que orienta el ejercicio de la virtud moral en cuestión.

---

<sup>90</sup> PLATÓN, *Gorgias* 449b.

<sup>91</sup> Ver PÉREZ LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 94.

<sup>92</sup> IDEM.

<sup>93</sup> PLATÓN, *Apología* 18 a.

<sup>94</sup> Ver PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 52.

Una de las disposiciones especiales para poder conocer la verdad y el bien es la templanza. Platón la define en *El banquete* como “dominio de los placeres y deseos”<sup>95</sup>. Esta virtud “designa cierta moderación establecida por la inteligencia”<sup>96</sup> en la satisfacción ordenada de los apetitos naturales (especialmente los que nacen de nuestra naturaleza sensible). La templanza “denota ‘freno’, en cuanto que reprime las concupiscencias vehementes de los placeres del tacto”<sup>97</sup>. Sócrates habla del dominio de uno mismo y la sitúa, según Jenofonte, en la “base de todas las virtudes”, pues equivale a “emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos”<sup>98</sup>.

Esta moderación se puede aplicar a diversas situaciones y objetos. Uno de los más evidentes es el de los apetitos físicos. Respecto a éstos, Sócrates vive la sobriedad en las comidas y en la posesión de bienes. Sabe que necesita comer o dormir para vivir y que requiere de ciertos recursos materiales, pero satisface estas necesidades “en tanto en cuanto” le permitan filosofar -para buscar la verdad- y cuidar su alma en la práctica de las virtudes. Diógenes Laercio nos ha transmitido dos anécdotas suyas en relación a esta virtud: “Más de una vez, observando la gran cantidad de mercancías expuestas a la venta, decía para sí mismo: ‘de cuántas cosas no siento la necesidad’”<sup>99</sup>. Y también: “Decía que los otros hombres viven para comer, pero él comía para vivir”<sup>100</sup>. Jenofonte, en sus Recuerdos de Sócrates, también describe su templanza de esta manera: “Sólo comía lo necesario para cometer a gusto. En cuanto a la bebida, todo le resultaba agradable, porque no bebía si no tenía sed. Y si alguna vez le invitaban y se mostraba dispuesto a acudir a una cena, lo que para la mayoría es más difícil, a saber, evitar llenarse hasta la saciedad, él lo resistía con la mayor facilidad”<sup>101</sup>.

---

<sup>95</sup> PLATÓN, *Banquete*, 196 c.

<sup>96</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIa, q. 141, a. 1, in c.

<sup>97</sup> *Ibid*, II-IIa, q. 157, a. 3, in c.

<sup>98</sup> JENOFONTE, *Memorias*, I, 5, 5-6. Citado en W. JAEGER, *Paideia*, op. cit, p. 432.

<sup>99</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, L. II, c. V, n. 25. Citado en PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p 54-5.

<sup>100</sup> *Ibid*, n. 34.

<sup>101</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 5-6; citado en PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p. 56.

Respecto a las riquezas, ya hemos visto cómo él ha optado por una vida desprendida de bienes materiales en que, además de dar gratis sus enseñanzas también llega a vivir pobremente. Su templanza en este punto se manifiesta en el reproche a los ciudadanos de Atenas de un deseo excesivo de riquezas por encima de los bienes del espíritu:

«La verdad es que [...] los acusadores [...] no han sido capaces [...] de afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza»<sup>102</sup>.

«Yo os diría [...]: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?’»<sup>103</sup>

«En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadir, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta se la mejor posible, diciéndolos: ‘No sale de las riquezas la virtud para los hombres’»<sup>104</sup>.

Precisamente por poseer la virtud de la templanza no desprecia los placeres de forma absoluta sino que valora los que son “verdaderos y puros”<sup>105</sup> y compatibles con el pensamiento; “no acepta, al contrario, aquellos que aprisionan al alma en sus pasiones y le quitan la libertad”<sup>106</sup>.

La templanza se manifiesta también en la ecuanimidad, que consiste en tener una igualdad de ánimo estable a pesar de las circunstancias exteriores, sean éstas prósperas o adversas. Así lo refleja en su diálogo con Critón, al afrontar la muerte con mansedumbre y serenidad. La mansedumbre<sup>107</sup> es la virtud moral, perteneciente a la cardinal de la templanza, que modera las manifestaciones de la ira. Esta pasión puede originarse de forma justificada ante situaciones injustas cuando siente que le es exigida una cierta venganza,

---

<sup>102</sup> PLATÓN, *Apología* 31 b-c.

<sup>103</sup> *Ibid* 29 d.

<sup>104</sup> *Ibid* 30 a-b.

<sup>105</sup> PLATÓN, *Filebo* 63d-e. Cita tomada de Pérez de Laborda, p 55.

<sup>106</sup> PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses*, op. cit, p 55.

<sup>107</sup> Se puede profundizar en esta virtud en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, en el Tratado de la Templanza, II-IIa, q. 157.



aunque moderada por la virtud de la mansedumbre. La fuerza de la ira puede ser tan grande que su influencia puede llegar a oscurecer la razón, al impedirle juzgar rectamente. Sócrates, injustamente condenado a muerte, controla conforme a la razón los movimientos más íntimos de sus pasiones, y por eso es capaz de considerar su situación a la luz de la verdad objetiva y, por tanto, de soportarla con ecuanimidad; porque tiene la conciencia de que él no es culpable, y de que la verdad tiene siempre la última palabra.

«*Critón*.- Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

*Sócrates*.- Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir»<sup>108</sup>.

En el Diálogo *Banquete*, en el transcurso de una descripción de Sócrates, se resaltan y alaban varias de sus virtudes: en especial la templanza en el comer, en el beber, su dominio de sí y ante las inclemencias meteorológicas. «Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no sólo a mí, sino también a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y especialmente en beber; aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso de todo: Ningún hombre ha visto a Sócrates borracho. [...] Por otro lado, en relación con los rigores del invierno -pues los inviernos allí son terribles-, hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas y, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies envueltos y calzados con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en esas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados lo miraban de reojo creyendo que los desafiaba»<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> PLATÓN, *Critón* 43 b.

<sup>109</sup> PLATÓN, *Banquete* 219 d - 220 b.

Como las virtudes, según ha sido aceptado en la teoría clásica de la virtud, nunca se dan solas, sino que suelen ir acompañadas unas de otras, veamos, en último lugar y para dar término a nuestra consideración sobre estas disposiciones habituales de Sócrates, cómo también sus conciudadanos pudieron alabar en Sócrates su valentía, su prudencia y su firmeza: “Efectivamente cuando tuvo lugar la batalla por la que los generales me concedieron también a mí el premio del valor, ningún hombre me salvó, sino éste que no quería abandonarme herido y así salvó a la vez mis armas y a mí mismo [...] Pero como los generales reparasen en mi reputación y quisieran darme el premio a mí, tú mismo estuviste más resuelto que ellos a que lo recibiera yo y no tú”<sup>110</sup>.

Sócrates, según estas pinceladas sobre su vida y doctrina, encarna lo que tanto predicó: la búsqueda incansable e insobornable de la verdad, el cuidado del alma y la práctica de las virtudes que agilizaban su espíritu para ese acercamiento a la verdadera sabiduría. Su conocimiento integraba lo teórico y lo práctico —o más bien, lo práctico dentro de lo teórico—, lo que le llevó a identificar el conocimiento con la virtud y el error con el vicio. Sabía que sólo la paz interior conseguida a fuerza de moderar los movimientos de los apetitos, tanto materiales como espirituales, era la atmósfera imprescindible para respirar el aire de la verdad. Alguien que centrara su vida en los bienes materiales no podía respirar ese aire puro, pero tampoco el que colocaba la buena reputación por encima del bien y del mal —justicia e injusticia—; pues su jactancia, al centrar su atención sólo en lo que le interesaba, le impedía captar toda la realidad en su totalidad. El reconocimiento de la propia situación y de la propia ignorancia era, junto con el desapego de los bienes materiales y la virtud, la gran condición para lograr el éxito: la sabiduría. Es más, la virtud consistía en la misma sabiduría.

## CONCLUSIONES

A lo largo del presente estudio se han evidenciado varias verdades que es el momento de sistematizar. Partíamos de la constatación de la “crisis de

---

<sup>110</sup> *Ibid* 220 b- 220 e.

verdad” en todos los sentidos que se experimenta en la actualidad. Se nos imponía la tarea de estudiar si efectivamente hoy era posible conocer la verdad o no.

Sócrates, a través de su vida y de la doctrina que ha llegado hasta nosotros, reveló un ansia de conocer la verdad que motivó todo su quehacer filosófico. Capta que existe una verdad universal accesible a la razón humana e, incansable, la busca. Especialmente en cuestiones antropológicas y éticas, busca definiciones que se puedan aplicar a todos los casos prácticos y ofrezcan pautas de la conducta moralmente buena. El conocimiento teórico siempre se orienta a la práctica. Esta intuición primera de que existe la verdad, que es universal y accesible a la razón, que es necesaria al hombre para actuar de una manera conforme a su dignidad, que el examen propio y la práctica de las virtudes son para ello medios indispensables; todo esto deja trazado un camino. Sin embargo, no existe en Sócrates —según lo que conocemos de su doctrina— una elaboración acabada y sistemática de qué sea esta verdad y una profundización de sus consecuencias en la vida humana<sup>111</sup>. Ofrecemos en estas líneas finales una modesta elaboración que pueda completar este vacío.

Sócrates vive para conocer la verdad y, por otro lado, vive conforme la verdad conocida o que aspira a conocer en mayor profundidad. En este sentido podemos hablar de una consecuencia o coherencia entre lo que conoce y lo que vive, entre lo teórico y lo práctico o existencial. Esta coherencia también la podemos denominar adecuación, que es el término empleado en la definición clásica de verdad: *Adequatio res et intellecto*<sup>112</sup>. Una vez aceptada esta adecuación, podríamos distinguir diversos niveles de la misma:

---

<sup>111</sup> Lo cual nos orienta a buscarla en otros autores, como puede ser Tomás de Aquino —objeto de otro estudio nuestro. Él, retomando lo mejor de la tradición filosófica anterior, elabora esta doctrina, situando la verdad suprema y absoluta en Dios. Conoce, así, la causa última de toda verdad y sistematiza el proceso del acceso a ella.

La referencia al Aquinate está más que justificada en el contexto de un Centro de Estudios —Instituciones Santo Tomás— que lo toma como patrón y modelo de estudio, de docencia y de búsqueda de la verdad. Sin embargo, independiente de este hecho circunstancial, pensamos que la Filosofía del Aquinate ofrece certezas no sólo muy profundas sino también verdaderas acerca de las grandes cuestiones que incumben al ser humano que, a pesar de los siglos, siguen aportando respuestas y sentido.

<sup>112</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 3, co.

Verdad ontológica: adecuación de un ser consigo mismo en tanto que es lo que es.

Verdad del conocimiento: adecuación de la percepción conocida con la realidad que la causa.

Verdad lógica, del juicio: adecuación de la idea con la cosa. Esta es la verdad que hemos denominado teórica en nuestro estudio.

Verdad práctica: adecuación de la verdad conocida en su dimensión moral —como lo bueno— y la vida concreta y actos de la persona.

De la verdad aplicada a cada persona humana, la verdad existencial, podemos decir que tiene dos dimensiones complementarias:

a) Una teórica, condición necesaria para la puesta en práctica, por la que conocemos lo que somos y nuestro fin propio (verdad ontológica y del hombre). Sin embargo, sólo si es considerada la naturaleza humana en su totalidad (sin reduccionismos materialistas o espiritualistas) podrá entenderse nuestro fin de una forma adecuada, como desarrollo o perfección de lo que, por naturaleza, tenemos ya potencialmente. En tal actualización o perfeccionamiento de nuestro ser es la esfera superior del hombre —la espiritual, en la que incluimos las facultades intelectivas y las operaciones afectivas más elevadas—, la que juega un papel preponderante. Tan sólo si conocemos lo que es mejor para nosotros (verdad teórica de la razón práctica), lo que nos desarrollará y perfeccionará, podremos escoger el camino adecuado, el que nos lleve a su consecución y adherirnos a él con la voluntad (verdad existencial)<sup>113</sup>.

b) Respecto a la dimensión práctica, nuestra verdadera libertad consiste en vivir conforme a la verdad contemplada. Esto exige de cada uno una aplicación de la verdad conocida en actos concretos de comportamiento que, repetidos, llegarán a convertirse en hábitos (virtudes); exige también experimentar o encarnar, en nuestra vida práctica, todo lo que lleva a perfeccionar nuestro yo más íntimo. Sólo cuando la verdad se encarna en la vida humana y se testimonia es digna de crédito y aceptación. Los ejemplos arrastran.

---

<sup>113</sup> Cada opción con vistas a alcanzar nuestro fin necesariamente implica abandonar otras opciones. Pero ¿es lo mismo decir que perdemos “libertad” cuando escogemos el camino que nos lleva a la vida más verdadera? No. En este punto estamos de acuerdo con San Agustín: la verdadera libertad es superior al libre albedrío (Ver *De libero arbitrio*).

La realización de la verdad existencial exige la búsqueda de la unidad vital interior de la persona. Para lograrlo, todas nuestras facultades deben crecer en armonía: tiene que haber una coherencia real entre lo que pensamos, lo que queremos, lo que amamos y lo que vivimos<sup>114</sup>. Para conseguirlo, y porque esto no sucede de una forma necesaria ni automática, tenemos que esforzarnos en promover en nosotros ciertas actitudes que hagan posible llegar a la verdad teórica y práctica. El mejor medio para lograrlo es la práctica de la virtud<sup>115</sup>.

En la línea de esta coherencia, se nos presenta de forma clara la estrecha relación entre el conocimiento filosófico y las actitudes morales. Un buen ejemplo de tal relación lo tenemos en las vidas de los filósofos. En concreto, la reverencia y la apertura al ser son actitudes exigidas no sólo para el conocimiento filosófico sino para el conocimiento en general<sup>116</sup>.

La última gran conclusión que queremos extraer es la importancia de la práctica de las virtudes en la búsqueda de la verdad; no sólo para contrarrestar el desorden de las facultades respecto a su fin propio, sino especialmente para progresar positivamente en la verdad, tanto en su conocimiento como en su práctica. En Sócrates llama ciertamente la atención el desprendimiento de los bienes materiales y su vida sobria, pero quizás sea más llamativa su humildad intelectual<sup>117</sup>.

La verdad propia del hombre implica un doble reconocimiento: de nuestra ignorancia —no lo sabemos todo—, y también de que estamos abiertos a una realidad que no hemos creado, si vamos más allá de la postura y doctrina socrática pero sin dejar de apoyarnos en ella. No poseemos el ser autónomamente sino que participamos de él. Esta es la humildad metafísica, por la

<sup>114</sup> La razón tiende a la verdad, la voluntad al bien y la esfera afectiva al amor.

<sup>115</sup> La virtud humana “que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien” según la doctrina aristotélico tomista. *Suma teológica*, I-II, q. 55, c. A diferencia de la concepción socrático-platónica de la virtud, que es identificada con la sabiduría misma, la tradición posterior la considera como medio para conseguir la sabiduría y la felicidad, pero sin hacerlas consistir en tal felicidad.

<sup>116</sup> Ver J. SEIFERT, *Back to 'Things in Themselves'*. Routledge and Kegan Paul, (New York and London: 1987) p. 47. La doctrina realista que Sto. Tomás desarrolla con tanta profundidad, sigue siendo aceptada por pensadores de actualidad. Ver también E. GÓMEZ DE PEDRO, “Humildad es andar en verdad”, <http://www.e-aquinas.net/pdf/gomez.pdf>

<sup>117</sup> Hemos profundizado más en las relaciones entre humilde y verdad en nuestro anterior trabajo: GÓMEZ DE PEDRO, «Humildad es andar en verdad».

que el hombre se sabe necesitado de los otros y del Otro con mayúscula. La humildad intelectual a que lleva el primer reconocimiento, que tan bien encarnara Sócrates, exige la humildad metafísica. Ambas son opuestas a la soberbia que, en su dimensión más radical, niega la verdad metafísica, pues no acepta ninguna ley que no sea la suya propia. Viene al caso recordar la fidelidad de nuestro filósofo a su *daimon* interior.

¿Por qué hacemos tanto hincapié en esta virtud? Porque nos parece que es de tremenda actualidad. La soberbia, recordaba Sto. Tomás<sup>118</sup>, puede ser fomentada por la vanidad y la codicia de riquezas. Y basta abrir los ojos para ver cómo el hombre actual posee riquezas y adelantos técnicos que le dan un dominio sobre el mundo. Por eso, esta vivencia puede —siempre como posible, no determinante— generar en el corazón del hombre el sentimiento de que él puede controlar todo, de que todo depende de él, de creerse “dios”, considerándose totalmente autónomo y autosuficiente. Esta actitud cierra la mente al reconocimiento de toda realidad independiente y, con mayor razón, si es superior a él. La negación de la verdad y la afirmación del relativismo, teórico y moral, son consecuencias de una vida que se aparta de la vida buena y ordenada según la recta razón.

Las consecuencias personales son también evidentes: la pérdida de la humildad metafísica -reconocimiento de la dependencia constitutiva del hombre como criatura de un ser superior del cual recibe su ser- implica la pérdida de la humildad en relación a la ética. El hombre deja de aspirar al “conócete a ti mismo” y por eso renuncia también a pretender “llegar a ser el que eres” de Píndaro.

Así pues, sólo el humilde puede aspirar a algo muy elevado y noble: a la verdad; es el que anhela su propia excelencia pero conforme a las propias fuerzas y cualidades. Reconoce sus limitaciones pero no se queda en ellas. Confía en las capacidades de la razón, pero confía aún más en la realidad misma que se le manifiesta a través del “desvelamiento del ser” según afirma la frase ya acuñada de Heidegger.

---

<sup>118</sup> La soberbia consiste en buscar “la excelencia propia en exceso con respecto a la recta razón” (*Suma Teológica*, II-IIa, q. 162, a. 1, ad 2).

## BIBLIOGRAFÍA

- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Ed. a cargo de A. Vigo, Universitaria, Santiago, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras)*; Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000. Varios traductores: J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)* Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000. Varios traductores: E. Acosta, F. J. Oliveri, J. L. Calvo.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)* Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000. Varios traductores: G. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Iñigo.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*; Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000. Varios traductores: M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. Luis Cordero.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*; edición castellana BAC, Madrid, 1989.
- E. FORMENT, *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Rialp, 1992.
- J. ECHEGOYEN OLLETA, *Historia de la Filosofía*. Volumen 1: Filosofía Griega, Editorial Edinumen, Madrid, 1995.
- G. GÓMEZ LASA, , *El expediente de Sócrates*, Santiago, Chile, Universitaria, 1992.
- A. GÓMEZ-LOBO, *La Ética de Sócrates*, Ed. Andrés Bello, 1998.
- E. GÓMEZ DE PEDRO, “Humildad es andar en verdad”, <http://www.e-aquinas.net/pdf/gomez.pdf> Acti del Congresso Internazionale su “L’Umanesimo cristiano nel III Millennio: La prospettiva di Tommaso d’Aquino”, 21-25 settembre 2003, Vol I, Pontifica Academia Sancti Thomas Aquinatis, SITA, Vatican City, 2004, pp. 471-482.
- W.K.C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Tr. J. Xirau, W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 14ª reimp.
- JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*.
- \_\_\_\_\_, *Veritatis Splendor*.
- R., MONDOLFO, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1996.
- M. PÉREZ DE LABORDA, *El más sabio de los atenienses (Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar)*, Rialp, Madrid, 2001.
- C. ROWE, *Introducción a la Ética Griega*, FCE, México, 1993

M<sup>a</sup> ESTHER GÓMEZ Y TERESA B. PEREDA

- J. SEIFERT, *Back to 'Things in Themselves'*, Routledge and Kegan Paul, New York and London, 1987.
- E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, Tr. Mateo Hernández Barroso, Breviarios, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 6<sup>a</sup> reimp.





